

Knihovna Samostanosti.

Shrňka poučných spisů a pojednání o otázkách časových.

Dějiny dogmatu.



Napsal

SVAZEK XIV.
AD. HARNACK:

D. Adolf Harnack,
profesor církevních dějin na univerzitě v Berlíně.

Napsal

Dle třetího opraveného vydání se svolením spisovatelovým přeložil

Fr. Žilká.

Dějiny dogmatu.

(Knihovny Samostanosti sv. XIV.)



ČAPEK ST
S V. VIVÁČ
V KLE FON E.

V Praze 1903.

Nákladem Tiskového vydavatelského družstva SAMOSTANOSTI,
založeného společně s různimi ohněnými v Praze,
Tiskem J. PAKA v Kolíně.

V Praze 1903.

Předmluva k českému překladu.

Podávám v českém překladu jedno ze základních děl světové vědecké literatury historické, jiníž bohoslovecká práce zvláště v Německu rozšířila a obhátila vědecké poznatky 19. století podstatně.

Z předního spisovatelovy ke 2. vydání (1893) vyjímáme vysvětlení, že tento nárys jest vypracován na základě obširné (trísvazkové) učebnice. Spisovateli záleželo na tom, aby nakreslil vnitřní chiod vývoje, vyloučil vše, co stěžuje pohled do něho, a podal vylíčení, které může být čteno v souvislosti. Kniha tato určena jest především universitním posluchačům. Ale snad prý nekáže službu též mimo tento nejbližší kruh těm, kteří nejsou bohosloveci, chtejí se v krátkosti poučiti o elodii jednoho z nejdůležitějších dějinnych vývojů. Znalost nejdůležitějších událostí ovšem předpokládá. K tomu odkaže na znamenitý spis KARLA MÜLLERA „Grundriss der Kirchengeschichte sv. I.“ 1892, II. 1897, z něhož se i starší studenti mohou mnoho naučiti.

V theologii 19. století jest stolétinu dějin. Vedle historicko-kritického bádání o písemných pramenech monotheismu israelského a křesťanského ve Starém a Novém Zákoně a s tím souvisejícího zpracování náboženských dějin známenají dějiny dogmatu v theologii 19. stol. hlavní pole práce a nově objevené bohaté nároží nových poznatků. Oba tyto nejvíce zpracovávané obory bohoslovecké vědy souvisejí spolu tak, že dějiny dogmatu jsou pokračováním dějin starozákonního a novozákonného náboženství. Na obojím poli bylo vykonáno velmi mnoho, a to nejen pro theologii, ale i pro historii



a náboženskou filozofií a j. Harnackova díla pak jsou v rámci této práce. Mistr v tomto oboru o málo jen menší, prof. Loofs, nazývá díla Harnackova methodicky epochálními a obsažovou geniálními. A to právem. Harnack totiž dříslé a se záarem podnikl a provedl souvislé vylíčení a celkový přehled jednotného proudu dějinného vývoje, nezamědlovající při tom jednotlivostí, ale zařadující je organicky do celku tak, že dojem jednotného vývoje nikde není rušen. To po stránce metodické. Obsahově pak spojuje se u Harnacka podivuhodné ovládání látky s uměním jasného a výstižného vyjádření, důkladné koncepce a konstrukce v celku i jednotlivostech, pronikavé a nestranné kritiky.

Harnackovy dějiny dogmatu líčí vnitřní vývoj křesťanského náboženství po stránce myšlenkové a poznákové jako proces a plod řeckého ducha na půdě Evangeliia, tak totiž, že ostatní křesťanství byl pojmově zpracovaný myšlenkovými poněkud řecké filozofie tak pronikavě, až tyto poněkud úplně a neodlnitelně s obsahem splynuly ne jednomu na jeho újmu. Křesťanství — dědictvím ze Starého Zákona a tím novým, co Ježíš Kristus přinesl, — doložilo vše neb obsah, ale řecká vzdělost povšechná byla půdou a řecká filozofie nástrojem zpracování a římská říše rámcem vzniku a tvorby. Harnackovi vznik a vývoj dogmatu znamená porcetní Evangelia, tudíž sestřetění něčeho, co bylo duchovní a absolutní, a tím z části zpronověření Evangelia samému sobě. Vznik dogmatického křesťanství v katolicismu znamená úmraďek a seslabení Evangelia, křesťanství. Dogmata vlastně do křesťanství nemílečejí. Ovšem že tímto procesem porcetní křesťanství provedlo to, co v něm principiálně bylo od poričení: stalo se náboženstvím světovým — ale za cenu sezevnenění.

Tento důraz sončinnosti řeckého ducha ve tvorbě dogmatu je zvláštností Harnackova pojednání v dějinách dogmatu naproti jiným; v tom spočívá jeho sítia a původnost, ale též jednostrannost a slabost. To jest třeba mít na paměti a čísti jeho vývody po této stránce kriticky. Dějiny dogmatu vůbec a Harnackovy zvláště bořivou dogmatické, předpojaté církevníké názirní na pojmovou stránku náboženství křesťanského, na dogma, ukazují

jíce, že dogma není pouhým a čistým výrazem zjevení Božího v Pismě svatém, a zvláště že nemá a nikdy nebylo od počátku stejně a hotové, (jak tvrdí římsko-katolický církev). Ukažuje, že dogmata připravovali theologové, ne jedinou i „kacíři“, upravovala je současná filozofie, tvorila a měnila theologie, při čemž nejdoucí bylo težitě stě zajímu posíleno od podstatného k zevnějšinu. Přitom však ukažuje Harnack, kterak v tomto vývoji muhotvarém přece jen se zachovaly základní myšlenky Evangelia a zvláště centrální význam osoby Ježíše Krista nikdy nebyl puštěn se zřetele, někdy ovšem přes přijaté jak se oficiální dogma využelo z různých názorů, obyčejně kompromisem, a číspěne vznik a ustálení zvláště katolickismu, který se jeví jako nejjednotnejší a nejbeholnější pokus o rozřešení otázky světového názoru na základě křesťanství ve formě dogmatické.

Ceskému čtenáři podle knihy Harnackova umoločovcho, překapujícího. U nás je tento obor historie dosud úplně zanedbán; v katolické církvi nemá ani plody pro takovéto ládání, poněvadž její dogmatismus činí dogmata nedotknutelným středem náboženství a věřící jeho přijetí náboženství a prohlášuje za hlavní známkou subjektivního náboženství a nezbytnou podmínkou spasení. Z takovýchto názorů předpojatých emancipiují a historickému, rozumovému názirnímu nejpravé dějiny dogmatu. Doufáme, že překlad Harnacka k tomu přispěje.

Překlad knihy, jejíž výraz je tak zhustěný, není snadnou prací. Snažil jsem se překládat věrně, abych zachoval původní ráz. Stručnost, mali byť zachována, působí ovšem obtíže. Za důležitější jsem pokládal obsah originalu, než slovní formu překladu. Snad se bude tu a tam některý obrat zdát nedostat hladkým, snad nečeským; nemyslím ovšem, že je germánskem všecko, co v čestině lze říci stejně jako v němčině.

Naproti originálu má tato kniha pro širší kruh čtenářů tu výhodu, že překládá všecky řecké a latinské citáty, čímž se stane přistupnější též čtenářům hez skol-

ského vzdělání klastekého. Značnou část této citátu přeložil pan Jos. Kopal, fil., jemuž za to děkuji.

Do tisku se vložily některé chyby, zvlášť v rečích citátek, ne vinou překladatelovou. Podstatnější opravují na konci knihy. Menší nedopatření, v přízvuku atd., si opraví každý snadno sám. — Některé nedůslednosti ve způsobu psaní pravopisného prosím, aby byly omluveny tím, že sazba strojem činí korrekturny obtížnými a drahlými.

Na Mělníku, v srpnu 1903.

F. Ž.

Úvod do nauky o dějinách dogmatu.

§ 1. Pojem a úloha dějin dogmatu.

A. RITSCHL: Über die Methode der älteren Dogmengesch. v. JUDTh. 1871, str. 191 n. A. SABATIER: Die christl. Dogmen, ihr Wesen u. ihre Entwicklung, (něm. od Schwalba 1890). G. KRÜGER: Was heisst u. zu welchem Ende studiert man Isg. 1895. C. STANGE: Das Dogma u. seine Beurtheilung in d. neuere Dogmengeschichte 1898.)

1. Náboženství jest praktická záležitost člověka, neboť v něm jde o blaženost a osíly ku svátemu životu. Ale ve všech náboženstvích jsou tyto síly vřázány buďto na určitou víru nebo na určitý kultus, za jejichž provod se udává boží zjevení. Křesťanství jest to náboženství, v němž síla ku blaženění a svátemu životu jest vázána na víru v Boha jakožto otce Ježíš Kristova. Pokud se věří v tohoto Boha jakožto všeomohného Pána nebes i země, obsahuje křesťanské náboženství mnohé poznaní Boha, světa a světového účelu; pokud však učí, že Bůh může být dokonale poznán jen v Ježíši Kristu, nelze je odložití od historického vědění.

2. Půd shrmouti obsah náboženství ve věroúčných článech jest tím křesťanství zrovna tak vlastní jako smaha dokázati, že tyto články — vzhledem k poznaní světa a k dějinám — jsou pravdivy. K tomu nkládá universální a nadsvětový ráz křesťanského náboženství svým vyznavačům říkati, najítí pro ně takový výraz, který by nebyl ohrožen kolísáním poznání přiro-

dy a dějin, resp., který by se dovele udržetí proti každému možnému poznání. Ale problém, který tím vzniká, nepřipouští dokonalého rozřešení; neboť všecky poznatky jsou podmíněny, náboženství však chce svou bezpodmínečnou podstatu uplatnit i těž v oboru poznání. Přece však nelze nuléti touto problemem, jak už dlejiny a jak dosvědčuje každý myslící křesťan, a právě proto jsou stupně rozřešení cennými.

3. Nejprvnejším pokusem rozřešení jest dosud ten, jež učinil katolicismus, a jejíž přejaly církve z reformace vzešlé, ovšem s velkou výhradou. Prohlásili se tu původ několika křesťanských a předkřesťanských spisů i ústního podání za božský; z nich se vydovily pojmově formulované, pro vědecky-apologetickou potřebu vyhraněné, m e z i s e b o u s o u v i s e j í c í články víry, které mají za obsah poznání Boha, světa a spasitelních úmyslů božích a směřují k oblažení lidí. Lento komplex (dogma) (dogma) se pak prohlásil za podstatu zájmu oba a křesťanství, jehož věřici uznání se musí zídati po každém dospělení řídu církve a jest zároveň podmínkou spasení náboženstvím slibovaného. Tímto obsahem zaujala křesťanská společnost — jejíž ráz jakožto „katolické církve“ jest úphně podstatně označen právě tímto způsobem pojmenování křesťanství — určitě, domněle neochvějně stanovisko k poznání světa a k dějinám, výjádřila svou náboženskou věru v Boha a Krista a všecky své údy k témito článcům víry, dala přece myslící části z nich látku, která je selopna dařilo rozvedení v neohmezené míře.

4. Úlohou dějin dogmatu jest, 1. vypátrati vznik tohoto dogmatického křesťanství, 2. popsat ji ho vývoj. Hranice mezi tímto jest ovšem relativní.

5. Dějiny vzniku dogmatického křesťanství se jeví jako ukončeny tam, kde pojmově formulovaný a vědeckými prostředky vyjádřený článek víry poprvé se pozvedl za „articulus constitutivus ecclesiae“ (= základní článek církve. Poznámka překladatelova.) a všeobecně v církvi za takový se uznává. To pak stalo se na rozhraní 3. a 4. století, když pronikla logos-christologie v církvi za tažký se uznává. To pak stalo se na

*) Vývoj j dogmatu jest in abstracto neomezen, in concreto však uzavřen; neboť a) ſecká církve prohlaſuje, že její ſystem dogmatu jest úphně od ukončení sporu o obrazy; b) řimsko-katolická církve ſice pouechává možnost formulece nových dogmat, ale vytvořila již v Tridentinu a joště více ve Vatikánu své dogma podstatně z politických důvodů a jako právní řád, který vyžaduje především poslušnosti a teprve ve druhé řadě vědomé víry; odšimula tedy původní motivy dogmatického křesťanství a zavedla zcela nové, které hrozí udnutí ony původní; c) evangeličtí církve jednak převzaly velikou část formulací dogmatického křesťanství a snáší se, jako katolické církve, odhovoditi je z Písem svatých; ale na druhé straně bojaly autoritu Písem svatých jinak, onstranily tradici jako pramen věronky, upřely empirické církvi význam pro dogma, a především pokusily se o takové pojeticí křesťanského náboženství, které se vraci přímo k „citemu rozumu Slova Božího.“

Tím jest v principu odstraněno staré dogmatické pojmenání křesťanství, ač v jednotlivostech není malezno povně stanovisko k němu a ač se hned o l počátku dostavily a dosud trvají reakce. („Principiell i skutečně jest v protestantských církvích revize dogmat na děním pořádku.“ SABATIER.) Proto jest rádno, vyloučiti oklíný protestantské věronky z dějin dogmatu a vyloučiti v naší věci jen stanovisko reformatorů a reformačních církví, z nichž vychází pozláčší složitý vývoj. Tak lze projednávat dějiny dogmatu jako věh relativně uzavřenou.

6. Tvrdzení církví, že dogmata jsou výkladem (Darelegming) křesťanského zjevení samého, jsouce vyvozeny z Písem svatých, se nepotvrzuje dějepisným hledáním. Spíše jeho výsledkem jest, že dogmatické křesťanství (dogmata) ve své koncepti i vybudování jest dílo řeckého ducha na půdě evangelia. [Mareel z Anvery: Tό τοπύτος ὄψις τῆς ἀνθρωπίνης ζήτησε ποδινέ τέλη γνώμης]

*) Christologie, nauka o Kristu; Logos, filosoficko-theologický vjem u Filona a Evangelisty Jaua, aplikovaný na Krista; Logoschristologie — ten způsob pojmenování osoby Kristovy a nauky o Kristu (Christologie), jenž vychází od pojmu Logu. (Pozn. překl.)

(Smysl dogmatu zavírá na lidské rozvaze a rezanu.) Pojmové prostředky, jimiž lidé v antickém světě evangeliem se pokoušeli učiniti srozumitelným a zjistit, splynuly s jeho obsahem. Tak vzniklo dogma, na jehož vytvořenou ovšem též ještě jiní činitelé (vyroky svatého Písmu, potřeby kultu a zřízení, politické a sociální poměry, logické důsledkování, slepý zvyk) se súčastnili, a to tak, že alespoň ve starších dobách podřízla vrch snaha, vystihomonti, vyloučiti a upotěbiti základní myšlenku křesťanského spasení.

7. Jako se v illuzi rozplýrá pojem dogmatu jakožto čistého výkladu evangelia, tak bourá dějepisné bádání také druhou illuzi církví, že dogma v nich bylo vždy totéž, že se tudíž jen vykládalo, a že církevní teologie neměla nikdy jiné úlohy, než rozvrátiť dogma vždy stejně a vyvrajeti blhdy z venčí vnikající. Ukazuje, že teologie vytvořila dogma, že však církve dodatečně musila zakrývat práci teologů, kteří tím byli uvedeni do nevýhodného postavení. V nejpřiznivějším případě označovala se jejich produktivní práce za pouhou reprodukcí a nejlepší zásluhu se jim ubírala. Pravidelně však upadali v průběhu dějin pod měřítko dogmatických formulací, k nimž sami byli položili základ, a tak byly dodatečně celé generace bohoslovci postiženy vyuvinutější sín dogmatem a prohlášení za haeretické neb aspoň podezřelé. Dogma stále v průběhu dějin polykalo své vlastní otce.

8. Ačkoli dogmatické křesťanství v běhu vývoje nesetřelo svého původního slolu a ránu jakožto dilo zákoníkajícího duela antického na půdě evangelia (slohu řeckého a pologetu a Origenu), přece bylo nejdříve Augustinem a pak Lutherem luhoboc přetvořeno. Oba, Luther ještě více než Augustin, uplatnili nové, ale evangelium lépe vystihující základní pojedy křesťanství, určené hlavně Pavlinismu. Než Augustin se sotva pokusil o revizi převzatého dogmatu, spíše postavil vedle sebe staré a nové, Luther se o ni sice posklusal, ale neudokončil ji. Křesťanskost dogmatu získala oběma; ale zděděním systemu dogmat uhylo vnitřní strigence — v protestantismu do takové míry, že, jak již bylo zmiňno, jest správným, nepokládati němí pro-

testamentářských církví, vyjádřené v symbolech, za pouhoun ohněmu starého dogmatu.

Nenabyl bychom porozumění pro proces dějin dogmatu, kdybychom jednotlivé nauky izolovali a zvlášt sledovali (speciální dějiny dogmatu) karakterizovavše na před epochy (všeobecné dějiny dogmat). Spíše záleží na tom, „všeobecné“ a „zvláštní“ pro každou periodu sjednotit, probírat každou periodu zvlášt a pokud možno ukázati, kterak jednotlivosti vypíkají ze základních pojmu a motivu. Více než čtyři hlavní oddíly nelze však ohrazeníti, totiž: I. vznik dogmatu, IIa. vývoj dogmatu dle míry jeho první koncepcie (orientální vývoj od sporu arianského až po spor s obrazy), III. západní vývoj dogmatu pod vlivem křesťanství Angustumova a politiky římské stolice, IIIc. trojíty výsledek dogmatu (v čirkevích reformačních, — v tridentinském katolicismu — v krátké osvěcenství, resp. v socijanismu).

Vykládajíce proces vzniku a vývoji dogmat, poškrávají dějiny dogmatu nejvhodnější prostředek, aby se církve osvobodila od dogmatického křesťanství a aby se mohly bezadržitelný proces emanejpací, který se začal Angustumem. Svého však takó o jeden o tě křesťanské víry v běhu dějin, dokazujíce, že centrální význam osoby Ježíše Krista a základní myšlenky evangelia nikdy se neztratily a všem útokům vzdorovaly.

§ 2. Dějiny dějin dogmatu.

Dějiny dějin dogmatu se počnají teprve v 18. století, MOSHIETTEM, WALTCHEM, ERNSTETM, LES-SINGEM a SEMLEREM, poněvadž katolicismus všebe není zpísobitelný kritickému vylíčení této věty — ač jednotliví katolíci bolhoslovi (BARONIUS, BELLARMIN, PETAVIUS, THOMASIN, KUTIN, SCHIHWANT, BACH atd.) napsali velmi učené knihy a poněvadž protestantské církve až do 18. století byly konfesijně předpojaty, ač důležité zdrodky ke kritickému dějepisu dogmat bylo dokázati již v reformačním století (LUTHER, OEKOLAMPAD, MELANCTHION, TLLACTTS, HYPERITIS, CITEMINTZ), částečně na základě prací křesťských humanistů (L. VALIA, ERA-

SMIUS a t. d.). Ale bez učeného materiálu, který snesli na jedné straně Benediktini a jiné kongregace, a na druhé straně protestanti CASAUBONUS, VOSSIUS, PEARSONUS, DALLIUS, SPANTHEIM, GRABE, BASNAGIE a t. d., a bez možného podnětu, který dal pietismus (GOTTERIED ARNOLD), byla by práce 18stoletní nemyslitelná. Racionálismus odvrátil od dějin dogmatu číckevní zájem a olevzadal je kritickému spracování, v němž jejich „temnota“ byla osvěcována dlejou lanou po střízlivé rozumnosti (První dějiny universitní historického pozorování (První dějiny dogmat, LANGE 1796, před tím práce SEMILOVY, RÖSLEROVY, LÖFFEROVY a tak dále; pak dějiny dogmat od MÜNSCHERA, příručení kniha 4 svazky 1796 n., výborná učebnice 1. vyd. 1811.. 3. vyd. 1832. n.; MÜNSTER 2 sv. 1802 n.; STÄUTDLIN 1800, resp. 1822; AUGUSTI 1805, resp. 1835. GIESELEL VYD. REDEPENNIG 2 sv. 1855.) Ceněné učebnice: BÄUMGARTEN-CHRISTIUS 1832, resp. 1840, 1846 a MEIER 1840, resp. 1854 označují přechod ke skupině nečebnic, v nichž mělo být získáno vnitřní porozumění pro dogmaticko-historický proces, o něž již LESSING usiloval a iez přimavili iednak HERDER, SCHLEIERMACHTER a romantická škola, jednak HEGEL a SCHILLING. Endohlavní i son spisy F. CHR. BAUER (Učebn. 1847, resp. 1867. Přehrášky 3. díly 1865 n.), v nichž se dogmatický proces, ovšem jednostranně pojatý, takřka znova prozívá (srov. též D. F. STRAUSS Glaubenslehre 2 sv. 1840 n. Th. K. Martheine ke 1849). Se stanoviska Schleiermacherova A. NEANDTER (2. d. 1857) a K. R. HAGENBACHII (1840, resp. 1867 [vyd. BERZATTI 1888]). Hegela a Schleiermacha spojili snažil se J. DORNTER (Entw. Gesch. der Lehre von d. Person Christi 1839, resp. 1845—53). Se stanoviska konfesijně lutherského TH. F. D. KITTEFOTII (Einleitg. in d. DG. 1839), G. TOMASIUS (2 sv. 1874 n., resp. 1887 n. vyd. N. BÖNWITTSCOTT a P. SEEBERG), H. SCHMITT (1859, resp. 1887 vyd. A. HÄUTCK) at— s výhradou — K. FA. KATINIS (der Kirchenglanbe 1864). Značný pokrok znamenal dějiny dogmatu F. NITZSCHE (1 sv. 1870). Následujícímu výkladu, jenž

se přimykal k „Lehrbuch d. Dg.“ (3 sv. 3. vyd. 1894 n., 2. vyd. 1888 n., 1. vyd. 1886 n.), jest blízkým výborným nástěm F. LOOTS-A (3. vyd. 1893); srov. též R. SEEBERG: „Lehrb. d. Dg.“ 1. polovice 1895, 2. potovice 1898. Speciálně pro správné porozumění vzniku dogmatu cennými jsou práce: ROTHE, RITSCHL, RENAN, OVERBECK, V. ENGELHARDT, HATCHI, C. WEIZSÄCKER a J. REVILLE.

Předpoklady dějin dogmatu.

§ 3. Úvod.

1. Evangelium se zjevilo, „když přísla plnost času“ — evangelium jest Ježíš Kristus: v těchto větách jest naznačeno, že evangelium jest dovršení universálního vývoje, že však bere svou sílu z univerzálního osobního života.

Ježíš Kristus „nervosil“, nýbrž „napňoval“. Vytvořil nový život před Bohem a Bohu, ale uvnitř Zidovstva a na základě Starého Zákona, jehož skryté pochody na světlo vystroil. Lze dokázati, že všecko vzneseče a duchovní, co v proroctech a žalmach možno nalézt a co bylo vytěženo tehdejšího vývoje řecké etiky, jest schváleno v prostém evangeliu; zde však to nabyla moci, poněvad se stalo životem a činem v osobě, jejíž vlastnost spočívala též v tom, že nepřetrvávala pozemských poměrů a nedala starostním předpisům pro budoucnost, vůbec se nezapletla v děčasnosti.

2. O dva lidské věky později nemí sice jednotné církve, ale jsou v širé římské církvi roztroušené a společně společnosti věřících v Krista (církve), které se skládají hlavně z rozených polhanů, bohulavě posuzují židovský národ a jeho náboženské zničosly, na Starý Zákon činí nároky pro sebe, sebe pokládají za „národ svatý“, ale zároveň za nejstarší boží stvoření a ve všech oborech životu a myšlení razí náříte svaté formy. Existence těchto společených polhausko-křesťanských společností jest podnětkou vzniku dogmatického křesťanství.

Tvoření těchto církví se začalo již v apoštolském věku a jejich zvláštnost ještě negativně naznačena odložením evangelia od židovské církve. Kdežto v Islamu zůstal arabský národ po staletí knucen nového náboženství, v dějinách evangelia jest nejúzasnějším zjevem to, že velmi rychle se přenосlo z náteřské půly do velikého světa a svůj universální ráz výjídřilo ne přetvořením židovského náboženství, nýbrž svým rozvojem ve světové náboženství na řecko-římské půdě. **Pavel** vangelium se stává světovým náboženstvím tím, že jest uznáno za závěst pro všecké lidstvo, hlásáno Rekřímu a barbarům a tak navázáno na dnešní a politickou kulturu římské světové říše.

3. Poněvadž evangelium původně bylo doma v židovských formách a také jen Židům se kažalo, leží v přehodnutí tohoto, jenž se uskutečnil částečně zvolna a bez ohřesu, částečně v mohutné krizi, pro budoucnost nejzávažnější zjev. Se stanoviska dlejn církve a dogmatu jest indíž ona krátká doba evangelia v rámci palestinského Židovstva palaeontologickou epochou, přece však zástavá klassickou epochou nejen pro svého zakladatele a původní světlky, nýbrž též proto, že židovský křestan (Pavel) rozpoznal evangelium jako moje Boží k spasení Židům i Rekřímu, vědomě setřel židovské národní náboženství a Krista kázel jako konec zákona. Za ním šli jiní křesťané ze Židovstva, dokonc i osobní učením Ježíšovi (tak na př. i 4. Evangelium a list k Židům).

Tak, přesně vzato, není propastí mezi oním starším krátkým obdobím a dobovým následujícím, poněvadž evangelium samo sebe jest universalistické a poněvadž tento jeho ráz brzy vstoupil do popředí. Ale prostředek, jímž Pavel a ostatní s ním stejně smyslejší neukázali universalismus evangelia — díkaz, že stupň starozákoního náboženství jest překonán — našel malo porozumění, a dle toho méně způsob, jinž křesťané z pohanstva v evangeliu zdomácněli, na kázaní Pavlově jen částečně být legitimován. Pokud máme v Novém Zákoně v podstatě knihy, v nichž jest evangelium tak hluococe promyšleno, že se oceňuje jako poklonání stáří dílovního náboženství, a které zároveň nejsou v hluocrozákoního náboženství, a které zároveň nejsou v hlu-

bi dořezeny řeckým dnechem, vyniká tato literatura možně nad následující.

4. Vznikající církov z pohanstva neporozuměla — přes význam Pavlův pro ni — a neproříla té krise, z níž vyplynulo Pavlovo pojímaní evangelia. Vstupuje do židovské propagandy, v níž Starý zákon dávno byl zavolen své onrozenosti a zdnešovnění, a podmaňuje si ji zvolna, pojítovala církve z pohanstva jen zřídká problém, jež ukádalo sloučení Starého Zákona a evangelia, poněvadž se allegorickým výkladem osvobozovala od litery zákonu, jeho ducha však eclec neprěkomala, spíše jen z rodiní zvláštnosti se vyučovala. Nepráteiským násilím Zidovů a býz i pohanů, jakož i věloní vlastní síly počiniti, utváří „národ“ pro sebe, upotřebovali k myšlení i životu forem z toho světa, v němž žili, vykývajíce se polytheismu, neutravnosti a nízkosti. Tak vznikly nové útrvary, které přes všecku novost **jeví přibuznost se starými palestinskými shory**, poněvadž **1. zde jako tam uznávali Starý Zákon za spis obsahující zjevení (Offenbáringeskřínde)** a poněvadž stejnými byly, 2. **římského** a **zakladní rysy kázání o Kristu**, 3. **vědomí živého a bezprostředního obecnství s Bohem skrze dary Duha svatého, f. naděje blízkého konče světa a význe přesvědčení o zodpovědnosti každé lidské duše a o odpátkě. K tomu končeně joště přistupuje, že i nejstarší židovsko-křesťanské kázání, aino Evangelium samoz. nesou přečet té dluževní epochy, z níž pochází, —** **2. Tento národní vyměňovaly svá zboží, náboženství se měnila a myšlenky o ceni a zodpovědnosti každé lidské dluže se šířily, tak že hellenský prvek, ienž brzy tak možně proníl do církve, nebyl přece užití absolutně cizím.**

5. Dějiny dogmatu zahrývají se jen církví z mohanská — dějiny teologie ovšem se začnají Pavlem, — ale aby se dějinné rozumělo základním tvorem dogmat v církvi z pohanstva, musejí mít zřetel k tému předmětu iakožto přednokladům: 1. k evangeliu Ježíšovi Kristu, 2. ke společenstvu kázaní o Ježíšovi Kristu v první generaci věřících, 3. k letopočtu výkazu Starého Zákona, ažžidovské naději a spekulaci o budouc-

ností, 4. k náboženským názorům a uáboženské filosofii hellenistických Židů, žen a k náboženské dispozici Řeků a Římanů vedenou prvních stoletích až tehdejší řecko-římské náboženské filosofii.

§ 4. Evangelium Ježíše Krista dle jeho svědeckví o sobě samém.

Evangelium jest radostná zvěst o vladě ršemoto honěho a svatého Boha, Otce a Souče, nad světem a nad každou jednotlivou duší. V plušnosti Ježíšové začala: „slepí vídí, kultivní chodí atd.“ V této vládě, jež ve věku nejbližší začínajícím, jest život všech lidí, které se Bohu oddají, i když pozbudou světa a zemského života, zajistěn, kdežto ti, kteří svět získají a svůj život zahrají, propadou soudci, jenž zatracuje do pečovatí chtějí, pomíjejí všecky ceremonie a nstanty. Tato vláda boží, pomíjejí všecky ceremonie a novení, ukládá lidem zákony k Bohu a blížnímu. V této zákon nerozdilné lásky k Bohu a blížnímu. V této lásku, kde ovšední sušlení v jeho nejhlubším základě, ukazuje se lepší spravedlnost, jež odpovídá bokou nalosti, jest věřit jist, že Bůh pamuje nad nehem i zemí a že Bůh soudce jest také otcem a vykupitelem. Náboženství evangelia jest ono náboženství, jež však zároveň ukládá nejvyšší náboženský požadavky — nejnechodnější a nejnemilosnější věc — a odhaluje rozpor, v němž jest každý člověk s jinou. Ono však způsobuje vysvobození z této bídě, vedone člověka k milostivému Bohu, uzavírají jej v jeho ruce a vkládají nás život do nevýčerpateleho a blaženého života Ježíškrista, jenž svět přemohl a hříšníků k sobě volal.

V této třech monitech však, v nichž se evangelium shrnuje (vláda boží, které se lze s dívrenou pomocí, lepší spravedlnost [príkazání lásky] a odpustění hříchu) jest nevyznamně spojeno s Ježíšem Kristem. Neboť Ježíš Kristus, zvěstuje toto evangelium, volá vše. lidí k sobě samému. V něm jest evangelium slovem a činem; stalo se jeho pokolení a tudiž jeho osobním životem, a v tento svůj život on vtlumí všecky ostatní. On jest Synem, jenž Otce zná a poznati dává. Na něm mají poznati, jak převítavý jest Hospodin; na něm

mají vnušnat moe a vládu boží nad světem a bytí jistí toho potěsení; jeho, pokorného a tichého mají náslovati, a poněváč on, Svatý a Čistý, hříšník k sobě volá, mají být ujišteni, že Bohu skrze něho hříchy odpouští a lidí svými dítkami čím.

Tuto souvisejnost svého evangelia se svou osobou ne-stavěl Ježíš slovy do popředí, nýbrž zůstavil ji svým němíkům, aby ji zazlí. Nazýval se „Synem člověka“ a vedl je k vyznání, že jest Pánem a Mesiášem. Tím dal světu trvalému význam pro ně a pro svůj národ srozumitelný výraz, a na konci svého života v slavnostní hodině jím řekl, že jeho smrt, jako i jeho život, jest neponijetelnou službou, již prokazuje „mnolým“ na odpustné hříchu. Tím se postavil mino řadu všech ostatních, ač se nají státí jeho hřatnou; osoboval si význam jediný svého drahého jakožto. Výkupitele a jakožto Soudce; neboť vložil svou smrt, jakož i všecko utrpení, jakožto „výkupné“ (Lösegeld) a vítězství, jakžto přemožení světa a hřebla do své slávy, a prokázel se mocným, vzhledu ve svých skutečně to přesvědčení, že žije a nad mrtvými i živými pánum jest.

Náboženství evangelia stojí na této vře v Ježíš Krista, t. j. se zřetelem k němu, k této historické osobnosti, jest věřit jist, že Bůh pamuje nad nehem i zemí a že Bůh soudce jest také otecem a vykupitelem. Náboženství evangelia jest ono náboženství, jež však zároveň ukládá nejnechodnější a nejnemilosnější věc — a odhaluje rozpor, v němž jest každý člověk s jinou. Ono však způsobuje vysvobození z této bídě, vedone člověka k milostivému Bohu, uzavírají jej v jeho ruce a vkládají nás život do nevýčerpateleho a blaženého života Ježíškrista, jenž svět přemohl a hříšníků k sobě volal.

1. Zvláštní ráz křesťanského náboženství jest podmíněn tím, že každý vztah k Bohu jest zároveň vztahem k Ježíši Kristu a naopak. V tomto smyslu jest osoba Kristova středem náboženství, resp. nerozlněně spojena s obsahem zhožnosti jakžto jistotné důvěry v Boha. Takovéto spojení nevnaši, jak se myslí, cizi kus učítia podstaty náboženství. Toto naopak ho vyzaduje; neboť alespoň k osobám, vnitřní klanění před zdrojem mrvavé sily a dobrý jest kořenem všeho náboženství^a (W. Hermann). Křesťanské náboženství však zná a jmenuje jen jedno jméno, před nímž se

skláni. V tom jest jeho pozitivní ráz; ve všem ostatním — jakož zhozenost — jest svým přísně duchovním a vnitřním stanoviskem ne jediným pozitivním náboženstvím velle jiných, nýbrž (jediným) na boženství samým.

2. V kázání Kristové jsou klíčné prvky, jak jsou nejdolejší shranuty v „Otcenáší“ a v „Kázání na hoře“ a nejstručněji vyjádřeny v poznání Boha jako otcе, vloženy v kázání o království Božím (evangelium vstomilo do světa, jako apokalypticko-ceshalologický zvěst, a hnutí). Toto kázání obsahovalo im

- p u l s i v n í, z p a l n ý, s v ě t a s e, z ř í k a j i c í p r v e k. Tím byl dán podnět k naplňení mezi křesťanem a ekstazi, rozjímavosti a činnou silou, podřízeném boží prozietelnosti a boutňivým bojem proti světu, napříjet, jež přísluší v celých dějinách cirkve až po dnes, Dějiny dogmatu se zakládají na quonam k i d u n é životu. Impulsivní pravky se v církevních dějinách střídaly (Eschatologie, itček ze světa, vědomí výrovení) a stále proudlí. **Dle nejjistějších výroků Jezušových nemůže být pochybnost o tom, že jediný cíl náboženského je v tom, aby člověk svého Boha ualezl, poznal a jemu se oddal.** Koeficienty, zdali židovské naboženství cíli ně, zdalek askeze, cíti vina, zdali útek ze světa či vlaďka nad světem, jsou konečně lhůtejny. Ale s druhé strany. — Ježíš učil, že bohatý nesadí do vjeje do království nebeského a pravidelně žádal zteknutí světa.

§ 5. Společně kázání o Ježíši Kristu v prvních generacích jeho věřících.

(C. WEIZSÄCKER: Apost. Zeitalter 2, vyd. 1892. — A. RENAN: Hist. des origines de Christianisme d. 2 — 4. — O. PELLEIDERER: Das Urchristenthum. 1887. Viz: Úvod do Nového Zákona a. Bibl. theologie. Jmenovité H. HOLZMANN 1897. W. WILDE: Über d. Antigabe u. Methode d. sogen: neutestam. Theologie 1897.)

Věřící zažili Krista a v něm nalezli Mesiáše. Již ve dvou lidských věcích po něm bylo o něm řečeno vše, co lidé věříci dovedou říci. **Isoneco si jistí jeho z mrtvých vstávání, velchili jej jakož na pravici boží sedčího Pána světa a dlejí, jakožto cestu, pravdu a život, jakožto kníže života a živou sile nového bytí, jako vítěze nad smrtí a krále nového království hrzy nastupujícího. Ač individuální cít, zvláště zkoušenosť, učenost v Písni a fantastičký pud od počátku rozumitě utvářely vyznání o učeniu, přece lze stanoviti společné základní rysy kázání.**

1. Obsah výry němanské a spolené kázání, které je spojovalo na základě jistoty o vzkříšení Ježíšově, lze shrnouti v tyto věty: Ježíš jest od proroků předpovídáný — Mojsíš, — hrzy přijde a zřídi vřidelné království —. Kdo v nělo věří, a zecla plně se staví ve službu této výry, může být milostí boží a podílem na budoucí slá-

(vě. **Nový sbor** věřících v Kristu, kteří cítil Ježíše jako svého Pána a, vytvořil se tak v izraelském národě. **Tento nový sbor** *) se cítil býti právým Izraelem v mesiánské době a žil proto veškerým svým myšlením a citěním v budoucnosti. Tak mohly i pro doby příští Kristova zustati v platnosti všecky apokalypticko-židovské naděje. Záruku jejich splnění pak měl nový sbor v obecném sněru a vzkříšení Kristově, jakoz i v muholých manifestacích Ducha, jež se objevovaly na jejich údech při vstupu do sboru — s nímž, zdá se, od počátku se spojoval výkon křtu — a ve shronuzáhlencích. Vnitřní přítomnost Duha zaručovala jednotlivcem, že nejsou jen „němenci“, ale povolaní „svatí“, a jakožto takoví kněží a králové boží. Z výry v Bohu izraelského stala se víra v Boha Otce, k ní přistoupila víra v Ježíše Krista a Sv. má božího, jakož i svědecí o daru svatého Ducha, t. j. Duha božího a Kristova. Na základě této víry žili v bázní před soudcem a v dlužce v Bohu, jenž vykoupení svých již započal (přenáhlání demoni).

2. Kázání o Ježísovi jakožto Kristu spočívalo s počátku cele na Starém Zákoně, vycházelo však od povýšení Ježísova skrze vzkříšení z mrtvých. Díkaz, že celý Starý Zákon k němu směřuje a že jeho osoba, čímž a jeho osud jsou skutečným a doslovným splněním starozákoních předpovědí, byl nejvyšším zajmem věřících, pokud se neodrávali cele nadějně do budoucnosti. Tento díkaz nebyl v přecháře k tomu, aby učinil zřejmější smysl a cenu mesiánského díla, — toho, zlá se, nebylo potřebí — učibrž k tomu, dokázati **mesianitu Ježíšovi**. Než — Starý zákon, jak se mu tehdy rozumělo, podával pochět, při učování osoby a hodnosti Kristovy rozšířil rámec myšlenky theokratie v Izraeli dokončení. Dále pobízela víra v povýšení Ježísova na pravici boží mysliti si podobně též **zatactky Ježíšovi**. Potom: **skutečnost** **zuspěšného** **obracení** **pohani** vrahla nové světo na rozsahu jeho díla, t. j. na jeho význam pro celé lidstvo. Koncem vzbízelo vlastní světové Ježíšovo k tomu, **ziváčí** **jeho**, jediný světo druhu, poměr **k Bohu**. Otec. Těchto čtyř bodů zmocnila se již v apoštolském

období spekulace a vytvořila nové výroky o osobě a hodnosti Kristově, jejichž jádrem byla ta jistá důvěra, že v Ježíši Kristu byl sam se zjevil, v Symu může být pojat a uchopen, a v duchu Kristově se stěnuje jako princip nového života. V tomto kázání o Ježíšovi jakožto Kristu — Symu (dějinný Kristus jest Symem) a Panu se kázání evangelia přímo vyčerpavalo, a vedle toho se pocitovalo tržby taxta óca, žvěřetlato ó Inoüs (zaehouávaní všecko, co přikázal Ježíš. Pozn. překlad.) jako něco samozřejmého a pro přemýšlení nebylo podlídou. Ze se tím nevyhnutelně způsobilo pro budounost povážlivé přesumutí, jest na blední; neboť i když vše záleží na osvojení si osoby Ježísový, tož přece toto osvojení se dle Ježísova smyslu a míření děje smyslenná a činěná. „Milujete-li mne, přikázání má ostříhejte.“ Převaha theoreticky-kontemplativního živlu, brzy sesilena apologetikou a polemikou, ohrožuje opravodlouost náboženství.

3. Na základě výslovných výroků Ježísových a u vědomí přítomnosti Ducha byli si (věřici) jistí odpustěním hříchů, spravedlností před Bohem, plným poznáním božské vůle a povolením do budoucího království jakožto písto m. n. majetkem. V opatiření tehdy pokladů spatiovali jistě přecetní výsledek prvního příchodu Mesiášova, t. j. jeho dílo, a jmenovité odpuštění hřichů uváděli v příčinou souvislost se smrtí Kristovou a věčný život s jeho vzkříscením. Ale teorii o poměru těchto statků evangelických k dějinám Kristovým nebudovali. Pavel byl prvním, kdo na základě smrti a vzkříšení Kristova rozvinul theologii jako kritický rozklad starozákonního náboženství.

4. Tato theologie má svou protivu v zákoní spravedlnosti farizeismu, resp. v oficielním starozákonném náboženství. Majíc z něho právě proto z časti svou formu, byla přece její silou jistota nového života v Duchu, poskytovaného Vzkříšeným, který svou smrtí prolomil svět těla a hřicha. V myslénce, že spravedlností se dostává víry v Boha, který Ježíše vzkřísil a zákonu zákonnému cestou ve smrti Kristově na kríži konec učinil, vytříve spekulaci o Kristu a v rozkladu o protivě mezi télem

a duchem výraz Hellenuム srozumitelný, ac tito byli pramálo schopni osvojiti si speciální formu rozkladu se zakonem. Pavlem, prvním theologem, stala se tak otázka zákona (v theorii i praxi) a zásad misijní činnosti v křesťanské církvi palčivou. Zatím co Pavel kázal svobodu od zákona a kritil pohnany braně jinu stavati se Zídly, odvozovali jiní nyní teprve vědomě spravedlnost věřících v Krista také od podrobného plnění zákona a neuznávali Pavla ani za apostola ani za křestana. Než právě nejpřednější učenci Ježísovi dali se, snad ne v poslední příčině též polnuti úspěchu Pavlovými, přesvědčení a přiznali pohanůmu právo, býti křeštan, anž se stali Zídly. Tato bezpečně dosvědčená skutečnost jest nejpřednějším důkazem toho, že Kristus vzbudil ve svých osobních učennících takovou víru v sebe, která jim byla drahá nad všeckou otcovskou ustanoovení. Ale mezi témi, kteří uznali Pavlovu misii, byly rozmanité odstíny podle stanoviska, které myslili, že jsou povinni zaujati ku křestanstvu v životě a styku. Tyto odstíny se dlouho udržely.

Ale ačkoliv beze vší pochlyby Pavel bojoval svůj boj za všecky křesťanstvo, přece jistě se uskutečnila proměna původního forem v universální v edle jeho činnosti (důkaz: římský sbor); jeho důvody nebyly snadno srozumitelný, a ne zřídká stály v nesnadno pochopitelné protivě k jeho posledním účelům. Židovstvo (diaspora*) mělo dávno kolem sebe dvůr řeckých polobratří, pro něž partikulární a nacionální formy starozákonného náboženství totiž byly v platnosti (v. § 7). Dále: toto Židovstvo začalo přetvořovat staré náboženství pro Židy v náboženství universální a duchovní, neodhadujíc forem, které však zůstávaly v platnosti jako významné rády a symboly (Mysterie). Jakkoli se zde evangelium ujalo, prostě a skoro okamžitě dokončilo proces zduchovnění starého náboženství a setřelo staré formy jako obaly, nahrazujíc je částečně lned novými (na př. obřízka jest obřezání srdce, a zároveň také křest; sabbath jest vzněcené království Kristovo atd.). Zevnější oddělení od synagogy jest ovšem i zde důležití.

*) = rozptýlení.

zem o sile a o sebevědomí nového. Odloučení nastalo rychle pro nenávist židovských starověrců; Pavel působil a zboření Jerusaléma odstranilo na čisto neurčité po-měry, které jistě zbyly.

Přísně universalistický a duchovně, jako nadřízené i náboženství, nejen literé starého zákona jest evangelium chápáno tež v listě k Židům a ve spisech Janových. Obraz Kristův ve 4. Evangelii se Jeví se jednoho kusu. Hellenizmus má v něm jakýsi podklad, ale ne jako metafysický systém, užívá jako způsob myšlení a pořad pojmu. Ale ani zde není rozlišování toho, co jest fakta, snadno. Pojem „logos“ zdá se, že spisovatel prejel, aby objevil logos jako syna Božího. (Sr. A. HARNACK: Über das Verhältnis des Prologs des 4. Evg. z. ganzen Werk, v Z. Th. IV. 2. sv. 3. ses.)

§ 6. Tehdejší výklad Starého Zákona a židovské naděje o budoucnosti ve svém významu pro nejstarší ráz křesťanského kázání.

E. SCHÜRER: Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi sv. 2. 1886. Viz 248 nn. o zakonnictví (Halacha a Haggada). Viz 314 nn. o farizejském a Saducejském. Viz 417 nn. o mesianské naději. Viz 575—693 o palestinské-zidovské literatuře té doby. Zvláště důležitý jsou Apokalypsy (Daniel, Henoch, Moses, Baruch, Ezra atd.). — E. WEBER: System der altsynergischen Paläst. Theologie 1880. — AKUUNEN: Volksreligion und Weltreligion 1883. — J. WELLHAUSEN: Abriss der Gesch. Israels und Judas. (Skizzen u. Vorarbeiten 1887). — L. DLESTEL: Gesch. des A. T. in d. christl. Kirche 1889.

1. Ačkoli metoda puntickářství, klasuistického začálení se zákonem a vyššourávnánu hlbšího smyslu v záslíbeních od Ježíše nepřimo, ale principiálně byla odstraněna, přece zůstala v křesťanské církvi stará školská exegese, především nchistorická lokální metoda ve výkladu Starého Zákona, jakož i allegoristika a Haggada ještě v činnosti; neboť svatý text — a za takový byl uznáván Starý Zákon — vybízí vždy k tomu, aby se při výkladu nehlídelelo k jeho dějinné podmíněnosti a výkladovo se dle přítomné potřeby. Zvláště kde jde o průkaz výplnění záslíbení, t. j. o průkaz messianity Ježíšovy, účinkoval zde důležitý způsob nazírání jak na výklad Starého Zákona, tak i na představy o osobě, osudu a činech Ježísových. Pod pojmem života Ježíšova přikládal mnohým starozákonným místům smysl jiného a s druhé strany obohacoval život Ježíšů no-

vými činy, obraceje zároveň zájem na jednotlivost, které zhusta byly neskutečny, zřídka vynikavě díležitý.

2. Zidovsko-apokalyptická literatura, zvláště pokud byla v květu od doby Antiocha Epifana, nebyla využívána z kruhů prvních vyznavačů evangelia, nýbrž naproti — poněvadž evangelium mělo formu eschatologické zvěsti — v nich udržována, jako objasnění Kristových slibů horlivě člena a dokonce i rozmnězovala. I když obsah její jest modifikovan a neužitost osoby Mesiáše k soudu přicházejícího odstraněna, tož přece nejsou nikterak zatlačeny smyslně-pozemské naděje. Pestré obrazy naplniovaly fantasi, hrozily zatemnití prosté a vážné výroky o soudu, jenž každé jednotlivé duši jistě nastane, a strhly mnohé vyznavače k nepokojnýmu rejdiu a k ošklivosti ke státu. Následkem toho stala se reprodukce eschatologických výroků Ježísových nevyhnutelně neurčitou, ano i docela cizí prvky se k nim přimisly, a pravé cíle křesťanského životních snah a naděje malem by se byly rozkošaly a pomály.

3. Apokalyptickou literaturou, unčlūstkařskou exegesi a haggadou zahrnul se množství mythologií (tak zvl. nauky o andělích) a smyslených pojmen v křesťanských sborech a nabyla domovského práva. Pro následující dobu nejdůležitějšími byly spekulace o Mesiáši, které se částečně vyzvozovaly z výkladu Starého Zákona a z Apokalypsu, částečně samostatně tvorily dle metod, jimiž nikdo neupíral práva a jejichž upotřebení víru zdánlivě zabezpečovalo. Již dávno připisovali v židovském náboženství všemu Bytí a Dění existenci v Božském vědění, užívali však této představy ve skutečnosti jen pro věci cenné. Pokračující náboženské myšlení vtáhlo především též individua, jmenovitě vynikající, do této spekulace, která měla pouze Boha zvelebiti, a tak se připisovala též Mesiášovi praexistencie, ale taková, již mocí dluhu Boha v evém pozemském životu. Naproti tomu hellenské představy o praexistencii kvěly v rozdílu mezi Bohem a lidem, duchem a tělem. Dle nich praexistuje duch, a smyslová příroda jest jen obalem, jejž duch přijmá. Zde byla půda pro ideje o všeobecném, přijetí drahé přirozenosti a t. d. V době Kristově přijetí drahé přirozenosti a t. d. V době Kristově učinkovaly tyto hellenské představy na židovské, a obou-

je byl tak rozšířený, že je přejali též vynikající křesťanům učitelé. Náboženská přesvědčení (viz § 5. 2.), že zařízení království Božího na zemi a poslání Ježíše jakožto dokonalého prostředníka jest založeno od věčnosti ve spasitelné radě Boží jako koncentrický úzel, že (2) zvěšený Kristus vešel v hologronné panovnické postavení, které mu přísluší, že (3) v Ježíšovi Bohu sám se zjevil, a že on tudíž všecky starozákonné prostředníky, ano i všecky mocnosti andělské převyšuje — tato přesvědčení, ne bez vlivu hellenského způsobu myšlení, byla tak stanovena, že Ježíš praecristoval, resp. že nebeská, bohiorovná bytost, která stáří než svět, ano tvůrcem principem světa jest, se zjevila a tělo na sebe vzala. Náboženský kořen této spekulace leží ve větách jako 1. Petr. 1. 20, její vybudování bylo velmi různé dle stupně vzdělání a dle obecnámosti s apokalyptickou teologií nebo hellenskou náboženskou filosofií, v níž bytostí prostředníci (především logos) měly velikou roli. Jen čtvrtý evangelista poznal s plnou jasností, že předsvětný Kristus musí být prohlášen za θεός ὁν εὐ αριστος τού θεού („Boha jsoucího na počátku u Boha“). Pozn. překl.) aby obsah a význam zjevení Božího v Kristu stalého nebyl uveden v nebezpečí. Ostatně panovaly v širokých kruzích též takové názory, které v obdaření Duchem při křtu poznávaly vystrojení člověka Ježíše (viz genealogie*), variantu K Luk. 3., 22., záčetek evangelia Markova k jeho úřadu anebo na základě Izaiáše 7. spatřovaly zárodek jeho zvláštní hytotnosti v závařném zrození (z parney). (Vznik a rozšíření této představy jsou nám zcela temny; Pavel, zdá se, jich nezná; v evang. Lukášově jest snad interpolována; na začátku 2. století byla již všeobecnou.) Na druhé straně jest vysoko důležito, že všichni náboženští, kteří poznávali novost křesťanství, jakžto náboženství, Kristu přikládali præcistencii (předčasně, odvěké bytí. Pozn. překl.).

Přidávek. Poukázání na průáz zaslíbení, na telodlouhý výklad Starého Zákona, na apokalyptiku a na platné metody spekulace nelovede vysvětlení všech nových momentů, které shledávány již velmi časné v rázu křesťanského kázání. Nejstarší sbory byly en-

*) rodokmeny Ježíšovy na počátku evangelii Matoušova a Lukášova. Pozn. překl.

thuasiastické, měly proroky mezi sebou atd. Za takových podmínek se v dějinách vždy utálosti znova produkují (na př. jako zvláště ohleditě: na nebe vstoupení Kristovo a sestoupení do nebel ovšem též v soviselosti s diktarem ze zaslíbení). I odatcěně ucelze ukázati populu k takovým produkum, které teprve utvořením novozákonu mimo kánon dosíly svého ostatního ještě ani ne ihnedé konce, resp. myní byly obhaceny pojmy vnitřní mytologičnosti. Pravili mají všecky tyto výroky v tom náboženském přesvědčení, že v dějinách Ježísových jest odhalen účel a cel dějin vůbec a že božství nimi vstoupilo do dějin v čistém tvaru.

§ 7. Filozofické názory a náboženská filozofie hellenistických Židů ve svém vyznamu pro (pojmové) přetvorní křesťanství.

E. SCHÜRER n. u. m. str. 493 nm., 694—884 a v Siz. Ber d. k. preuss. akad. d. Wiss. 1897 str. 200 n. — K. SIEGFRIED: Philon Alexandrius 1876. — P. WENDLANDOVO vydání Philona a studie o něm. — U. H. BIGG: The Christian Platonists of Alexandria. Studien. Studien a J. FREUDENTHALUVA (Hellenist. Studien) a J. BERNAYSOVA.

1. Ze zbytků židovsko-alexandrijské literatury (budiž vzpomenuto též Silyll a Josepha) a z veliké propagaandy Židovstva v řecko-římském světě lze soudit, že v diaspoře bylo Židovstvo, pro jehož vědomí kultus a ceremoniální zákon, ustupovalo do pozadí za bezobrazné, monoteistické čtení-Bohu, za nauku o ctnostech a víru v budoucí odplatu na onom světě. Dokonce již ani obřízka se nepořádovala celkem od obrácených Židů: spokojili se též s ocitnou koupeli. Židovské náboženství stváří jest zde patrně přetvorené ve všeobecně lidskou moraliku a v monotheistickou k.o.s.m.o.g.o.n.i.i.*) Proto vybledla též myšlenka theokratie a mesiánská naděje. Tato druhá sice nechyběla; ale proroctví se zužitkovávala hlavně pro důkaz stáří židovského monotheismu, a myšlenka budoucnosti se vyčerpávala v očekávání zkázy římské říše, spálení světa a — což bylo nejdůležitější — všeobecné oplaty. Specificky židovský názar se však udržoval v cenění Starého Zákona, jenž byl pokládán za pramen všech moudrostí (i řecké filozofie a pravdivých momentů v minožidovských náboženstvích). Množí osvícení zachovávali též zákon podrobne, pro jeho sým bolic k význam. Tito Židé a

*) nauka o vzniku, stvoření světa. Pozn. překl.

od nich obřádem Řekové trojili nové Židovstvo na kořeni starého. Připravovalo půdu pro pokřesťanění Řeku, jakž i pro vznik velké od zákonu osvobozené církve z polaustrva v Říši; vyvinulo se pod vlivem řecké kultury v jukýsi druhu světoločanství s monoteistickým pozařím. Jako náboženství zhabilo se nacionálních forem a produkovalo se jakožto nejdokonalejší výraz onoho „Přirozeneho“ náboženství, které bylo objevil Stoik. Ale v té míře stávalo se též moralistnějším a pozývalo části té náboženské sily, kterou měli proroci a žalmisté. Těsně spojení Židovství s hellenistickou náboženskou filosofií znamená největší pokrok v náboženské a kulturní historii, ale možných náboženských útváru nevytvřilo. Jeho výtvarny přesly v „křesťanství“.

2. Židovsko-alexandrijská náboženská filosofie má svého nejvýznamnějšího predstavitele ve Filonovi — dokonalém Řeku a přesvědčeném Židu, jenž náboženskou filozofii svého věku směrem k neoplatonismu dále vypracoval a výkonal přípravy na křesťanskou theologii, která mohla závodit s filozofií. **Filo** jest Platonik a Stoik, ale zároveň filozof zjevení; posledním cíl přeložil do nadrozumovosti (poznání Boha ležící nad každým přirozeným poznáním) a tudíž nejvyšší slu do Božího sdělení. Na druhé straně viděl, jakožto vyslovený dualista (Bůh = Dobro; Hmoota = nic, zlo) v lidském duchu něco Božského a překlemu protivu mezi Bohem a duchem kreaturním, mezi přírodou a dějinami. Domoci osobně-neosobního Loga (Logos jest světová moc Boží, stvorení Boží, zástupce Boží), z něhož vysvětloval náboženství a svět, jehož látku mu ovšem zustala naprosto Ničim a Zlem. Jeho ethické návody, které vrcholí v jednotě s Bohem, již Bůh sám musí uskutečnit a jež v poznání se sprostředkuje, mají v principu hřešně asketický ráz, ač doveď pozitivní ctnosti cenu jako relativní. Omnost jest osvobození od smyslnosti, a dovrší se v dotčení od Božství. Toto dotčení jest mimo všecko poznání, jež se však velmi cení jako cesta. Myšlení o světě jest u Filona odvíslo od potřeby blažnosti a pokoj, jenž všeliký rozum převyšuje. Smíme soudit,

že Filo tuto potělu jako filozof první vyjádřil jasně proto, že byl nejen Řek, ale též ve Starém Zákone žijící Žid, v jehož obzoru ovšem ještě ncelžela syntheza mezi Mesiášem a Logem.

3. Praktické základní myšlenky alexandrijské náboženské filozofie jistě velmi brzy — v různé sile — vesly do římsko-křesťanských kruhů v diaspoře a skrize ně též do pohansko-křesťanských, nebo spíše tam byla připravena půda, kde se tyto myšlenky rozšířily. Od počátku 2. století účinkovala pak i Filonova filozofie sama, specielně nauka o Logu jako výraz jednoty mezi náboženstvím, přírodou a dějinami, a především jeho h. e. r. m. c. e. u. t. i. e. k. *) zásad. y, na křesťanské učitele. **Systém Valentína a Origena** předpokládal jí systém Filonův. Jen my dualismus a umění allegoristické („biblická alchymie“) zdolněnely též u církevních učenců: najítí d u c h o v n í s u n y s vatych textů, z části vedle slovného, z části s jeho vyloučením, se stalo h. e. slem vědecké křesťanské teologie, jež všobec byla možna jenom na tomto základě, poněvadž (neznaje přece reativních měřítek, jichž náří by jedině hrlo umožnilo rozšíření této) se snažila v jednotu spojiti ohromnou a různorodou látku Starého Zákona s evangeliem a oboji s náboženskou a vědeckou kulturov řeckou. Zde byl Filo mistrem; neboť on prvně v nejvíce rozsahu vhl nové vino ve staré nádoby — postup ve svém konečném úmyslu opravněný; neboť dějiny jsou jednotou; ale v malicherném provedení pramen sklamání, nepravdivosti a konečně úplného zaslepení.

§ 8. Náboženská dispozice Řeků a Římanů ve dvou prvních stoletích a tehdejší řecko-římská náboženská filosofie.

G. BOISSIER: La religion romaine d'Auguste aux Antonins 2 sv. 1874. J. RÉVILLE: La religion à Rome sous les Séveres 1886 (ném. G. Krüger 1888). G. FRIEDLAENDER: Darstellungen aus der Sitten gesch. Roms in d. Zeit v. August bis z. Ausgrang der Antonine 3 sv. 5. vyd. — E. MARGUARDT: Römische Staatsverwaltung 3 sv. 1878. — LEOP. SCHMIDT: d. Ethik d. alten Griechen 2 sv. 1882. — M. HEINZE: d. Lehre vom Logos 1872. — R. HIRZEL: Unters. z. Cicerio's philos. Schriften 3 díly 1877 m.

*) vykladačské. Pozn. překl.

E. HATCH: The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church 1890 (něm. E. Preuschen 1892). — GUIRAND: Les assemblées provinciales dans l'empire romain 1887. — KRASCHÉ NINNIKOFF: Die Einfl. d. provinzl. Kaiserenthus. im rom. Westen (česk. Philolog. Bd. 53 str. 147 mm.). — O. HIRSCHFELD: Z. Gesch. d. röm. Kaiserenth. (Sitz. Ber. d. wiss. 1888. — E. NORDEN: die antike Kunstprosa 2. sv. 1896. Učebnice Dějin filosofie E. ZELLER, J. E. ERDMANN, F. ÜBERWEG, L. STRÜMPPELL, W. WINDELL, BAND atd.

1. Když ve věku Ciceronově a Augustově lidové náboženství a náboženský smysl všebec v kruzích vzdělanců témito naprosto byl vymizel, že od konce 1. století v řecko-římském světě pozorovati obživení náboženského sunyšlu, jež zabíralo všecky vrstvy společnosti a jmenovitě od polovice 2. století, zdá se, desetiletí za desetiletím se stupňovalo. Rovnoběžně s ním se hrály ne bezúspěšné pokusy, obnoviti staré národní hulty, náboženské zvyky a věštirny. Ale nové náboženské potřeby doby neprovávaly se v těchto pokusech, jež se děly z části s hora a uměle, ani mohutně ani nezkaleně. Spíše hledaly si nové formy ukojení v souhlasu s časovými zcela změněnými poměry (mísení národů a doprava, — úpadek starých republikánských řádů, učlenění a stavů, — monarchie a absolutismus, — sociální krize a pauperizmus, — vliv filozofie na náboženskou mravnost a právo — světoběanství a lidská práva — vnikání orientálních kultů, — poznání světa a znechucení světěn). Z úpadku politických kultů a ze synkretismu vyuvinula se pod vlivem filozofie dispozice pro monotheismus. Náboženství a individualní mravnost se spojovaly těsněji: zduchovnění kultů, zušlechtění člověka, ideamravnosti osobnosti, svědomí a čistoty, pokání a smíření stávaly se dležitými, vnitřní spojení s Božstvím, touha po zjevení (askeze*) a také mnohořadým prostředky osvojit si Božstvo), touha po bezestranném, věčném životě na onom světě (zboženění; pozemský život jako zdánlivý život [έγραπται a ἀγνοεῖται] a věčnost (zdržlivost a vzkříšení).) Vystupovali ve 2. století více moralistní pud do popředí, tedy ve 3. víc a více náboženský — touha po

životě. Při tom nebyl polytheismus překonán, nýbrž jen na druhý stupeň zatlačen, na něm však zůstal znova tak živý jako dříve. Nynímen supremum objevuje svou phost v tisícérých podobách (polobohové), které vstupují (zbožnění, kulnis císařů, „douimus ac deus noster“ [= „pán a bůh nás“]. Pozn. překl. I.) a sestupují (manifestace v přirodě a dějinách). Duše samá jest nadzemská-bytosť; ideál dokonalého člověka a vlnice (vykupitele) se rozvíjí a hledá. Nové však zůstalo čistečně zakryto starými kultickými formami, které stát a pietá podporovala nebo restaurovala; tápalo po formách výrazu, a mindre, skeptik, zbožný a vlasteneč, kapitulovali se starým kultickým podáním.

(2) Veliký význam pro rozvoj nového v náboženském oboru připadl jednak associačním, jehnáčkům ūtavaru monarchického římského světového státu. V obojímu vzniklé světohěanské smýšlení, jež přece poukazuje nad sebe, tam nad to i praxe sociální ponocí, zde sjednocení lidstva pod jednonauhlavou a centralizace národní. Církve si osvojila velký aparát římského světového státu kus po kuse, a to spatřovala v jeho ústavě asi též образ božské očekomie.

(3) Snad nejrozhodnějším činitellem v obratu nábožensko-mravních nálad byla filozofie, která skoro ve všech svých školách vše a více etiku do popředí stavěla a prohluhovala. Vycházejíce ze Stoicismu zjednali si Posidonius, Seneca, Epiktét a M. Aurel, z Platonismu umělci jako Plutarch, etický názor, který byl v principu nejasný (poznání, resignace, důvěra v Boha), ale v jednotlivostech sotva schopen dalšího stupňování. Všem společným jest jím cenné důsledek. Náboženská náladá, touha po Božské pomoci, po vykoupení a žirotké zhlivilém vystupuje u jednotlivců jasně do popředí; ujišnění u Novoplatoniků a jejich předchůdců ve 2. století (nepřipravených u Filona). Známkaní tohoto způsobu myšlení jsou: dualistický protiklad božského a zemského, abstraktní pojmem Boha, tyrení o nepoznatelnosti Boží, když se vzhledem ke smyslové zkusenosti a nedůvěra kvěhomnostem rozumovým při vynikající hotovosti, propátrati věci a znižitkovatí výtěžek dosavadní vědecké práce, dále požadavek osvobození od smyslosti askezí, po-

*) klášternický, oříškavý život. Pozn. překl.

třeba autority, víra ve vyšší zjevení a slučování náboženství, vědy a mytologie. Již počínali legitimovatí náboženskou fantazii v říši filozofie vracejíce se k mytům jakožto nosičem nejhlbší moudrosti (romantika). Theozofická filozofie, která se tak připravovala, jest se stanoviska mříodní vědy a osvícenosti namnoze úpadkem (ale ne v každě příčině, na př. novoplatonská psychologie jest mnohem lepší než stoická); ale byla výrazem pro hlubší náboženské potřeby a cenným schopoznáním. Vnitřní život se svými předstuchami, nadějemi a přáními stává se úplně východiskem myšlení o světě. Myslenky o božské milostivé pravitevnosti, o sounálečitosti všech lidí, o všeobecné bratrské lásku, o ochotném odpoštění křivdy, o shovívavé trpělivosti, o uznávané vlastní slabosti — zkaleny ovšem ještě mnohým stímem — staly se neméně výtěžkem praktické filozofie řecké pro široké kruhy, než přesvědčení o vrozené hrášnosti, o potřebě výkoupení a o cenie lidské duše, jež jen v Bohu nalezeno svrůj pokoj. Nebylo však bezpečného zjevení, nebylo obsáhlé a uspokojivé náboženské spojenosti, nebylo možutné ho náboženského genia ani nazírání na dějiny, které by mohly zaujati místo politických dějin, již bezcenných; nebylo jistoty, a z kolísání mezi bázni Boží a zhodnocením přírody se nevšlo. Chyběla síla, která by měla moc nad lidmi, která by pokácela modly a staré odstranila. Přece však se s tonto filozofií, návštěvou co doba poskytovala, spočilo evangelium, a stadia církevních dějin dojmatu v prvních pěti stoletích odpovídají stadiím hellenské náboženské filozofie v též časovém prostoru.

Jako úvod do studia Dějin dogmatu lze odporučiti — nehlídej k zaznamenané dříve literatuře a k studiu Septuaginty a Nového Zákona zvláště čtení téctu spisu: Apokalypsa Ezdrášova (= 4. knihu: Ezdrášova, vyd. F. FRITZSCHE, Libri apocr. Vět. Test. 1871.; Zalmý Salamounov (n. u. m.) Pirke Abotu (vyd. H. STRACK 1882). Sibyllinská orakula (vyd. RZACH 1891), spisy Filonovy (zvl. jeho Výkiad Genese). Senekovy, Pliniovovy, Epiktetovy a Mark Aurelovy resp. ZELLEROVÁ. — Philosophie Řeků sv. III. 1. 2. (3. vyd. 1880 m.).

Vznik církevního dogmatu.

První díl.

První kniha.

Příprava.

První kapitola.

Dějinná orientace.

§ 9.

F. OVERBECK: Ueber die Anfänge der patrist. Litteratur (Hist. Ztschr. N. F. XII. s. 517 m. R. SOHM. Kirchene recht I. 1892.

I. století trvání pohanisko-křesťanských sborů jest karakterizováno 1. náhlým mizemím směrn židovskokřesťanského, 2. náboženským enthusiasmem (charismatičké učitelství), 3. silou načeji v budovenost (chiliasmus), 4. přísnou mrvavostí dle příkazu Pána, 5. rozmanitostí a svobodou výrazu viry na základě výkladních formulí a vždy obohacovaného ústního podání, 6. nedostatkem pevně ohrazeném, v upotřebení určité, zevní autority ve sborech (autoritativní jsou Starý Zákon, „Učení Pána“ v apoštolském podání a živé působící, z časti smyslově dosvědčující se svatý Duch), 7. nedostatkem politického spojení vzájemně mezi jednotlivými sbory. (každá eklesia [církev] jest v sobě uzavřeny obraz a účin nebeské církve) a pevnou, ale individua neomezuje organizaci, 8. zvláštně s nejvyššimi nároky vystupujícím, i události produkujícím spisovatelstvím, 9. reprodukci jednotlivých výroků a výroku anostolských náčelnů, mří nejsífm zájly urychliti v každě příčině ode dávna začatý proces

splývání Evanglia s duchovními a náboženskými zájmy doby (s hellenizmem), jakož i polnou odlooučití Evangelia od jeho původu a podložit mu zcela cizí předpolky. K tému náleží především (hellenská) představa, že poznání není (charismatičky) přidavek k věře, už brž že spadá v jedno se samou postlatou věře.

Druhá kapitola.

Co bylo všem křesťanům společno a rozpadnuti se Židovstvem.

§ 10.

Velké větší křesťanů bylo něco společným, jakož dokazuje mimo jiné ta okolnost, že vyloučení gnosticismu se udalo jen poněmáhlu. Přesvědčení, že znají největšího Boha, vědomí, že jsou mu zodpovědní, důvěra v Krista, jistá naděje věčného života, mohutné povznesení nad svět — tyto prvky byly základní nařízenou. Jutimova definice křesťanství. (u Ensebia h. e. IV. 17., 10.): „τό διδασκάλον τῆς ιερᾶς ἀρετῆς.“ [= učení božské ctnosti.] Pozn. překl. byla schvalována jisté kázání křesťanů, a rovněž vyslovují spisovatel Theklíných akt všeobecný názor, když (k. 5. 7.) týk tōj γεωτοῦ λόγον [Slova Kristova] stotožňuje s λόγος θεοῦ περὶ ἐπαρτείας ται ἀναστάσεως. [= „Slovenem božím o zdržlivosti a vzkříšení.“ P. překl.]. V jednotlivostech lze uvéstí toto:

1. Evangelium jest istvá, poněváč na zjevení spočívající, projev syrchoraného Boha, jehož věřci přijíti zaručuje spasení.

2. Podstatný obsah tohoto projevení jest duchovní monoteismus, zvěst o zmrtvýchvstání a o věčném životě, jakož i kázání o moravní čistotě a zdržlivosti na základě pokání před Bohem a jednon poskytnutého rozhřesní (krest) se zřetlem na odplatu dobrého i zlého.

3. Sprostředkován jest tento projev skrze Ježíše Krista, tenž jest Mesiásem v „posledním času“ postanym a s Bohem samým ve zváštním, svého druhu jediném spojení (sr. ταῦτα θεοῦ [= „Syn boží“] neto „služebník boží“], jehož se v nejstarší době mnoho užívalo a to v rozmanitém smyslu). On jest Spasitelem (σωτήρ), po-

něvač přinesl plné poznání Boha a dar věčného života (γνῶσης a ζωής resp. γνῶσις τῆς ζωῆς [= Poznání a život, resp. Poznání života]), jakožto výraz pro sumu Evangelia; viz modlitby k Včeři Páně v Didache k. 9. a 10. (εὐχαριστημέν τοι, πάτερ ἡμῶν, ὅτι τὴς ζωῆς σεως ἡς ἐγνώσθες ἡμῖν οὐκ εἰστο). In soū τοῦ ταῦδε σοι. [Děkuji tebě, Otče nás, za život a poznání, které jsi známé učinil nám skrze Ježíše syna svého.] On jest dále nejvyšším vzorem moravní ctnosti, zákonodárce a zákon dokonaleho života, k tomu vítěz nad démony a soudce světa.

4. Ctnost jest zdržlivost (jako zřeknutí se statků tohoto sveta, v němž křesťan jest cizincem a jehož zkázy čeká) a pak i bratrská lásku. (V nepochybně ūčilycích výroků Kristových ustupuje pro reflexi v nejstarších pohanskokřesťanských sborech bratrský lásku do druhé řady — zaasketickou ctnost; Celsius (u Orig. c. Cels. V. 59. um.) neslyšel volání „Milujte bratří!“ z úst všech křestanů, nýbrž „Mně svět ukřižován jest a já světu“).

5. Poselství Kristovo jest přeneseno na vyvolené muže, apostoly, resp. na jejich apoštola; v jejich kázání jeví se kázání Krista samého. Mimo to pišobí ve „Svatých“ Duch Boží se svými dary, jenž nad to ještě zvláště „proroky a učitele“ probouzí, kterým se dostává sdělení ku vzdělání jiných a jejichž návodům jsou povinni poslušností.

6. Křesťanská bohoslužba jest duchovní služba obětní bez ceremonií a statutárních pravidel; svaté výkony a svěcení, jež jsou spojeny s kultem, mají v tom svou cenu, že sdělují duchovní statky (Didache 10.: ἡμεῖς δὲ καὶ ἡσπαστοι, δεσμοταρα, περιπαταντες προφητεύεις τοῦ ταῦδε σοι [Nám pak z milosti uděl, Pane, duchovního pokrmu a nápoje a života večného pro Syna svého.]).

7. Hranice vztvárené mezi lidmi polohavým, věkem, vzděláním, národností odpadají pro křesťanů jakožto křestany; křesťanský sbor spocívá na Božském výberu a jest organizován dary Ducha; o základu tohoto výberu se méně rozcházela.

8. Poněváč křesťanství jest jediné pravé a ne nacionální náboženství, nýbrž platí veškerému lidstvu, resp. jeho jádru, následně z toho, že nemilže-mít-ne-společně se židovským-národem a jeho dnešním kultem. Židovský národ není aspon pro tu dobu v žádném pořízení milosti k Bohu, jehož zjevovatelem byl Ježíš; byl-li dříve v takovém poměru, jest pochylmo (srov. zde např. stanovisko Marcionova, Ptolemaia, Záňka Valentínova, spisovatele listu Barnabášova, Aristidovo a Justinovo); jistot však jest, že teď jest od Boha zavřen, a že všecká boží zjevení, pokud se před Kristem vůbec stala (většina je uznávala a pokládala Starý Zákon za svatou knihu), vztahovala se pouze na povolání „nového národa“ a měla připravovati Boží zjevení skrze jeho Syna.

Třetí kapitola.

Obecná vira a začátky poznání v pohanském křesťanstvu, jež se vyvijelo v katolicismus.

§ 11.

Smysl takřeč. Apošt. Otců (rydání GERMARDT HARNACKA ZAHNOVO 1876 nn.). Učení 12 apostolů (vyd. HARNACK 1884 malá vyd. 1886). Zlomky Petra kerygmatické a j. zutraených prastarých spisů (v. A. HITGENTELD. Novum Test extra can. recept fasc. 4 edit. II. 1884. Zpětné závěry ze smyslu Apologetik 2. století Irenaea a Clementa Alex. Těž zlomky Gnostiků se mohou opatrně přibrat s druhé stra. J. Parlowy listy. zvl. 1. a 2. kor. (viz G. HEINRICI. Kommentar II. str. 557 m.). — A. RUTSCHE: Entstehung der altkath.-Kirche. 2. vyd. 1857. M. v. ENGELHARDT: das Christentum Justini 1878. O. PFLEIDERER: das Urchristenthum 1887. F. LOOFS: čl. Christologie v Real. Encycl. 3. vyd. též pro pozdější partie. J. BORNEMANN: Die Taufe Christi durch J. J. HARNACK 1896. Monografie o apošt. Otcích: K. L. Clem.: R. LIPSIUS, J. P. LIGHTFOOT (nejpřesn. komentář), W. WREDE; ke II. Clem.: A. HARNACK v Z. Th. K. I. 1877; k Barnabovi J. MÜLLER; k Hermovi: TH. ZAHN, E. HÜCKSTADT, A. LINK; k Ignatiovu a Polykarpovi: J. P. LIGHTFOOT (výtečný komentář) TH. ZAHN, E. v. d. GOITZ, k Symb. apost.: A. HARNACK v Real. Encycl. a u L. HAHNA Bibl. d. Symb. 3. 1897. A. HARNACK. — Gesch. der altchristl. Litter. I. 1. 2., II. 1. 1893. 7.

1. Sborová církve. Dle rozsahu i dle významu kmenem křesťanstva byli vyznavači evangelia ve sporádaných sborech, které uznávali Starý Zákon za spis božského zjevení a evangelium cenili jako veřejné poselství pro všecky a chtěli zachovávat čistě a věrně, ne-

podkládajíce mu jiného smyslu. Každý sbor měl svou silou výry, jistotou naděje, svatým životním rádění, jakž i lásku a pokojem být obrazem svaté církve Boží, která jest v nebi, a jejíž lidové jsou na zemi rozptýleni; dále měl čistotou observávání a ūčinným systémem bratrským být vzorem pro mimostolci¹, t. j. pro cizí svět. V nedávno objeveném „Učení apoštolském“ jasné se nám ukazuje zajímový okruh sboru dosud filozoficky nedokánených. Cítili se na zemi cizinci, čekali druhého příštího Kristova, kladli důraz na svatý život („Dvě cesty“, odvistařnostnictví pravidel od židovsko-alexandrijské gnomiky a od kázání na hoře) a cítili se, bez společného politického spojení, příslušníky nového a přece prastarého stvoření, církve, pravé Ewy, dřužky nebeského Krista (Epist. Petri ad Jacob. 1.: εἰς θεός, εἰς νόμος, μίαντις (jeden Bůh, jeden zákon, jedna naděje); Tertull. Apolog. 39: corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spesi foedere (tělem jsme od společného vědomí náboženství a od jednoty kázně a smílovny naděje). II. Clem. 14.: ποιούμε τε το θελημα τοῦ πατρὸς ἡμῶν ἑστέλεχος ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρότης τῆς πνευματικῆς, τῆς πρώτου καὶ σελήνης εὐτροφεύνεις . . . ἐξκλησία ζωσαν σώμα εστι Χριστοῦ. Λέγει γὰρ ἡ Ἱεροφάνης: ἐποίησεν ὁ θεός τὸν ψυχοποτὸν χρεῖον καὶ θῆθυν, τὸ χρεῖον εστίν ὁ Χριστός, τὸ θῆθυν δὲ εξκλησία. (Cíniče vůli otce našeho budeme z církve první, duchovní stvořené před sluncem a měsícem. Církve živá jest tělo Kristovo. Praví zajisté Písmo: Učenil Bůh člověka muže a ženu; muž jest Kristus, žena církev.) Valentín u Clementa Alex., Strom V., 6, 25: ὁ λόγος ὁ τοῦ πραπημένου δι φυσιησεν καὶ πλῶπιν κύτον (Lid oblibeného milovaný a milující jej).

2. Základ výry, t. j. vyznávání jednoho Boha (Hermas, Mand. 1. formuluje jen monotheistické vyznání), Ježíše, jakožto od Bohu poslaného σωτῆρα καὶ αὐτοῦ τῆς ἀπόδοσίας [Spasitele a vůdce nesmrtelnosti] (resp. též svatého Ducha), tvorily: křesťanský vyučováný Starý Zákon s Apokalypsi a porad testem obhacovaná podání o Kristu (jednak ethicke a eschatologické výroky Pána, jednak zvěstování života Ježíšova). Důkaz ze zaříbení to byla theologie. Vedle toho byly již časné sestavy kritické formulce vyznávání ī πνευματικού a porad testem

ο παρθενεῖς λόγος, ὁ οὐνὸν τῆς παρθένουτος, τὸ κάρυμα,
ἡ διδύλη, ἡ πάστις, ὁ οὐνὸν τῆς πατεροῦ εἰς τοτερά.
(Podání, podané slovo, Pravidlo požádání, kázání, učení, víra, Pravidlo víry). Rímský sbor utvřel dle nejvyšší pravděpodobnosti krátce před r. 150 nebo krátkce po něm pravozákoník: καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, γὰρ κύτος τῶν μονογενῶν τῶν κύρων ἡμῶν τῶν γεννηθέντων εἰς πατερούτος ἀγίου καὶ Μητρᾶς τῆς παρθένου, τὸν επὶ Πλούτιου Ηλιάκου στρατηγοῦθεντος καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀγαστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβιβατταὶς τοὺς οὐρανούς, καθημένον ἐπὶ δεξιᾷ τοῦ πατρός, ωἴεν ἑργασταὶ ψυχαὶ. ζώντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τούτους ἡγίων, ἀπειλὴν ἀμαρτιῶν, σηρπαῖς ἀγάστρων. [Věřím v Boha Otce, všechnoucšlo; a v Krista Ježíše, syna jeho jednorozenceho, Pána našeho, narozeného z Duchem svatého a Marie Panny, pod Pontským Pilátem ukřižovaného a pohřbeného, třetího dne vstaleho z mrtvých, vstoupivšího na nebesa, sedícího na pravici Otce-vě, odkud přijde soudit živých i mrtvých. A v Duchu svatého, svatou církev, odpustění hříchů, těla vzkříšení.] Všecka podání o Kristu předpovědná ve Starém Zákoně (v Praevangeliu) odrozovala se od jednoho hlasného svědecetví dvanácti apoštoli — (ἢ τοῖς τούτοις ἀποστόλοις [Učením Páně skrze 12 apoštólů]). Vznik této instance, v níž jsou dány začátky katolického tradičního principu, jest dějinně temný a spočívá aspoň z části na apriorním soudn. Vedle ní stojí, z prvu beze spojení, Pavel se svými listy, které se ostatně plně četly. „Jednohlasné svědecetví“ Apostoli a Učení Ježísovo stotožnovaly se té měří úplně — toto stotožnání, jež spočívá na tom správném poznání, že apoštolské svědecetví doplňuje Učení Ježísovo a nemůže být pohřešováno, položilo základ k nejpovážlivějším výrojům následující doby.

3. Hlavní kusy krestanské: 1. víra v Boha, δοκτόρης [Pána], a v Syna na základě dukažitelné zasvěcení a apoštolský dosvědčených výroků Páně, 2. kázení dle návodu výroků Páně, 3. křest, 4. společná večeři vrcholící modlitbou oběti a posvátný pokrm, 5. jistá naděje blízkého slavného království Kristova. Vyznání víry byla velmi rozmanitá; dosud nebylo uzavřené věronky; fantazie, spekulace a duchaplný výklad Starého zákona.

ho Zákona měly nejvолнější pole; neboť Duch neměl být uhašován. Barnabas (Epist. 16, 9) rozeznává ještě výslovně mezi λόγος τοῦ Θεοῦ τῆς πάτερος [boží slovo všem] vlastní διδύλη [učení] a mezi τοφεῖς, τονεῖς, ἐπαρτεῖς, μην, γνωστοῖς [monodrost, pochopeň, porozumění, poznání] (podobně Ilernas). V bohoslužebných modlitbách se vyjadřovalo, čím sboru byl Bůh a Kristus; a úloha vzdáti se tohoto světa v naději na onen svět, jevila se jako praktická stránka víry samé. Názory o spasení seskupovaly se kolem dvou středu, jež byly spojeny jen volně spojeny, a z nichž jeden urcoval více náladu a fantazii, druhý více myšlenku. Jednak totiž pokládalo se za spasitelnou vznesené k ráji o vstupi Kristovo, které mělo pivoziti radostnou dobu pro spravedlivé na zemi (i smyslné židovské představy z apokalyps byly přejímány: a světa) naproti bludu pohanstva, a toto poznání zároveň pojíma důvěrnou naději (pistis) na dar života a vševěk myslitelné statky (odtud kladlo se menší důraz na vzkříšení těla). Z těchto statků má sbor již nyní odpuštění hřichův a spravedlnost, pokud jest sborem svatých. Ale oba statky jsou, zdá se, ohroženy ve své ceně morálismem nazíráním, dle něhož věčný život jest mzdou a odpлатou za dokonale mravný život, Jenž se má v podstatě vlastní silou uskutečnit. Dosud sice nepozýla sily ta myšlenka, že bezlitrínost spočívá na mravném znovu-stvoření (obrození), jež se uskutečňuje ve křtu (t. zvl. Barnabas); jest přes to všudy v nebezpečenství, že bude zatlačena jinou, dle níž mimo přístupné poznání a mimo věčný život pro budovenost zajistěný není dalšího spásitelného daru, nýbrž jen suma závazků, v nichž se Evangelium jeví jako nový zákon (asketické svatosti a lásky). Pokřestaniště Starého Zákona napomáhalo tomuto řeckému pojímatí. Zůstal sice ještě smysl proto, že Evangelium, i pokud jest nomen [zákon], obsahuje darování spasení (ὑόπος ἔχει Χριστὸν γνωστὸν [zákon beze jia nutnosti], Barnabas — νόμος τῆς Διεύθετος [zákon svobody], Jacobus — Ιάκων — Kristsus sám zákonem — Hermas); ale tato představa byla vždy nejistá a znehábla zmizela. Vytěení výrazu Evangelia v pojmech.

gnosis [Poznání], (Bůh a svět), epangelia [Zvěstování] (věčný život), nomos (márnivní závazek), jevilo se jako statí zachována písnička v [víře], jež se ukazuje jak v poznání, tak i v naději, tak i v poslušnosti, v podstatě však jest ho, poněvadž spasení [Víra povolení], něco předběžného, tak i affarsia [nesmrtehnost] spadá do bádání.

V naději na ono království představují si spasení uskutečňující se v obecnosti (ve společnosti), na proti tomu při moralistickém pojímání jeví se jako individualizovaná odpala a trest se myslí koordinovaný, z čehož vyplývá vyprázdnění křesťanského pojmu Boha. Moralistní nazírání na hřich, odpuštění hřichův a spravedlnost ustupuje u Clementa, Barnaby a Polykarpa do pozadí za pavlovske formule; ale neurčitě, v níž tyto se reprodukují (t. zvl. I. Clem. 10. n. a i.), ukazuje, že se jim vlastně nerozumělo. U Hermy a II. Clementa přičinou odpuštění hřichův jest metanoia představa, že spontanně činí. Daleko rozšířená puštěny vnitř církve (anebo nejvýs na základě zvláštního Božského dovolení), lehké hřichy však mohou být shovívavě přehlíženy, ukazuje plný přechod k theoretičky plochému moralismu, který však ještě byl zakryt a-pokalyptickým enthusiasmem.

4. Starý Zákon jakožto pramen poznání víry sloužil: 1. k vývoji monotheistické kosmologie, 2. k dokladu důkazu ze zaslisení (tentu důkaz a kosmologie dohromady byly „theologii“) a staríkerních myšlenek, obradův a nařízení, kterých bylo třeba pro skutečnému protilibenežnímu životu z víry (zalmy a prorocké kusy), 3. k vyrácení židovství jakožto národa, t. j. k důkazu, že tento národ jest od Boha zavřen, buďto nikdy neměl smlouvy s Bohem (Barnabas), nebo jen smlouvou lmevu, nebo smlouvu pozbyl, že Starému Zákonom nikdy nerozuměl, a proto jest vyržen z jeho majetnického, bývali vůbec jeho majetnickem (stanovisko celkové církve k židovskému národu a jeho dějinám

bylo, zdá se, právě tak různé, jako stanovisko gnostiků ke Starému Zákonom). Náhleli ke kontakturním Starého Zákona ve smyslu křesťanskému původně nechyběly: u-tvorem Nového Zákona staví se zkušený. Tento chránil slovní znění Starého Zákona.

5. Věříci poznání bylo předeším poznání Boha jakožto Jediného, Nadsvětce, duchovního a Vsemohoucího: Bůh jest Stořitel a Vládec světa a přesto Pán. Ale jakožto svět jakožto krásný, spořádaný erelk (monotheistické pozorování přírody) pro člověka, tak jest zároveň Bohem dobraty a vyučoupení (tlesko sopter [Boh-Spasitel]) a teprve v poznání tototožnosti Boha Stořitele s Bohem-Vykupitelem dovrší se víra v Bohu jakožto Otce. Vyučoupení však bylo třeba, poněvadž lidstvo a svět upadly hned z počátku pod vládu zlych demónů. Všeobecně platné théorie o vzniku této vlády naprostě nebylo, ale bylo jistým a všeobecným přesvěděním, že nynější stav a běh světa není Boží, nýbrž dálší. Přes to víra ve všechnoněho strojítela a nadějena oslavě země nedala vzniknutí theoretičekému dualismu, zatím co praktický dualismus v lávili smyslením. Svet je dobrý a je Boží, ale běh světa jest dálší. Tak se střídalo pozorování světa jako krásného, planovitěho celku s dojmy špatnosti světového běhu, nárokostí všeho smyslného a však démonu ve světě. Jako Kristovo kazání, tak obsahovalo i křesťanství nejsršší církve k lidné párky (poznání Boha, oddanost ve světový běh, pokoru a trpčlivost) a impulsivní (chiliasmus; nepřátelství ke státu; aggresivní útek ze světa a askesi); ony určovaly pravidelně směr, tyto dodávaly páry; ale i směr byl značně určován impulsivními prvky.

6. Víra v Ježíše Krista jakožto Vykupitele byla co nejtěsněji sličena s vírou v Boha-Vykupitele Ježíš jest Kyrios a soter [Pán a Spasitel] jako Bůh a zhusta se užívalo tétoho slova bez učání, miní-li se on či Bůh sám. Nebot ve Zjevovateli a vyzvaném Prostředníku spasení (Ježísovi) představuje se Pivodec (Břich sám (vile k vyučoupení a zjevení vyučoupení se kryjí! Ale modlitby se obracely pravidelně k Bohu s křízou Krista. Toho označení Ježísovo („Kristus“) stalo se ovšem pouhým jménem, poněvadž pro význam „Mesiáše“

nebylo vůbec porozumění. Bylo tedy křestanům z počátky vyjádřití důstojnost Ježíšova jinými prostředními vzpomínky na původní chápání osoby Ježísovovy. V tom vyznání, že Bůh Ježíše vysvobil, resp. připravil, aby byl „andělem“ (spisov. ej. ad Diognetum a Apok. Sofoniášova odnáší tento výraz) a „služebníkem“ božím, že bude soudit lidí, a v podobných výrazech vyjadřovaly se jesčé názory o Ježísovi, které pocházely z jeho představy, že jest Kristem od Bohu povolaným, jenž byl svářen úřad. Vedle toho bylo zdalečeně, ale zděděné a bez kolísání udržované však bylo označováno „Syn Boží“ (ne „Syn člověka“). Z něho vycházelo bezprostředně, že Ježíš naleží do sféry Boží, a že jest o něm mysliti „οὐ τεπιθεσοῦ“ [jako o Bohu] (II. Clem.). V této formulaci jest klassický vyjádřena nejdřívna stn však jest mysliti jako o Bohu, I. poněváž jest od Boha zvýšeným Pánem a Soudcem, II. poněváž přinesl poznání a život a vyuval, resp. vvede lidstvo z nadvlády ďmonu, z bludu a hřichu. Tak jest σωτήρ, κύρος θεός [Spasitel, Pán, Bůh nás, boží syn a bůh, Pán a Boh, Clem. Hom. XVI. 1589]. On jest „naše naděje“, „naše víra“ a nejvyšší kněz našich modliteb, nás život.

Na toto základě se utvářilo mnoho různých nástrojů obytovi Ježísové, které vesměs vyzkazují jifickým, ale posud ne všeobecně platně náuky. Lze tu rozeznávat dva hlavní typy: *) Ježíš byl pokládán za člověka, jehož si Bůh vysvobil, v němž Duch Boží (boží

*) Námitky F. Lofsa (Real. Encyklop. sv. str. 23 m.) dovrší, když se ne tak rozlišování samého, jako spíše možného neprozpolného „duchu“ v Kristu bydliče jest „pneumatická“, nepodává pouze „přirozené“ predstavu, nýbrž přísně na vytvořenou, nemohu připustiti; jest ji jen ve smyslu přísně disjunktivní, neváč na př. Hermas, kteří ne-meli žádného důvodu reflektovat pro Christologii na onu nebeskou bytost.

S pneumatickou Christologii shledáme se všude tam, kde se zabývají důkladně Starým Zákonem a kde

ství samo) bydlil, a jenž, když se osvědčil, byl od Boha adoptován a v hodnosti panovnickou dosazen (a d o t r - a n s k á C h r i s t o l o g i e) anebo „Ježíš byl pokládán za nebeskou duchovní bytost (resp. za nejvyšší nebeskou s Bohem jest jednotou), která se vtěla a dokonavši své Ch r i s t o l o g i e odhad byl přechod ke Christologii (čelo - logoske jednoduchy). Obě tyto různé Christologie (čelo - věk od počátku od Boha převrčeláný, povolany, vyzbrojený, v poslušnosti se osvědčující a proto povznesený k božskému postavení panovníka, a božská bytost zjednouší se v postavě lidské), sbližovaly se však velice. V tom článu jako předexistující Syn Boží (Hermus) a kde na druhé straně titul „Syn Boží“ pro onu (ve své praexistenci více nebo méně neučitou) pneumatickou bytost se odvozoval teprve od (zázračného) splození v tělo - oboji však bylo pravidlem. Přes tyto přechodní formy lze však dříve zřetelně rozeznávat obě Christologie: pro jednu jest karakteristickým využitím (klade se důraz na zařízenou udalost při křtu) a to, že „stal se Bohem“, pro druhou naivní doketismus; nebot učení o dvojí přirozenosti ještě nebylo (božství připadalo budto jako dar a - nebo lidské tělo jako dočasný obal, jinž božství bylo při - kryto). Formule, že Ježíš byl pouhým člověkem (ψυχο - ψυχωτός) byla bez pochybnosti od bohatku a vzdálosti lítivou; rovněž i popíráni „εἰ σπρῆ“ [v těle], ne s touže jednoduše stotožňovaly s božstvem (n a i v n í m o d a - lismus); proměnil se v člověka“ tak apok. Sofoniáš. Ale formální th e o r i e o totičnosti Boha a Ježíse v si - rokých církevních kružích zdá se, nebylo (Justin ji vý - slovně zavrh) usuznání existence aspoň jedné nebe - ské, věcné duchovní bytosti vedle Boha bylo starozákon - ními místy, jak se jím rozumělo, naprostě požadováno, takže ji musili uznati i takoví (na př. Hermas), kteří ne - měli žádného důvodu reflektovat pro Christologii na onu nebeskou bytost.

S pneumatickou Christologii shledáme se všude tam, kde se zabývají důkladně Starým Zákonem a kde

stala v popředí víra v Krista, jakožto dokonalého zjevovatele Božího, t. j. u všecku významných a vzdělanějších křesťanských spisovatelů (ne u Hermu ale ovšem u Clementa, Barnaby, Irenia, spisov. Kerygma. Triadu.). Poněváč se zdálo, že jí tehdejší výklad Skirého Zákona přímo vyžaduje, poněváč ona jedinu dovolovala slovnictví stvoření a vykoupení, poněváč poskytovala důkaz, že svět i nadboženství spocívají na témaž božském základě, poněváč ji zastupovaly nejváženější spisy křesťanského bratravku, a poněváč konuečně poskytovala dosti míst, kde by se vložily spekulace o logu (toto označení u Ignat., ad Magn. 8. 2., v Kerygma Petri, ve starých, ovšem gnostických Aktech Janových, u Apologetu; spisov. Altere. Jasonis et Papisei vykládá Genes. 1, 1: ἐν οὐρανῷ ἦν ἡ γῆ τοῦ ποτάμου = v Synu"). Celsus u Orig. II. 31.: „Křestané tvrdí, že Syn Boží jest zároveň Jeho tělesné Slovo“. V Janových spisech nemí s p e k u l a c e o l o g u, nýbrž hějný výraz jest vzájemný, aby se ukázalo, že jest pravdou ve zjeveném Ježíši Kristu.) naležela této Christologii dospatečnou vůči každé reflexi o poněru náboženství ke Kosmu, k lidstvu a jeho dějinám, jakž i ke Starému Zákonu. Proto také zástupcové pneumatické Christologie nezastávali svůj názor jako kolísavé theologumenon; nýbrž jejich vývody (Clemens, Ignatius, Barnabas, Justin) ukazují, že si nedovedou myslit křesťanství bez výry v božskou duchovní bytost, Kristu. Naproti tomu v záchovaných liturgických kusech a modlitbách běže se málo zřetelo na praexistenci; stačí, že Kristus jest vzr a vzpo [syn (služebnický) boží a pán], jenž má být vyzýván.

Představov o díle Kristově (Kristus jako učitel: opatření, poznání, stanovení nového zákona; Kristus jako spasitel: opatření života, přemožení démonů, odpustění hříchů spáchaných v době bludu), byly od jedných v souhlasu s podáním (náz. Pavlových listů) připojeny k jeho smrti a vzkršení, od jiných tvrzeny bezespojení s téměř událostmi. Samostatné reflexe o souvislosti spasitelného díla Kristova s udalostmi v Kerygma zvěstovanými najdeme sotva kde; představa o dobrovol-

ně podstoupeném utrpení, o kříži a krvi Ježísově říčená kovala v širokých kruzích jako svaté mysterium, v němž jest uzavřena nejhlibší pravda a síla Evangelia (Ignatius), i když snut na kříži a odpuštění hříchů nikterak vůně (jako u Clementa, Polykarpa a Barnaby) ve spojení se neuvaďej (nejméně ví o tom Hermas, jenž Simeon. V. 6., 2. se spokojuje větou: ξιτός τὸς ψυχρίτες στήτω εκνέψας πολλάκις κοντάρεται κόποις κόποις ἀγνώστω;)

[A on hřichy jejich očistil mnoho trpěv a mnoho utrpení podstoupiv). Zvláštnost a jedinost díla historického Krista byla nad to ohrožena tvrzením, že Kristus byl již ve Starém Zákoně zjevovatelem Božím.

Co se týče udalostí ze života Ježísova, skutečných i věřených, tém dodávalo prodlužované opakování ve vyučování a útok heretiků velké důležitosti. K zábraněním zrození, smrti, vzkršení, povýšení a příšší, přistoupení teď na nebe vstoupení a — nemrečeti — se stoupení do říše mrtvých, kložto vypravování o křtu ustupovalo víc a více do pozadí. Skutečnost této krasu byla tvrzena s ohlášením, ale „dogmaty“ posud nebyly. Někot ani nebyly nerozlučně spojovány s pojímáním spasitelného daru, ani zjištěny ve svém rozsahu, ani nebyly vytřeny nucené fantazii v jejich líčení a pojímaní.

7. Ze čtěního Boha a (t. zv. poslední kapitolu 1. Apol. Justiniho a Didache) musí být čistě duchovní bez ceremonií, bylo jisté (Kerigma Petri: ζητῶσθε τοὺς θεούς τοὺς Χριστούς τε βόμβαδες [Nové Boha skrze Krista ctíme]). Všecka bohoslužba byla duchovní obětí (dikti) provázená postem a činný milosrdná lásky. Obětí v nejužším smyslu byla Včeře Páně (eucharistie) a vše, co se s ní uvádělo v souvislosti (na n. podpora chudých) bylo spojovájato v idem oběti. Odtud přes všechnu principiální duchovnost nabyla statutární ustanovení široké volnosti. Pod pojmem „Σὺ μὲν δὲ οὐ“ etabulovaly se Hellenum nezbytné „mysteria“. Křest ve jménu Otce, Syna a Ducha (tato formule mimo Matouše též u Pavla, I. Clem. 58. atd.) byl mysteriem. Jímž se cele odstraňují hřichy slepoty (smrt na kříži a křest spojeny u Barnaby a Melita), které však nad to jen závazky ukládá (smrtelné hřichy po krku pokládají se za neodpustitelné, ale Bohu bylo odpusťení vyhrazené)

no, který je tu a tam již i na zemi provádí inspirovanými. Idea a praxe jediného „druhého pokání“, zrozena z nouze, se však rozšířila a byla odůvodněna prorechton kníhou Hermovou. Křest se nazýval ἐργατικός a φωτισμός [pečet] a osvícený]. (s počátku asi ne křest dětí); spojení mezi křtem a vystrojením Duchem svatým se stalo nejistým, V e c e ř e Páně se pokládala za φάρεξον φωτίζεις [lčk, pokrm nesmrtevnosti], jako tajuplné, reální sdělení Gnose a života (viz modlitby při Včeři Páně v Didache; odpustění hříchů se tu nenuvídí); zároveň byla společnou a obětní hostinou; užívání vody místo vína nebylo vyloučeno (Texte u. Unterschl. z. alchymist. Lit. Gesch. VII. 2.). Realističnost a symbol splývaly v ní, jakož i idee daru a obětního výkonu. Hellenské představy vnikly zde časné (v. Ignatius, Justin Apol. I. konce; E. ΠΑΤΡΙΚΗ: The influence etc. p. 1989 J. W. F. HÖFLING: Die L. der ältest. K. von Opfer 1851.) Stav sborového zřízení neměl až asi r. 150. zádneho vlivu na představy věroněné. Ale ve važnosti k apostolům, prorokům a učitelům byl dán základ pro pozdější vývoj; dále tvrdí Ignatius, že postavení k biskupovi jest rozhodujícím pro postavení k Bohu a Kristu, a jimi učitele zdůrazňuje, že jest ve všem následovati „stačí“, apoštolských učením. Povážlivé paralely k rádnům starozákonního zřízení byly velmi časně vyvozeny v církvi z pohanstva.

Tento přehled ukazuje, že rozhadující praemissu pro vývoj katolické věrouky byly dány před polovicí 2. století a před palečivým bojem s gnosticismem. Spisy zachované z 1. století církve z nohastrava jsou významem pro dějiny doznamen velmi různý. V DIDACHE máme katechetickou kníhu křesťanského života od římsko-řeckého katechismu, vyjadřující, co jest specificky křesťanského v molitbách a v církevním řádu. List BARNABŮV, pravipodobně alexandrinského původu, učí pravém: (křesťanskému) výkluhu Starého Zákona, zahrnuje slovný výklad o židovství jako ibáelský a v Christologii následuje podstatně Pavla. Tutož christologii zastupuje též římský 1. list CLEMENTŮV, jenž ostatně obsahuje též havrské reminiscence (smíření a opravedlení), rádi je však v moralistní způsob myšleni. Tento způsob myšleni jest klasicky reprezentován listem HERMOVÝM a II. listem CLEMENTOVÝM, v nichž mimo silně výnikně eschatologický prvek. Hermova Christologie jest adorčanská; spis. II. list Clemence v nemá jednotné christologie, nýbrž sleduje různé motivy. Theologie IGNATIOVA jest nejpo-

kročejší, poněradž bojuje proti gnostikum, do povědi staví spášitelné události a svou gnosí obraci ne tak ke Star. Zak., jako na dějiny Ježíšovy. Pokoněl se, učiniti Ježíše Krista ταῦτα τέσσαρα a ταῦτα σαρπα středoškristanství. V tomto smyslu jest jeho theologie a mluva přibuzna s mluvou a theologii Pavla von a 4. evan. gelisty (zvláště nápadnou jest příhodnost s listem k Efesům) christocentrická a lisi se sijně od souvěké. Jeho dněsevními přibuznými jsou Melito a Ireneus, jichž on jest předchůdcem. Má se k nim jako poslaje Methodius ke klassické orthodoxní theologii 4. a 5. století. Tato paralela přiléhá nejen formalně; jest to spíše jeden a týž směr ducha. Jenž jde od Ignatia přes Melitu, Ireneu, Methodia, Athanasia, Reihore z Nyssy (zde však smísen s Origenismem) k Cyrillu z Alexantrie. Význačnost její záleží v tom, že nejen o so o Krista jakovo boho-člověka, jest středem a oborem teologie, nýbrž že i všecky hlavní kusy jeho dějin jsou mysteriemi vykomeni světa (viz ad Ephes 19). Ignatius jest však význačným i tim, že z jeho listu za vším enthousiasmem, abruptnosti a liturgickou formulkovitostí slýsime opravdový pathos pro Krista. On jest Kristiem učiněvén; svr. ad Rom 6. ἔκτενον ζητοῖ, τὸν δὲ ἔκτενον θεοῦ διπλῶντα, ἔκτενον θεοῦ τὸν διπλῶντα τὸν ονοματοποιητα (no onom toužim, který za nás umřel, onoho checi, který pro nás z mrtvých vstal). 7. ὁ θεος ἔρως ἐστρατοποιεῖται καὶ οὐκ ἔστιν ἐν δύο τρόφῳ φαλαρίδων. (Má lásku je ukrizována a není ve mně oheň potřebujíci potraty.) — Jako ikázkou jeho theologické řeči a jeho pravidla výř viz ad Smyrn 1. ἐνόησαν ψυχής θεοὺς κατὰ θεοὺς κατὰ δύναμιν θεούς γεγνημένους ἀληθῆς ἐκ παραπομπεύοντος ἐν ἀκανθώποτοι πίστει, ὅπερεος καταληπτέοντος εἰς τὸν σταχυρό τοῦ καρποῦ Ἰνσοῦ Χριστοῦ, πεπληρωματευμένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῆς ὕγιας ἐν γένους Διβαθροῦ καταστάσης, ψυχὴς θεοὺς θεοὺς κατὰ δύναμιν θεούς γεγνημένους ἀληθῆς ἐκ παραπομπεύοντος πάντων Πολύτρου, τον πληρωθῆ πάσας δικαιούην ὑπὲρ αὐτοῦ, ἀληθῆς ἐπὶ Πολύτρου Πλάτου καὶ Ἡρόδου τετραρχῆς καθηλούμενον ὑπὲρ ἡμῶν εἰς τροπήν — ἀπὸ τοῦ καρποῦ ἡμετέρης, ἀπὸ τοῦ θεοπρεπεῖτου δικτοῦ πάθους — πνεύματος δικηρίου τῆς εξακλησίας αὐτοῦ. (Myslí jsem, že jste utvrzeni v neohrívěné víře, jakohdy přiblížili na krizi Pána našeho Ježíše Krista, ujištěni o Pánnu našem, který v pravdě narodil se z rodu Davida podle téla, synu božím podle všel a moći boží narodeném skutečně z panny, který pak byl Janem, aby byla naplněna od něho všecka spravedlost, a který v pravdě tělesně byl za Piláta Pontského a tetarchy Heroda přiabit na krizi za nás, z jehož plodu jsme my, z jeho Bohem požehnaného utrpení, aby dal známení po všecky svým z mrtvých vstávání svatým a věrným svým až v Judsku, at m' nároly v jeho nom tělo své cirkev.) List Polycarpi jest karakteristický svou odvlastí ra. starších křesťanských písemnostech (listech Pavlových 1. Clem., 1. Petr., 1. Jan), a tak svým konservativním stanoviskem vzhledem k nejzemějším tradicím, KERYGMA PETRI označuje přechod z prakresťanského spisovatelství v apologetické (Kristus pěclod a λογος). — O pokutu, dokázati zvláštní maloasijských christologii a pokládati ji za studnici nejhlinějších christologických myšlenek viz. F. Loofs Real. Encyklop. 3. sv. str. 29 nm.

Čtvrtá kapitola. Křesťané ze Židovstva a jejich vyloučení.

§ 12.

Hlavními brameny jsou rozšířeně vydání Justina Origena, Eusebia a Hieronyma, a dále pseudoelementinské spisy. Literaturu, sem náležejí skoro všichni hlavní spisy BAUROVY školy (naposled jisté A. HILGENFELD: *Judentum u. Judentchristentum* 1886) a velký jeho protějšek A. RITSCHLŮV: *Entstehg. der altkath. Kirche 2. 1857.* T. H. ZAHLN: *Gesch. des neutestamentl. Kanons II. str. 668 mm.*

1. Původní křesťanství bylo po svém jevu křesťanským Židovstvím, útvar univerzálního náboženství na půdě starozákonního; odtud podřezlo také, pokud nebylo hellenizováno, — a to se nikdy nestalo úplně — židovské rysy sychého hnutolu, přede vším Starý Zákon jakožto spis obsahující zjevení. Podle toho jest každý způsob užití Starého Zákona křesťanský, který vychází ze myšlenky, že křesťanství jest pravým Izraelem, vztahuje Starý Zákon na křesťanská zařízení a nauky, ať již při tom se půdržuje výkladu více realistického nebo spiritualistického. Otízka po zásadách výkladu jest potud vnitrocírkevním problémem, pokud se židovském národu jakožto takovému nepříznivá nijaká přednost a pokud se lidasá odstranění židovských ceremonií a zákona. Proto jest výrazu „židovsko-křesťanství“ pro užívání výhleče pro takové křesťany, kteří v podstatě podřozovali v celém rozsahu nebo v jakékoli míře, třeba minimální, národní a politické formu Židovství a zachovávání možíského zákona bez podkládání jiného smyslu i pro křesťanství, alespoň pro křesťanství rozených Židů, aneb tyto formy sice zavrhovat, ale přece uznávali praerogativu židovského národa i v křesťanství, velmi správně Clem. Rom. Hom. XI. 16.: *σὺ ὁ ἀπόρθιος τὸν νόμου πρέξη, ἴωδες ἐστιν, γὰρ πρέξεις δὲ Εἰλην* [Jestliže cizinec činí zákon, jest Židem, jestliže však nečiní, Řekem]. (Židovskými křesťany u e j s o u na p. Papias přes svůj chiliasmus, spisov. Didachy přes přenášení starozákonních kněžských práv na křesťanské proroky, Hermas, ač mu chybí starořecká filozofie, adoptiánští Christologové, přes zavrhování Logiu, jest jin však Pavel pro Rím 11.) Silnější využití

Starého Zákona ve prospěch katolického kultu, učení a zřízení nejen známou pokračující římsko-křesťanství v celkové církvi, nýbrž jde souběžně s pokračující hellenizací a již jest vyuvoláno. Formule „nový zákon“ v katolické církvi nemá jednařecká, nýbrž protijudaistická, množnouvala však zavléci ve stoupající míře starozákonné příkazy do církve.

2. Židovské křesťanství, dříve mocný protivník Pavla, bylo překonáno kázáním tohoto apoštola, jakozí vrozenou silou Evangelia. Konečným důležitým Jeruzalémem bylo spečetěno toto překonání, které vyleházel vstří univerzalistické náladě. Od té doby není v církevních dějinách již činitelné, kdežto že idovství jinu zůstalo. (Vliv Židovství na církve nejvazšího Orientu a Jihu ve 4. a 5. století.) Ale židovství křesťané (Eliónit, Nazaraevé) se udrželi dlouho, a mezi nimi trvaly dále rozdíly, které se vytvořily již v apoštolském věku. Ostatné křecké lisy se původně ne „učením“, nýbrž zásadami společenského církevního života, moravu a misionářského díla, a mezi nimi samými byly tyto body spornými: 1. zásluhu zachovávání zákona jest jednou či rozhodující podmínkou pro přijetí mesiánského spasení, 2. máli se požadovati též od křesťanů v polamství zrozených, aby mohli být uznáni za křesťany; 3. sníli se vůbec a pokud se sní pěstovatí obecenství s polanskými křesťany, kteří nezachovávají zákona; 4. byl-li Pavel vyvolený služebník Kristův či Bohem nenáviděný větřelec; 5. byl-li Ježíš synem Josefovým či byl-li zázračně splozen Duchem svatým. Dle toho byly odstíny v židovském křesťanství (ne dvě přísně oddělené strany, ale dvě skupiny, starovědecká a pokrovová, příštiná „gnostickým“ vlivem, viz níže pod 3.). Literárně byli od Židů zapuzení starověcí Židovští křesťané, zlá se, malo činni; jejich evangelium bylo „Hebrejské evangelium“, příbuzné synoptikům (svědectví o nich, resp. o jejich evangeliu u Justina, Origena, Eusebia, Hieronyma, Epiphania). Ještě Justin pokládal liberální židovské křesťanství, které zachovávali zákon jen pro svou osobu a k pohanským křesťanům se stavěli protělsky, za křesťanské bratravy. Ještě je nedělilo žádné christologické vyznamí, ani Nový Zákon, a i. v. eschatologických očekáváních níohlí se židovství a

pohanští křesťané ještě dorozuměli. Ale čím více se židovské křesťanství uchýlovalo ze světa, a čím pevněji se katolická církev siednocovala v učení a zřízení (k tomu utvoření Nového Zákona) a vypracovávala svou logoschristologii, tunc i círješinu, heteretiešinu, jeviho se židovské křesťanství, že je dokonce od doby Irenacovy tam, kde ho neznali z vlastního názoru, stavěli s gnosticismem do jedné kategorie. Ale některé východní otecové zachovali si přece příznivější úsudek.

3. Židovství bylo v 1. stol. velmi komplikovaným, izním, vlivy, určoraným, útarem (ellenistické Židovství, Samaritáni, „sekty“). Dle toho byly časně již i „gnostici“ židovští křesťané (blízkaři v Kolossách, viz též Klement), kteří zarůzíkali do křesťanství angelologické spekulace (ostatně nejsou cizí ani farizeům a Apokalyptikům), užívali kosmologických poznání a myšlů, obojímu sublimovali pojem Boha, zákon rozprůlovali, opravovali a jiný smysl mluvili podkládali (zavrhování krvavých obětí) a naváděli k zvláštní askózi a kultickým mysteriím. Udrželi se až do byzantské doby. Zvláštní větev tohoto židovského křesťanství poznáváme z Pseudo-clementem. Zde, t. j. jak se zná, v jejich pramezech, se činní pokus, a pologeticky potvrdati myšlenku, že Evangelium jest znovuzřízení čistého mozaismu, jednak prostředky stoického racionalismu, jednak orientální mythologickou kosmologií. Sobě odpovídají představy stoického naturalismu a pozitivního zjevení sprostředkového proroky mohou být sjezdnočeny v iden lednoho mormoka, jenž počínaje Adamem vystoupil v různých podobách. Evangelium se pakládá za ohnovení původního a univerzálního náboženství, jinž jest Mosaismus zvaný všech mortikulárních řádu (obřízka, obětní zákony); nejsilnější číraž na nřísný monotheismus: potíráni theologiac Christi). Kristus jest jedlen pravý prorok, jenž iak se zdá, byl též stořežován s Praadadem. Stoická myšlenka o logoi jest převzata, ale nahrazena dualisticky pojatou spekulací o aeonech, v nichž zjevení starý semitský podklad (imízský — ženský: neutralizace mravních profiv o Bohu Vzněseném). Platonské prvky lze sotva dokázati. Silně vyznačena jest však vedle apologetické

tendence též polemická. Obrazí se ve formě potírání Simeona Maga proti všem formám pohanisko-křesťanského Gnosticismu (i proti Marcionovi), klečíto v pramezech byla asi obsažena též polemika proti Pavlovi. Polémika a prostředky, jichž se při tom užívá, ukazují, že katolická církev již existovala. Proto náleží Pseudoklementinské spisy do 3. století (dějinou pokyn pro dobu a místo jejich pramenné dává postava Eliónity Symmachu na konec 2. století, jmenovitě po tom, co Viktorinus Rhetor vypovídá o jeho učení). Při tom se vyhlaňuje, že jejich kompliátori užili starších protipavlovských spisů židovsko-křesťanských; ale jistě to nemí. Všeck však jest pravděpodobně, že poslední redaktori vůbec nebyli židovskými křesťany, že tedy znánky právě sestavené nekaraví křesťansko nějaké skupiny, nýbrž nahuď vše se shronuvaly tím, že staré židovskokřesťanské prameny prosly větší různými rukami a byly prostě dálé předávány a zpracovávány. V touto pravděpodobném případě jest bezvýslednou filhou bádati o „psuedoklementinském systému“. Na posledního vypravovatele by se mělo spíše pohlížet jako na katolického křesťana, jenž pro svůj novým přezal, co jej a jiné zajímalo, ale nebyl ovšem žákem Ireneacovým nebo Origenovým. V Homiliích, jak je náme, jsou hlavními antipolytheistické, antimythologické, antidenominické, monádne asketické, rationalistické řeči Pethey a jiných; potíráni Simeona Matoua jest jen stafáří. Jest otázkou, může-li se za takových okolností ještě podařit dřesné odložití gnosticko-židovsko-křesťansko-antipavlovské prameny. Třeba skupinu „kritické existence“, s ní však jest vříbuza, tvoří Elkesaité (v Syrii, bředběžné vniknutí do Ríma Alcibiadem na začátku 3. stol.). Jsou to takoví židovští křesťané, v jiečilž kružích stanováni náboženství fuhnč bylo rozkládat skrze přírodní spekulaci (starobabylonské náboženství), kteří sice zachovávali idou proroctví resp. Ježíše jako proroka, následovali však nového proroka, který teprve na základě nové knihy zjevení mý dovrší náboženství pomocí rádův o pokání a kultu (unývání). S celou rádou rysů tohoto vlastně již ne křesťanského židovského křesťanství (prameny: Hippolyt, Origenes, Epiphanius),

totíž přísný monothecismus, stramická kritika Starého Zákona, zavrhlovaný krvavých obětí, zákaz pít víno, částečným výnáváním, volnost v názorech o manželství, zakrnění řemí, a, jak se zdá, též myšlenky Božího království, hlboká úcta i k príbuzným prorokovým — shledávání se opět v Islamu, jenž vznikl ne bez vlivu tohoto „židovského křesťanství“, jež jest asi příbuzno se Zabii (viz A. J. H. W. Brandt: die mandaiesehe Relig. 1889). Celková církev se o ně starala pramalo.

Pátá kapitola.

Pokusy gnostiků, utvořiti apoštolskou věrouku a křeštanskou theologii nebo: akutní sesvětštění křesťanství.

§ 13.

Prameny: Spisy Justinovy, Ireneovy a starokatolických otců, k tomu Epiphanirov a Theodoretovy. Fragmente sebrány A. HILSTIČE Systeme 1818. F. CH. BAUR Guosis 1835; R. LIPSIUS Gnosticismus 1860. W. MÖLLEK Kosmologie I. d. griech. Kirche 1860 v. též E. RENAN Hist. des orig. du Christianisme T. V.—VII. — Carl SCHMIDT (o původních dilech gnostickém životě v koptické řeči) v Texten u. Untersuch. z. altchristl. Lit. Gesell. sv. VIII. I. 2. Viz též gnost. arihu Pistic Sofia (víd. PETTER. Unters. VII. 2. — W. Auz: Z. Frage nach dem Ursprung des Gnosti. (Texten u. Unters. XV. sv. 4. H.) J. KUNZE: de hist. Gnost. fontibus 1894.

1. Gnosticismus jest jedním jevem velkého synkretistického hnutí 2. a 3. století, vzniklého výměnou na rodinách náboženství, styku mezi Východem (starobabylonská náboženství) a Západem (starobabylonská náboženství). Slo o jistý přístup k Božství a o zjednocení ne jako občané, nýbrž dle svých mìravních a rozumových schopností. Za světové náboženství bylo poznáno Evangelium, ale jen i oknud bylo možno oddonicti je od starozákonného náboženství a Starého Zákona, modelovzdělenou kultickou mondrstvou a vstěpovat na praxi starobabylonskou a predneustiskou; pozoruhodno jest, že egyptská měta málo významu pro křesťanský

gnosticismus. Prostředek, jímž se tato mnichlá spojení dozajala, byla a Illegorická metoda, jaké řečtí náboženské filosofové dávno užívali. Možnost vzniku pro křesťanský gnosticismus byla v tom, že křesťanské shory v říši se ujaly določitv Židovské propagandy, v níž se již dalekosáhlá spiritualizace starozákonného náboženství provedla, v níž intelektuální zájem na náboženství byl odpoután, a která již zažila silné vlivy se strany církevní (balylonské, perské, viz židovské Apocalypsy). Dále pak činilo Kristovo Evangelium, resp. Kristus sám, tak možně uchvacující dojem, že lidstvo dostalo nejmocnější popud jenom podřídit vše, co mění nejdražšího, při čemž pak, jako zhmota, zase se osvědčí, že „victus vitori legem dat“ [Přemožený vřízej ukládá zákon]. Konečně slibovalo křesťanské kazání od počátku gnosti nebo mondrstv Boží, jmenovitě Pavlovo kázání antinomistickou, a shory v Říši chápaly křesťanskou mondrstv jako *λογική λεπτέρα* [rozumnou službu] dle svého řeckého porozumění, spojovaly tajuplné věci s podivuhodnou otevřenosí, duchovní věci s významnými obřady a svou organizací a svým „filozofickým životem“ vzhízely zde najíti uskutečněný ideal, kterého hellenský duch tehdy hledal, totiž společenství, které má nejvýšší poznání na základě Božího zjevení a proto žije nejsvětější život, a který sprostředkuje toto bozmání ne diskursy, nýbrž tajuplný, mocně ūčinkující cíni svěcení a zjerenými poučkami.

2. Tím jest iž řečeno, že se v gnosticismu představuje aktuální průběh procesu, jenž se v erákv již dříve započal a v katolickém systému prošel dlouhým a podmíněným vývojem. Gnostikové byli i *theologové* 1. stol.; oni první proměnili křesťanský soinstavu učení (dogmat); oni první spracovali tradici (odvolávat se na ni, ovšem také na tajnou tradici), bylo pravidlem; hlavy gnostických škol nechtěly byti zakladatelé náboženství a provokřesťanské spisy systematicky; podíali se filohýji postavili uretič proti jiným náboženstvím, a proto námu (nejen židovství); ale toto absolutní náboženství, iž spojovali s Kristem, bylo jin, obsahově pozoruhodno identickým s výsledkem náboženské filozofie, pro níž se

mytí malců] podklad zjevení: tak jsou to ti křeštané, kteří se pokusili rychlým postupem dobýt křeštanství řecké kultury a naopak, při tom pak se odřekli Starého Zákona, aby si usnadnili uzavření spolku mezi oběma mocnostmi. Křeštanství se tu stává mysteriesní theozofii (zjevená metafyzika a filozofie dějin), proniknuta plánem skrym duchem a Pavlovými ideami, stavěna z každosti, osvojovanou mysteriem a osvěceným poznáním, olaraničenou směšou, z části případnou kritikou starozákonního náboženství a chatrné výře sborů (vz. zde zvl. list Valentimianovce Ptolemaea k Eloře). Tak jest ve vymíkajících gnostických školách konstatovatí semiticko-kosmologické základy, hellensko-filozoficko-myristický znásob myšlení a uznání světového spasení s krátkým skazí skrize Krista. Dále jest pozorovati tři průkly: spekulativně-filozofický, kulturně-myristický a dualisticko-asketický. Spojení, v němž se tyto prvky jeví, — aby se člověk stal účastníkem spojení s Božstvem, očistění a Božského života — přetváření ethických problemů v kosmologické, konečně názor, že dějiny jsou pokračováním dějin přirodních, specielně vykoupení posledním aktem v dramatu, jehož původ jest v Božství samém a jehož zaúzlení jest svět — všecko to nemí zvláštností gnosticismu, nybrž jest jedním stupněm povšechného vývoje, namnoze přibuzným stupni Filonovu a anticipujícím stupeň novoplatonský a katolický.

Z hrubé myologie nějakého orientálního náboženství přeměnou konkretních postav ve spekulativní a mračná ideje jako „Propast“, „Měni“, „Logos“, „Mondrost“, „Život“ (často jsou zachována i semitská jména) se utváří mytologie pojmu, tím, že se určil vzájemný poměr a číslo těchto pojmu dle údajů staré polanské předlohy, ale se snahou oprítí vše o biblická vypravování a výroky. Tak povstala filozofická dramatická báseň, podobná platonské, ale nesmírně komplikovanější, proto fantastičtější, v níž silně moenství, Duch a Dobro s Materií a Zzem v neblahém spojení uvedeny se jeví, z něhož však konečně přece se osvoboží Duch, podporován zpřízněnými mocnostmi, které jsou příslušná a askézi a jimi postupně duše očistíme a síli k vze-

vznesený, aby mohly býti strženy do nízkosti. Nepro-ručné a stálé Dobre jest Božství s phnosti svých významů, Dobre a Nebe dočasné do Ilhoty stržené jest lid-kský Dusch, vzněšená noc, která jej osvobodí, jest Kristus. Evangelické dějiny, ncjón dějiny Kristovy, nýbrž v sbríka allegorických obrazu celkových dějin Boha-Světa. Kristus nemá opravu zádných dějin; jeho zjev v tomto světě sníší a zmatku jest jeho čin, a osvěcení Ducha o sobě samém jest účinek vyplývající z tohoto činu. Toto osvěcení-sauo-jest-žádat. Jest však závislým na askézi a účastenství v onech od Krista založených mysteriích, v nichž se vstupuje v obecnství s praeceus munen, a jež tajuplným způsobem podporují proces od-smyšnění ducha. Toto odsmyslnění má se i činné konati. Zdlželivost jest tedy heslem. "Ak jest tedy křeštanství spekulativní filozofii, která spasí ducha, τύπος σωτηρίας [Poznání spasení], osvětuje jej, posvětuje a navádíje jej ke správnemu životu. Gnosis nemá rácio naulističkého zájmu jako Stoia. Moenství, které propjuje jí Ducha síly a života, působí v oboru nadhozumovosti. Tam vede jen na zjevení spočívající s μυστρών [Mystagogie, tajemná bohoslužba] spojená μάθησις [něčem (ne exaktní filozofie)]. Základní nauky jsou tedy tyto: 1. nade všecko myšlení vzněšená, neurečitelná a nekončná podstata božské Prabvosti (Elasticitá monotheismu; Jeden Božství jakožto moc v umožnosti se rozvíjecí), 2. božské bytosti protilehlá zlá (neisoucí) Hnuta; 3. Phoot božských potencí (Aeonů), které jsou myšleny z časti jahok sily, z časti jako reální ideje, z časti jako relativně samostatné bytosti, představují v postupně formě rozvinutí této jiskry v onu Hmotu, resp. ze zavřitelné, avšak přes od Božství pouze trpěné činnosti podřízeného Ducha, tedy Demiurg-zlá nebo prostřední nebo slabá, ale kající bytost; podle toho nejlepší ve světě jest to u h. a. 5. Osvobození duchovních prvků z jejich sjednocení s Hmotou, nebo vyloučení Dobra ze světa smyslnosti. Duchem Kristovým, ienž jest činný v nosvátných svěceních, v no- znání a askézi a jimi postupně duše očistíme a síli k vze-

stupu do sfér vzdály výšších (Nauka o Sestupu = kosmologie, Nauka o Vzestupu = Spasení a ethika) — tak vzniká dokonalý gnostik, od světa svobodný, sebe sám mojený Duch, ienž v Bohu žije a pro věčnost se připravuje. Ostatní lidé jsou Hylíkové. Než vynikající učitelé (škola Valentínova) rozlišují ještě Hyliky a Psychiky; tito jsou lidé zákona, kteří žijí zákonem a vírou, pro něž obecná víra jest dosti dobrá, resp. nevyhnutelná. Těžiště gnostických systémů nespocívalo v jejich proměnlivých, nám i jen nejistě známých detailech, nýbrž v jejich cíli a jejich základních předpokladech.

3. Jezy gnosticismu byly postrý jak jen možno (sborový, spolkový asketický, mysterijní kulty, uzavřené školy, volné vzdělávací spolky, zábavy skrze křesťanské povodníky a oklamané klamáče, pokusy založit nová náboženství, dle vzoru a pod vlivem křesťanského). Jednotliví gnostikové stáli na výši vědeckého poznání a náboženského vzletu. Zde jest především jmenovat Valentína a jeho hlavní záky (Hierakieon a Ptolemaeus). Valentín vyniká silou náboženské fantacie a ducha — to uznali i Církevní Otcové — Herakleon svou exegeticko-theologickou schopnosti (zbytky jeho komentáře k Evang. Janovu u Origena), Ptolemaeus svou kritikou Starého Zákona a svým trefným porozuměním prostupně náboženského vývoje (viz jeho list k Eloře). Ukázkovu Valentínovy mluvy hudiž kus jeho Homilie (u Clementa, Strom. IV. 13., 89.): 'Απ' ἀρχῆς ἀδύνατο θετε καὶ τένει ζωῆς ἐπτές ζωνίας καὶ τὸν θύγατρον ἡθέλετε μετρίσθε εἰς οὐκουνάτης καὶ τὸν διατριψόντας καὶ τὸν γὰρ τὸν μὲν κόπτους λύτρας, καὶ τὸν γὰν κατελύνθε, καὶ πιεστε τὴν κόπτους καὶ τὴν φθορᾶς ανάστης. (Odpočátku nesmiřitelnými) Jste a dítky života věčného a chci jste snrt rozdělit na sebe samy, abyste ji ztrátili a zničili a aby zemřela smrt ve vás a vám, neboť jakmile zničíte svět a sami nebudete zničeni, panujete nad soudem tím a zkázu veskeron]. Před Valentinem a jeho školou se ztráci Basiliades. Přece však Círk. Otcové, chřejí-li shrnouti nejvýznamnější gnostiky, jmenují obecně: Simona Maga, Basiliida, Valentína, Mariona (i Apella). Vedle toho mluví o neuveritě skupině, kterou,

nazývají gnostiky katexocheni [= po výuce]. Miní původně syrské, ale též do Egypta a do Říše vystěhované „ofitické“ haeretiky, — pestrou skupinu, která jest nám z časti dobře známa skrze Epifania, jmenovitě však skrze původní gnostické spisy, zachované v kopické řeči. Než tyto původní spisy náležejí z větší části 2. polovici 3. století a ukazují gnosticismus přetížený množstvím divokých spekulací, formulí a obradů. Leč právě na těchto památkách se stává patrný, že gnosticismus antcipuje katolicismus jakožto soustavu obradů.

Romér k povšechně církevnímu a ke sboru byl různý. „Gnosticismus“ zasahoval na jedně straně až do srdce sboru, pokud doketické a dualisticko-asketické náklonnosti byly velmi rozšířeny a pokud se Kerygmatu nemoze podkládat jiný smysl; na druhé straně byla „gnostická“ sdružení, která se oddělovala, ano sboru vých srazků se štítla. Pro dějinu dogmatu jest zvláště důležitým pravé křídlo gnosticismu a jeho vlastní kmen, velké gnostické školské sekty (Baziliadovci, Valentiniáni, Tyto ohledně představovati výssi říd křesťanů nad trpěnými křesťany, Psychiky. S nim se zvláště bojovalo, a oni byli b.o.h.o.s.l.o.v.e.i. od nichž se učili, kteří první psali učebnice dogmatiky a ethiky, vědecká a exegetická pojednání, zkrátka založili odbornou, křesťanský-theologickou literaturu, a započali spracovávat křesťanskou tradici. Vyloučení těchto gnostiků a pravého křídla (Enkratité, „Doketí“, Tatian, Bardesanes, — jeho od Valentína nucovaná, Marcionitismus potírající nauka byla nejaky čas trpěna v Edesse, ano uznána) se mohlo podariti jen zvolna a jest následkem konsolidování sborů v katolickou církev, která byla gnostickým hnutím spolu vyvolána.

Původ gnosticismu jest dosudatečně vysvětlen ze všeobecných podmínek, pod niniž křesťanské kázání stálo na půdě římské říše a z jeho přitažlivosti jakožto jisté k božské osobě, jež se na zemi zjivila. Církevní Otecové činem za jeho vznik zodpovědným mimo demony brzy rozdrobené Židovství, brzy samaritánského Mesiáše Simona (jehož existenci a velikou dlejmon důležitost nelze poprat), brzy řecké filozofy, konicně i neposluhnost

k církevnímu úřadu. Ve všem tomu jest particula veri, jak snadno lze dokázati; specielně už křesťanskému gnosticismu vedoucí synkretismus své hlavní sídlo nepohybně jedná na samaritánsko-sýrské půdě, jednak na alexandrínské; ale, nebdíž přehlednuto, že vyslede v římských podnáuky k spontannum útvarum. Právě proto nelze psát dějiny vývoje gnosticismu i kdyby nám jednotlivé útvary a jejich genetické dějiny byly lépe známy, než jsou. Rozlišovat můžeme pouze židovsko-křesťské a pohanisko-křesťanské gnostiky, tyto seskupovat dle jejich věří nebo ménší vzdálenosti od povšechné křesťanského typu, jež se zvláště vystlovuje v cenění Starého Zákona a Deniurga, a mimo to lze vyhledávat rysy, v nichž se nám v nepředpojatě čtených křesťanských spisech jeví něco „gnostického“ (tak v apokryfních evangelích — Evang. Petrovo a Egyptské — a skutečně křesťanských, jako v Aktech Janových, sry. dále zvl. zbytky Hypotypos Clementa Alexandr.: Doketismus jest práve tak malo známon známkou haeretického gnosticismu jako nejpřísnější askéze.). Ze celé umohorannenné hmoty, v němž Hellenismus se všemi svými dobrými a špatnými silami se snažil Evangelium si přizpůsobit, poněmáhu se stalo křesťansky, resp. církevnějším, jest v povaze věci. Proto však nesmíme přece ještě pro 2. stol. seskupovati chronologicky soustavy dle míry jejich křesťanství, ač jest pravidlem, že pokusy, jako Karpokratív, proměnit křesťanské učení v Platonismus, církev v platoniský stát, Krista v genia, náležejí nejstarší době a ne později.

4. Ačkoliv rozdíly mezi gnostickým křesťanstvím a povšechně církevním, jakož i pozdější církevní teologií, jeví se částečně jako plýnné, poněváž se i zde kladl důraz zvláště na moment poznávání, Evangelium se chystalo proněmíti v dokonale známost o světe, *πίστις* [vira] se nechávala předstihnoti od *γνώσης* [poznamí], užívalo se ve stoupající míře řecké filozofie, eschatologie byla onezvána, doketickým názorům se dopřávalo místa a přísná askéze se cenila, tož přece 1. v době rozkvětu gnosticismu bylo vše to v povšechné církvi jen v zárodech neb zlomcích, 2. církev byla na údálostech ustálených v křesťním vyznání a na eschatologických očekáváních,

dále na Stvořitele světa jako nejvyšším Bohu, na jednoho Ježíše Krista a na Starém Zákoně, a odmítala dualismus, z. zastraňovala se jednoty a rovnosti lidského pokolení a proto jednotnosti a univerzální tendencie křesťanského spasení a 4. odmítala všecku vnášení nových, jmenovitě orientálních mythologí, vedená jsoucí při tom starokřesťanským vědomím a jakousi rozumností. Přece však církve, ač gnosticismus potinala, volnou mnoho se olt něho naučila. Budíž zde krátee uvedeno, o které hlavní věty sio (pripojené „poz.“ má naznačiti, že příslušná gnostická théza se stala i poziti v ně důležitou pro vývoj církvevního názoru a učení):

- (1.) křesťanstrý, které jest jedině pravým a absolutním náboženstvím, obsahuje zjevený naučný systém (poz.);
- (2.) toto učení obsahuje iakožto učení v sobě tainiplné síly, jejichž nřenesení jest vázáno na svěcení (insterie);
- (3.) zjevovalcem jest Kristus (poz.), ale Kristus sám a Kristus jen pokud se zjevil (žádný starozákonní Kristus). Toto zjevení samo je spasením, učení jest zvest o něm a o jeho předpokladech. (poz.);
- (4.) křesťanské učení má být černáno z apoštolské tradiče, kterou jest třeba kriticky zkoumati; ta jest v apostolských spisech a tajném učení od apostolů pocházejícím (poz.); pokud jest veřejnou, jest shrnutá v regula fidei (poz.), pokud jest esoterickou, podávají ji dále povolaní učitelé;
- (5.) spisy zjevení (apošt. spisy) musejí, právě proto, že jimi jsou, býtí zpracovány pomocí allegorie, aby se z nich vylíka nejhlučší smysl (poz.);
- (6.) co se týče jednotlivých kusů reguly, jak je gnostikové chápali, jsou jmenovitě tyto pozoruhodny:
(a) různost nejvyššího Boha od Stvořitele světa a tím proti vlastním a stvořením, resp. i rozluka prostředníka zjevení a prostředníka stvoření;
(b) oddoučení nejvyššího Boha od Boha Starého Zákona a tím zavrhování Starého Zákona, resp. tvrzení, že Starý Zákon neobsahuje žádných —

- nebo jen v jistých dílech — zjevení nejvyššího Boha;
- (c) učení o samostatnosti a věčnosti hmoty;
- (d) tvrzení, že přítomný svět vznikl z hříšného pádu, resp. z protibohanského podniku a proto jest dilem zlé nebo prostřední bytosti;
- (e) učení, že Zlo jest Hinoté inhaerentní, tudíž fyzičká potence;
- (f) uznávání Aeonu, resp. reálních sil a nebeských osob, v nichž se rozvíjí absolutnost Božství;
- (g) tvrzení, že Kristus zvěstoval Božství dosud neznámé;
- (h) učení, že v Ježíši Kristu — právem spářovali gnostikové vykoupení v jeho osobě, ale redukovali osobu na fyzickou bytost — jest silně rozlišovati nebeského Acona Krista a jeho lidský jev a každé „prirozenosti“ přikládati „distincte agere“ [odlidsné jednání] (ne doke-

tismus, nýbrž učení o dvoji prirozenosti jest karakteristický). Dle toho někteří, jako Basilides, neuznávali vůbec skutečného sjednocení mezi Kristem a člověkem Ježíšem, kterého ostatně pokládali za skutečného člověka. Jimí, jako část Valentiniánovců — jejich Christologicie byla nanejvýše komplikovaná a rozmanitá, — učili, že tělo Ježíšovo bylo nebeský-psychickým tvarem a jen zdánlivě pocházelo z Mária lůna. Třetí konečně, jako Satorini, prohlašovali, že celý vidičtný jev Kristův byl fantasmatem, a popírali dí sledné Kristovo narodení;

- (i) Dřeměství pojmu ekklesia [církve] (že nebeská církev byla pokládána za Acon, nebylo novoton) do kollegia Pneumatiků, kteří jediní budou požívat nejvyšší blaženosť, klečež Hylikové propadají záhubě a Psychikové se svou μαλά τεστις [ponhon věron] obdrží jen nižší blaženosť;
- (k) Zavrhování všecky praktiřanské eschatologie, speciellě příští Kristova a vzkřísení těla; v souvislosti s tím tvrzení, že od Hudouenosti lze če-

kati pouze osvobození ducha od sunylného oba-
hu, kdežto duch o sobě samém osvícený a svým Bohem jistý, má nepomíjitelnost a čeká jen na uvedení do Pleronatu;

(l) dualistická ethika (přísná askéza), která se tu a tam zvrhla v libertinismus.

Jak značně gnosticismus anticipoval katolicismus, lze zvláště vykázati na jeho Christologii a nauce o výkoupení, na jeho kultické magii a nauce o svátostech, jakož i na jeho vědeckém písemnictví.

Šestá kapitola.

Pokus Marcionů odstraniti starozákonné podklad Evangelia, ocistiti tradici a reformovati křesťanství na základě Pavlova Evangelia.

§ 14.

Hlavními prameny jsou Tertullianův spis proti Marcionovi v 5 knihách, Epifaniovo Panarion, Adamantiovy Dialogy. Nejstarší svědeceti vytvárá Justin v Apologetii, srov. též Ireneu. — A. HAHN: Marcionis Antitheses 1823, Th. ZAHN: Marcion's N. T.: Gesch. des Neutest. Kanons II, str. 409 nm. — A. HARNACK: de Apollis gnosti monachica 1874 a v Zw. Th. 1876 st. 80 nm.

Ke gnostikům jako Basiliades a Valentini se nesmí počítati Marcion přes polemiku Církevních Otců; nebot I. nevedl ho ani metafyzický, ani apologetický, nýbrž čistě soteriologický zájem; 2. kladl proto všeckren důraz na čisté Evangelium a na víru, ne na poznání; 3. nenížival pro své pojed křesťanství — aspoň principiálně — filozofie; 4. snážil se nikoli zakládati školu vědomých (zádána tajná nauka), nýbrž všecky reformovati sbory, jejichž křesťanství pokládal za zákonické (judaisující) a zapírající vohnou milost, dle pravého Pavlova Evangelia. Tepřive, když tím neprorazil, utvřel vlastní církev, první na provedeném porozumění pro Evangelium a na dřesně uzevřené shíre křesťanských spisů spočívající křesťanské společenství. Cíle zaujat novostí, jedinosti a vznětenosti Boží milosti v Kristu, souhlasí, že jest mu ostré protivý Pavlovy (zákon a milost, skutky a víra, tělo a duch, hřich a spravedlnost) učiniti základem náboženského nazíráni a rozdělití na dva principy, na spra-

vedlivého a hněvivého Boha Starého Zákona, ienž prý jest identický se Stvořitelem světa, a na Boha Evangelia, před Kristem neznámeho, ienž jest jen láška a smilování. Tento příkry dualismus — Pavlinský bez dialektyky. Starého Zákona a židovsko-křesťanského důjímeho názoru — byl Marcionem vybudován ne bez vlivu syrské gnoze (Cerdo). S ethicíkou protivou Vzněšena a Dobra s jedně a Malichernia, Spravedlná a Tyrda s druhé strany spojovala se přece protiva Nekonečného, Duchovního a Omezeného a Smyslného takovým způsobem, jímž se problemy zaše stahovaly do kosmologie. V jednotlivostech jest zvláště toto důležito:

1. Starý Zákon byl Marcionem výkládán dle svého slovného smyslu s vyloučením každého allegorického výkladu, a uznávan za knihu zjevení Stvořitele světa a židovského Boha, ale právě proto stavěn v návrhu protiv k Evangeliu (viz Antithese), jehož obsah Marcion bral výlučně z výroku Ježíšových a Pavlových listů, očistiv je od domnělých judaisticckých padělků. Tyto padělky byly, dle jeho mínění velmi staré, poněvadž dranáet apostořům Ježíšovi nerozuměli, resp. správného porozumění zase pozbýli a jeho Evangelium dle Starého Zákona zase nesprávně využili. Pavel povolaný od Krista z náhradu, prý byl jediný, ienž viděl, že Ježíš hlásal dosud neznámého Boha milosti v protiv k. Jehovovi. Když i jeho kázání bylo zatemněno, bylo obnovené čistého Evangelia svěřeno jemu, Marcionovi. Takto jako reformátora a druhého Pavla uznala ho jeho církve a daleko „Antithesim“ jakousi kanonickou významost.

2. Marcionův pojem Boha a jeho Christologie jsou podobný gnostickým, pokud i on v protivě proti povšechné církvi nejasnější využívají novost, jedinost a absolutnost křesťanství, ano on jesté překonává gnostiky, chápaje celého člověka, jako výtvor Stvořitele. Světa a v lidské přirozenosti uchledává nic, co by bylo příhuzno s Bohem lásky. Láska a milost však jest dle Marciona celá bytost boží; vykoumení jest nejnepochopitelnější čin Božkého silování, a za vše, co má, vděčí křestan i. e. din ē Kristu, ienž jest jevem dobrého Boha samého (modalismus). On odkoupil svým utrpením ty, kteří v něho věří, Stvořiteli světa a sobě jich dobyl. Přisný

doketismus však, jemuž Marcion učil, tyrtzem, že jen duše lidské budou spaseny, zřeknutí se příšti Kristova, a tvrdá, k zákazu manželství stanovená askéze (přes myslénku, že láška boží má vládu v novém životem), jsou dílkaři toho, že Marcion byl až do jisté míry bezbranný naproti Hellenismu; s druhé strany ukazují eschatologické myšlenky, že hledal návrat k monarchii dobrého Boha.

Umyšl znovuzřídit církve čistého evangelia a shrnuzáditi vykompené, jakožto ty, které Bohu tohoto světa nonavidí, polnou Marciona, aby shromáždil evangelické spisy ve sbírku s normativním rázem (Evangelium Lukášovo a 10 Pavlových listů), vytknouti určité zásady pro jejich výklad, a semknouti shory v pevné, ale volné organizaci. Poněvadž zavrhoval Starý Zákon, jakož i každé pírozené náboženství, filosofii a tajnou tradici, bylo mu otázku, co jest křesťanské, zodpovídati z dějinných spisů. Zde, jako v mnohem jiném směru, předcházel katolickou církve.

4. Hluboké pojímání, že zákony vládnoucí v přrodě a dějinách, a běh občanské spravedlnosti jsou odleskem činu božského smilování, a že pokorná věra, srdcečná láска a obětovná askéze jsou vlastní protivou pýšného, samospravedlnosti a házně z utrpení, — toto chápání, iž orkádalo křesťanství Marcionovo a zachránilo iž od veškeré racionalistické systematiky, nebýlo v rukou církvi nadále zachováváno v čistotě. Chlídíce odstraňení mezer a odpory toho chápání, pokročili někteří žáci k mance o třech principech a jiní k vulgérnímu dualismu, než se základních myšlenek mistrových zečla nezdali. A mnoles však, Marcionův největší žál, navrátil se k vydělení, neponišejce jinak pojmenovaného Mistrova, ano pokračuje v cenných námětech, které byl dle Marcion. Církevní Otecové (Rhodon, Tertullian, Origenes) uměli a potírali jej eo nejprudčeji. V Soteriologii učil Apelles asi jako Marcion (a Fuscb. h. c. V. 13.): τοσθει τοὺς ἐπιτροπεύοντας θεούς τὸν πατέρα τῶν μόνον έτη εὐ ψυχοθεούς επιτροπεύοντι [T]kálo se, že ti, kteří doufají v Ukřižovaného, budou spaseni, jen když budou nalezeni v dobrých skutečích], (viz: násł.; se

zřetelem na Starý Zákon zastával v příkru protivě k Marcionovi thézi, že obsahuje většinou nevěrohodné, mytihické dějiny a jest samý odpor [viz. zbytky jeho „*Sylloge smū*“]. Marcion uznával skutečnost starozákonního výpravování, ale právě proto prohlašoval jeho původce za zárlivou, zlomyšlně-, spravedlivou “bytost”.

Církevní Otecové potírali Marciona jako nejhoršího heretika. V rozporu s ním vrvnulo se starokatolické církevní učení a výtky se učili rozsah Nového Zákona.

Druhá kniha.

Založení.

První kapitola.

Dějinná orientace.

§ 15.

A. RITSCHL: Entstehg. d. altkathol. Kirche, 2. 1857. — E. RENAN: *Origines du Christianisme* T. V—VII.

1. Druhé století trvání pohanskо-křesťanských sborů jest karakterizováno vítezným bojem proti gnostikům. Marcionovi a proti prakřesťanskému enthuzaismu, t. i. odmítáním akutní hellenizace s jedně a postláčováním původní křesťanské náladu, kázně a z časti též nadgískupitele; ale přizpůsobila se tím prostřejí světu a jeho moudrosti, poněvad věřila, že sbírka a postolský hesel druhé strany. Církev zachránila značnou část prakřesťanství ustálenou tradice (víru v Boha Stvořitele a Vyšepisů), a postolské pravidlo víry, a postolský řírad, jest již jistou zárukou křesťanskosti. Církev krotila subjektivismus křesťanské zbožnosti a omezovala fantastickou tvorbou mytů, jakoz i pojďmání lócela cizích látek do věronky; vásala však věřícího na svatou knihu a na kněze, podrohuje jej pevněmu biskupskému svazku jedné, svaté, apostolské, katolické církve, který jakožto spasitelná ústava byl identifikován se založením Kristovým. Koncem byly gnostické soustavy vyvráceny, ale z Kerygmatu pomocí pojmu řecké filozofie byla utvořena soustava víry, výborný prostředek odporučití

církve vzdělanému světu, ale laikům tajemství zatenutu-jící víru nebo zjasnění Evangelia ve smyslu řecké náboženské filozofie.

2. Církev dějí dognatū pro období mezi r. 150. a 300. jest dvojí: nejprve má vznik katolicismu jakožto církve, t. j. vznik a vývoj apoštolsko-katolických měřítek (pravidlo víry, Nový Zákon, církevní říad; měřítká pro svatost církve), kterýmž sbory vzrostly na jednu empirickou církve, jež však má být a postolskou, pravou a svatou. Po druhé má říšeti vznik a vývoj vedecké věrouky, jak vznikla na periferii církve za účelem a polemický, ovšem ne jako něco cizího, nýbrž v nejvícejším souvisu s intencemi nejstaršího pohanskо-křesťanství (viz knihu I. kap. 3); jak byvší původně monoteistickou kosmologií, nakonu o logu a morální theologii zajistěnou zjevením, potom se v gnostickém zápasu spojila s myšlenkou spasení z antických mysterií na jedné a s církevním kerygmatem a starozákonní myšlenkovými řadami na druhé straně (Irenaeus, Hippolyt, Tertullian) stala se komplikovaným útvarem (filozofické, kerygmatické, biblické a prakticko-křesťanské eschatologické myšky); jak byla dále Alexander in ským i přetvořena v hellenistický synkretistický systém pro katolické gnostiky (vizor Filonův a Valentiniův), a jak potom zřejmě vystoupilo velké nájetí mezi vědeckou dogmatikou a traditionelní vírou, které již ve 3. stol. tak bylo v základě rozřešeno, že cíle vědecké dogmatiky a část jejich nauk (především nauka o logu) byly adoptovány od církve jako výra, kdežto ostatní bylo zanedbáno nebo postráno, realistické věty Kerygmatu byly chráněny od spiritualistického přetvoření, a princejně bylo popíráno právo rozlišovatí věru pro myslci a víru pro nevědomce (tak Origenes). Čtvrtý stupně ve vývoji dogmatu (Apologeti, starokatoličtí, Otcové, Alexandrinskí, Methodius a druhý) odpovídají pokračujícímu náboženskému a filozofickému vývoji nolanstva v oné době: filozofický moralismus, iličia spasení (theologie a praxe mystérií). Novoplatonismus a reakecionářský synkretismus.

I. Ustálení a pozvolné sesvětštění křesťanství jakožto církve.

Druhá kapitola.

Stanovení apoštolských pravidel pro cirkevní křesťanství. Katolická církev.

Prameny: Spisy Ireniáovy, Hippolytovy, Tertullianovy, teprve ve druhé řadě spisy minoritských starokatolických Otců; neboť v Rímě byla měřítka ustálena, podíl Malé Asie jest temný a spony. Tři apoštolské normy (Pravidlo-viry. Nový Zákon, Úrad) — viz Iren. III. 1. násl., Tertull. de praescr. 11., 32., 36.)*) — zdomácněly, z Ríma vycházejíce, v různých provinciálních církvích sice v různé době, ale vždy všecky tři současně. Jejich průpravnými stupni byly: krátká kerygmatická vyznání, autorita Pánu (zúroč) a apostolské tradice, jakož i spisy učené ku čtení ve sborech, konečně významnost apoštolských, proroků a učitelů, resp. „Starších“ a vůdců jednotlivých shorů.

*) De praeser. 21: "Constat omnem doctrinam quae cum ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fideli consipere veritatem deputandam, id sine dubio tenentem quod ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit". 36: "Videamus quid ecclesia Romana didicerit, quid docerit, cum Africanius quoque ecclesias contesserat. Unum demum dominum novit, creatorum universitatis, et Christianum Jezum ex virginine Maria filium dei creatoris et carnis resurrectionem; legem et prophetas enim evangelicis et apostolicis litteris misceret, inde potest fidem, eam aqua signat, sancto spiritu vestit, encharistia passit, martyrium exploratur, et ita aduersus hanc institutionem neminem recipit." 32: Erogavit ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem ut ille episcopus aliquem ab apostolis vel apostolicis viris, qui tamēcum apostolis perseveravit, habuerit auctorem et antecessorem.

(21: Jest známo, že jest za pravdu považovati každou nauku, která ve výře souhlaší s apoštolskými cirkevními materijskými a pravidlními, drží se hezce všech pochylých, co cirkev od apostolů, apoštoly od Krista, Kristus od Boha přijal. 36: Hledejme, čemu církev Rímská se naucila, čemu učila, když také s africkými církvemi bráteřství uzavrela. Jediného Boha a Pána zná, stvořitele veskerněsta, a Ježíše Krista z Panny Marie, syna Boha stvořitele, a téla vzkříšení; zákon a proryk sněšuje se spisy evangelickými a apoštolskými, odkud čerpá viru, již všon známená, Duchem svatým odivá, encharistii živí a k mučenictví vybízí, a tak nikoho proti tomuto zařízení nepřijímá. 32: Ať vývinou rád biskupů svých, tak postupně od počátku pokrajují, že první onen biskup měl za světovatele a předchůdce někoho z apoštolů nebo mužů apollostolských, který piece s apoštoly žil.)

§ 16. A. Přetvoření křesťanského vyznání v apoštolské pravidlo viry.

C. P. CASPARI: Quellen zur Gesch. des Taufssymbols 4. sv.
— A. HARNACK ve velkém vyd. Patr. apost. I. 2. 1878. — A.
HAHN: Bibl. d. Symbole u. Glaubensregeln 3. 1897.

Od pradávna bývalo ve sborech Kerygma o Kristu (v. knihu I. kap. 3. sub 2.) a krátké formulé vyznání (Otec, Syn a Duh), speciálně v římském shoru od 150 pevně křesťanského vyznání (zdali též v maloasijských?). Tato vyznání byla „Vírou“, byla prokládána za kvintessenci apoštolského zvěstování a odvozovala se tudíž od Krista, resp. od Boha samého dle tomu apostolem [skrze apoštoly]. Ale za apoštolské „pravidlo viry“ pokládala ose vše, co se zdálo nezbezpečitelným, na př. též křesťanské chápání Starého Zákona. Ustáleno však nebylo jinom onen římský symbol asi nic, a pravdila miravnošti (Didache Kyrii) stála učiněne na stejném stupni s oním Kerygmatem o Kristu. Od počátku se však ve vyučování, v napomnáních a především v potíráni bludi důrazně hlásalo: *κατολιτουετε τὰς τενες καὶ μεταξις φροτηδας καὶ θρησκευτικούς τὴν εὐλαβεῖν καὶ τερψινούς ημῶν ζετοντες* [Nechlme pláněho a lichého uvažování, přidržme se chvalných a vzněšených pravidel svého podání]. (Clem. 7. svr. Polyc. ep. 2., 7.; pastorální listy, list Judův, listy Ignatiový, i Justin). Když nebezpečí gnosticismu se stalo akutním, dospělo se nevlinutelně k té zkoušnosti, že ani obsah a rozsah „zděděné víry“ („zdravého učení“), aui iello pochopení nemí zákonice zařízeno. Bylo však potřebné pevněho zevnějšího smyslu, odraziti zředování a přetváření evangelických dějin a uplatnit vlastní pochopení jakožto apoštolský učení — bylo třeba uříti č v y l o ž e n é h o a p o š t o l s k é h o v y z n á n í. V tonto postavení z jednala Rímského tím zpísobem, že ieho dočasné protignostické interpretace prohlásila za ieho s a m o z ř e j m ý obsah, označila vyložené vyznání „jakžto fides catholica“,

resp. jalkožto pravidlo pravdy pro víru, a od jeho uznání učinila závislost k církvi (pokud iím jednal ve srovnání, resp. v součinnosti maloasijské církve, jest ještě tenmo a nebude snad nikdy vyjasněno). Toto počínáu, jinž bylo rožisko křesťanství přesunuto, ale křesťanství zacíráměno od úplného rozplynutí, se zakládá na dvojím nedokázauém tvrzení a na zámlnění. Nedokázano jest, že vůbec nějaké vyznání toho druhu pochází od apoštola, a že sllogy od apoštola zařazené jeho učení zaučiovávají stále nezměněno; zaměněno jest vyznání samo se svým výkladem. Koncem závěr z podstatného souhlasu jisté řady sborů (biskupů) v učení na existenci nějaké fides catholica, pokud rato by byla pevným zákonem učením, jest neoprávněn. To toto očinání jest dodnes základem každého důkazu z tradice a jeho fungamendálního významu: až po dnes jest pro katolicismus význačnou dvojjakost: jednak vydávati vyznání za užavené a jasné, jednak udržovati je tak clastickým, že lze z něho odvoditi odmítutí každého nepohodlného názvu. Rovněž tak význačný jest, že se křesťanství stotožňuje s věroukou, které většina laiků nerozumí. Toto se tudíž smízí a odkazují na autorititu.

Tertullian, obezmámený s Rómem a se svisy Irenacem, vyučoval tuto metodu dálce. Sledovali již Irenac, že nejdiležitější gnostické manky jsou vyvráceny křesťním vyznáním, kdežto píce jim odpíral jen církevní common sense, tož Tertullian, chápaje Vyznání iesté přísněji jako autoritu pro víru, nalezel v regule již stvoření vesmíru z nicoho, prostřednictví Logiu, při stvoření jeho původ přede vším stvořením, určitou theorií o vtělení, kázání jistého nová lex a nova promissio, konecničně již i trojici oekonomii a správnou nauku o přerozenostech Kristových (de praescr. 13.; de virg. 1.; adv. Prax. 2. etc.; všude zní zde regula [regula fidei, regula traditionis (Pravidlo víry, pravidlo podání), totéž řecky: Kanon tes pisteos, tes paradosos] v jednotlivých různě (Prax. 2. zní takto: Unicum quidem deum credimus, sub hac tamien dispensatione quam oikono nunc dicimus ut unici dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo

factum est nihil. hunc missum a patre in virginem et ex ea natum hominem et deum, filium hominis et filium dei et cognominatum Jesum Christum, hunc passum, hunc mortum et sepultum secundum scripturas et resuscitatum a patre et in coelo resumptum sedere ad dexteram patris, venturum indicare vivos et mortuos; qui exinde miserit secundum prmissionem suam a patre spiritum s. paraclethum sanctificatorem fidei eorum, qui eridunt in patrem et filium et spiritum sanctum. Hanc regulam ab initio evangelii deincepsisse. «[V jednou Boha zajistě věříme, s tím píce roztrídením, kterému říkáme oikonomia, že jediného Boha jest i synem slovo jeho, který sam z něho vychel, jinž všecky věci byly učiněny, a bez něhož nic není něčno. Že ten, poslán od otce do Jima Panny a z ní se narodiv, jako člověk a Bůh, jako syn Boha a syn Ježíšem Kristem, trpěv, zemřel a pochován podle Písma a vzkríšen od otce a do nebe vzat sedí na pravici otcově, maje při jíti soudit živých a mrtvých; a že odtud poslal dle slibu svého od otce Ducha sv. těstitele a posvětitele víry těch, kteří věří v Otce i Syna i Duha svatého. Že toto pravidlo od počátku evangelia pochází.]

Tertullian „regula“ jest apoštolské lex et doctrina [zákon a učení] neporušitelná každém křesťanovi: Přišvědčením každého důkazu je o křesťanství výklad svatých Písom; naproti tomu Origenes se mu velice přiblížil (viz de princip. praef.), t. j. na začátku 3. století následovala alexandrinská církve římská a středoevropská církve; jak dokazuje základní spis apostošských konstitucí, který nezná „apoštolské pravidla víry“ ve smyslu západním. Teprvé na konci 3. století uskutečnila se katolická církve na základě společné apostošské

Než teprve ve 3. století rozšířilo se toto katolické

měřítko v církvi. Clemens Alex. ho ještě nezná (jenom jest kanon té ekclésias [Pravidlo církve] antignostičký výklad svatých Písom); naproti tomu Origenes se mu výklad svatanský zívat jest pak druhou věcí, jež podlehá zvláštnímu podmíkám (tím jest podstatna náboženství rozpoluta — nejosudnější obrat v dějinách křesťanství!).

lex a odlišila se ostře od haeretických stran; ano od všechny sbory dospěly snad teprve Nicaeuským Vyznáním k „apoštolské věroně“. Ale ani Nicaenum nebylo přijato rázem.

§ 17. B. Stanovení výboru cirkevních spisů jako spisu Nového Zákona resp. jako sbírky apoštolských spisů.

Viz Úvoly do Nového Zákona od E. REUSSA, H. HOLTZMANNA, B. WEISSA. K tomu Th. ZAHN Gesch., des neutest. Kanons 2 sv. 1888 nm. A. HARNACK Das N. T. um das J. 200. 1889. CAMERLYNCK: S. Irénée et le Canon du N. P. 1896. KÜTTER: Clemens Alex. und das N. T. 1897. W. SANDEY: Inspiration 1893.

Vedle zákona a proroků (ta biblia) bylo ve sborech Slovo Páně nebo krátkého kyrios nespornou instancí. Slova a činy Páně („Evangelium“) byly zážnamenány v několika vespolek příbuzných a mnohonásobně recenzovaných spisech, které nazývali „spisy Páně“, dále — ale teprve od polovice 2. století — „Evangelia“ a „Apocumeonemata ton apostolon“ [vzpomínky apoštola], a které nejméně od ca. 140. bývaly veřejně čítány (Jus tin). Poslední označení „výjadřuje úsudek, že vše, co se o Pánu vypravuje, přímo nebo nepřímo pochází od apoštola. Z počtu těchto evangelických spisů vymykaly již brzy po začátku 2. století v některých hlavních církvičních (především v Malé Ásii, Římě a ve sborech o nich závislých; v Alexandrii též nejméně od 2. polovice 2. století) čtrix — naše vyměšší evangeliia — které na drží brzy po r. 160. Tatianem byly zpracovány v jedno evangelium (Diatessaron) (srovnání evangelia Lukásova s Marcionovým učí, že asi po r. 140 jen nepatrně redakčně bylo pozměněno. Evangelium Markova dostalo se na začátku 2. stol. obšírného závěru, evangeliu Matoušovu, neklame-li vše, konečně redakce. Evangelium Janovo bylo snad od počátku publikováno se svým dodatkem.) Vedle těchto spisů četly se ve sborech, resp. od jejich vlivu, listy apoštola Pavla, které byly časně sebrány, jakož dosvědčují listy Clementovy, Barnabášovy, Ignatiové a jmenovité Polycarpův. Kdežto však evangelia měla původně vzájemnou Kerygmatu a místo v kazni z tradice (Ignatius, Justin), listům Pavlovým to chybělo úplně. Konečně ctili všecky nízemmě ustálené

projekty nosící ducha (pneumatoforoj) jako inspirováníné spisy, ať iž to byly židovské Apokalypsy se značnými změny nebo spisy křesťanských proroků a učitelů. Přesunem“ (Grafé) byl nejdříve Starý Zákon, ale následem Ho kyrios legrei, zgrapatí [Pán praví, psáno jest] nebo jednoduše legrei [praví], byly označovány též apokalyptické verše. Stejně ceny a jiného druhu byla instance: ho kyrios legrei en to euangeliu [Pán praví v Evang. lini]. (Vyhniení zaslíbení — mrvní pravilla.) Slovy apostola Pavla rádi mluvili mnozí učitelé, nedlávajíce jím stejně významosti jako Písmu a Slovu Pána (byly listy Pavlovy před ca. 180 věcejně ve sborech čítány?)

Mareion, jenž zavrhal Starý Zákon a důkaz ze zaslíbení, stanovil novou sbírku spisů s kanonickou vážností (Evangelium Lukášovo, 10. listinu Pavlových). Asi současně nebo o něco později činnili předáci gnostických skol totéž, opírajíce se o to, co bylo ve sborech nejrozšířenější, vnesujíce však také nové. (Valentin, Tatian, Eusebius, vyvraždili všecky listy Pavlový do popsu; kritit.) Zde všude vstupovaly listy Pavlový do popsu; neboť byly theologické, solerilogické a možlo se jim rozuměti dualisticky. Nové, kriticky upravené sbírky, které gnostikové postavili naproti Starému Zákonu, byly vystrojeny touž autoritu, kterou měl Starý Zákon vůdce sborů nevystačovali, naproti tomu odvolávaném na Grafé (Písmo) a na kyrios (Pán). Musilo 1. úvěti určeno, na které evangelia (a ve které recenzi) ještě vůbec bráti zřetel; (2) musilo haeretikum upřemo a zatracovat jako mladé a podvržené; musila (3) byti pověsene taková sbírka spisů, která nemá tlač a důkazu platnosti byla Starému Zákonu již tak blízká, že otrouzený krok: prohlásiti jejich literu za svatou, se nepochvaloval. Napřed se omezovali na to, že označovali čtyry evangelia za jedině autentické a poštovat k sám Pánu. U tohoto ustálení setrvaly mnohé církve až hruboko do 3. století; tak na př. písceunný podklad apostolských konstitucí; některé orientální užívaly

dokonce stále dialessaron. Ne druhá, nová sbírka se oblibenou, nýbrž čtyry evangelia přistoupila k *βιβλοις* [Bíblí] ἐξ οποντοῦ, — ó κύρος ἐν τῷ αὐτοῖς Υἱῷ [Pán skrze protoky — Pán v evangeliu]; vedle toho plody pneumatického písemnictví, ale s hodností stále se menšíci (montanistický zápas).

Ale tam, kde boji haerezii se vedli nejprudčeji a kde se konsolidace sborů prováděla dle pevných zákonů a nejúčelněji — v (Malé Asii a) Ikoně — naproti novým sbírkám gnostickým, opírajícíce se o sbírky a užívání svatých Písem, ale zkomajce jej a vylučujíce je, e če jí e časti rozliodující a jistě dle přísných zásad, postavili n o v o u k a t o l i c k o - a p o š t o l s k o u s bírku. Spis na obranu než k útoku. Listy Pavlovych připojili ke 4 evangeliu (ne bez skrupsů proměňujice přiležitostné spisy v božská orakula, ano zakryvajíce sami před sebou tu to proměnu) a vtáhli je do důkazu z tradice tím, že je prostřednictvím spisu, teprve tehdo sbírky přijatého, Skutkův apoštolských), přidružili k domácímu Kerygmatu Dvanácti apoštolů, resp. jemu podřídili. Pavel, legitimovaný od Dvanácti apoštoli ve Skutkách a v listech pastorálních témaři neznateleň, stal se tak svědkem oné ἀδερφῆς ψυχῆς διὰ τὸν Χριστὸν τῶν (v katolickém smyslu), t. j. teď měli povinnost a právo rozuměti mu dle skutkův apoštolských, které ovšem se octly ve sbírce jen fante de mienx (v kanonu zastupuje místo spisu, v němž by byly obsaženy dějiny misie a učení Dvanácti — ale itakového spisu zrovna nebylo) a musily krytí tradici, která daleko přesahovala jejich literu. Dvojdlná, resp. trojdlná nová apoštolská sbírka (*Evanuelium Skutkové apoštolů, List Pavlový, nyní iakož Nového Zákona Starému*) (Zákon a Proroci) přiřaděna a brzy nadřáděna, iž Irenaeem a Tertullianem v činnost uvedena (než zde se, že jen v užívání, ne v theorii byla Evangelia a Pavlovovy listy rovnocenný; také se u Irenaea nevyskytuje jeho název Nový Zákon, a vec se u něho teprve tvorí (viz J. WERNER v Texte u. Untersuchungen zur altheinstl. Litteraturgesch. VI. 2.), rozšířila se poněmáli ze Západu v Čínských a, jednonu byvší utvářena, sotva doznaла ofření. Naproti tomu čtvrtý a páťdlní vlastně nikdy nabýti uzavřené, pevné formy.

Nejprve totiž se snažili posiliti Skutky apoštolské spisy Dvanácti apoštolu. Bylo přirozeno, že si přáli mít takové spisy, a s druhé strany byly vážené spisy křesťanských proroků a učitelů, které se nabízejí ku přijetí (nenomly se obějeti), neméně však apoštolské autority (v přísném smyslu). Tak vznikla skupina katolicických listů u. Jejich jádrem byly původně asi 1. a 2. list Januův a list Judiu (tak Muratorský fragment). Přidružen byl 3. list Januů (jenž jest tělož spisovatele jako 1. a 2.), jedno s Pavlovými listy přibuzně, staré psaní, které teprve ted obdrželo jméno Petrovo (to se ovšem tuze popírá) a jadní sbírka prorockých manifestů a napomenutí pod jménem Jakubovým. Ostatní spisy pod jménem Petrovým (Evangelium, Acta, Kerygma, Apokalypsa) byly konečně odmítnuty právě jako objemný spis: Acta Pavlovia. Naproti tomu byl na začátku 3. století přijat nejprve v Alexandrii, do této skupiny 2. list Petruv. Až v Ale- xandrii se nepodařilo jiným spisům (list Clemenuův, Barnabův, Irenaeův atd.) dohnouti si trvalého místa v Kanonu. Tato skupina katolických listů, odpočítávajíc dva, nemohla až do 4. století a dále se dočiniti pevnosti ani ve svém rozsahu ani ve své hodnotě, aniž přes to — dosti na podiv — skutečně ohrožovala vážnost celé sbírky. Po druhé nabízely se pro novou sbírku Ad oka I. v. p. s. v. Ale doba již pokročila nad náladu, z níž pocházely, ano vzápirala se jí, a povaha nové sbírky požadovala něco apostolského, ne prorockého, kteréž spíše vyučovala. Tak se mohlo dílčí pouze apokalyptový Petruv a Janov. Práv rychle odpadla z důvodu nám skrytých, druhá konečně čs. διά τηρησία zachráněna pro novou sbírku [= jako skrz olejn].

Uzávěrného Nového Zákona ve třetím století v čínském nebylo všudvý, snad nikde; ale kde byla druhá sbírka, tu se jí užívalo podstatně iako Starého Zákona a to bez rozpaků. I nehotová sbírka poskytovávala ad hoc všechno toho, čeho, jak by bylo mysliti, by byla mohla poskytovati jen sbírka hotová. Náboženstvím knihy se však katolicismus nikdy nestal. Slova Páně zůstala vodítkem pro utváření života, a vývoj nauky sel vzdý svou vlastní gestou, na níž Nový Zákon učel jen sekunděm vliv. Následky: 1. Nový Zákon — vyloučením porizená /

§ 18. C. Přeměna biskupského úřadu v církvi v ūrad
apoštolský. Dějiny přetvoření pojmu církve.

Viz R. SOHN Kirchenrecht sv. I. 1892. — E. HATZ Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Alterthum ném. od A. Hurnacki 1883. A. HARNACK Die Lehre der 12 Apostel 1884. str. 88 m.

„apoštolská“ sbírka spisů — chránil v sobě nejcennější část prvotní literatury od zámků; ale všecko ostatní z této literatury vydal záhubě jako domýšlivosti a padelky nebo jako zbytečné; 2. Nový Zákon skoncovat spisování inspirovaných spisů, ale teprv umožnil církevně-profanií literaturu, vytýkají ji zároveň pevně meze; 3. Nový Zákon zatemní historický smysl a dějinný původ spisů v něm obsazených, ale zároveň utváří podmínky pro jejich důkladné studium a pro jejich přesobnost v církvi; 4. Nový Zákon nastavil luház enthuzástické produkce „dělu“ (Thatsache); ale požadavkem, aby spisy v něm obsažené byly pokládány za souhlasné, zřetelné, dostatečné a pneumatické, měl za nevyhnutelný následek učenou theologickou produkci nových udalostí a pojnovýeho mytologii; 5. Nový Zákon ohraňcí dobu zjevení, postavil apoštolskou dobu a apoštoly na nedosazitelnou výši a tím přispěl k sužení křesťanských ideálův a požadavků, ale zároveň zachoval při sile jejich známost a stal se ostnitelním svědomí; 6. Nový Zákon účinně chránil spornou kanonickou vážnost Starého Zákona; ale zároveň byl popudem nadřaditi křesťanské zjevení starozákonnímu a přemýšleti o specefickém významu křesťanského zjevení; 7. Nový Zákon podporoval osudnou identifikaci Slova Paně a apoštolské tradice (Učení apostolské); ale přijetím listu Pavlových učinil nejvyšší výraz vědomí o vykoupení smíruodatným a kanonizací Parvinišmu uvedl požehnaný kvas do církevních dějin; 8. Svým nárokem, že jí jediné náležejí oba Zákony, otebrala katolická církev všem jiným křesťanským společnostem právní titul; ale prohlásivší Nový Zákon za normu uvořila zbrojnicí, z níž v následující době byly brány nejostřejší zbraně proti ní samé. — Odvážili se přednosti a nevýhody utvoření Nového Zákona srovnáním, tož přednosti jsou daleko větší, ano nelze předvídati, co by se bylo stalo z Evangelia bez Nového Zákona. Ale vídle Nového Zákona nelze postrádati analogia fidei, jížnak víra hrozí se roztržiti o Nový Zákon a pozbytí své jednotné sily.

Důkaz, že apoštolé postavili pravidlo víry, nestaci; bylo fiktivní ukázati, že církev je věrně zachovala a že sama v sobě má žirou instanci, která dle potřeby rozlioduje všecky spory. Původně se odkazovalo na sbory od apostolů zařízené, v nichž lze zvěděti pravé učení, a na souvislost se záky apostolskými a se „Starými“. Než tento odkaz neposkytoval absolútlní jistoty; proto Ireneus a Tertullian, polnuti iuponujícím vývojem episkopátu muonovité v římské, a přeměněcice starou vážnost apostoli, prorokův a učitelů na biskupy, pojali jej tak, že „ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens, i. e. (stav) biskupů sostinent postoupností od počátku garantuje neporušenosť apoštolského dědictví. U obou kolisá tato tlouče iště uči historickou (shory jsou ty, které byly apoštoly zařízeny; biskupové jsou žáci apoštolských žáků) a dogmatickou. Ale již u Ireneuse vystupuje dogmatická jasné do popředí: „episcopi enim episcopatus successione certum veritatis clarissima accepserunt“ [= biskupové postoupností biskupství přijali bezpečnou milost (dar pravy) (na biskupském úřadě spočívající na apostolské poslání) a postoupili uprostřed charisma pravdy). Ta totheze jest jen dogmatickým výrazem pro vysoké postavení, kterého si episkopát již fakticky vdoby; ostatně neměla původně nikterak úplně stotožňovati apostoly a biskupy, zůstala těž ve svém užití na jednotlivého biskupa nejistou, a přece ponechávala jěště volnost staré rovnici: spiritus, ecclesia, fideles. Než Calixt Římský (viz Tertullian de plenit; Hippolyt, Philos IX.) osoba si pro sebe plnona apostolskou vážnost a apostolské kompetence, kdežto Tertullian vindikoval biskupovi jen locus magisterii, naproti tomu ne bez všechny majetnické svatého Ducha (k odpouštění hříchů). V Oriente a v Alexandrii byla postula ský karakter biskupu uznan teprve velmi pozdě. Jakož o něm někdy Ignatius

tius (biskup) jest dle něho zástupce Boží vo svém jednotlivém sboru), tak ani Clemens Alex., ano ještě základní spis apoštolských Konstitucí mlčí. Ale za doby Origenovy v Alexandrii zdomačňoval.

Pojem církve byl tímto vývojem téžé dosažen. Původně byla církev nebeskou družinou Kristovou, místem svatého Ducha, a její křesťanskost spočívala na majetnického Ducha, na víře v Bohu, na naději a životní kázni: kdo náležel k církvi, byl i jist svým spasením (s v. a t. a církev), a každý jednotlivý sbor se pokládal za zemskou projekci jedné svaté církve. Pak se církev stala viditelným ústavem téhož vyznání a víry (c. fides in regula posta est, habet legem et salutem de observatione legis: Vtra v pravidle iest položena, má zákon a spasení z oštříhaní zákona.) Tertullian); jest odkažem apoštoli, a jeji křesťanskost spočívá na majetnickému pravého apoštolského učení (k a t o l i c k á církev ve smyslu okenitnosti a jednoty učení; výraz v tomto smyslu od konca 2. století). Člověk musí být řízen této empirické iedně apoštolské církve, aby se stal účastníkem spasení, poněvadž jenom zde jest dánno spasitelné vyznání. Církev přestavá býtí jistou společností spasení a svatých a stavá se podminkou spasení (viz nasledující kapitolu).

Lento pojem církve (Irenaeus, Tertullian, Origenes), v němž se představuje vývoj sboru v jeho uzavřenou církvě — jistě tvůrčí církev křesťanského ducha — nemí evangelický, ale také ne hierarchický; v katolických církvích nezanikl nikdy docela. Ale skoro od počátku měl naň vliv hierarchický pojem církve. Tento jest u Irenaea a Tertulliana teprve jen naznačen (leč Tertullian jej konečně potíral a v tomtoto potíráni se do konce vrátil k nejstaršemu pojmu církve: spiritus roven ecclésia, všeobecně kněžstvem); vybudován byl Calixtem a jinými římskými kněžími, jmenovitě však Cypriánum, kdežto Alexandrinská spojili nejstarší pojem církve s pojmem mysticko-filozofickým, a Origenes nikdy neztratil s očí relativní jen význam empirické církve přes všechnu velkou vážnost k ní.

Calixt a Cyprián vytvořili hierarchický pojem církve z faktických poměrů a z nutnosti, které tyto poměry ukládaly. Cyprián poskytl theorii k zářízení Ca-

listovým, na jednom bodu však nedokonal legitimaci světskosti církve, jak ji Calixt rozhodně byl provedl (viz násl. kap.). Krize byly ve 3. století tak veliké, že — neličedě k odlehlym sborům — nikde iž nedostáčovalo chovati katolickon víru; b v l o n u t n o p o s l o u h a E t i b i s k u p u n i, aby bylo možno chrániti církevnicí proti zřízenou církve se stala přední a zatlačila význam věronuky sunu (právěřauské vzpomínky). Uloha jejíne biskupské iakožto pojítka do pozadi: církev spočívající na biskupech, nástupcích apoštoli, zástupcích božích, jest apoštolským odkažem pro tento svůj základ. Die Cypriana (v. jeho listy a spis „de unitate ecclesiae“) jest církev ústavem spasitelným („extra quam nulla salus“ [minuo kterouž není spasení]) jakožto jednodotně orga nizova na koufoelerace. Spovára cele na episkopátu, jenž ji nese jakožto pokračování apoštola, vybroujen mocí apostolů. Spojení jednotlivcovo s Bohem a Kristem jest myslitelnou různou ve formě podřízenosti pod biskupa. Prvlastek jednoty církve (který jest sonznačný s prvlastkem pravdy, poněvadž jednota se u skuteční jenom laskou) představuje se však priměře v jednotě opiskováná. Tento jest od svého původu jednotný a zůstal jednotný, pokud biskupové bývají dosazováni Bohem a trvají v bratrské vzájemnosti. Tak jest polohužetí na jednotlivé biskupiny nejenom jako na všeobecně zvláštěních sborů, nýbrž jako na základu j e d n á církve („ecclesia in episcopo est.“) [Církev jest v biskupově]. Z toho následuje dálé, že biskupům apoštolských církví jíž neprisluší zvláštní důstojnost (všechni biskupové jsou si rovní, a možíravě, jsou polohuží j e d n o h o úřadu). Leč římská stolice má zvláštní význam proto, že jest to stolice apoštola, jemuž Kristus prvním udělil apoštolské mocí, aby také zřejmě ukázal jednotu tříto mocí a církve, dalež těžko proto, že dejinně církev této stolice se stala kořenem a matkou i e d n ě katolické církve. V jedné významné kardinánské krizi odvolával se Cyprian na Řím tak, jako by společnost s touto církví (s jejím biskupem) sama se bohylá zárukou pravdy; než pozláčil, podporován jen mnichými africkými biskupy a Firmiliánem Kappad.,

rozehodně popíral nároky římského biskupa na zvláštní práva vůči jiným církvím (spor se Stefanem). Konecne, ač dával přednost jednotě církevního zřízení před jednotou věrounkou, zachoval moment křesťanskosti tak dalece, že všudy žádal od biskupů křesťanské chování, jinak že co ipso pozbývají svého úřadu.

Cyprian teď ještě nezná character indelebilis biskupi, kdežto Calixt a jiní římskí biskupové jinu jej vlastnili. Jedním následkem jeho teorie bylo, že haterity a schismatiky přísně stotožňoval, v čemž ho církve ostatně prozatím nenásledovala. — Vělká je dnes a biskupská církev, kterou předpokládal, byla fiktivní: takové jednotné konfoederace v základě přece nelilo; ani Konstantin ji nedovolil úplně uskutečnit.

Třetí kapitola.

Pokračování: Staré křesťanství a nová církev.

Hlavními prameny jsou spisy Tertullianovy, *5. kn. Historiae eccl.*, Eusebiovy a některé uaje u Hippolyta, Origena (Komentiáre), Didyma a Hieronyma. O novatinské krizi súr. Korrespondenci Cypriana a Eusebioru h. e. VI. fin. N. BONWETSCH Gesell, des Montanismus 1881. Članek „Lapsi“ a „Novatian“ v R. E. — G. E. STEITZ: Das röm. Bussakrament 1854. — O. RITSCHL Cyprian v Karthago 1885. — K. MÜLLER Die Bussinstitutio in Karthago Z. K. S. 16 sv. St. 1 n.

§ 19. Montanismus a jeho povšechný vliv na církev.

1. Snížením nároku na mrvná život, vyhlednutí praktických nadějí, právní a politické formy, jimž se sbory zabezpečovaly naproti svět a haerezi, vyuvaly brzy po polovici 2. století, nejprve v Malé Asii, potom v jiných oblastech křesťanstva, reakci, která se pokoušela zachovati resp. obnoviti staré náladu a stavu a charakteru křesťanstvo od sesvětství. Vytěžek této krize, takřeč montanistické, a jí příluzních byl, že se církve jením přísněji pojímal jako mrvná společnost, která má svou pravdu ve svých historických a objektivních základech, že dle toho dala přivlastníkům svatoosti nový výklad, že výslovem legitimovala dvojí star. duchovní a světský, a dvojí mrvnost ve svém středu, a že zaměnila svůj karakter jakožto společnost jistého spasení za jiný,

že jest nevyhnutelnou podmínkou pro přijetí spasení, a vchovávacímu ústavem. Montanistům bylo se odložení (dobré smířby při tom vykonal již Nový Zákon), rovněž všichni křesťané, kteří pravost církve činni závisloni na přísnějším provádění mrvní kázni (Novatiané). Následující byl, že na konci 3. stol. dvě veliké církevní společnosti konfoederace Konstantinem za říšskou církev povýšená a novatianská církev, splynula se zbytky montanismu. Začátky velkého schismatu v Rímě lze stopovat zpět až do doby Hippolytovy a Calixtovy; starší montanistické schisma se vyvíjelo, vycházejí z Malé Asie, v provincích mezi 180 a 210.

2. Montanistická reakce prošla velkým vývojem. Původně byla násilným podnikem fríenického křesťanského moroka (Montana), ienž podporován isa proroky němi, cítil povolání uskutečnití v křesťanstvu mnoholibné výzvánky 4. evangeliu. Vykádal je dle Apokalypsy a zvyšoval, že v něm samém se zjevil Utčešitel, v němž Kristus, aho dokonice všemohoucí Bůh přichází ku svým, aby je uvedl ve všeckou pravdu a shromáždil rozptýlené v jedno stádce. Dle toho bylo neuvysíšnalo Montanovou, vrvéstí křesťanu z občanských domácností a sborových svazků (modobrná, ovšem ponužitelrá křesťanů) a utvoriťi novou, jednotnou obec, iez odložena od světa by se připravovala na sestup horního Jeruzaléma. Odpnor, na jaký toto exorbitantní prorocké poselství narázilo v rádi církví sborových, a prorášedování pod M. Aureliem přostříly beztoho již žirá eschatologická očekávání a stimňovaly touhu po mučenictví. Co však krmil ztratilo na zvláštnosti, pokud se ideál shromážditi všecky křesťany nedal uskutečnit jen na krátký čas a v úzkých mezech (rsp. od Montanistů samých brzy byl opuštěn), to ziskalo asi od r. 180 hojně zase, pokud zvrst o něm pokračující propojovala významnějším silu a vlivem.losti, aby se opřeti stále se vzmáhajícemu sesvětění církve. V Azii a Phrygií uznal mnohé shory in corpore božské poslání proroků; v jiných mrvnějších utvory se konventikle, v nichž kolportovaná zaslíbení proroků za sváj karakter jakožto společnost jistého spasení za jiný,

(sympatie konfesoru v Lyonu. Římský biskup málem byl uznán nového proroctví.) V montanistických sborech (ca. 190) však nešlo již o novou organizaci v přísném smyslu slova, a o radikální znovuutvoření křesťanské společnosti, nýbrž, kde hnutí nám v jasném světle se jeví, jest již úthmucno, ač velmi účtimo. Původcové nukterak neomezovali svého entuziasmu; také nebylo ještě pevným závěrem, že Krista tělesně v ženské postavě, zícičti; Druška vzdala Krista tělesně v ženské postavě; tito prorocti dávali nejvýstřednější zaslíbení a mluvili ve vysokém tonu, než kterýkoliv apoštól; oni dokonce zvraželi apostolská nařízení, nestarajíce se o každou tradici, ustavovali nová příkazání pro křesťanský život; stěžovali si na povšechné křestanstvo; pokládali se za dospelí a proto nejvyšší prorok, nosící konečného zjevení hožho. Když však ustoupili s jevitstě, jejich přívrženci hledali vyučování s vůdcem křesťanským, způsobem. Uznameli celkovou církev a držali si uznání od ní. Církeň se zavázala apostolskou reguľu a Novým Zákonem; ani církevního zřízení (biskupů) již nevrtýkali. Za to žádali uznání svých proroků, které nyní se snažili odporučit jako nástupece starších proroků (prorocká posloupnost); nové proroctví právě jest jen do dleatečné zjevení, které předpokládá dřívější, jak mu církev rozumí, a toto dleatečné zjevení právě se vztahuje podstatně jen — ve dle potvrzení, kterého dodává církevním náukám naproti gnostickým — na palčivé otázky křesťanské kázně, kterou rozhoďuje v estm yesl přesnější obserванce. V tom spočívá pro jejich přívržence v říši význam nového proroctví (ochirana od světěnější církve), a proto nem uverili. V této vídě, že ve prvej Itálii učili nemil zjevení pro celou církev, aby založil dřísnější řád životní (zvláždování od dříhho manželství). Dřísnější řád postní, vydátnější osvědčování křesťanskosti v denním životě, plná hotovost k matčenictví, se srazil původní entuziasmus. Ale toto flegma bylo mohutnou silou, poněvadž celkové křestanstvo možilo a 220 změnilo největší pokrovky v sekularizaci Evropy. Vlivem Montanismu by bylo mělo za následek umění změnu v majetnický církve a v misijní praxi: sbory by bývaly zdecimovány. Proto Montanistum je

jich ústupky (Nový Zákon, apoštól, regula, Episkopát) nepomohly nic. Biskupové napadli forum nového protiroctví jako novotu, podezírali její obsah, prolínali staré naděje na budoucího za sluhu a tělosné, marnavu požadavky za přemněté, zákonický ceremoniální, židovské, příci se novozákonním nástinu, a to za pohanské. Proti nárokům Montanistů, že přináší autentické boží zvesti, ukazovali na nověntvořený Nový Zákon, prohlašovali, že všecko rozhodující jest obsaženo ve výročích ohonu Zákonu, a tak ohruaničili přesně období zjevení, které jenom Novým Zákonem, apostolským učením a apostolským úřadem biskupů zasahuje do přítomnosti (teprve v tomto boji založenaly se nové představy 1. že Starý Zákon obsahuje prorocké spisy, Nový Zákon ne prorocký, nýbrž apostolský, 2. že apostolské výše nemůže být dosaženo od žádného křestana nynějšího.). Koncěně počali rozlišovati mezi marností kleriků laiků (tak v otázce jediného manželství). Tím vším diskreditovali to, co kdysi bylo drahým veškerému křesťanstvu, čeho však nyní jíž nemohlo potřebovat. Odmitajíce domnělé zmenžování, odšťavorovali více a více věc samu (Chiliaasmus, proroctví, svéprávnost laiků, přísnou svatost), ale nemohli ji načisto odstranit.

Nejmudřejí růžák na sebe narazil protivručí vnitři otázce odmítnění hříchů. Montanisté, ijinak biskupov uznávajíce, přiznávali právo odpusťení hřechů jedině Duchu svatému (t. j. nositelům Ducha) — nehoť Duch my nemůží na učelení úřadu — a neužívali lidského práva odpusťení hřechů, jež prý sníše spočívá na (řídkém) zařazení božského slítování (potest ecclesia [spiritus] donec delicta, sed non faciat [m]ihi eirkev (Duch) proninouti přestupky, ale ne darmo)).

Proto vyučovali všecky smrtelné hříšnky ze sborů, noronějice jejich duše Bohu. Biskupové pak si umisli proti svému vlastnímu principu, že jediné křest zhlazuje hřichy, vydíkovatí právo moci klíčů, odvolávajíce se na svůj apostolský úřad, aby chránili trvání větrném městě, apoteštění sborů od rozpadnutí, které by bylo následkem staré přísnosti. Celistv první činní nárok na právo biskupů odpouštěti hřechů v nejdlněším rozsahu a rozšířil toto právo též na smrtelné hřichy. S ním se utkal

nejen montanista Tertullian, nýbrž v Římě samém proti-V**biskup jinak vysokocíkernický (Hippolyt).** Montani-
sté se museli vyloučiti se svým „lábelským prorocvím“, ale oni sami se též dobrovolně vzdálili z církve, která se stala „nedlouho“ (psychickou). Biskupové udrželi na-
icniectví církve na úkor její křesťanskosti. Na místo křesťanstva, které měla Duchu ve svém středu, nastoupil
církevní ústav, který ná Nový Zákon a duchovní úřad.

3. Ic č provolení biskupského nároku na právo od-
poněti hřichy (proti tomu z části sbory a křesťanství he-
rové, konfessori) a jeho užití při smrtelných hříšnících
(proti tomu staré praxe, stará představa o křtu a o cír-
kvi) činilo převeliké obtíže, ač biskupové vystupovali nejen proti staré, dřívější, přísnější praxi, nýbrž i proti pokračující laxnosti. Užití odpuštění hřichů při cizolož-
ních mělo za následek Hippolytovo schisma.

Po deiciovském pronásledování však pokládalo se za nevyhnutelné prohlášení i největší hřichu, odpadnutí, za den hlavní hřich může být odpuštěn po křtu (praxe odůvodněna z „Pastýře“) a odstranití všecka dráva du-
chovních osob (konfesorů), t. j. svěřiti odmštění hři-
chu pravidelněm, kašnistickém, biskupském postu-
pu (Cornelius Římský a Cyprian). Tím se teprve změnil pojem církve cele: církev musí dle své podstaty obí-
mati čisté a nečisté (jako archa Noe); její lidové neison
vesměs svatou pouze mezi svého vstrojení (objektivně),
kterou se zcela podstatně představuje vedle čistého učení
v biskupském úřadě (kněží a sondorové jménem Bo-
žím); jest nepostrádatelný spasitelný ústavem, takže mimo ni nikdo není spasen, též societas fidei, ale ne fi-
delium, nýbrž výchovnou školu a kultický ústav, pro spa-
ciáta a neutráta. Ted temnre se provedlo rozlišení kle-
ru a laiků, úplně jako náboženské (ecclesia
est numerus episcoporum) a římské biskupu-

vé dokonce připisovali kleru character indelebilis (Cy-
riac ne). Ted teprve dočal však také theologické spe-
kulace o poměru církve jakožto společnosti svatých

k empirické svaté církvi, k temperovanému, prostředky milosti korrigovanému sescvětěním křesťanství. To vše však nemohl proraziti bez velkého opačného hnutí, jež vycházelo z Říma (Novatian) a brzy zabralo všecky pravoslavné církve. Novatian nozadoval jenom minimum: ucodlupustitelnost hřichu o dnu tří (na zemi), jinak drý církev již nemá svatou. Ale toto minimum mělo týž význam, jako přede dvěma lituskými věky dalekosáhlejší montanistické požadavky. V něm ožil zbytek starého pojmu církve, ač bylo divno, že se nějaká společnost pokládala za svatou (Katharové), a právě evangeli-
ci kou ponze proto, že netrpěla odpadlkou (později snad též jiných smrtelných hříšníků). Druhá katolická, od Španělska po Malou Asii se rozprostřírající církve po-
vstala, které však její archaistická zřízenina staré kázni nedopomohla k životnímu rádu svobodnějším od světa, a která se ode druhé církve podstatně nelišila, ač je-
jíndří milostí prohlásovala za nictuň (praxe obnov-
ovaného křtu).

Moudře, opatrně a s relativní přísností převeldli biskupové v této krizích shory do nového stavu. Jak byly, potřebovaly jen církve biskupské, která by nad nimi poniřenávala, a naměly se posuzovati sebe samy příavem jako učennici a ovece. Zároveň nabyla pak církev té podobu, v níž mohla hříci možnou onorou státu neboť disciplinovala a vychovávala masu (církve jako výchovný ústav, jako nevyhnutelná připravka k spasení, jako majetnice přípravných, základních a restituuj-
cích svěcení). Při tom byla smolečnost v ní přece značně spořádanější, než jinde v říši, a nokladový Evangelia byly stále iestě v ní (Kristův obraz, jistota věčného života, prokazování milosrdenství), jako kdyži monotheismus a zbožnost Žalmlistova zůstaly živými ve tvrdé a cizí sko-
řapce židovské církve.

§ 20. Přetvoření posvátných zařízení.

I. Kněžství. Dovršení starokatolického pojmu církve ukazuje se zvláště zřeteně v dokonaném vývoji kněžského stavu. Hierarchické kněžství, nezávame nepravé u Gnostiků (Marcionové), v církvi byli prorocti (Didá-

che) a sboroví liturgové (I. Clem.) záhy srovnatá v ní se starozákonní kněžní. Neprv u Tertulliana (de baptist. 17) jmenuje se biskup knězem, a od té doby vyvíjel se až až do r. 250. kněžský říz biskupiv a presbytiru velmi rychle na Východě jako na Západě, a to tak silným byl zde vliv pohanství, že vzešel i ordo kněžíských s uzebníků (mezi násří svěceními) — nejdříve na Západě — wedle diakonů. Dokonalý pořem kněžství objevuje se nám u Cypriana, u teologů římských biskupů a v základním spisu apoštolských konstitucí. Biskupové (sekundérne i presbyteri) byli pokládáni za zástupce sboru před Bohem (om sami sineh pri-nášeli (ed in o n) oběť, Včeři Páně) a za zástupce boží před sborem (om i jedinu utilici neb odpírají božskou milost jakožto sondcové na místě božím a Kristově; omi jsou mynstagogové, kteří spravují milost myšlenou jako svěcení včeného druhu). Pro tu to ctninazaci odvolávaly se v stoupající míře na starozákonné kněží a na všecky židovské bohoslužební říd. Vzhledem na práva a povinnosti kněží byly zde dokázána otevřeny dvěře polohy a Židovství, když napomnání stárnoucího Tertuliana, aby se navrátili k všeobecnému kněžství, byla přeslechnuta. Dostavily se řady desítek, oříškovánu, ko-nečné (Konstantinem) i soboty (přenesené na neděli).

2. O běžné HOFLING. Die Lehre d. Alttest.

Kirche v: Opfer 1851. Kněžství a oběť se podnijínu Ideea oběti měla v érkví od počátku úplně volné pole (viz kn. I. kap. 3. odst. 7.); tak nevyhnutelně účinkova nový pojem kněžství na pojmen oběti, i když stará představa (čistá oběť smýšlení, oběť chvály, celý život obětí) vedle toho zůstala v platnosti. Vliv se jeví dvojím směrem: (1.) vymíří křesťanského života oběti vystouplým záštitní činům postu, dobrovolného bezmázelství, mučení atd. stále ztejnější (tak ostatně iž Hermas) a byl moritomího, a to satisfaktoriulo významu (tak Ter-

tullian); dokonaným jeví se tento vývoj u Cypriana. Je mu jest samozřejmý, že křesťan, který není schopen zůstat bezhrázným, má smířovati Boha výkony (satisfaktorní oběť). Skutky dávají tam, kde není třeba zhla-zovati zvláštní hřichy, dárok na zvláštní odměnu. Vedlo každých exerecií jsou almužny nejdůležitější pro-

středkem (modlitba bez almužny jest holá a neplodná). Ve spisu De opere et eleemosynae podal Cyprian vyloženou theorii o almužně, lze říci jakožto prostředku milosti, který si člověk může připravit a který Bůh akceptuje. Od deovského promascelovaní vznikají opera et eleemosyne do rozličněvacího systému církve mnoho a zjednávají si tam pevně msto: člověk může — z boží shovívavosti — skutky svými znovuzískat i stav křesťana. Když se byli spokojili jednoduše s tím, byly vtrhl plný morálismus. Bylo tudíž nevyhnutelné rozšířiti pojmen gratia, dei a nejputati iž jako posud pouze na svátost kríž. To se však stalo teprv Augustinem: znění se představy o oběti v bohoslužbě. I zde činu epochu Cypriana. Om první zřízení případu specifickou oběť, oběť Včeře Pána, specifickému kužeství: on první označil passio domini, ano sangnis Christi a domincia hostia za přední et eucharistické oběti a tím došel představy o kněžském opakování Kristovy oběti (i třídy tří obětí způsobu způsobu, i v apostolském čírkevním řádu); on uřícte postavil slavnost Včeře pod hledisko inkorporace [vtělení, tělosné připojení] jednotlivého Krista a první jasně dosvěřil, že kommemoraci [připomínce] obětí užívá (vivi et defuneti [živí a zemřelí]) se příkladem zvláštní (dilektioní) význam. Seslání přimluva však byla poustatrným říčníkem oběti. Včeře pro říčastíky; neboť na odpuštění hříchů v plném smyslu nemohl se ten výkon vzhlavovat přes všecko stupňování představy a obohacování ceremonie. Zárukovalo tudíž tvrzení, že výkon tento jest opakováním oběti Kristovy, přece jen pouhým tvrzením; neboť proti názoru, podporovanému bohoslužebnou praxí, že ūčastníků na slavnosti zhlavuje hřichů jako mysterie Magnae Matris nebo Mithrový, vzpíraly se církevní zásady o křtu a pokárně. Jakožto oběť výkon nestala so Včeře. Páně nikdy výkonem rovnocenným křtu; ale pro poputární představení přinovené nabyl slavnostní, podle antikých mystérií utvořený rituál nejvyššího významu.

3. Prostředky mìlosti, křest, euharistie — Co se od Augustina nazývalo prostředky mìlosti, to měla církve 2. a 3. století jen ve křtu: dle

prismé théorie neměla pokřtěny čekat nových od Krista

udělených prostředků milosti, nýbrž má plnit zákon Kristův. Ale v praxi od toho momentu, kdy snurtelným lříšníkem se dostávalo absoluace (a to se dalo na základě návodu Dueha v jednotlivých případech od počátku byla absoluace skutečným prostředkem milosti, jehož význam se kryl s významem křtu. Reflexe o tomto „prostředku milosti“ zůstala však ještě zcela neurčitou, po něváč myslénka, že Boh skrze kněze rozlišuje hříšníky, byla křížena druhou myslénkou (viz nahoře), že spíše výkony pokání lříšníků způsobují odpusťení. — Představy o křtu (*στριψίς, ποτηρίας [Pečet, osvícení]*) se podstatně nezměnily (J.W.F. HöFLING: *Sacrament der Taufe, 2. sv. 1846.*). Za této křtu se obecně pokládalo odměřeno, aby je Boh s kajícího sňal); za účin odpustění byla považována faktická bezlříšnost, kterou bylo třeba jen zachovat. Zhusa vedle remissio a consecutio aciemittatus [odpuštění a dosažení věčnosti] se jmeneje absolutio mortis, regeneratio hominis, restitutio ad similitudinem dei, consecratio spiritus sancti (lavacrum regenerationis et sanctificationis) [osvobození od smrti, znovuzrození člověka, navrácení k podobenství božímu, dosažení Ducha svatého (koupel znovuzrození a posvěcení)] a k tomu ještě všecky možné statky. Stále všichni obohacování rituálu jest z části následek umrostoucí symbolizovati ony předpokládané bohaté říčenky křtu; z části děkuje za svůj původ snaze, důstojně vypraviti toto velké mysterium. Osamostatnění jednotlivých říkounů počalo se již také (biřmování biskupem, nejdříji od polovice 3. stol.). Voda byla pokládána za symbol a nástroj.

Zcela v tomu se ztrácejí zdomácnění

symbolu a odmítnutu. — Vecere Páne se pokládala nejen za obět, nýbrž i za božský dar (monografie J. Döllinger 1826, K. F. A. Kahn 1881, L. J. Rückert 1856.), jehož říčenky však nikdy nebyly přesně určeny, poněvadž přinesné schema (křestní milost, křestní závazek) je využíváno,

valo. Sdělení božského života svatým pokračem byla hlavní představou, spojenou s docelem pověřenými fanatizem (πρόπορος ζήτεζες [lék nesvorností]): duální a fyzické splývalo (pokrm jako sdělení gnose a ūří). Zádný církevní otec zde nerozlišoval (přesně: nejrealističtěji se stal spiritualistou a spiritualista myšlení; ale odpustění hříchů ustupovalo do pozadí). Tím primitivně utvářela se též představa o poněmě vinení (τον πριμητέον ουτάρεια σε τέλη Kristovu. Nějaký problém (at dídelných živlů k tělu Kristovu. Na historické tělo symbolistický nebo realistický) nebyl od nikoho počítán: symbol jest účinným tajemstvím (nástroj „velikosti“), a tajemství nebylo bez symbolu mystičtnu. Tělo Kristovo jest sám „Duchem“ (na historické tělo nemyslil asi nikdo); ale že duch zde se stává smyslným, že posvěcený pokrm sestává ze dvou nerozličeného spojení živlů, pozemského a nebeského, a spářovali tak ve svátosti záruku od gnostiků popíráném spojení Duha s tělem a vzkříšení těla živého krvi Pána (právě tak Tertullián, kterého neprávem učili čistým symbolem). Justin mluvil o transformaci, ale o transformaci těch, kteří dříjnají: ale představa o transformaci živlů začala se již také. Alexandriniští spřávovali že jako ve všem, co činila celková církve, mysteriu za mysteriem, přizpůsobili se výkonu, ale chtěli hýti takovým duchovním křestany, kteří se stále živí Logem a slaví věčnou slavnost Voceče. Všude se tento výkon vzdaloval od svého původního určení a gracieisoval se dle formy i obsahu, u vzdělaných i nezdělaných. (Praxe dětského přijímání dosvědčena Cyprianem.) Mysterijní magie, pověra, víra jenom na autoritě založená a poslušnost na jednou straně, a nanejvýše živá představa o svobode, silě a zodpovědnosti jednotlivců v oboru mravnosti na straně druhé jsou značkou katolického křestanství: v náboženství autoritativní a pověřené vazání, tedy pasivní, v mravnosti volno a na scbe odzákáno, tedy aktivní.

Že římská církev v tomto procesu katolizace sborů měla vespře vedení, jest dějinu skutečnost, kterou lze bezpečně dokázati. Katolická církev jest skutečně římská církev. „Apoštolská“ něčitka, která kato-licismus činí katolicismem, jsou římská a rozšířila se z Říma. Tím jest dán faktický první římské církve v ka-tolicismu (tedy i primát římského biskupa; viz A. HARNACK Chronologie der altchristl. Literatur sv. I. 1897 a Lehrb. der DG. sv. I.³ str. 439. tm.). Otázkou budoucnosti mohlo býtí jenom, kolik se z toho mělo přejati do církve v ního práva a pod ochranu nařízení Kristova. Ale filozoficko-vědecká věra uka, která se v té době vyvinula z víry, nemí dle mě římského sboru a jeho biskupů.

II. Ustálení a pozvolné pořečtění křes-tanství jakožto věrouky.

Čtvrtá kapitola.

Církevní křesťanství a filozofie. Apologetové.

§ 21.

Apologety vytáhli: OTTO sv. 3 1876 n. — Apologie Aristi-dova v Text and Studies ed. J. A. ROBINSON Vol. I. 1. 1891. — A. HARNACK v. Texte u. Unters. I. 1—3 1882 n. — Mv. ENGELHARDT Christianum Justin's 1878. F. KÜHN Der Octau-vius des Min. Felix 1882. C. CLEMENTEN d. relig. philosophische Be-deutung des stoisch christl. Eudemonismus in Justin's Apologie 1878. M. WEHOFFER Die Apologie Justin's in litter. Histor. Be-ziehung (Röm. Quartalschr. 6. Supl. seš. 1897).

1. Apologetové (Aristides, Justin, Tatian, Athene-georus, Clemens Alex. [Protreptic.], Theophilus, Ter-tilian [Apologeticum], Minutius Felix; nezachovaly se, nebo jen v malých zlomcích, apologie Quadratova, Melitova, Apollinaridova, Miltiada; pod Justinovým jménem jsou též věci staré a cenné) cílteli křesťanství sborů zachovati a zastupovati ve všechn kusech, stali pro-to na plíce Starého Zákona, kladli důraz na univerzali-smus křesťanského zjevení a drželi se začleně eschato-logie. Odmítali gnosticismus a v mravní sítce, které vý-ra poskytovala nevezdělaným, spárováli hlavní důkaz jeif

pravy. Ale ve snaze, vyloučiti křesťanství vzdělau-
juko neivysí a nebezpečnější filozofii, vytvořili mora-listní zmisob myšlení, do kterého křesťané z počátku z Evangelium od počátku zavlečli, jako křesťanský, zároveň učinili křesťanství rationální a shr-nuli je ve formuli, která odpovídala common sensu [zdravému rozumu] všech vážně myslících a rozumných té doby.] Při tom dovedli ve svých souvislých výkla-dech užití zdeděné pozitivní látky, Starého Zákona i dě-jin i ctění Kristova, pouze jak dosud chybíčho a se vře-lým úsilím hledaného pověření a zajištění to-hoto rozumného náboženství. V apologetické theologii jest křesťanství pojato jako Bohem samým způsobené-původní schromostí člověka odloučující náboženské osvícení a postaveno v nejostřejší protivu ke všemu po-lytheistickému, národně-náboženskému a ceremoniálni-mu, s neivysí energií bylo apologety proklamováno ja-ko lužboženské zjevení ducha, svobody a absolutní ro-zužení dokažací a pravat; náboženství — přijmá ho ve velký obsah z dějiných udalostí, — přijmá ho přijmá svůj obsah z dějiných udalostí, — přijmá ho proti lužboženské zjevení, které se prokazuje ve vrozeném ro-zužení a svobodě člověka, — nýbrž dějinné udalosti jsou z božského zjevení, — jejímu ozřejmení nařavnosti. Veškerá pozitivní látka křesťanství však jest proměněna ve velký dokažací a pravat; náboženství ne-přijmá svůj obsah z dějiných udalostí, — přijmá ho proti lužboženské zjevení, které se prokazuje ve vrozeném ro-zužení a svobodě člověka, — nýbrž dějinné udalosti jsou z božského zjevení, — jejímu ozřejmení nařavnosti. To však práv většina hledala. V čem spočívá ná-boženství a mravnost, to si myslí, že vědi, ale že jsou skutečnosti, že jejich ohlněny a tresty jsou ji-sy, že práv náboženství vyučuje veskerý polythei-smus a modloslužbu, pro to nebylo důkazu. Křesťanství jakožto skutečnosti tu přineslo jistotu. Propojilo nejvyššmu výčíku řecké filozofie a suver-enitě theistické morálky vřízeství a trvání; dalo této filo-zofii jakožto poznání světovému a mioralce tepive zmu-zlost, aby se osvobodila od své polytheistické minulosti a sestoupila z kruhů učených k lidu.

Apologetové byli v protivě ke gnostikům kon-servativní, poněvadž vlastně nechtěli přikročit ku specificky církevnímu podání a si je obsažovat vě-řití srozumitebným. Důkaz ze zaslibený, nyní však ve

svém nejovrchnějším pojetí, spojoral je s povšechnou církví. Gnostikové hledali v Evangeliu nové náboženství, apologetové si jím dávali potvrzovati svou věrnost. Onino zachovali myslénku vykoupení a jí podřizovali všecko; tito stavěli všecko do schématu přirozeného náboženství a myšlenku vykoupení posunuli na obvod. Obojí zhellenizovali Evangelium; ale jenom spekulace apologetů byla hned legitimována, poněvadž při všem měli účelem protivu proti polytheismu, nechávali Starý Zákon a Kerygma nedotčeno a kladli nejostřejší důraz na svobodu a zodpovědnost. Apologetové a gnostikové pokračovali v díle, které byli začali alexandrinští židovští mysliteli. (Philo) vzhledem ke starozákonnímu náboženství; ale rozdělili si, tak říkají, práci: gnostikové pracovaly více stranou platonským náboženstvem, apologetové stoický-racionalistickou stránku úlohy. Než přesným nemohl rozdelení nikterak být, žádný apologet neupustil naprosto od myšlenky vykoupení (osvobození od vlády daemonů může způsobiti jen Logos). Irenacem se začiná v teologické práci číkavý zase slučování obou úloh; nejen nutil k tomu boj proti gnosticismu, nýbrž duch doby se obrácel sám od stoického moralismu vůči k novoplatonskému mysticismu, pod jehož obaly byl skryt prudko náboženství, požíváno Bohu.

2. Křesťanství jest filozofie a zjevení: to jest tháze všech apologetů od Aristida po Minucia Ecclise. Tvrzením, že jest filozofii, čelili apologetové mnohém ve sborech rozšířeném, že jest protivou každé světské moudrosti (viz svádecky Celsovo); ale snířili je radostným přiznáním, že křesťanství jest nadpřirozeného původu a jakožto zjevení přes svůj rozumný obsah může být pochopeno jen myslí. Bohem osvícenou. V hlavních rysch tohoto pojednání jsou všechni apologetové za jedno. Nejsilnější výraz stoického moralismu a racionalismu shledáváme u Minucia: Justinovy spisy (Apologie a Dialog) obsahují nejvíce vztahů k všeobecné a k udalostem evangelického vypravování. Na druhé straně smýšlej Justin a Athenagoras nejpříznivěji o filozofii a filozofech, kdežto v pozdější době usudí se stává stále tvrdším (Theophilus, ale viz již Tacia-

na), aniž se mění úsudek o filozofickém obsahu křesťanství. Společné přesvědčení lze takto shrnout: křesťanství jest filozofii, poněvadž má racionalní obsah, poněvadž dává uspokojivý a všeobecně srozumitelný výklad o otázách, o něž usilovali všechni opravdoví filozofové; ale mení filozofii, anio vlastně jest pravou její protivou, jsou prosto všech domněnek a dohadů a vyvrací polytheismus, t. j. pochází ze zjevení, má trudí nadpřirozený jistota jeho nánky. Tato protiva k filozofii se ukazuje bředevším též v nefilozofické formě, v níž křesťanské lázání vysílo. Tato tháze připouštěla v jednotlivostech různé úsudky o konkrétnímu pojmen křesťanství k filozofii a vybízela apologety ku spracování problému, proč přece racionalnost potřebuje zjevení. Než i zde zjistí, jest tato společná přesvědčení: 1. křesťanství jest dle apologetů zjevení, t. j. jest božskou moudrostí, která byla od pradávna hlasána prorokům a dle svého původu má absolutní jistotu, která se stálež provozuje v evangeliu v pleně proroctvem v ýroku (dúlkaz ze zaslíbení, jakožto jediný jistý důkaz, sám o sobě nemá co činiti s obsahem náboženství, nýbrž provází je). Jakožto božská moudrost stojí křesťanství naproti všemu přirozenému a filozofickému vělčení a jest nevyhnutelné, poněvadž lidstvo upadlo podvládu vřídla přirozeněmu, ale zatenutímu vělčení člověkoví; obsahujec všecky pravdivé momenty filosofie — proto jest [pravou] filosofii ἡ οὐκεὶ φιλοσοφία, η οὐκ εργαζόμενη φιλοσοφία [filosofie dle nás, filosofie barbarská] — a dopomáhá člověku k tomu, aby uskutečnil poznání jemu vrozené. 3. Zjevení věcí rozumových bylo a jest nevyhnutelné, poněvadž lidstvo upadlo podvládu daemonů. 4. Namáhaly filosofii, nabýti správného poznání, byly namny, což se ukazuje především v tom, že jimi nebyl zlomen ani polytheismus ani panující nemravnost. Pokud filosofové nalezli něco pravého, děkují za to ostatně prorokům (tak učili již židovští Alexandrovci).

od nichž to přejali; nanejméně jest nejisto, zvláš poznamenat i jen úlonky pravdy sporadickými vlivy Logu (Justini to tvrdí, viz Apol. I. 5.: οὐταπέ πάνω τὸν θεόν Σωκράτους ὥπερ λόγου ηδέσθη τρυπή ταῦτα εἰς βαρβάρους

úπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφούστος καὶ ἀνθέτων καὶ ἡρῷον Χριστοῦ ληνθετος (. . . neboť nejen mezi řecky bylo tototo dokázáno od logu Sokratem, ale i mezi barbary od samého logu učiněného i člověkem i Ježíšem Kristem nazvaného), k tomu však Apol. II. 10: Σωκράτεις οὖτις ἐπέστη ὑπέρ τούτου τοῦ δῆμαρτος ἀπὸ μέρους γνωσθέντα . . . οὐ φιλόλογοι μονον επεισθησαν (Sokratovi nikdo neuveril, že umírá za toto dogma; Kristově však i od Sokrata z části poznamenánu neuverili jen filosofé a jazykozpracovatelé); jistotě však jest, že mnolé zdánlivé pravdy u filozofů jsou opět nápodoby pravdy skrze daemony (od nich pochází veškerý polytheismus, jenž jest částečně též opět napodobou křesťanských zařízení). 5) Uznávání Krista jest jednoduše spolu obsaženo v uznávání prorocké moudrosti; nového obsahu učení prorocké Kristem nemabylo; on je pouze učinil přístupným světu a posilil. (Vítězství nad daemony; zvláštnosti uznány Justinem a Tertulliem). 6) Praktické osvědčení křesťanství jest a) v jeho pochopitelností (nevezdlaní a ženy stávají se moudrymi), b) v zapuzování daemonů, c) v síle ku svatému životu. V apologetech křesťanství tudíž si osobilo antické: ὅστις πεπάτει τεῖχον κατέλαβεν εἴη τον Χριστοῦ στρατού, t. j. vytěžek monotheistického poznání a ethiky reček: ὅστις πεπάτει τεῖχον κατέλαβεν εἴη τον Χριστοῦ στρατού. [Co krásného u všech bylo řečeno, jest majetkem nás křesťanů] (Justin, Apol. II. 13.). Samo sebe datovalo zpět až k počátku světa. Všecko pravé a dobré, co lidstvo pozvedá, pochází z božského zjevení a přece jest zároveň lidské, poněvad jest jasnym výrazem toho, co člověk nalezá ve svém nitru a k čemu jest určen (Justin, Apol. I. 46. οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, Χριστιανοί εἰσι, καὶ οὐ κλέπτος καὶ οὐ ποντικός εἴη Σωκράτης καὶ Ἡρόδοτος καὶ οὐ ποντικός εἴη Ζεύς τοῦ Αργείου καὶ Τι, kterí žili podle logu, jsou křestany, i kdyby za bezbožníky byli považováni, jako u Reči Sokrates a Herakleitos a podobní jin, u barbarů pak Abram a j.). Jest však zároveň křestanství a náboženství, neboť křestanství nemí nic jiného, než nauka zjevení. Nemíže se myslit druhé formule, v níž by tak molnuteň vystupoval nárok křesťanství, že jest světovým náboženstvím (odtud též smaha smířiti světovou. říší s novým, nábožen-

stvím), ale také žádná druhá formule, v níž by specifický obsah zděděného křesťanství byl tak neutralizován jako zde. Pravý dějinný význam však jest v tom, že dlužná kultura lidstva se jeví smířena a společena s náboženstvím; zjevení jest ponze zevnější, zázračné sdělení (passivita proroků) rozumové však — theistická kosmologie a morálka — bylo však jako takové a jako společný majetek lidstva jednoduše dogmaticky předpokládáno. (Co filozofie řekla dobrého, jest křestanské. — Důkaz pro křesťanství z pochopitelnosti a sily vede důkazu ze zaslíbení.)

3. „Dognata“ křesťanství — tolieto pojmu a druhého, θεολογία, bylo v technickém smyslu poprvé užito od apologetů — jsou rozumové pravdy, proroky ve svatých Písmech zjevení, které se v Kristu zavírají (Χριστὸς λόγος καὶ ψήσης [Kristus slovem a zákonem]) a mají za následek čnost a věčný život (Bůh, svoboda a čnost, věčná odplata a věčný trest, resp. křesťanství jako monotheistická kosmologie, jako nauka o svobodě a uravnosti jako nauka o výkoupení; ale toto poslední jest vyjádřeno neurčitě). Po učeném se odvojuje od Boha, uskutečnění v čistém čnoštění života (spravedlnosti) musí Bůh přenechat lidem. Proroci a Kristus jsou tedy potni lramenem spravedlnosti, pokud jsou božskými učiteli. Křesťanství jest definovati jako Bohem samým nově sprostředkovánem poznání Boha a jeho čnoštění obecování dle rozumového zákona, iakož i v tom, že no věčném životě a v jistotě odmlaty. Poznání pravdy a činěním dobrá stavá se člověk spravedlivým, jmenem a silou Kristovou byvá osvobozen od daemonů; tak se stane čistačním svrchovanancem blaženosti. Věčelní spočívá na vříše v božské zjevení. Toto zjevení má též ráž a sluhu výkoupení, pokud jest nepochybným fakt, že lidstvo bez něho se nemůže vymazat z nadvády daemonů. To vše jest po řecku myšleno.

a) Dogmata, která vydávají poznání Boha a světa, jsou ovládána ton základní myšlenkou, že naproti světu, jakožto něčemu stvořenému, podmínenému a pomíjelnému stojí něco samo sebe, jsoného, neproníjemného a věčného; které jest příčinou světa. Toto nemá žádné z vlastnosti, jež přísluší světu; proto jest povznešeno

nad každé jinéno a nemá v sobě rozdílu (platonické výroky o Bohu se prohlašují za nepřekonatelně dobré). Jest tudíž je dle něj a i edno, dneho v oni, bezvadné a tužidlo konale hodinu Boha, to bude chováno u Otce, neviditelného, nepřistupného a mýnichho a, abvch tak řekl, Boha filosofii. Čehokoli však nelohného se doporušíte, to bude chováno u syna i vrlčného i slyšeného i sestoupiši, svědka a služebníka Otcova.] To vše nemí nové; ale Logos nemí hlásán od apologetů jako Nonnenom (ponys), nýbrž jako nejjistěji skutečnost). Za rozvedení myšlenky, že princíp Kosmu jest též princejem zjevení, se většina nedostane, dále nepostopí; svou odvíslost od viny sborové dosvědčuje však neprůleldným rozlišováním Logu a svatého Ducha. Dějinny Logu (viz zvl. Tatíř, orat. 5 sg.; Justin, Apol. I. 13. 21. 42., Dial. 56. 61., 128.) jsou tyto: Bůh (μόνος καί γεννητός ὁ Θεός [jedný nerozený, Bůh] nebyl nikdy Αλόγος [Без Логу]; vždy měl Logos v sobě jako svůj rozum a jako potenciální svět píce propletenu). Za těclem stvoření využil Bůh ze sole Logos (vysíal, nechal vzniknout), resp. svobodným a jednoduchým aktem vůle (τὸν τῷ πατρὶ χωρὶς τύχην [Ζ otce jeho vůli se narodiv]) ze své bytosti splodil. Logos jest myní samostatnou hranicí postazi Θεός εἰς θεόν — ἔτερος χριστός, οὐ μόνον [Bůh z Bohem — druhý (jiný) početem, ne smyšlením], i ečíž vnitřní byt (usia) jest identické s Božím bytím; nemí od Boha oddělen neb odřeznut, také ne ponhou modaritou v Bohu; nýbrž jest samostatným výsledkem božího rozvinutí sebe sama, který, ač jest soubohem božského rozumu, Oice o rozum neolomil; jest Bohem a Pánem, má bytostně Boží přirozenost, ač jest Druhým vedle Boha (Θεός δεύτερος [druhý Bůh]); ale jeho osobnost měla počátek (,fuit tempus, cum patri filius non fuit“ [kvíci doba, kdy otec nemí syna] Tertullian). Poněváč teď má vznik a Otec nikoli, tož jest naproti němu s tvořením, zplozeným, ndělaným, stálym Polhem. Subordinace nemí v jeho bytosti (sice hv byl monothismus pojmenován), nýbrž v jeho originaci ἔτερον προτότον τοῦ πονησ, prvorozene dílo otcovo] Tatian). Tato mu těžko klidné Hyperision [nadpřirozené]; jest jednak zjevování a slyšitelně se projevujícho, jednak tvorící rozum, který se vyjadřuje ve svých výtvorech; jest princípem světa a zároveň: jest theos heteros [jiný Bůh], t. j. depotencovaný Bůh, depotencován, poněváč sestupuje v konečno, viz Tertull. adv. Mare. II. 27.: „Igitur quaecumque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili in congressibilique et placido et, ut ita dicimus, philosophorum deo. Quaecumque autem ut digna reprehenditis, deputabuntur in filio et viso et au-

dito et congresso, arbitrio patris et ministro.“ [Tedy co koli konáte hodinu Boha, to bude chováno u Otce, neviditelného, nepřistupného a mýnichho a, abvch tak řekl, Boha filosofii. Čehokoli však nelohného se doporušíte, to bude chováno u syna i vrlčného i slyšeného i sestoupiši, svědka a služebníka Otcova.] To vše nemí nové; ale Logos nemí hlásán od apologetů jako Nonnenom (ponys), nýbrž jako nejjistěji skutečnost). Za rozvedení myšlenky, že princíp Kosmu jest též princejem zjevení, se většina nedostane, dále nepostopí; svou odvíslost od viny sborové dosvědčuje však neprůleldným rozlišováním Logu a svatého Ducha. Dějinny Logu (viz zvl. Tatíř, orat. 5 sg.; Justin, Apol. I. 13. 21. 42., Dial. 56. 61., 128.) jsou tyto: Bůh (μόνος καί γεννητός ὁ Θεός [jedný nerozený, Bůh] nebyl nikdy Αλόγος [Без Логу]; vždy měl Logos v sobě jako svůj rozum a jako potenciální svět píce propletenu). Za těclem stvoření využil Bůh ze sole Logos (vysíal, nechal vzniknout), resp. svobodným a jednoduchým aktem vůle (τὸν τῷ πατρὶ χωρὶς τύχην [Ζ otce jeho vůli se narodiv]) ze své bytosti splodil. Logos jest myní samostatnou hranicí postazi Θεός εἰς θεόν — ἔτερος χριστός, οὐ μόνον [Bůh z Bohem — druhý (jiný) početem, ne smyšlením], i ečíž vnitřní byt (usia) jest identické s Božím bytím; nemí od Boha oddělen neb odřeznut, také ne ponhou modaritou v Bohu; nýbrž jest samostatným výsledkem božího rozvinutí sebe sama, který, ač jest soubohem božského rozumu, Oice o rozum neolomil; jest Bohem a Pánem, má bytostně Boží přirozenost, ač jest Druhým vedle Boha (Θεός δεύτερος [druhý Bůh]); ale jeho osobnost měla počátek (,fuit tempus, cum patri filius non fuit“ [kvíci doba, kdy otec nemí syna] Tertullian). Poněváč teď má vznik a Otec nikoli, tož jest naproti němu s tvořením, zplozeným, ndělaným, stálym Polhem. Subordinace nemí v jeho bytosti (sice hv byl monothismus pojmenován), nýbrž v jeho originaci ἔτερον προτότον τοῦ πονησ, prvorozene dílo otcovo] Tatian). Tato mu těžko klidné Hyperision [nadpřirozené]; jest jednak zjevování a slyšitelně se projevujícho, jednak tvorící rozum, který se vyjadřuje ve svých výtvorech; jest princípem světa a zároveň: jest theos heteros [jiný Bůh], t. j. depotencovaný Bůh, depotencován, poněváč sestupuje v konečno, viz Tertull. adv. Mare. II. 27.: „Igitur quaecumque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili in congressibilique et placido et, ut ita dicimus, philosophorum deo. Quaecumque autem ut digna reprehenditis, deputabuntur in filio et viso et au-

a do iusté mýry pravzorem [Urbild] (Jednota a Duchovnost v Mnohossti a Smyslovosti) světa, který vznikl z něho. Cílem stvoření světa jest člověk, cílem člověkovým jest vztahom k božské bytosti, t. j. k u věčenmu, bez trpněmu životu vrozeným rozumem (obraz Boží) a svolou. Jakrožto duchovně tělesné lystostí nejsou lidé ani smrtelni, ani nesmrtelni, nýbrž schopni smrti a včetně života. V naukách, že Bůh jest svrchovaným pamem lumeny, že zlo není vlastnosti látky, nýbrž že vzniklo v čase a ze svobodného rozhodnutí ducha (andělu), konečně že svět jde vstře oslavenu leví se dualismus v kosinologii principiálně mísíku] uvaným. Leč není tak dalece odstraněn, pokud fakticky Smyslový jevy se pokládají za Zlo. Apogetové učili tyto nauky o Bohu, o Logu, o světě a člověku za podstatný obsah křesťanství (Starého Zákona a kázání Kristova). Trojíční křestní vyznání najdeme u věštiny z nich, třeba jen naznačeno, viz Justin, Apol. I. 13., ale zde též anděl. Slovo τριάς [Trojice] dle mého vědomí poprvé u Theofila, ad Autol. II. 15.).

b) Nauky o svobodě, enosti, spravedlnosti a odpalatelné jsou tak dlžány, že na Boha se hledí jenom jako na Sivortitele a Sondeče ne, anebo ne jistě jako na princip nového zivotu (reminiscence u Justina; ostatně i pohanským filozofům byla běžnou představou, že nic dobrého a velikého se neděje „sine afflato divino“ [, bez božeho vdechnutí]. Atharsia jest odplaton a darem zároveň, vásanym na správné vědění a enost. Chtost jest útek ze světa (člověk se má odříci toho, co je v přírodě půměreno) a vzdání se statků o sobě bezcenných). Mistrní zákon jest zákon pro dokonalého povyšeného ducha, který jsa nejvzněmenější bytostí na zemi, jest pro ni příliš vzněgený (Tacian strpňoval již ve své Oratio tutto mysljeniu až po hranici dualismu). Duch má spěchat se země) k Otci světel; v klidné myslí, v bezpotřebnosti, v čistotě a dobroře, který jsou nevyhnutelnými následky pravěčio-roznamí, se má vyjadřovati, že již překonal svět. Neřestný umírá věčnou smrtí, enostný obdrží věčný život (silný důraz na ideji soudu; z mrtvých vstání těla cnost-

ných uznáno; idea spravedlnosti nepokročila nad právemí čaru).

c) Bůh jest tak dalece Vykupitelem, že (ač Kosmos a rozum jsou vystařelé, vni zjevení) přece jestě poslal přímá zázračná zjavení pravdy a skrze Krista poráží dýbla. Poněváč odhadl anděl hned od počátku se lidí zmocnil a zapletl je v smyslnost a polytheismus, poslal proroky, aby rozjasnil zatemněné poznání a poslal pravdu. V nich působil Logos přímo, a mnozí apologetové se spokojili ve svých traktátech poukazem na svatá Písma a důkaz ze zaslisení. Ale jistě všichni jako Justin uznali v Ježíši Kristu plné zjevení Logu, jinuž se zaslisení splnilo a pravda se stala všem lehce přístupnou (vzývání Krista jakožto zjeveního c. e. l. e. h. o. Logu). Justin nad to díkladně hájil vzývání ukřížovaného „člověka“ a uvedl všechnos o Kristu z podání, co se znova vynořuje tepru u Trenacea. Kladl silný důraz na tajemství vrtlení a smrti na kríži a výklu znovuzrození, křest, Věří Páně jako Boží činy a dary pro nás; amo jsou u nich výhody, v nichž chod dějin všechnoho Logu jest naznačen jako řada spasitelských, dějinou hřeckou lidského pokolení paralyzujujících a lidstvo nově zakládajících opatření. Nejzajemčíši z těchto mísí (leč viz i Dial. 100) růžak není v Apologii neb. v Dialogu, nýbrž jest nám zachováno Trenaceem ze zhraceného spisu Justinova (Tren. IV. 6., 2.: „amigenitus filius venit ad nos sumum plasma in semetipsum recapitulans“ [jednorozeny syn přes] k nám opakuje své utvoření v sebe samu]). Z toho vysvítá, že Justin věděl bohatším, ač méně uceleným, theologieickým nazářáním, než jeví se v jeho apologetických spisech. I zlomky Melitonov v dokazuji, že nesmíme jeho theologií omezití na vulgerní analogické pojimání. Na druhé straně Athenagoras a Minutius Felix se vyslovili také, že má pevný důvod pozavati v jejich apologetických spisech, I. leč i jejich christologie měla osudný vliv na vše položili základ k zvracení křesťanství ve zjevenou nařízenku. Speciellně jejich christologie měla osudný vliv na vývoj. Pokládajíce přenášení pojmu Syna na praecexistenciho Krista za samozrejmí, umožnili vznik christologickeho problému 4. století, posílali východisko christologického myšlení (od historického Krista do prae-

existence), Ježíšův život naproti větci postavili do stínu; spojili christologii s kosmologií, nedovedli ji sloučiti se Soteriologií. Jejich nauka o Logu není „vyšší“ christologie než běžná; naopak opozduje se za myze křesťanským cíeněním Krista: ne Bůh zjevuje se v Kristu, nýbrž Logos, depotencovaný Bůh, jeden Bůh, jenž ják ož to Bůh jest podřízen nejvyššímu Bohu.“ (Loofs.)

Pátá kapitola.

Začátky církevně-theologického výkladu a zpracování pravidla víry naproti gnosticismu na podkladu Nového Zákona a křesťanské filozofie apologetů: Irenaea, Tertulliana, Hippolyta, Cypriana, Novatiana.

§ 22.

Prameny: Dilia Irenaeva (viz vydání STIERENOVO a HARVEYHO) Tertulliana (OEHLER), Hippolytova (rydl. BONN-WETSCH a ACHELIS sv. I. Philosophumena od DUNCKERA a SCHNEIDERWINTIA), Cyprianova (HARTEL), Novatianova (JACKSON). — Životopisy: Fr. BÖHRINGER: D. Kirche Christi u. ihre Zeugen 2 1873 nn. — J. WERNER, D. Paulinismus des Irenaeus 1889. — MOLWITZ. De *Averagia christogos* in Irenaei theologia poestate 1874. — KUNZE: Gottesherr d. Irenaeus 1891. — E. NÖLDECHEN: Tertullian 1890. — J. DÖLLINGER: Hippolytus u. Callistus 1853.

1. V Lyonu žijící, s tradicí římské církve obeznámený, na svědeckví „Starých“ se odvolávající maloasijský učitel Irenaeus (zák Polykarpius) stanovil ve svém velikém antignostickém díle jednak apostolské normy katolické církve, jednak též němí pokus vývoje církevní věronky.*). Apologetickon theologi se pokoušeli spojiti sth. e. výk. zpracováním křestního vyznání; z obou Zákonnů bral látku, jíž užival nejen k pověření filozofických nauk; myšlenku uskutečňeného výkonu výk. zpracování postavil jako gnostikové, do prostřed a při tom přece se snažili uplatnit. Prakticky vlastně eschatologické u. a děj. Tímto způsobem vznikla „Vra“ ne bez vnitřní jednoty a síly, ale neohraněnělo rozsahu, jež měla byti v rámci církve, vzdělaných i nevzdělaných, a sklá-

*) Současně asi s Irenaem psal stejně smysléjší Melito ze Sard četné spisy, které dřehaly týmž duchem, jsou nám však jen v malých zlomcích zachovány.

dala se z nejrůznějších žíží — filozoficko-apologetických, biblických, christologických, gnosticko-antignostických, a smyslně-fantastických. (Pisat měla být zároveň gnosis a naopak; elybi jakékoli vědomí, že racionalní theologie a fides eredenda jsou neschvátilné veličany; všecko stojí na jedné ploše; na spekulači se hledí nedivitivě, ale není odlučitelná). Tento komplikovaný útvary měl jednoho zevně v tom, že všecky výroky byly odvozovány z Pravidla víry a obou Zákonnů, vnitřně v důrazu na dvou základních myšlenkách: že Bůh-Stvoritel jest těž Bohem-Vkupitelem a že Ježíš Kristus pouze proto jest Vykupitelem že jest Bůh člověkem staře (filius dei filius honoris factus). V provedení těchto myšlenek výniká Trenaeus nad své žáry, Tertulliana a Hippolyta. Jmenovitě Tertullian byl naprostě neschopen sjednotit řady myšlenek apologeticko-racionálních, týkající se dějin spasení, a eschatologické; ale dle svého právnického názání a vzdělání vytvořil v jednohlasostech zaokrouhlená schémata, která se později stala velmi učinnými (ternologie trojího a christologického dogmatu; směr západní dogmatiky k jurištěnosti).

Spojení antické idee spasení (zbožnění) s novozákonní myšlenkou (čistiny spasení) a s apologetickým rationalismem jest dílo Trenaeova. Krestanství jest můreální výkoupení, způsobené Bohem-Stvoritelem skrze Ježíše Krista. Toto vykoupení jest mu rekapitulatio, t. i. navrácení toho, co bylo smrtí a hřichem moci národe rozzděleno, k životní icdnotě, speciálně pro člověka zbožnění lidské přirozenosti darem neponutitelnosti. Opatřeno jest toto spasení ne Logem samým o sohě, nýbrž pouze Ježíšem Kristem, a to Ježíšem Kristem, pokud byl Bohem a stal se člověkem. Pojď do sebe lidství, spojil a sloučil je uodlužitelně s Božstvím. V tělení Čomunito et communio dei et hominis“ [smíšení a obecenství Boha a člověka] IV. 20. 4.; a propter universam suam dilectionem factus est quod sumus nos, ut nos — perficeret esse quod et ipse [pro nesciém svou lásku] stál se tím, čím jsme my, aby nás učnil tím, čím jest sám.] V. praef.) jest tedy vedle učení

o jednotě Boží základním dogmátem. Tím stojí dějiny Kristus (jako u gnostiků a Marciona) uprostřed, ne jako učitel (ač racionalní schéma namnoze kříž realistickou teorií vykoupení), nýbrž mocí své konstituce jako Bohu-člověk. Všecko ostatní ve svatém Pismě jsou předběžné dějiny (ne jen cifry v dílku ze zaslíbení) a dějiny Kristovy (Kerygma) samy jsou rozvinutím v téle (nejen spěném zaslíbení). Kdožto apologetové všebec v základě nepoložili otázky „cur deus homo“ [Proč se Bůh stal člověkem], Irenaeus ji vyzdvívá za fundamentální a zodpověďeli opojivou větou: „ab eternum mihi se stali bohy“ (že i stržlivější se vyjádřil takto: „ut quod perdidemus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem esse dei, hoc in Christo Jesu recuperemus“ [abychom, co jsme byli ztratili v Adanovi, t. j. byť podle obrazu a podobenství božího, toho zase nabyla v Ježíši Kristu] III. 18. 1.). Tato odpověď byla proto tak uspokojivou, že 1. dovozovala specificky křesťanský dar spasý, 2. byla rovnorodá s gnostickým pojmáním, ano předstihovala je rozsahem oblasti pro zbožnění vyhlednuté (e c l ý člověk dle duha, duše i těla bude žít), 3. vycházel vstří eschatologickému rysu křesťanstva, ale zároveň mohla zaujmout místo fantasticko-eschatologických očekávání, 4. odpovídala mysticko-novoplatonskému rysu doby a poskytovala mu největšího uspokojení, 5. na místo mizelého intellektualismu (racionalismu) kladla dovernou nadějí v nadpřirozenou proměnu lidské bytosti, která by ji uznášola, aby si osvojila i nadrozumové, 6. propůjčovala zděleným historickým výroky o Kristu, jakž i veškerým předběžným dějům pěvný základ a bezmečný cíl a umožňovala názor stupňovitě se rozvíjejících dějin spasení (οἰκονομία, θεοῦ [vedení, řízení boží], (měřímaní Pavlových myšlenek, rozlišování obou Zákonů, vnitřní zájem o Kerygmu).

Sfránka moralistní a eschatologická byla nyní využána zájmem skutečné náboženským a christologickým: zbožnění lidské přirozenosti per adoptionem. „Svým rozzením jako člověk zaručuje věčné Slovo Boží dědictví života těm, kteří ve přirozeném zrození zulčili smrt.“ Provedení této myšlenky jest ovšem ještě námnoze skr-

zeno leccím cizordým. Irenaeus a jeho žáci odvrátili akutní hellenizaci zavedením obou Zákoni, ideou jednoty stvoření a vykoupení a bojem proti doketismu; oni učili církve znova, že křesťanství jest víra v Ježíše Krista; ale na druhé straně podporovali hellenizaci pověřeným popisem vykoupení a obracejíce zájem na přirozenost místo na život osobu.

2. Proti gnostickým tlzezímu namítl stancovatoličtí Otocvé, že dualismus ničí Boží všechnoucnost, tudíž vše pojem Boha, emanace že jsou mystickou hrhou a kroju jednotu Božství, pokus vyseřiti vnitrobožské stavvy, že jest drží, že gnostikové nemohou jinak, leč vkládati poslední původ hrécha do pleromatu samého, že kritika kosmické konstituce jest nestydáta, že tento kosmos naopak odpovídá moudrosti a dobrotě, doketismus že uvaluje na Božství lež, svoboda člověkova že jest nepopratelnou skutečností, zlo že jest nevýhnutelný prostředek káznič, dobrota a spravedlnost že se nevylučují a t. d. Vůně při tom argumentují pro gnostického demurga proti gnostickému Bohu vykoupení. Odvolávají se především na oba Zákon, a proto je nazývají pochvalně „písmařskými theology“, ale „náboženství Písma“, při němž Písmo jako inspirována kniha libovolně se vykládá (Irenaeus kárá gnostickou exegesi, ale samu se ji velice blíží), neposkytuje samo sebou žádné záruky pro jistý kontakt s evangeliem; neboť copak nelze z Písma vycíti! Také poněr mezi Pravidlem viry a Písniem (hned nadřízení, hned podřízení) nebyl ujasněn.

V učení o Bohu byly zjištěny základy pro všeckou brdonoucnost. Oblíbenou byla střední cesta mezi zříkáním se poznání a všeckenou spekulací. U Irenacea, jenž ukazuje zřejmou snahu nemásti křesťanský pojmu Boha metafyzickými spekulacemi, nalezneme nábohy pojetí lásku, resp. Ježíše Krista jako principu poznání. Ze zjištění že poznati Bohu, při čemuž poznání ze světa hned se prohlašuje za dostatečné, hned za nedostatečné; Irenaevi-apologetovi dostačí, Irenaevi-christologovi nedostačí; ale Bohu beze stvoření jest fantom; kosnické musí vždy bytě dříve než náboženské. Bohu-Stvořitel jest východiskem, rounání Stvořiteli jest nejvyšší rouhaní. Proto jest též apologetický pojmen Boha podstatně pře-

vzat (Bůh — negace a příčina Kosmu); jest však přece prohrát, poněvadž jest věcný zájem o dějiňu zjevení. Speciellé proti Marcionovi se ukazovalo, že dobrota vyzaduje spravedlnost.

Vzhledem k Logu nazavuji Tertullian a Hippolyt in něm silejí na apologetickou (subordinaci) nauku než na Irenaeus. (Který po Jauově zpusobu pojmu Božství v Kristu jako dokonalé a dokonale dostupují až k hranici modalismu). Přejímají ji úplně (Tertullian Apolog. 21); ale dávají jí určitější směr na Ježíše Krista (Tertullian, de carne Christi a Adv. Prax.). Tertullian v tomto druhém spisu utrofíl formule pozdější orthodoxy, zavádějí pomy substance a osobu a přes nejurétičtí subordinati a následně o ekonomický pojem trojice (jen ve zjevní jest trojice; na konci věci jest Boh zase všecko vše), podávají přeče o pojmenování tří osob taková uřená, která mohla být plně uznána na půdě Nicenea (uma substantia, tres personae" [Jedna podstata, tři osoby]). Jednota Božství jeví se v oné una substantia. Dispositio oné jedné substance ve tří osobách (trinitas [trojice]) nemusí jednoty gnostická spekulace o Aeonech jest zde omezena na trojinnu. Již to nazýval haeretici kdo Bohu začíselnou jednotu. Ale scherovříci (ne rozdělení) Božství mělo počátek (vždy ještě jest realizace i leje světu príčinou vnitrobožské dispositio); Logos se stala rozdílnou bytostí (secundus a deo constitutus, perseverans in sua forma" [ustanoven druhým od Boha, setrvávaje ve své formě]); proto jest jak derivatio [odvozenina], tak portio [část] božství (pater tota substantia" [otec jest celá podstata]); proto má přes svou jednotu substantní (minus substantiae [Jedné podstaty] — μορίας) na sobě moment konečnosti (Syn není sám myšlenkou světa, ale má ji v sobě): on, potok, konec, až zjevení vyplní svůj účel, se vrátí do svého pramene. Tento názor nemá sám sebou ještě naprostoto odlišný od názoru řeckých filozofů o věci (λόγος [mysl, rozum, slovo]); nemí vhodný, aby plně vyjádřil víru v Ježíše Krista, neboť jest příliš nízký; svůj význam má pouze ve stotožnivém histori-

ckého Krista s tímto Logem a v důrazu kladeném na „unius substantiae“. Ale Tertullian tohoto pojmu ještě nerovinu, — to učinil teprve Athanasius — ; on ještě nepoznal jeho centrálního náboženského významu.

Jak pak měl jí také poznati? vžlyt nadraděná představa o subordinaci Logu bránila jakémukoli důslednění rozvinuté pojmu Irenaeus. Subordinace: Logu s rozváš nemohl zíci proto, že splenění s pojmem světa (tedy depotencování jeho božské přirozenosti) naležela k podstatě Logu. O svatém Duchu pojednával Tertullian pouze dle schematu nauky o Logu — pokrok nad apologyty — ale bez jakékoliv stopy nějakého samostatného zájmu (tertius est spiritus a deo et filio", "victoria vis filii" [třetím jest Duch od Boha i Syma, zástupce Syna pouřízen, jako tento Otec, ale ná moe Synova]. Symu pouřízen, jako tento Otec, ale přece „minus substitutiae“ [Jedné podstaty]). Hippolyt kladl ještě silnější důraz na to, že Logos jest stvoření (Philos X. 33 εἰ τις θεος σε ἡγέρντος πονητού ὁ Θεός, ἰδούστο. ἔχεις τοῦ λόγου τῷ παρχάρηρψ [Kdyby tebe byl Boh chtěl učiniti Bohem, mohl; příklad mäs na Logu]), Duchu však nepřikládal samostatného prosopon [osobu] (adv. Novit. I. 4: εὐα θεού ϵριο, προσωπούς οὐκομιάς δὲ τριταν τὴν ιχθυον τοῖς ϵριον πνεύματος (jednoho Boha milují), osobu však dvě, oekonomicky pak třetí, milost Bohu svatého].

Kdežto Tertullian a Hippolyt Krista z Kerygmatu prostě připojují k hotové nancie o Logu, Irenaeus vychází od Boha-Krista, ienž se stal člověkem. Jenu jako evangelistovi, jest Logos více přivlastněn Kristovým, než sám subjektem. Výroky o Kristu jsou získány na základě nauky o vykoupení; apologetická nauka o Logu jej dokonec zneupokojovala; ale přece se jí nemohl zabavit, poněvadž vykonpení jest recipitativní stvoření aponěvadž Jan I. 1. učí o Kristu jakožto Logu. Leč odmítl zde v principu každou probolé, emanači a theologiecké spekulacē. Kristus jest věcný Syn Boží (zádný vznik v času); jest v čeným sebezjevováním Otcevým; mezi ním a Bohem nemí rozhryky. Leč ačkoli se náma vzdáti spekulacē o aeonech — cele nemohl nazírat božství v Kristu ve vykoupení; musí um datí také vztah ke stvoření, a pak netečil jinak, než Justin a Tertullian.

Všude však má na zřeteli vtělení, jehož subjektu nusi být plného božství. „Bůh vstoupil v poměr Otce k Synu, aby dle jeho obrazu stvori člověka, jenž měl být jeho Synem.“ Snad bylo Irenaeoví vtělení nejvyšším určením Kristova synovství. O svatém Duchu výjádřil se Irenaeus jen zcela neutrálitě; ani výraz „vzíz“ se u něho nevyskytuje.

V učení Irenaeově o určení člověka o pravdu v odním stavu, o pádu a hříchu jeví se jasné dispartní řady myšlenek (apologeticky-moralistické, biblicky-realisticke) jako zůstaly karakteristickými pro církevní učení. Jasně jest rozvinuta pouze nauka o určení člověka. Všecko stvořený, tedy i člověk, jest s počátku nedokonalé. Dokonalost mohla být jen určením (volnou) člověka. Určení se realizuje svobodným rozhodnutím člověkovým na základě jeho od Boha darované vlohy (obraz Boží). Mladistvý člověk klonývá a prospadlá smrtí; ale pad jeho jest odpustitelný (jest svedený); jest nevědoucí; dal se svéstí prætextu immortalitatis), ano dokonce teleologicky nevyhnutelný. Nepochlušnost podporovala vývoj člověkův. Aby zchytřel, musil uznati, že nepochlušnost písobí smrt; musil poznati propast mezi člověkem a Bohem a naučiti se právě užívatí svobody. O život a smrt jde při tom; následek hřicha jest to, co jest vlastně hrozné. Ale dobrota Boží hned se ukázala, jak v tom, že člověka vzdálil od stronom života, tak v tom, že jej stihl časnovu smrti. Člověk dojde opět svého učení v tom okamžiku, kdy se svobodně rozhodne pro dobro, a to může vždycky jest. Význam prorokův a Krista se redukuje zde jako u apologetů na učení, které posiluje svobodu (právě tak učili Tertullian a Hippolyt). Druhá myšlenková řada Irenaeova vyplynula z gnostičko-antignostické teorie rekaptulační a vliv na ni měl Pavel. Pojímá veškeré lidstvo jako hříšného Adama, jenž jednou padnou sám sobě pomocí nemůže.

V Adamovi všichni utazili Boha; Evon propadlo veskré polkolení smrti; určení jest zmáreno, a jediné Bůh může pomocí, když se zase k obecenství skloní a jas obnoví dle své bytosti (ne ze svobody prýší blaženosť, nýbrž ze společenství s Bohem „in quantum deus nullius indiget, in tantum homo indiget dei communione“ [, ja-

ko Bůh nicého nepostrádá, tak člověk postrádá obecností s Bohem“] IV. 14. L.) Kristus jakožto druhý Adam výkoupi prvního Adama („Christus libertatem restauavit“ [„,Kristus obnovil svobodu“]) navracuje krok za krokem in bonum to, co Adam učinil in malum. (Z důkazu ze zaslíbení stávají se tu dějiny spasení a dějiny zatracení,* tyto jsou přesným protějškem onéch.) Téměř naturalistický jest provedeno toto náboženské historizující nazíráni. Od důsledku apokatastaže všech jednotlivých lidí uchátrala Irenaea jen moralistní řada myšlenková.

Idea bohohověká a ovládá celé toto provedení. Církevní christologie, kladone díraž na jedenou božské a lidské přirozenosti, stojí do dnes na stanovisku Ireneacovu. (Tertullian nepronikl tak nevyhnutelnost jednoty.) Jesus Christus vere homo, vere deus, t. j. 1. on jest skutečně Slovem Božím, Bohem svou podstatou **), 2. toto Slovo se skutečně stalo člověkem, ž. Slovo člověkem učiněné jest nedělitelná jednota. To je provedeno proti „Ebionitismu“ a „Valentinioviu“, kteří učili sestoupení jednoho z nunojích aconiu. Syn návřirozené ne adoptované dítství (narodení z panny) jest recapitulatio: Eva a Maria); jeho tělo jest substanciálně [podstatou] totožné s našim; nebot doketisimus ohrožuje vykoupení právě jako „Ebionitismus“. Proto Kristus musil také, aby mohl celého člověka rekaptulovat, proběhnouti plným lidským životem od narodení až po starostí a smrt. Jednotu mezi Logem a lidskou přirozeností nazval Irenaeus „adunatio verbi dei ad plasmat“ a „communio et communio dei et hominis“. Má ji za dokonalou; nebot po pravidle nechce rozlišovati, co učil člověk a co Slovo. Naproti tomu Tertullian z odvilsti od Irenaea, ale nepokládaje realistickou nauku o vykoupení za klíč křesťanství, sice užíral formulu „omo deo mixtus“ [člověk s Bohem smíšený], ale výrazu „homo factus“ [člověk něčím] nerozuměl v přsném smyslu. I zde připravil Tertullian (ve spise adv. Prax.) pozdější (chalcidonskou) terumologií, ano utvo-

*.) v orig. Heils- und Unheilsgeschichte.
**) „ Gott von Art.

říl ji (výraz nezapře právníka). Mluví o dvojou substančích Kristových (corporalise et spirituális [tělesná a duchovní], o conditio dura et sustentia rum“ [podmínka dívou podstat], které se trvávají ve své neporušcnosti, o duplex status dominus non confundens, sed coniunctus in una persona — deus et homo“ [dvojím stavu Pána, nesmíšeném, ale spojeném v jedné osobě — Bůh a člověk]. Tertullian jí vytvořil, smáže se odmítouti níméně, že Bůh se promenil (tak některí patřipassiani); ale nepozoruje, ač užívá starých formul „deus crucifixus“, „nascitur deus“ [„Bůh ukrizován“, „Bůh se chtěl naroditi“], že realistické vykonání jest siňejí ohroženo ostrým rozlišováním obou přirozeností, než přijetím pronášení. Tvrď právě pouze jednotu a odmíta, že Kristus jest „tertium quid“ [coži třetího]. Ale i Irenaeus us nemohl než gnostickým způsobem jednoho Ježíše, Krista rozpoliti proti svému lepšímu názoru: 1. bylo němalo míst v Novém Zákoně, která se mohla vztahovat i jenom na člověčenství Ježíšovo (ne na bohočlověka), nemělo-li jinak trpěti přirozené [naturhaft] božství (tak na př. sestoupení Duchu při křtu, chvění a váhání), 2. chápal Irenaeus Krista též tak, že jest nový Adam („perfector humus“ [dokonalý člověk]), jenž má Loga, jenž při jednotlivých výjevech života Ježísova byl nečinným. Gnostické rozlišování mezi Ježíšem patibilis [jenž jest podrobjen utrpení] a Kristem ἡτούτῳ [jenž nemůže trpěti], bylo legitimováno Tertullianem vyslově, Irenaeem nepřímo. Tak vzniklo církevní něční o dvoji přirozenosti. Hippolyt stojí uprostřed mezi oběma staršími hčitely.

Ale převládajícím názorem Irenaeovým zůstává přece jedno to. Stávaje se tím, čím jsme my, vykonal Kristus rekaptulují to, co jsme my byli povinni vykonati. Kristus jest nejen „salus et salvator“, nýbrž jeho celý život jest spásitel něčího. Od početí až do bohřbu všecko jest vnitřně nutno. Irenaeus jest otcem „theologie udalostí“ v církvi (Pavel položil důraz jenom na smrt a vzkříšení.) Vliv gnose jest nepopíratelný, ano on užívá dokonce tých výrazů jako gnostikové,

když v pouhém jevu Ježíše Krista jakožto druhého Adama na jedné straně a v pouhém poznání toho toho jevu na druhé straně sputuje spasení dokonané (IV. 36. 7. ἡ γνῶση τοῦ θεοῦ, τῆς τοῦ ζωῆς, τῆς τοῦ ζωήσεως (Poznání Syna božího, které jest nesurtehnost!). Ale přece kladě díraž na osobní s kutek.) Dílo Kristovo pozoruje s rozmanitých hledisk (navráť k obecností, obnova svobody, vykoupení od smrti a dřábla, smíření Boha; převládá opatření ἀπόλυτος [nesmírnosti] (adopce k božskému životu). Ale jak mu všecko jesč bylo nejistým, prozrazenije I. 10. 3., když otázku, proc se Bůh vtělil, počítá k těm, na kterých prosté víře nie nezáleží. Tato výra může se tedy vždycky jistě spokojit nadějí příští Kristova a vzkříšení těla. Uprostřed mezi touto nadějí a ideí zbožnění leží Pavlův názor (gnosis smrti na kríži); Irenaeus se snažil učiniti zadost i tonuto (smrt Kristova jest pravým výkoupením). Než myslónky smíření (výplata se platí „polpachnutí“, ne dálku) Irenaeus nedostihl; mezi svou teorii rekaptulační vyslovuje níméně, že neposlušnost jna dřevě. Adam se stal dlužníkem Bohu, a poslušnost na dřevě se Bůh smířuje. Výklad v. jednotu, v. pravé lidstvo, církve, jejíž lidovou jest on sam. U Tertulliana a Hippolyta nalezáme táz hlediska, ale mystická (rekaptulujejí) formu vykoupení ustupuje. Střídají se zálibou mezi racionalní a Pavlovskou přelastí, způsobeném Kristem, vplétají racionální výraz názoru o zbožném, způsobeném Kristem, vplétají přece racionalní schéma (poznání vykupují; viz Philosoph. X. 34.: καὶ τρώτα (Efezo) μὲν ἐκφεύγῃ θεὸν τὸν ὄντα διάχεις, δὲ ἀδύνατο τῷ σῶμα ψυχὴν καὶ παῖδες φύσιν παῖδες οὐρανῶν ἀπολέψῃ, ὁ ἐν τῷ βρούς καὶ ἐπουρανίον βραχέα ἐπιγρόυσι, εἰσὶ δὲ δύματες θεοῦ καὶ συρράπερα).

στροῦ, οὐκ ἐπιθυμίας ἢ πάθει τούτοις νότοις δουλούμενος. Υέτοις ὡρὶς θεός ὅταν γέρες πάτερος εἴη, ὅταν δὲ προπολυτελεῖς θεός, ταῦτα παρέχειν εἰς ἄλλα τρία θεός, ὅτι συστοιχίας, καθίζεται γεννηθεῖς. τουτέστι τὸν Ιωάννεζοντον, ἐπιγροὺς τούτου θεός, οὗ τὴν ἀμφεπτίαν εἶτε ἀνθρώπῳ ἀπαντήσειν προσετρέχει . . . οὐ προστρέψασθεντος τούτου αὐτοῦ προστρέψειν τούτους γεννηθεῖς, εἴην δούλοις ὑπὸ μήτρας τηνθεῖσι. οὐ προστρέψειν θεός καὶ τέθει πατέρας εἴτε δέξειν αὐτούς.

[Α] τοννού (პექლу) μικνεῖ, μανεῖσθι σε, že Bůh jest, a budeš mít tělo nesmrtelné a nezničitelné spolu s duší a obdržíš království nebeské, žije na zemi aзнає nebeského krále, budeš pak obecovati s Bohem a budeš společně s Kristou, nejen jmenem vásnění ani bolestí ani nemocemi; stále jsi se boleni. Neboť co bolestného za života jsi vytrpěl, to zpísobovalo, že jsi byl člověkem, co vásak Boha provázá, to zpísobuje bůh, poněvadž jsi se stal bohem, stav se nesmrtelným. To jest ta Pozice sebe sama, zároveň poznav bůha tvíre . . . Kristus jest totiž Bůh nad všením, který rozkázal vinu smýti z lidí . . . jehož vznucených rozkazů poslednina a dobrého dolrým napodobiteli se stava, stejně od něho budeš poctěn; neboť nezbrá Bůh i tebe bolenem němiv k slávě své.] Ostřejí vystupují u právníka Tertulliana pojmy ^{τελευτας} ^{τελευτας} ^{τελευτας}
υεργα, ρετας ^{πεccati} etc. [vina, příčetní luňela (zodpovědnost)]; má již také „satisfacere deo“, „meritum“, „pronuncieri deum“ [„dostinčiniti bohu“, „zásluhu“, založitci si u Boha]; což Cyprian pak přesněj rozvedl, konečně nalezáme u Tertulliana schéma o Kristu jakožto ženichu, a jednotlivě dñší jako nevěstu, osudná modifikace prakřesťanského schématu o církvi jako těle Kristově pod vlivem hellenské filozofické představy (viz též Valentinirovec), že božství jest manželem dñše.

Velice nápadnou nám bude eschatalogie

starokatolických Otců; neboť neodpovídá ani jejich racionalistické teologii, ani jejich mystice, nýbrž jest ještě zcela archaiickou. Ale oni ji opakují nikoli z mecení (snad pro shory nebo pro regni nebo Janovu apokalyptici), nýbrž omí a latinskú Ottové 3. a začnajícího 4. století žijí a dýsí ještě naprosto v fecto nadějích nejstar-

šich sborů (jako Papias a Justin). Pavlova eschatologie jimi čím oblíží, prakřesťanská s nojihrušným chiliasmem nikterak. To je nejzajímavější dílkuzen toho, že titlo theologové jenom s polovičí dñse přihluli k ní své pacientální a mystické theologii, která jin byla vnučena bojem s gnosí. Maií skutečně dva Kristi: všeobecného kríže, ienž opět přichází. Antikrista přenáší a soud koná, a Iosef, ienž se Ježíšmu jako hořký nechtí, hned jako Bůh-člověk. Právě tato komplikace odpovídala nové církevní něcení. Podrobnosti eschatologické nadějí u Ireneaca (1. V. viz též Melito), Tertulliana a Hippolyta (de autefl.) jsou v základních rysech znovna tak stereotypní, v jednotlivostech znorma tak kolisavý jako v dřívější době. Janova Apokalypsa s učeným výkladem stojí vedle Daniela v poměří (6, resp. 7 tisíce let, pořánská moe světová, Antichrist, sídlo v Jerusalémě, všeobecná výprava vracejícího se Krista, vítězství, vzkříšení křesťanů, smyslná říše radostí, všeobecné vzkříšení, soud, definitivní koniec). Ale od montanistické křesťevánky Origenovi jí potřejí a s ní dokonce i Januva Apokalypsu (Hiomysmus Alex.); mají však tuhé protimky mezi „simplices et idiotae“ [prostí a hloupi] (Nepos v Egyptě). Křesťanský lid nechal si v Orientě nerad vyráti starou věru, musil se však ponovenáli podvoliti (Apokalypsa mizí namnoze v Kanonu orientálních církví). Na západě zůstává chiliasmus nepodložen.

Zhývá ještě u čenioho Zákonu e. h. Utro-
řený Nového Zákona objevilo Starý Zákon v novém světle. Nebyl více pokládán jednoduché za křesťanskou knihu (Barnabas, Justin), ale také nu za knihu Žilovského Boha (Marcion), užbrž vodík starého původstvay, že jest v každé rádec křesťanským a slojí na výši křesťanského závětu, pokojně se zahostoválu nová, s ní nesnášelná původstava, že jest v řípi ravný in sūtu pūč m ke Kristu a k Novému Zákonu. Toto nazíráni, v němž problematice historické pojímaní, zavedli prvně Valentiniánové (ep. Ptolemaei ad Florum). Teď střídal dle potřeb: líned prý obsahuje Starý Zákon plnou pravdu v podobě

zaslisení, ined jest legislatio in servitutem [zákonodářství k otroctví] vedle nové legislatio in libertatem [zákonodářství k svobodě], stará pomíjitelná smlouva, která půjpravovala nôrom, jeho obsahem dějiny Božího výchovávání jeho lidstva, v každém kuse prospěšný a přee pomíjitelný, zároveň stín budoucího, typický. Naproti tomu ceremoniálního zákonu smazali se, nyní Otcové (v příkru gnostickém nájezdu) ponechali smlouvu, která protivě na hř. proti listu Barnabovi) dorodiči zmamenitosti ceremoniálního zákonu, a Pavla písmo znešvárují, aby též u něho dokázali říctu k zákonu. Zaslisení, tvoříns, naedagogie jsou rozložidíce hlediska, a jen kde ne-působila nějaká protiva, připomněteli, že jistá starozákonní instanovení jsou cele odčímena. V tom všem ještě přes všechnen znatek a přes odpory podnes zjištřající přere pokrok: vocali rozlišování ve Starém Zákoně, výpadli na myšlenku o stinných pravidly, o dějiných podmírkách (Tertull. de orat. 1.: quidquid retrofuerat, aut denuntiatum est per Christum, ut circuncisio, aut suppletum ut reliqua lex, aut impletum ut propheta, aut perfectum ut fides iusta [Co bylo dříve, bylo Kristem buď změněno, na př. ohřizka, nebo dophieno, jako ostatní zákon, nebo naplněno, jako prorocví, nebo dokonáno, jako samá víra]. Když teď uznávali dva Zákony, specifický význam křesťanské smlouvy vymíkl více (Tertullian: „Ies et prophetae usque ad Iohannem“ [zákon a proroctví po Janu]: apostolové věří než miroci); ovšem i s novou smlouvou zacházeli jako s „Ies“ [zákonem] a proto řešili beznadějnou otázkou, zláli Kristus Starý Zákon nlečil nebo stížil. Pedagožické dějiny spásy, jak je Trenaeus první načrtl a s ohlášením ze zaslisení spletl, činil v ohromný dojem (ab initio — Moses — Christus [od počátku Mojsés — Kristus]); tertiliánský dodatek (4. stupně: paracletus jako novus legislator [Utešitel jako nový zákonodáreč]) neprorazil, a vynořoval se stále znova v církevních dějinách, právě, poněvadž se Kristus a Pavel nedají vnitřnatit do schématu, že jsou noví zákonodárové pro církevní život.

3. Výřežek práce starokatolických Otců pro eír-kę v 3. století — na Západě vypracoval Novatian, tertiliánskou Christologii a tak přinavil na Nicacnum a Chalcedonense ve svém spisu De trinitate; Cyprian udo-

mácní reguli rozvinutou v dějinu spásy a učnul šíření kruhům přístupnou části tertiliánských formule — ne-spocívá v získání soustavné věronky, učnř ve vyvraceání výklaďaném, s hlavním ústředním apologetické theologie sloučeném, významem vyznání původním Cyprianem a obou Zákonem, jak již řešení významu základního schvámen, do něhož vlastně pockry jsou v rádi. Poněkdy z racionalní théorie se střídají s kenygnatikými faktý: všecko se však dokazuje z obou Zákonu; Víra a theologie nejsou v nájepř. Aby někdo byl katolickým křesťanem, bylo mu nyní nadevše věřiti tyto věty, které stály v příkru ohraničení naproti opačným naukám: 1. jednotu Boží, 2. totožnost nejvyššího Boha a Stvořitele světa, resp. totožnost prostředníka stvoření a prostředníka výkoupení, 3. totožnost nejvyššího Boha s Bohem Staroch. Zákona a posuzování Starého Zákonu a staré Boží knilly zjevení, 4. stvoření světa z ničeho, 5. jednota lidského pokolení, 6. pravod zla ze svobody a nezdravitelnost svobody, 7. oba Zákony, 8. Krista iakožia Boha a člověka a jednotu jeho osobnosti, přirozenost jeho hořství, realitu jeho člověčnosti, skutečnost jeho osudu, 9. výkoupení a uzavření smlouvy skrze Krista iakožto nový, závěrečný projec milosti Boží ke všem lidem, 10. vzkříšení celého člověka, totožnost vidičné katolické, biskupské řízení církve, s církví nebeskou. S těmito nankumán pak byla náuka o Logu v nejnovější sonvislosti, ano tvorila iaksi základ jejich obsatu a jejich práva. Jak prorazila, bude učkáno v 7. kapitole. Od jejího provedení záviselo však těž rozhodnutí nejfulžicíjší otázky; máli se křesťanská víra jak od pradávna orientovati dle výroku Ježíšových, dle ňicm jeho Ducha a dle naděje v přechod Krista za kládajícího království, či dle víny v Boha-člověka, jenž přinesl plné poznání a lidskou přirozenost mění v božskou přirozenost.

Šestá kapitola.

Přetvoření církevního podání v náboženskou filozofii čili vznik vědecké církevní teologie a dogmatiky: Clemens a Origenes.

Klementova díla (vyd. DINDORF).

Origenova díla (vyd. De la Blina 1668 (otisk u Lommatschenu) De schola quae Alex. floruit catechetice et Christiani Platonistis de Alex. 1886. — F. J. WILHELM BRATKE ve Stud. a Krit. 1888 str. 64). — Clemens 1882. — BRATKE ve Stud. a Krit. 1888 str. 64. — G. THOMASIUS Origenes 1837. — E. R. REDEPENNIG Origenes 1841 n. — E. DENIS, Philosophie d' Origenes 1884. — WEST. COTT v Dict. of christ. Biogr. sv. IV.

§ 23. Clemens z Alexandrie.

(Gnostikové rozpoznávali převně pistis at gnosis [věru a poznání]; Irenaeus a Tertullian užívali vědy a spekulace jen z nouze, aby ji vyvrátili, započítávajíce do výry samé, čeho z theologického výkladu potřebovali. V podstatě byli spokojeni autoritou, nadějí a svatými rády životními; stavěli budovu, které sami nechtěli. Ale od konce 2. století počiná se v církvi k výbati snaha po vědeckém náboženství a po bohosořecké vědě (školy v Malé Asii, Kappadocii, Edesse, Aelii, Caesarei, Rímě; Alogoré, Alexander z Kappadocie, Julius Afrikamus, Theodotius, theodotianské školy). Nejsilnější byla v měste vědy, v Alexandrii, kde křestanství se ujalo dle stří Filonova a kde pravděpodobně až do konce 2. století nebylo přísného formování křestanů na výlučných základech. Alexandrinská církev vystupuje na světlo dejin současně s alexandrinskou školou (kolem 190): v ní se učilo řecké vědě a užívalo se jí (jak u Filona a Valentina).

Alexandrinská církev vystupuje na světlo dejin současně s alexandrinskou křestanskou školou (kolem 190): v ní se učilo řecké vědě a užívalo se jí (jak u Filona a Valentina). Členem, žákem Pancrem, napsal ve svých Stronateis první křestanskou církevní spis, v němž náboženská filozofie řecká nejen slouží apologetickým a polemickým účelům, nýbrž ješt prostopředekem, jímž se křestanství u vyslání dnešním máteprvé přistupuje. Nám vyučit (jak u Filona a Valentina). Církevní podání jest Clementovi samo sebe něčím cizím; podobil se jeho autoritě, poněváž se mu svatá Písma jevil jako zjevení, ale jest si vědom slohy, že jest mu

zpracovati obsah filozofický a přisvoji si jej myšlení. Písťis jest dán: Just si již píetavti enosis, to! Enosis: jest významu nauken, která dosačený vědeckým nárokuň ná filozofický názor světový a etický. Enosis neodporuje vře, ale také jí nepodpírá a nežasňuje pouze na několika místech, nýbrž zvedá ji do výši svobody: z dosahu autoritv do sféry jasného vědění a vnitřního duchovního sonhlasu, plynoucího z lásky Boží. Spojeny však jsou pistis a gnosis tím, že obě mají svůj odsah ze svatého Písma (toč Clemens v praxi není tak přesným theologem Písma jako Origenes). Do Písma se výkadem vkládají poslední cíle a celý aparát idealistické řecké filozofie (około r. 200 začná totiž novoplatoňská filozofie v Alexandrii a hned jest s křestanskou filozofii ve výměně částečně náří, částečně polemické); připínají je zároveň na Ježíše Krista a na církevní křestanství — pokud tehdy bylo v Alexandrii). Apologetická filohia, kterou si Justin stanovil, jest zde proměněna v systematicky-theologickou. Pozitivní látka není dle toho položena v dílkař ze zaslíbení, nýbrž jako u Filona a Valentina s nekonečnon náružnou přeměnou ve vědeckou dogmatiku.

Idee Logu, jenž jest Kristus, dal Clemens mnohem bolhatší obsah než Justin, povídív i na principej nábožen-ského výkladu světa a na principej způsobu, jakým se křestanství jený. Křestanství jest nauka o stvoření, vycházejí a dokonání lidského pokolení skrze Loga, jehož dílo vrcholí v dokonalém gnostikovi a jenž užíval pouze starozákonního zákona a řecké filozofie. (Strom. I. 5. 28 sg.: περὶ τοῦ οὐρανοῦ ἡ θεὸς καὶ τὸν μὲν κατὰ παντούμενον ὃς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς τῆς νέας τῶν δὲ νωπὸν ἐπαναστόθηται ὡς τῆς τε φιλοσοφίας τάχις δὲ ναι παραγουμένος τοῖς Ελληνῶν ἔδοθε τόπῳ ἢ τὸν κύριον κατέστη ναι τοὺς Ελληνας ἐπαναστάτης τοῖς Ελληνῶν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ερεβίους εἰς Κοστόν. Všeho krásného původcem je bůh, ale jedných reči připomí, na př. Zákona Starého i Nového, jiných jako následk. na př. filozofie. Ta byla dáná Řekům tež přímo, dříve než vyznali Pána také Řekové. Některi i ona vychádzívala Řeky pro Krista, jako Zákon Židů]. Logos jest výsudy, kde se člověk nad přirodní stupňem pozvedl (Logos

jest vše mrvavá rozumí na všech stupních vývoje); ale anthenickou známost o něm lze získat pouze ze zjedniv. On jest světovým zákonem, nečtem, nebo v Kristu hierurgem, jenž posvátným svěcením uvádí do poznání, konečně pro dokonalého mistra knězhoceň s Bohem samým. Mimo svatá Písma umožnil Clementovi řecké konubinace poznání a ceremoniálních svěcení, že církevní křesťanství nechal v platonizaci. Církevní gnostik zvedá se tak říkajíc pomocí balonu upomnělého na Písme a obecném křesťanství do božských sfér; všechno zemské, dějinné, statutární a autoritativní, ano konečně i Loga samicného nechává za sebou, spíše vzhůru v lásku a poznání; ale lano zůstává příjemně dole, kdežto gnostikové je (vzhledem na obecné křesťanství) přeřízlí. Pozdívání se děje postupem po spořádaných stupních (Filio), při němž veskerá filozofická ethika se uplatňuje, od rozumného zachování mýry až k excessu vědomí a apatické lásky. I církemní tradice se uplatňuje; ale pravý gnostik má na vyšším stupni překonati nižší. Když dneš rostou křídla, nepotřebuje berl. Ačkoli se Clementovi ještě nepodařilo podmítit ohromnou látku své konečné myšlenec, úmysl jeho je zřejmý. Kdežto Irenaeus zcela naivně směsíje vše různorodé, a tudíž nemohoucí náboženské svobodov. Clement dospej k svobodě. On první pozoroval řílohu budoucí theologie: v souvislosti s dějinnými podáními, jimiž jsme se stali tím, čím jsme, a v souvislosti s křesťanským obecnistvím, na něž jsme odkázani, poněvadž jest jediným universelnum mrvavě-náboženským obecenstvím, nabýti v Evangelii svobody a samostatnosti vlastního života a využití toho Evangelia tak, že se jeví jako nejvyšší projev Logu, jenž se osvědčil v každém povznesení nad přirodní stupň a tudíž v celých dějinách lidstva. Ovšem u Clementa jest nebezpečenství, že ideal soběstačného řeckého mndreza zatlačí tu náladu, že žijeme z milosti Boží v Kristu; ale v Ireneově vázání pojínání, které uplatňuje autority, jež s Evangelii nemají co činiti, a které pozvedá spasitelné udalosti, jež otupují, jest nebezpečenství sesvěření pouze jiného druhu, ales menší, nemí. Chce-li Evangelium dát svobodu a mír v Bohu a přivynouti na věný život ve spojení

s Kristem, tu Clement rozumí tomuto suyslu. Jest to skutečně hokus, sloučití cíl Evangelia: Bytí v Bohu ho latým a hrátí od něho sín a život, s idealem platonické filozofie; pozvednuti se, iako svobodný duch nad světlem, a trokou svojí návody k blaženému životu tan- i zde (jak radostný a sunčlým byl Clementus jako myslitel, ukazuje jeho skoro povážlivé slovo Strom. IV. 22., 136: εἰ τοῦτο καὶ πρόδεσιν προθέντος γνωστικοῦ πότερον ἀλέξηται βούλοντο τὴν γῆστιν τοῦ θεοῦ ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν πεποιημένην πατεῖταις μάλλον ἐν ταυτότητι δύτα, οὐδὲ ταῦτα ὅταν διεγέραται θεοί τὸν γῆνον τοῦ θεοῦ.

Kdyby tedy někdo — dejme tonu — předložil gnostikovi, záral by si vybral znalost Boha, či věčnou spásu, a kdyby tyto věci, jsouce totožné, byly odděleny, bez rozmyšlení vyvolili by si známost Boha]. Ale teprv Origenes se podarilo učiniti to ve formě systému, v němž skrupulosní bibličismus a neclivé dlbání na pravidlo výrocionu spojeny s nejsmelejší náboženskou filozofií. (Clementus myslil v říkolu: lež „od něho pochází celkový názor na křesťanství, který platí v orientě“ (K. Holl, Enthus. n. Bussgewalt bejm gréech. Mönchthum str. 226.)*)

V jednotlivostech jest ovšem velmi mnoho heterodoxního v provedení jeho, jak sám věděl, nebezpečného počinání, přetaviti náboženství v náboženskou filosofii. Pozdější církevní Otcové s nelibostí spozorovali v jeho dílech Doketismus a dualismus. Pevně uzavřeného Nov. Zákona Clementus ještě uznal. (Co je nábožensky povzbuzující a dobré, jest též inspirováno. Ale inspirace má své stupně. Starý Zákon a 4 evangelia stojí na nejvyšším stupni. Velle nich užívá Clementus věhui mnoho starokřesťanských spisů jako instancí ve stupňovité hodnotě (list Clementův, Barnabív, Hermáv, Apokalyps a Petrova, Kerygma Petři, Didache atd.).

S 24. Origenes.

Origenes jest nejvlivnější bahoslovce východní církve, otec bahoslovecké vědy, tvůrce církevní dogmatiky.

* Ze u Clementa lze nalézt též základy pro zvláště orientální vývoj moći pokání („duchovní povolání gnostikovo u jeho slabších bratrů“) ukazuje Holl n. v. m. str. 227 n.

Čemu učili apologetové, gnostikové a starokatoličtí bohoslové, on spojuje; poznal problém a problemy, historické i spekulativní. S úplně jasným vědomím rozložoval mezi církevní věrou a církevním bohoslovím, náleží jinak k lidu, jinak k vědou. Jeho universalní duch nechátil nikde rušit, mýhrá zájmovávat; všude našel co ne včetně a dovedl každé pravdě dátí její místo, ať v písni, ať v gnosi; nikdo neměl byti pohorněn; ale křesťanská pravda měla zvítězit nad soustavami řeckých filosofů a heterodoxních gnostiků, nad pověron pohamů a židů a nad chudobkými představami křesťanských umáků. Ta to křesťanská pravda nařívala všecku jako gnosis novoplatonského rázu, a to v tak vysoké mře, že i Porphyrius seliváli kosmologickou teologii Origenova a zarvali pouze vništění „cizi báje“ (viz jeho úsudek u. sch. h. c. VI. 19. 7.). V zaokrouhlené, pevné formě postavil před sebe Origenes (viz jeho hlavní dílo τοῦ ἑρμηνεῖας o začátcích = zásadách). Přavidlo výří spolu s oběma Zákonem: kdo ty má, má pravdu, která spasena ční; ale jest hlubší, uspokojuvější pojmaní. Na jeho výří všecky protivyu se stávají odstíny, a v absolutní náladě, kterou on zaručuje, se člověk náleží posuzovat relativně. Tak je Origenes pravověrný tradicionaliston, přísným biblickým bohoslovcem (nic nemá platit, co nestojí v Písmech), smělého idealistického filosofa, který mění obsah výří v ideje, hrdinu vnitřní svět a konečně něcochává v platnosti, než poznání Boha a poznání sebe v nejnižším spojení, které vede k povznesení nad svět a ku zbožíční. Ale Zeno a Plato přece nemají býti vědci, mýhrá Kristus; neboť oni ani nepřekonali polytheismus, ani neučenili pravdu všeobecně přesupnou, ani nedali naničného návodu, který by umožňoval i nezdělaným, aby se o tolik polepšili, kolik dovoluje jejich chápací schopnost. Že křesťanství jest obojímu: náboženstvím pro prostého člověka bez polychismu (což s obrazy a známení) a náboženstvím pro myslivého ducha, v tom poznal Origenes povýšenosť tohoto náboženství nad všeckou náboženství a všecky soustavy. Křesťanské náboženství jest jediné v mých třech formách. Bohosloví se má ovšem —

jako vždy, tak i zde, — využití ze známek charakteristických pro pozitivní náboženství, ze známek zevněšího zjevení a nustanoví, ale v křesťanství to činí pod návadem a na základě těchto svatých spisů, které pro lid zakládají pozitivní náboženství. Gnosis neutilizuje všecko empiricky-dějinné, i když ne v jeho skutečnosti, tož jistě však v jeho cenu. Sublimuje z empirických dějin vysší transcendentalní dějiny, které se začínají u věnosti a sloučují za empirickými; ale v základě sublimuje gnosis tyto transcendentalní dějiny jen jednou, a zistanci jen nepronáemý Bohu a stvořená duše, která z Bohu skrze Bohu a k němu spěje. Nejmíni jest to na Christologii. Za historickým Kristem spodívaný věčný Logos; on, který se jeví nejprve jako lekár a Vykupitel, jeví se zevrubaňšemu pozorování jíku učitel — blahošavení pokročilí, kteří již nepotřebují lekáře, pastýře a Vykupitele! u Jana 1. 20. m.: μαζεῖτε ἡσταθεὶς διεγένετο τοῦ οὐρανοῦ τοῦ Θεοῦ θεοῦ τοῦ γόνων, ὃς μάζεται κατὰ τὸ θεῖον λεπτόν τοῦ θεοῦ τοῦ γόνων, θεοπατεύοντος, μάζεται πουλεύοντος, μάζεται δικαιούμενον. [blažení σεως ἀλλὰ τούτος καὶ λόγον καὶ δικαιούμενος] blažení ti, kteří toužíce po synu božím, takovým se stali, že nikdy ho nepotřebují jako lekáře lečitelného nemocné, ani jako pastýře, ani vysvobození, nýbrž jako moudrosti a logu a spravedlnosti — ale ani učitele někonečně dokonalému potřebí, spočívá v Bohu. Tak jest zde érkevní křesťanství setřeno jako obal a odloženo jako berla. Co jest u Justina důkazem ze zaslíbení, u Ireneae dějinného spasení, vypařuje se u Origena pro gnostika, nebo jest pouze obrazem bezmyslové udalosti. Na konec elybí vztětné, vše obepnájí ethice přesné vědomí viny a úcty k vznícenosti Boží a k sondě. Duch cití se zde skoro jako část Boha, ne jako obraz a díle, ač se klade důraz na to, že jest stvořením.

System chce být přísně monistickým (uniúním, strožené z ničeho, má jen pomíjitelný význam jako misto očistky); fakticky tkví v něm dualistický moment. Ovládající protivou jest Boh a Slovořene. Dvojakoštíkvi ve dvojtěm pozorování duchovního (principu) jednak náleží k samému Bohu jako rozvinutí jeho bytosti, jednak stojí proti Bohu jako něco stvořeného), jež se

vrací ve všech novoplatonských soustavách. (Htéjí zámitnouti pantheismus a přece zachovati nadsvětiskost lidského ducha. Duch jest s vobodný, ale ve svém tomu úsilí pravé cesty vedenou nebeský acion. Božský poved, božský cel, svobodná rozhodnost skládají jeho bytosť. Zanzení nastává již v tom okamžiku, kde se zjevuje duch. Jsou tedy dlejiny před dějinami. Soustava má tři díly: 1. Bůh a jeho rozvinutí; 2. odpadnutí stvořeného ducha a jeho následky; 3. výkoupení a návrat. Ze svobody hrozí se státi pouhým základním, můst i duch dojít svého čela, Origenes nezpozoroval. Ve výrodech bere ji tak vážně, že onemuje i božskou všeumoucanost a vsevědomnost. Ze svatého Písma se domněle abstrahuje drama Boha-Světa (tajná tradice, která ještě u Clementa hráje důležitou roli, ustupuje docela). Jako Kosmos jest duchovní, psychický a materiální, tak i Písma svaté, toto druhé Zjevení, sestává z těctlo trídílu. Tím jest exegesi dáná určitá metoda: jest Jí vyhledat slovný smysl, ienž však jest slupkou, 2. psychicko-moralní smysl, 3. pneumatický smysl. Tu a taun rozroduje jen tento pneumatický, a slovný smysl musí dokonce být zavřen, čímž se právě dívá podnět k načezi smyslu hlubšího. Tuto biblickou alchemii výpěstoval Origenes s největší virtuositou.

a) Bůh jest jedno otou, která jest protivou mnohosti, jež poukazuje naň jako na příčinu; ou jest absolútou jsoueno a duchovnost, jež stojí naproti podnětnému jsouemu. Jest jiný než mnohost, ale pořádek, nesamostatnost a touha mnohosti o něm hlásá. Boha jako absolutní příčinnost s vědomím a vůlí představuje Origenes živěji, tak říkajíc osobněji než Gnostikové a Novoplatonikové. Ale Boha jest si vždy mysliti jako příčinost, tudíž nikdy bez zjevení. Ze tvorí, to nalezí k jeho bytosť, jež se jeví právě v mnohosti. Poměrav však všecké zjevení musí být něco ohrazeného, nemechavá Origenes v platnosti žádný neomezený pojem všeumocnosti a všeumohoucnosti; Bůh může pouze to, co byl; nemůže toho, eo má v sobě odpór, co se tudíž nemůže státi existentním (všecky záznaky jsou přirozeny); nemůže dokonce ani stvořené utvářeti absolutně, poněvadž pojem stvořeného zavírá v sobě privatio [zbavení]

bytí; může je učiniti jen na nejvyšší stupni dobrým; neboť nikdy nepřekáží ideá božku ve lmuti, jež ji uskutečňuje. I svoboda ukládá Bohu mize, které sám on sám utvoril. Tak se upotřebuje relativního pozorování i na pojmu Boha. Boh jest láskou a dobratou; spravedlivost jest formou dobroty.

Poměrav Bůh věčně zjevuje, tedy svět jest věčný, ale ne tento svět, nýbrž svět duchu. S ním jest Bůh spojen Logem, v němž Bůh, odkládaje absolutní apathie, ještě jednou se tvoří.) Logos jest Boh sám a zároveň integrál a kvórfel unioholosti (Philo), zvláště hypostaze, jakouž i vědomí hoří a potence světa. Logos jest dokončený образ živnosti, životu (μονογενος). Nemá na sobě nic tělesného, proto jest pravý Bůh, ale duchovny Bůh (ne sdělené božství, οὐ κατὰ προτότητην, zízov boží (μονογενος). Neozrozený Bůh [ne dle spolupodstaty, nýbrž v podstatě Bohem]. Jest od věčnosti s polozen zbytočně v ssti Otcovy; nebylo doby, kdy nebyl, a stále a stále vychází moří božské nevylmitelné vnitře z bytosť. Ale právě proto, že jest substantia substantialiter substantius [bytosť bytosné majet bytí], jako taková neužíváτev [neozrozen]; jest zízov [zapríčinená], otec jest předotov zízov [první příčina]. Tak jest prvním stupněm přechodu. Jehoty v Mnohosti; se stanoviska božího zízovuž (μονογενος [stvoření stejně podstaty], s našeho stanoviska zízovuž Bůh druhem. Tedy pouze pro nás jest stejnorođost. Otec se Synem; jeho neproněmnoště jest proto též jen relativní, poněvadž nespécivá na automatici. Vsnede při těchto shpekulačích se myslí na Logosvítale, ne na Loga-Výkupitele. I svatý Duh — Porval skrze Syna a ná se k němu jako Syn k Otci. Okruh Licho činnosti jest nejménší, ovšem — doslovičně — nejdiležitější. Otec jest principem jsoncna. Syn rozumova. Duh posvěcena. Tato ustupměna Trojice jest zízová Trojice, ale právě proto též immanentní a trvalá, poněvadž Bůh moniže nikdy být mýšlen beze zjevení. Duh sv. jest přechod k plnosti duchův a idej, které stvo-

*) sich setzt.

řeny Symem, v pravdě jsou rozvinutím jeho plnosti. Význačností stvořených duchů na rozdíl od Boha jest stavání (pokrok, rozvoj) t. j. svoboda (protivá k haereziecké Umoti). Ale svoboda jest přece relativní, t. j. v přednedné době jsou svobodní; v podstatě však vlaue přísná nutnost pro stvořeného ducha, aby dospel k cíli. Svoboda jest tedy sub specie aeternitatis mutný vývoj. Origenes se pokusil porozuměti skutečnému Kosmu na základě svobody; neboť k duchům nalezejí též lidství duhové; všichni jsou od věčnosti stvoření (Bůh jest a dle toho jejich vývoj) jsou různý. Pokud jsou proměnění duchy, všichni vězí v jakési tělesnosti. V té okolnosti, že jsou stvořeni, tkví pro anděly a lidí již jistá linnost. Jak by se byli mohli vyvinouti, o tom Origenes nespokuloval, nýbrž jen jak se vyvinuli.

b) Všichni mají dojít trvalého bytí, aby pak ustoupili novým stvořením. Upadnou však v lenost a neposlušnost (praeexistentní pád do hřachu). Aby je krotil a třibil, byl stvořen smyslový svět; jest tedy káznicí, a duchové bývají poutem duše nezavírávou v různorodá těla, nejhrubší mají d'ablobové, nejjemnější andělé, lidé mají prostřední, které d'ablobové a andělé podporují a ohrožují (prijímání lidových představ). Život jest úlohou, bohem za božího dopustění a vedení, jenž skončí porážkou a zničením zla. Ač smyslí o světě tak drsně, skoro buhdisticky, — v podstatě jest Origenes přece optimistou. Člověk se skládá z ducha, duše a těla (rozlišování duha a duše dle Platona, a poněváč duch nemůže být principem protibohské akce; o duši se tedy pojednáv v rozporech, jako o Logu: jest to ustydly*) duch a přece žádny duch; jednak má duše učiniti pád myšleným, a přece chrániti rozumovou duši v její neporušenosti). Boj člověka záleží ve snaze faktoru v jeho konstituci dáných, které nabývají vlády nad polem činnosti. Hřich se vyskytuje jednak v pozenském stavu. (v podstatě mu seji všichni býti hříšní); jednak jest výsledkem svolnosti, pravě proto však jest přemožitelný, při čemž Bůh pomáhá. Neboť bez něho není nic dobrého.

c) Ale my si musíme sami pomoci; Bůh pomáhá všem, jakou učitel nejprve získanem přirodu, pak zákonem etický. Možíšový pak Evangelium (každém dle jeho svérůznosti a dle náry jeho způsobilosti), dokonalým skrze všechné Evangelium, které nená obalív a obrazí. Zjevení jest rozznanitá, postupná pomocka, jež vychází vstří stěnajícímu stvoření (dokonce i významu uroda izraelského jest uznaný). Ale Logos sam se musí zjevit a pomocí. Jeho dílo musilo být tak složité, jako jest složitou potřebnost: jedněmu musil skutečně ukázati všechno nad smrtí a nad daemonicy, musil jako „hořčověk“ přiměti obět, jež představuje smíření hřichu, musil zaplatit výplatu, jež způsobila konec nadvlády d'abibů — zkrátka musil přiměti rozrušení v „udalostech“ (Origenes první v církvi z polanstva má tletoří smíření a rozrušení,* ale pozorujme, ve které dobu psal). Jiným však musil jako božský učitel a hierurg otevřít hlubiny poznání a tím jim přinести nový životní princip, aby my něli podíl na jeho životě a s božskou bytostí setkání jsoucí, sami božskými se stali. Návrat k obecenství s Bohem jest tu i tam cílem, tam skrze fakta, k nimž lidé upírají svou víru, zde poznání a lásku, které spějice nad Ukřižovaného, pojímají věčnou bytost tak, jak ji sám Logos objímá. „Udalostí“ tedy nejsou, jak u Gnostiků, zájmem, nebo indiferentním předpokladem pravdy, nýbrž jsou pravdou, ale ne absolutní pravdou. Tak smířil víru a náboženskou filosofii. Může velebiti kosmický význam smrti na kríži, jejíž účin objímá všecky duchy, a přece předstíví tuto událost spekulací, pro niž nemá dějin.

Dle toho se utváří Christologic: její karakteristikou známkom jest složitost: Vykupitel byl všim, co o něm křestané zbožně mohou mysliti. Pro gnostika jest božským principem, učitelem, prvotinou, poznatelným božským rozumem. Gnostik nezná „christologie“: Kristem se počalo dokonaté přehývání Loga v lidech. Nemá tuž ani božství ani lidství Kristovo ofázkou nebo problemem. Ale pro nedokonaleho Křestana jest Kristus boho-člověkem, a gnostik má povinnost rozcestí

*) erkalteter Geist.

problém, jež tvorí tento výrok, a hájiti toto rozřešení na pravo i na levo proti blidu (proti doketismu a „Ebionitismu“). Logos mohl se spojiti s tělem jen prostřednictvím lidské duše. Tato duše byla duch názdý neprádnutří, jenž si učel být duší, aby sloužil člověku výkupiteleckým. Duše byla, jakožto čistá, v základě vzdána Logem spojená a stala se pak pro svou nárovní hodnost prostředkem vtělení Logu (nejvnitřnější spojení, ale vlastně jen neutálým hnutím vůle s obou stran konalé; tedy žádne smísení). Logos zůstává nezměněný; jen duše lidová a trpí, poněvadž jest, právě tak jako tělo, opravdu lidskou. Ale protože oboji je čistou, a lumenata sama sebou jest bezjakostná, bylo jeho tělo farátky přece zcela jiné než naše (jestě doketičtější jest kritika mohlo každým okamžíkem tak se uzpálení). Tělo mohlo každým okamžíkem tak se uzpálení, jak vyžadovala situace, aby činilo nejsilnější dobrobiti, jaké výzadu mělo. Také nebyl Logos uzavřen v těle, už bržděn na odlišné. Také nebyl Logos uzavřen v těle, už bržděn na odlišné. Také nebyl Logos uzavřen v těle, už bržděn na odlišné.

Dle Origena budou všechny duchy v rámci svého individuálního života konečně spaseni a oslavěni (Apokatastasis), aby uskupili novému světovému období. Smyslově-ceshatologická očekávání jsou vesměs odmítнутa. K učením o „vzkříšení těla“ se Origenes přidal (pravidlo výry), ale vyloučil je tak, že z mrtvých vstanouce, jež nebude mít žádých smyslových ne corporis spirituale, jež se bude skvítí v záři světelné jako andělé a hvězdy. Duše zemských přijdou ihned do ráje (není spánku duši); duše ještě neobjevené do nového stavu trestní (ne oheň), který je dále bude očekávat (muka svědomí jsou peklem). Ale jen potud přijmá Origenes církvejné učení o zatracení; konečně všichni duchové, i daemonicí, navrátí se očištění k božství. Lze toto učení jest evangeličtí: „prostěnou člověku stačí věděti, že lářník bude potrestán“.

Tato soustava vytačí soustavy haezioticko-ghnostičeké a v následující době ovládala církevní theologii Orientu — ovšem s přísnými restrikcemi —. Církev nemohla na dlouho ani schráliti všecky Origenovy nauky, ani se spokojiti jeho přesným rozlišováním víry a vědy.

nízké vědy a od smyslových věcí; leč ekstáze a víza ustupují; málo polosvěta). Všude jest potřebi směřice svobody a osvícení, a církevní víra zustává východiskem „theoretického života“, až dospeje radostné asketické rozmálosti, v níž Logos jest přítelcem a ženichem duše (komentář k Písni Salom.), která zbožněná v lásece huk božství. Znovuzrození zná Origenes jen jako proces; ale u něho a u Clementa (viz zvl. Paedag. I. 6.) vyskytuje se v souvislosti s Novým Zákonom výrovy (Buď jako lásku, jako otec, znovuzrození, adopcio), které, osvobozeny od pout systému, vykládají evangeličské zvestování způsobem na podiv východisku. V nejvyšším smyslu nemí prostředků milosti, ale symboly, které provázejí sdělování milosti, nejsou lhosteny. Soustavu četných sprostředkovatelů a intercessoriu (andělé, mučenici, žávi svatí) uvedl Origenes teprve pořádnu v činnost a radu, aby byly využívány (vzhledem na modlitbu ke Kristu byl Origenes velmi zdřželivým, viz jeho spis de oratione).

Přisvojení spasení jest všim tím již naznačeno: svoboda a víra jsou první; jako se v Kristu lidská duše stupňovitě spojila s Kristem, tak i člověk obdrží milost dle svých pokroků (novoplatonský postup poznání od vědecké christologii jest tolik města ponecháno lidství, jest důležito: idea vytělení („Menschwerdung“) jest přijata.

Přisvojení spasení jest všim tím již naznačeno: svoboda a víra jsou první; jako se v Kristu lidská duše stupňovitě spojila s Kristem, tak i člověk obdrží milost dle svých pokroků (novoplatonský postup poznání od

o věře (Glaubenswissenschaft). Musila se ještě pokusit obojí sloučiti a postavit na jednu plochu (jako Tre-natus).

Sedmá kapitola.

Rozhodující úspěch theologické spekulace na poli Pravida výry nebo upřesnění formy cirkevního učení přijetím logovské christologie.

Prameny: Matriál jest sněsti z veskeré literatury od Ireneea po Athanasia. — A. HARNACK „Monarchismus“ v Real. Encyklop. 2. F. LOOFS: „Christologie“ v Real. Encyklop. 3.

Leč christologie logovská připomíká spojení výry s tehdejší vědou, odpovídala formuli, že Boh se stal člověkem, aby chom my se stali bohy, a podpirala tak křesťanství vnitř i zevně. Ale ve sborech kolem r. 190 a později nebyla ještě nikterak rozšířena, nýbrž z časti neznáma, z časti obávána jako haereticognostická (zrůšení božské monarchie, resp. s druhé strany božtví Kristova) Tert. adv. Prax. 3.: simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotaes, quae major semper pars eruditum est, quonam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes unicum quidem, sed cum sua oikonomia esse credendum, expavescent ad oikonomian . . . Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt . . . monarchiam inquinunt tenemus [prostomysni, abych nerekl noprozretelní a nemoudří, kterí vždy jsou větší částí věřících, ježto i samo pravidlo výry od více bohů časnych k jedinemu a pravému Bohu přenáší, nechápajice, že jest sice věřti v jediného, ale s rozdílděním (oikonomia), lekají se rozřízení . . . A tak přetřásají, že od nás již tři jsou blásání, sebe však prohlásují za cítitele jediného Boha . . . jedinovládu, říkají, máme] ; podobně se vyslovili Hippolyt a Origenes. Zdomácnění Logovské christologie ye všecké církve — a to jako artikulus fundamentalis — se uskutečnilo po též kých bojích jednoho století (az kolem 300). Znamenalo proumení výry ve věro-u-k-u-s-vázem, řecko-filozofickým; odsmulo staré eschatologické představy, ano, zatlačilo je; za Krista dějinného postavilo pojmuového Krista, princip,

a dějinného Krista proměnilo ve „zjevení“; odkažovalo křesťana na „shřnuzeností“ a přirodní veličiny místo na osobu a na nárovní stránku; vše křesťanské dalo definativně směr k rozjímanosti o lidských a křesťanských člán-cích a připravovalo tím jednak mužský život, jednak potencičkování křesťanství nedokonalých, činných laiků; legitimovalo na sta otázek metafyziky, kosmologie a vědy o světě jako církevní, a požadovalo pod ztrátou spásy nřetié odpovědi, vedlo k tomu, že se místo víry kázaла спíše víra ve víru, a působilo zakřňování náboženství, ač je zvlátlivě rozširovalo. Ale zatím, co dokonávalo spolek s větou o světě, utvářelo křesťanství v náboženství světové, ovšem tež k náboženství celého světa a připravovalo tak čím Konstantinův.

Směry v církvi, které se přísluš filozofickému křesťanství a logovské christologii, jmenujeme u onar-ehianské (tak nejdřív Tertullian). Jiného není šťastné voleno, pouváč mnozí monarchiani uznávali druhu hypostázu a jen v christologii jí neužívali. Mezi monarchiány mnižeme rozzenávatí dva směry (viz starochristologie, kniha I. kap. 3. sub 6.): a) optiánské, kterí pohlíželi na božství v Kristu jako na sín a výcházeli od lidské osoby Ježíšovy, která prý byla zhoda, b) a m o d a l i s t r i ē k ē, kteří pokládali Krista za zjevení Boha — Otce. Obojí potírali logovskou christologii jako „gnosticismus“, první ve zřejmém zájmu o dějinný (synoptický) obraz Kristův, druzí v zájmu monarchie a božství Kristova. Oba směry, též v sebe vzájemně přenázejí, byly k atoličkám trvajíce na předě Pravidla víry (ne „ebionitské“ nebo gnostické); ale když Nový Zákon jako takový zdomácněl, byl jejich boj mar-nut; neboť vyskytovaly-li se též v Novém Zákoně místy pro jejich théze, piece převahu měla ta místa, která obsahovala praeexistenci Krista iako zvláštní hypostáze, — alespoň de tehdéjšího výkladu — a bylo samozřejmým, že vásude „nizí“ ve výrocích se musí vykládati dle „vysšeho“ (pneumatického), tedy synoptikové dle Jana). Pravděpodobně byly ve všech provinciích „monarchiánské“ hlavy; ale my je známe jen z části.

§ 25. Vyloučení dynamistického monarchianismu nebo adoptianismu.

a) Alogové v Malé Azii (posměšek, prameny: Irenaeus III. 11. 9.; Hippolyt, z něho vypisujíce Epiphanius h. 51.) byli stranou radikální antinomianistické opozice, která zavrhovala vše kromě proroctví v církvi; vystoupili v době, kdy ještě nebylo Nového Zákona. Kritizovali Janovy spisy historický a zavrchovaly je, poněvadž předpovídaly parakletu a obsahovaly apokalyptiku, dokazující zároveň na základě synoptiků, že dějinné využití „doketismu“ evangelia jest nesprávo. Ale kapičeli též „doketismus“ evangelia, pozastavovali se nad Logem a uzavírali, že nepravé spisy jistě pocházejí od Cærintha (Cærinth nebyl židovsko-křesťanský gnostik, jak se musilo souditi dle Epiphaniovy zprávy, nýbrž pohan-sko-křesťanský, jak vysvítá z nejstarších pramenů). Jejich vlastní christologie byla utvořena dle synoptické: nadpřirozené zrození, sestoupení Duha na Ježíše, jeho pokroky, povýšení skrze z mrtvýchlivství tvořily jeho hodnost. S protivníky (Trenaceem, Hippolytem) zacházeli poměrně slušně, ponevadž titu „Alogové“ bojovali proti Montanismu. Ale přes všeckni útěchu ke zdravé historické kritice, jakon Alogové provozovali, jest souditi, že jejich náboženské naučení asi nebylo příliš veliké; neboť nebyli ani apokalyptickými cínthuziasty ani mystiky: než v čem záležela potom uoc jejich zbožnosti?

b) Totéž jest řeč o římských ovtíránských stranách Theodotiu, který byl ve zřejmé sonilosti s „Alogem“ (koželuh Theodotus a jeho strana, Theodotus směnárník, Artenionite). Usadili se kolem r. 185. v Rímě (starší Theodot pocházel z Byzance, muž neobyčejného vzdělání); ale již římský biskup Viktor (kolem 195.) vyloučil Theodota z církve, poněvadž prý pokládá Krista za „μάλιστα ψυχρωτός“ — první případ, že křesťan držíci se Pravidla Víry byl jako bludák trestán. Theodotus učil jako „Alogové“ o Kristu (παροποτή Ježíše, člověka zázračně narovenčho, ve křtu vyzbrojeného až k novýsem skrze z mrtvýchlivství; důraz na maravijní osvědčení), uznával však iž evangelium Janovo za Písma svaté, veda důklad z Písma dle téže stržlivé kriticke ještě ve 4. století málo známy.

méthody jako onino (V. Mořž. 18. 15. Jer. 17. 9. Izai. 53. 2 n. Mat. 12. 31. Luk. 1. 35. Jan 8. 40. Skutk. 2. 22. Tim. 2. 5.). Pod jeho nejznamenitějším žákem, Theodotem smlčnářkem, stál Adoptianí vcelo církve jako škola horlivě se zaměstnávající kritikou svatých textů, empirickou vědou a přirodopisem (ne Platonom) (viz říčený Eusebiovo h. c. V. 28.). Jejich pokus založit církev (biskup) Natalis) se hruž stroskoval (za doby hiskulpa Zephyriina); zůstali důstojnýky s armádou pravděpodobně malou, stále se sevrkající. Z jejich théze, že Duch svatý, jehož hypostánu (jako věný syn Boží, viz Hermas, jehož christologie se předzdejší) uznávali, stoují výše už. Ježíš, poněvadž tento je ponize adoptovaným Bohem, němili profavníci důkladné kacířství. Poněvadž totíž onu věněnímu Synu Božímu připisovali theofanie ve Starém Zákoně, a Melchisodchela pokládal za zjev věněního Syna, nazývali je Melchisodchova, kteří vzývají Melchisodchala. Z něcenných hrací těchto umění nezachovalo se nám nic. Hippolyt vypravuje, že některý neznávali Krista za Boha ani po vzkříšení, jiní připomíčeli θεοτοκos. Zřejmým se to stalo ve sporu, že církev uesnala spolku s vědom Aristotelem, Enklidem a Galenem von, naproti tomu po udrovala spolku s Platonem, a že stará christologie Hermova — Adopciemi se odvolávali na tu toto tradici a prohlášovali logoskou christologii za novou — nedostačovala již. O několik deseti let později vystoupil v Rímě ještě jeden významný adoptian-ský učitel, Artemon, o němž však jest malo známo. I on odmítl přivlastek „Boha“ pro Krista, ale zdá se, že nebyl ve všem solidární s Thodotiovou. V roce 250. byl v Rímě adoptianismus bez významu (Cyprian mlučí; Ier. viii. Novatian de trinitate); ale na Západě udržely se všechny formule, jako „spiritus sanctus = dei filius, caro = Jesus, spiritus sanctus = Christus“, spiritus carni mixtus = Jesus Christus“ [Duch svatý = Syn Boží, tělo = Ježíš, Duch svatý = Kristus, Duch s tělem smíšený = Ježíš Kristus] ještě značnou dobu (jmenovitě čet-bou velice ráženého Hermu), a poněmo jest, že ještě Augustin až krátce před svým obrácením adoptianskou christologii pokládal za katolickou. Byly tedy orthodoxní christologické formulé v západním laickém světě

Ze spisu Origenových poznáváme, že i na Východě byli Adopțiáni. Origenes s nimi zacházel jenko se svedenými, resp. prostomyslnými křesťanskými bratry, kteří potřebovali přátelekého poučení; vzdylí zítkaoval sám adopțiánský názor ve své složité christologii (proto jej také pozadí směšovali s Adopțiány, proti čemuž ho hájil Pamphilus). Monarchiánsky učícího a v Arabii a Syrii mnoho přívrzeneců získávajíceho Berylla z Bostry (Euseb. VI. 33.: τὸν σωτῆρον καὶ νόμον ἡμῶν προφετεύειν κατ' οὐδέποτε περιπεπλὸν πρὸ τῆς εἰς ἀπόκτησιν ἐνθητοῦ μονάρχη τὴν πατρότην [že Spasitele a Pán nás nehvyl (neexistoval) dle vlastního omezení podstaty před svým přichodem k lidem, ani že nemá vlastního božství, nýbrž ještě ještě jediné otecovské božství] hřesvělčil o pravdě logovské christologie.*) I oni církevní elitiasté, které potrá Dionysius Alexandriinský a kterým pokládal za nutno náležovat poničení πεπλὸν τῆς ἑνοῦσον καὶ αὐτοθεῖς ἐνθε-

Pavel

ou τοῦ νόμου ἡμῶν ἐπιφεύγεις [o slavném a v pravdě božském zjevení našeho Pána] chovali asi dynamistického představu. Ale velkou adopțiánskou akci na Východě podnikl jen Pavel ze Samosatu, antiochenksý metropolita (Euseb VII. 27.—30.: ostatní látku u ROUHÁ, Rel. Sacr. III.) nacionálně-syrský biskup, který stavěl se proti Řekům a jejich vědě jako proti Rímanům a jejich církvi. Ze dva velké orientální generální koncilie v Antiochii prosly bez úspěchu proti němu a že byl teprve na třetím odsonou a sesazen (pravděpodobně 268.), jest důkazem, jak málo ještě zdomačela na Východě Alexandriinská dogmatika. Pavel byl obratný theolog (neduchovným, ješímým, prollaným, sofistikým světalem nazývají jej protivníci), který chtěl zlonutí moč řecké (platonské) filozofie v církvi a udržeti staré učení. Později jevil se církvi jako arcikář, jako Žid, Ebionit, Nestorovec, Monothelet a t. d. Jeho názor byl tento: Boha jest si mysliti naprosti jednoosobné (et unito totum) [jedna osoba]. Může se sice v Bohu rozeznávati Logos (Sym), resp. Sophia (Duch) — oba jsou ostatně totozni.

*) I „arabská“ nauka o dočasné smrti duše (Euseb.) hist. eccl. VI. 37) jest protiplatonská a protimetafyzická.

ale jsou vlastnostmi. Boh vyklává ze sebe Loga od včestnosti, tak že jej lze nazývat Symem, ale záslavou neosobní silou. Přesobil v Možíšovi a prometej, μῆδοι γὰρ διαπρόσωπος в synu Davídovu z paměti naroznou. Vykupitel jest člověk „ze spodu“, ale od hora ūčinkoval v něj Logos (přechývání v něm nuocí inspirace z věmí působící, takže Logos se stává „vnitřním člověkem“ Vykupitelovým). Společenství, které takto vzniklo, jest συνεργειας κατὰ μέθην καὶ μετουσίας, συγελευσα (ne ovouξ οὐατομέσην ἐν σώματι [Společenství v učení a spolubytí, sloučení (ne podstatou spocívající v těle)]; Logos nepřebýval v Ježíšovi nisiodos [lytostně], nýbrž kata ποιοτά [jakostně]; nisí se tudíž jako větší od něho vždy rozlišovati. Vykupitel jest člověk Logem proniknutý; ale on měl božskou ulilosť v jeho dnevném žpůsobu, jakoz jeho postavení jest jediné svého druhu. Podle svého vypravení se též osvědčil. Mezi dřevna osobami — tedy i mezi Bohem a Kristem — jest možna pouze jednota smýšlení a vůle. Taková jednota se uskutečňuje pouze láskou; ale také jen to, co se děje z lásky, má cenu; co jest dosaženou „přirozeností“, to jest lhostejno. Ježíš se stal Bohem polohyněm a s ním za jedno neproněmnožností včho laskavého smýšlení a své vůle, a to tím, že nejen sám zůstal bez hřachu, nýbrž též přemohl hřáchy praeonu v hři a námláčeh. Ale jak pokračoval a vystřával v osrčílenáho dobrá, tak icj také Otec vyzbrojoval moči a záznaky, v nichž Ježíš osvědčoval, že jeho vůle stále sušeňje k Bohu. Tak se stal Vykupitelem a vstoupil ve věcne nerozlučné spojení s Bohem. Poněvadž jeho lásku iž nemívá, mřestati. Jako všechni cenn své lásky obdaržel jméno nad každé jméno, soud a božskou důstojnost, takže jej lze nazývat „Bohem z panem“, jinž vzdycv bvl v božském předurčení a předpoředění (milostí a osvědčením stal se Bohem: stupni byly i zde: narodení, křest, vzkříšení). Tuto evangelickou christologii, jedinou, v níž s něm vědomím jest odmítnuta náboženská mistika, podhímal Pavel dílkazv z Pisma a vytracel horlivě protivníky, inimovitř „staré vyskladače“ Alexandriinské. Odstranil všecky eíkerní násně, v nichž se zvestovalo lytostné božství Kristovo;

nechtěl nic věděti o „substancech“, nýbrž držel se živé

osoby. Jeho učením pokládali vzdělaní řečtí biskupové za kacířské ve svrehované mříži: proradil prý „tajemství“. Ve vyznání šesti biskupů proti němu vykládá se fysikální nauka o Logu v širokém rozkladu jako nejdůležitější součástka apoštolské a katolické církevní víry. Na synodě zavrhlí též výslovně slovo „Homoousios“, když pochyby proto, že Pavel ho užíval o Logu, aby jím označil Boha spolu s Logem jako jeden subjekt. Evangelym sesazením a odstraněním (272.) bylo rozhoduto, že katolický křesťan nesmíl již pochybovat o božské fysis [prírozenosti] Vykřižitelské. Ic  Pavlova nauka nezamikla v Antiochii bezé stoly. Lucian a jeho slavná škola učenců, matérské hno Arianismu, byli ztrouchněni duchem Pavlovým. Ale v Arianismu jeví se toto učení zle znetroveno kouhnačí s hypostazováním λόγος — κτισμα [= Logos — tvorén]. Naproti tomu Photin a velicí Antiochenští — ačkolи titto uznávali Nicaemum — nancíli se nejložším, co měli, od Pavla: tak řečený Nestorianismus hoření v Pavlově nauce, a v něm byl Pavel ještě jednou odsonzen. Jak dlouho se v odlehlych východních sborech udržely adoptianské názory, ukazují Acta Archelai, napsaná na začátku 4. století. Co jejich spisovatel, klerik, vykládal o Kristu, jest velmi příbuzno Pavlovou učením. Ic  ve větších centech křesťanstva byl Adoptianismus kolem r. 270. cele zlomen.

§ 26. Vyloučení modalistického monarchianismu.

Protivníkem logovské christologie mezi r. 180. a 300. nebyl adopcionismus, nýbrž modalismus, učení, dle něhož hořeství samo v Kristu vtělené bylo spatiováno, on sám jako stělesněný Bůh, jiníž jest sám, byl pojmenován. Proti tomuto názoru bojovali Tertullian, Origenes, Novatian, zvláště Hippolyt, co nejdřavněji („Patripassiani“ nazývá je nejprve Tertullian; v Orientě jest později nejobvyklejším výrazem „Sabelliani“). Hippolyt praví, že za jeho doby tato otázka hýbala celou církví. (Philos IX., 6. μέτρον τοξεύοντος πάντα τὸν κόσμον εκτίσσων τος πατρὸς ἀμβάλλοντα [největší zmatek po celém světě ve všech věrných způsobníj]), a Tertullian a

Origenes dosvědčil, že musí křesťanskému lidu smyslí monarchiajnsky. V Rímě od Viktora po Kalixta byl modalismus oficiálně učením: mezi Montaniisty smýšlela jedna polovice modalisticky; i Marcionská církev se klonila k tomuto pojmu a v katolické církvi se ode dívna užívalo mnoha formulí, které přispívaly tomuto způsobu myšlení, jež vskutku odpovídalo prosté, neuvažující věře úředního Xristos [mladí Bůh Kristus]. Ale ráhuječ modalistické učení vyuvinulo se teprve v protivě kemonotismu a k logovské christologii 1; aby odmítlo dithieismus, 2; aby uhnájilo plné božství Kristovo, 3; aby znemožnilo každý zárodelek gnosticismu. Ted' topre se pokoušeli doložití tu to víru exegeticky jako nauku. Vědělci theologové se jí zastávali. Ale stav s myšlením a s vědom musil této náboženské představě být skodlivý, než kterékoliv jiné; byla začátkem konfliktu; leč smrtelný boj trval větší dlouho. Stoická filozofie byla přibrána na pomoc s jejím pantheizmem a dialektickým formularem (Adoptiani opírali se z časti o Aristotele, viz nahoře). Tak má tento spor jedinu stránku, která jež činí příbuzným snoun Platonové s prostým Stoiky o pojmen Bohem (zde λόγος Θεός [Logos — Bůh]) jest posledním Bohem či zdali za ním stojí ještě nějaké apatické čoví (isoucno) jakožto Θεός [Bůh]). Nejstarší zásuprové modalismu mlučí řešák z troveři vyslovený bibličký zájem.

(a) I zde byla Malá Azie a Rím prvnímu jevisti sporu. Tam Noeť (byl však asi pozdě vroben), zde je ho žák Epigonus (okolo r. 200.), který pro sebe získal Kleonina a Tak Sabellia. Profi nini vystoupil Hippolyt: Ic  římský biskupové (především Zephyrin) přišli této škole. Kajxit (217.—222.), původně modalista, se pokoušel uspokojiti všechny strany sprostředkující formuli, a proto pokládal za nevhodné vyloučiti jak Hippolyta (protohiskuma), tak Sabellia. Zdá se, že jeho formule skutečně věštinu uspokojoila. Jak nám jeho tlivosti jsou neznámy, ukazuje ta okolnost, že Hippolyt docela mlčí o modalistovi Praxeovi v Rímě (viz Tertulliana). Pravděpodobně uřízel Praxeas do Ríma iž před Epigonem (snad již za Eleuthiera), nevyroval však tetrdy sporů. Poněvadž přišel též do Karthagini a byl rozhod-

ným proti-Montanistou, užívá Tertullian jeho jména, aby potíral římský modalismus vlivem (kolorem r. 216). Jisto jest, že Viktor, který vyloučil Theodota, neměnil to ve smyslu logovské christologie, nýbrž více ve smyslu modalismu. Přes to jest pozoruhodno, že oba monarhianské názory jsou souběžně bližší, než každý jiný z nich logovské christologii. Oba zašťavnaly spasitelský názor na osobu Ježíšovu naproti užorou přirozeném a namnoze spolu splývaly (n. Berylla jsme na rozpacích, byl-li adoptián, či modalista; ve spisech Origenových na modalismu ukazuje Noët (viz Hippolyt): Kristus jest sám Otec, jenž se narodil a zemřel. Není-li Kristus Otcem, není Bohem. Vedle zájmu monotheistického (aktivníci jsou nazývání ditheoi [dvojbožci]), jest to zájem o plné božství Kristovo (φέρεσθαι τον θεόν — τι οὐ κατόπιν τοῦ θεός τοῦ Χριστοῦ — Χριστὸς ἦν θεός καὶ ἐπαστρέψθη ἡ μέρις αὐτοῦ τῷ πατρὶ, ὥν καὶ σῶσαν ἤμελος δυναθῆται), že jest jeden Bůh — což pak zlého činnu, velební-li Krista — Kristus by] Bůh a trpěl pro nás sám Isa Otcem, aby i spasiti nás mohl]. Důkazem z Pisma byla místa Exod. 3, 6., 20, 2. n. Izai. 44, 6., 45, 5. 14. Bar. 3, 36., Jan 10, 30., 14, 3. n., Rím. 9, 5.; Janovo evangelium bylo vznámo: ale 'Ιοργόν πὲ γέρει λόγον, ἀλλ οὐδεὶς ἀλληλοποιεῖ [Jan sice praví Slovo, ale jinak allegorizuje]. Pojem „Logos“ se přísně odmítá. Spekulativně odůvodňují (Kleomene), bojem Boha myšlenkou, že Bůh jest neviditelný, když chce, ale viditelný, když se dá viděti; nepochopitelný, chce-li být nepochopen, pochopitelný, když se dá pochopiti, nesplozený a zplozený, nesmrtevný a smrtelný (staré církevní formulé, opravedlně stoickým pojmem Boha).

Otec, pokud ráčil býti zrozen, jest Synem: oba jsou tedy nominálně rozdílní; ale rozlišování jest též v dějinách spasení. Pro idemitu odvolávají se též na starozákonní theofanie. Že by po stoicku byli do samého božství vkládali moment konečnosti, nelze dokázati. Jest to stárný nainvá modalismus, jenž se zde povyšuje na theorii (ostatně pozorui, že všechni nefilozofičtí starokřestanskí spisovatelé znali jen jedno narození synova, narození z panvy). Theorie se rozbíjí o to, že bez pochybnosti v evangeliích se předpokládají dva subjekty (Otec a Syn). Leč modalisté sotva kdy tvrdili přímo: Otec trpěl; říkali, že Syn, který trpěl, jest identický s Otcem (binskup Zefyrin: εἴτοι αὐτὸς εὐχεὶς Λαοτοῦ Ἰησοῦν καὶ τίκτυντος φύσεων τελεῖτον καὶ παντούτον [Já vím, že jest jedem Bůh Kristus Ježíš, a minuo něho že žádny jiný nemůže být], ale: οὐδὲ ὁ πατὴρ ἀπέτιζεν, καλλιχάριστος [ne Otec zemřel, nýbrž Syn]. Komplikovanější jest učení Praxeovo a formule Kalistova; jeví dojem obtíží: „Logos“ není substancí, nýbrž nici jinělio, než zvuk a slovo. Praxeus v tendenci a dílka z Písma za jedno s Nořtem rozlišuje přece již více mezi Otcem a Synem: Bůh se němí Synem přijav tělo; tělo činí Otec Synem, t. j. v osobě Vykupitelově jest tělo (člověk, Ježíš) Synem, duch (Bůh, Kristus) Ocem (odvolává se na Luk 1, 35). (O se z rodiho, jest Symem; Duch (Bůh) nemohl trpěti; pokud se vydal v tělo, trpěl spolu („pater compassus est filio“). Jakmile se rozlišovali mezi cauro (filium) [tělo (Syn)] a spiritu (pater) [Duch (Otec)] běrá přísně, přecházejí modalismus v atlantismus. Toto se stalo z části u Kallista, který ve své svornostní formuli přejal Loga (ale jako označení též pro Otec) a adoptiánský převék (Hippolyt to dobře pozoroval), fakticky však tím převedl římskou sborovou viru k logovské christologii a k fyziické nauce o zbožném — exkommunikuje svého starého přítele Sabellia. Ale gnostizující subordinationismus Tertullianův a Hippolytův nemohl se v Rímě n i kdy uplatnit (Kallistova formule u Hippol., Philosoph. IX, 12.: τὸν λόγον καὶ τὸν εἶναι, καὶ τὸν πατέρα [stoický λόγος-θεός] καὶ πατέρα ὃν μὲν καταδύομεν, ἐν δὲ δύ τὸ πατεῖμα κατέπεστον οὐκ οὐλοῦνται πατέρας, ἀλλοῦ δὲ μόνον, εν δὲ καὶ τὸ πατέριον καὶ τὰ πάντα γέμενον τοῦ θεοῦ πνεύματος τὰ τε χριστιανοὶ, τοῦτο εἴναι τὸν θεόν τοῦ θεοῦ τοῦ πατέρος πατέρα εἴναι τὸ ἐν τῷ πατεῖσθαι σερπιώθεν πνεύματος οὐδὲ πατέρα πατέρα, ἀλλὰ εἰ καὶ τὸ αὐτό. Καὶ τοῦτο εἴναι τῷ εἰρημένον. Jan 14,11: Τὸ μὲν γέρον βλεπόμενον, ὅπερ εστιν οὐθεοθεός, τοῦτο εἴναι τὸν θεόν τοῦ αὐτοῦ γέρον πατεῖσθαι πνεύματος οὐ γέρον, φραγή, ηρεβός θεοῦ πατέρος καὶ γέρον ἀλλά εὐα.

τοῦ, οὐκεὶ ἐπούστεγεν ἐν, ὡς καλεῖσθαι τοτέρον καὶ τέρτιον υἱὸν
ἐναὐλαίᾳ, οὐκεὶ τοῦτο ἐν πρόσωπον μηδὲ δύνατον εἰ-
χειν δύο, οὐκεὶ τοῦ πατέρος τούτου δύνατον εἰχειν τῷ υἱῷ.
οὐ πάρα δέσποιντος λέγειν τοῦ πατέρος πατερούλευεν. (Logos
sám jest synem, sám jest otcem a jménu „otec“
nazýván, jeden pak jest duch (přemena) nerozlišený; ne-
ní něco jiného otec a něco jiného syn, jedno a totéž jsou;
a to vše je pino božského ducha, vše nahoře i dolé; není
pak duch v lémě paměti tělem učněný něco jiného na-
proti otci, ale jedno a totéž. A to jest, co bylo pravo-
no, Jan 14, 11.: To, co se vidí, co pravě je člověk, že to
je syn, že však duch meškající v synu jest otec; neboť
neřeknu, praví, že jsou dva bohové, otec a syn, nýbrž
jeden. Otec totiž v něm se zrodil všaz tělo učněl je
bohem sjednotiv je se schou, a učněl jedno, tak že otec
a syn se nazývají jeden Bůh, a tato jediná tvářnost ne-
může být dvěma, a tak otec trpěl spolu se synem. Ne-
chce totiž říkat, že otec trpěl.] Jistě učený a vlivný
Novatian (de trinit.) mnoho přičinil k tomu, že konečně
i na Západě se smířili s logovskou christologií. Okolo
r. 260, píše římský biskup Dionysius: Σαβελλιος βαστη-
ψει αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγον τὸν πατέρον. [Sabellios se
rouhá, říkaje, že sám syn jest otcem]. Cyprian prohla-
ší patripassionismus za mor haereticus jako marcioni-
tismus, a i do recenze, která k římskému synolu jest
v poměru dcery (Δquileja), vnikl přidavek: credo in
deo patri omnipotente, invisibili et impassibili [vérum
v Bohu, Otce všemohoucího, neviditelného a nemohou-
cího trpěti]. Ale vlohdne pícty nenařeza logovský elu-
stologie na Západě nikdy: /nechali ji v platnosti, ale
mnichem přimějí se drželi — zde měli skutečný zájem
— věroúčeného článku: Kristus jest plný, opravdový
Bůh, a jest jen jeden Bůh. Toto stanovisko Západu:
mělo rozhodující význam ve sporu arianismu: nicaen-
ské učení ne jako filozofická spekulace, symbolem se řídí víra, ma-
decky nesprostředkována, symbolem se řídí víra, na-
jetkem západní církve 3. století právě tak, jako chalce-
donské učení. Při tom mnozí západní učitelé, na které
Plato a Východ neměli vlivu, užívali ve 3. a 4. století
modalistických formul klidně dale, především Connomo-
dian. Víbec ukazuje theologie Západníků až po Au-

gustina směs ciceronianické morálky, masivní prakřesťan-
ské eschatologie, nereflektované christologie s modali-
smem více nebo méně latenty. (Jeden Bůh v pří-
ekon cíkerní politikou (zařízení pokání), kterážto směs
jest Orientu naprosto cizí (Amobius, Lactantius, Con-
nius)). Nejsou mystiky, z časti jsou protivníky no-
voplatonismu. Jak jiná bylo nesnadno přizpůsobit se
spekulacím orientálním, ukazují energetické, ale neobrat-
né pokyny Hilariovy a theologické barbarství Lucif-
rovo. Jest ovšem pochopitelnou, že právě na Západě mo-
dalismus jako sekta se tak dlouho neudržel jako na Východě; našel totiž přístřeší ve vlivnoucím způsobu učení,
i kde Logos byl akceptován.

b) Velmi znalený jsou zprávy o starém modali-
smu v Orientě; neboť později bylo všecko nazý-
váno „Sabellianismem“, co se pozastavovalo na věcné
a zůstávající hypostaze Synově (na př. učený Marcellus
v. Třetí ve 3. století v Orientě spekulae se znaoc-
nila modalistické ihlaze a vytvořila ji v rozmanitých od-
růdách, a zpravidlajové (Epifanius, Athanasius atd.) asi
ještě přidali vymyšlené formy. Jako nelze psátí dě-
lily logovské christologie od Origena po Athanasia
v Orientě — prameny jsou zničeny — tak ani dějiny
modalismu. Jistě jest, že hož se začal v Orientě pojed-
í, ale byl prudce a houževnatější, a určil vývojení ori-
ginistické christologie ve směru k arianismu (tedy anti-
theticky). První větší hmití bylo v Pentapoli, když
Origenes „sprostřed“ modalisty jako křesťanské bratrav-
byl potíral a (římské) biskupy přisně káral, kteří rozdíl
mezi Otem a Symem činí pouze nominelním (odsouzení
Origenova v Římě Pontianem snad se asi stalo též vzhle-
dem na jeho christologii). Snad i Sabellius sám na kon-
ci svého života (podruhé?) přišel z Říma do Pentapole.
Již byl mrtv, když Dionysius Alexandrinský potíral
tamtější Sabellianismus se od Nočeva pečlivějším theologickým výkladem a
zřetelem na svatého Ducha: na jehož étymo tkví tři
jména (Otec, Syn a Duch), jinak by povstal polythei-
smus; tři jména jsou zároveň tři en ergic. Jeho
bytost jest jmenovati vlastztop — označení samé bytosí

boží. Ale není sončasné Otce a Synem, nýbrž ve třechi po sobě jdoucích se vystřídávajících energiích (prosopa) činna jako Stvořitel a Zákonomádarec, jako Vykupitel, jako Obžávovatel (tento naukou byl pojmenován „prosopon“ a „osoba“ v Orientě diskreditovaný). Zdali bylo Sabelliovi možno provésti myšlenku přísné posluhopnosti (succiōnes) nevíme. Snad přece nechval prosopon Otcovo dale účinkovatí (Sabelliovi se odvolavali na starozákonní místa — ale též na aegyptské Evangelium a jiné Apokryfy — důkaz to, že katholický kanon se ještě v Pentatektu neuplatnil). Od staršího modalismu liší se tento ne silnějším pantheistickým rysem nebo novým učením o Trojici (obojí se k tomu přidalo teprve později ve 4. století, neméně vneseno od zpravodajů), nýbrž pokusem dokázati posluhopnost prosop, zřetelcu na svatého Duha (viz dříve) a formelní parallelizací prosopu Otcova s oběma ostatními prosopy, jež ovšem vyhúzelo uznávání za prosopy Jakousi Monas-Logos [jednotku-Logos] (synoste a platysmos [zkrácení a rozšíření]), která se nikdy nezjevuje, nýbrž jenom v účinech se pozuvá (tentu nazor se zamhouval Schleiermacherovi, Theol. Zeitschr. 1822. sv. 3.). Kosmologie byla zavedena Sabelliem jako parallelka soteriologii, přestalo se dávat přednost Otcí, a tím byla zvláštním způsobem připravena Athanasijská, respekt. augustinská christologie. To jest rozhodující význam sabellianismu v Orientě. Připravil tam cestu pojmu Homouzios; neboť jest pravděpodobné, že Sabelliovi užívali tohoto slova (s druhé strany též Pavel ze Samosaty). Kdežto v modalismu nebylo perného pojítku mezi kosmologii a soteriologií, pozdejšímu sabellianismu staly se dějiny světa a spasení jednoho očního dějnam zjevujícího se Boha: modalismus stal se tak rovnocenným logovské christologii. Různým způsobem pokusili se Marcell a Athanasius smířiti základní myšlenku modalismu s logovskou christologií: onen se nezdařil, tento zvítězil, vzdáliv z ideje logu načisto ideu světa, t. j. uvedl loga, jako Sabeliocvi učés [Syna], zpět v bytos, ano v numerickou jednotu Boží.

27. Dějiny orientální theologie až do začátku 4. století.

Nejprve měl modalismus ten následek, že Origeni novi žáci logovskou christologii vybudovali ostře subordinantský. Dionysius Alexandrinský sel tak daleko, že v jednom náročném listu Syna označil prostě za Stvoření, jež k Otcí jest v témt poměru jako vinný kněz k zalmadníkovi a jako člen k stavitele lodí. (Athanas, de sentent. Dionys.). Byl obžalován u svého římského kollegy stejněho jména (kolem r. 260.); tento poslal v rovné psaní, v němž — nanejvýše významně — postavil modalismus jako kaciřství na jednu, christologii v Alexandra platnou, ale naprostě nepochopenou a v její nejhrušší formě, jakožto trojbožství na druhou stranu, a tak bez spřeskředkování stanovil jakožto pravdu paradoxii, že jest věřiti v Otce, Syna a Ducha, a tito tři žesou rovní jednonu. Alexandrinský kollega lezl ke kríži ukazuje nyní druhou stránku origenovské christologie, prohlásil, že nemá nic proti slovu Homouzios, že Otec byl vždy Otcem, Syn vždycky Symem, a Syn že se má k Otcí jako paprsek ke světu, výtoku ku prameni; ano šel ještě dále a prohlásil, že již v pojmenování „Oteci“ jest Syn spolu položen. Leč v diplomatické písemnosti dovolil si biskup přece mentální reservaci; byl by popřel všecky μεταρρύθμιση [rozčlenění] v božství. Spory se musil zříci novoplatonské filozofie, t. j. vědy, když by byl popřel všecky μεταρρύθμιση [rozčlenění] v božství. Spory byly předehrou arianského sporu, skončily se rychle, a jeho výsledek nemutil lnení Alexandrinských, aby omezili svou spekulaci. I jinak horlivě se snažili nahradití starou prostou víru ve sborech, když se stala nepohodlnou, výron filozofickou (Dionysius působil v egyptských vrších proti chiliasmu; jeho protivník Nepos; Euseb., h. e. VII. 24. 25.), ale zároveň vyvrátili empirickou filozofii (Dionysius spis o přirodě proti theorii atomové). Nauka o Logu a o Kristu byla vypěstována od představových katechetské školy v duchu Origenově (jemný filozofický polytheismus); ale z obsárné literatury máme pouze jeden skrovnné zlomíky. Pierius, Origenes junior, výslovně označil Otce a Syna jako dve výsložky [hvětosti] a dve opores [přirozenosti] a Ducha svatého hluboko podřídi Synovi jako 3. Usii. Učil práce existenci duši a popíral do-

slovný smysl některých míst z Písma jakožto nezávažný. Theologost (za doby Diokletianovy) sepsal obširnou, na neštěstí ztracenou dogmatiku, která vynikajíc v systematici nad Origenovu, asi měla tu formu, která jest podnes běžna. Ostatně pokračoval v originismu směrem k Ariovi. Jiný Origenovec, Hierakas, založil umělecký spolek, uznával bezmanuželství za jedinou novou zásadu v křesťanské etice a, jak se zdá, silněji kladl důraz na substanciální jednotu Otce a Syna. Jistě to činil Alexandrinský biskup Petrus († jako mučeník 311). Jím zabočuje alexandrinský biskup zase do směru onoho Demetria, který Origena zatratil. Za jakých okolností se to stalo, jest neznámo. Ale ze zbytků Petrových spisů vysvítá, že položil biblický realismus (dějiny stvoření a pádu) na místo originovského spiritualismu a tento označil jako *μάρτυρ τῆς Λαζαρίτικης ταῦθεν*. Leč tato reakce nebyla u Petra ještě radikální; on jen otuporal špicky. V Alexandrii se uyuž počíná *v γρονάνι* mezi realistickou věrou sprostředkující a věro-vědou pomocí ubírání a přidavků; cílem byla *jednodotná* věra, jejíž by byla církevní i vědecká. Ale na to ještě nebyla doba (viz Kappadočeán); ještě vlastla svoboda v theologii, která ovšem hrozila se zvrhlou v úplné sesvětění a ve filozofické zbalnění. Všecky pojmy *budoucností* byly již běžny; ale chyběl jim ještě určitý ráz a pevná hodnota;*) ano umozí na ně věsměs jakožto nebiblické hleděti s podezřením. Stav věronky zrcadlí nejlépe spisy Gregoria Thiamnaturga, nadšeného žáka Origenova, nejlivnějšího teologa v Malé Ázii. Zde poznávám, že i „vědeckým“ *λύτρῳ* z jemného polytheismu, který zaváděl, dále, že se christologie stala pouhým filozofem; symbol, jež Gregor rozširoval ve sborech jako křestní symbol a pro vyučování, a jenž byl pokládán za

*) Jednota, trojice, bytost, přirozenost, základ, podstata, tvářitost, omezení, deliti, rozbitati, rozsíratati, pojmati, upravovati, tvoriti, činiti, stavati se, ploditi, stejně podstata, stejny ve všem, z bytosti otcovy, z vřele, bůh z boha, světlo ze světa, zrozené ne učineny, byla doba, kdy ho nelylo, nebyla doba, kdy ho nebylo. druhý dle podstata, nezměněny, nescizeny, nezrozeny, eži, pramen božstvi, dve podstata, podstata, uskutečněny, všechni, bohocirové, siednocení, podstati, siednocení v sholuctasti, spojeni v učeniu, siedleni podstati, splynutis, přebývati v někom add.

zjevený, má sotva v jedné větě biblický oblas; jest to kompendium nejslibnější spekulace, připomínající Evangelium jenou slovy Otce, Syn a svatý Duch. V tom měla křesťanská věra poznati sama sebe! Jak veliké bylo nebezpečenství, že křesťanství v Orientě zanikne v filozofii a v mysteriích! *)

Není divu, že se přece hýbala reakce, byt i krok-ká. Vedle Petra Alexandrinského vystupovali kolem r. 300, tu a tam v Orientě protivníci Origenovi a nutili jeho cittele k obraně. *Νειγύζαννος*, a nejvlivnější protivník jest *Methodius* (kolem 300), jeho spisy vydali A. J. ALEX. a N. BONWETSCILL. Nějžl nepřitalem Platona a spekulace — naopak; ale chitel vyravnati biblický realismus a slovně rozuměně Pravidlo věry s vědom — jako nový Irenaeus chtěl jednotnou věru, která by byla právě církevní a pravé vědecák. *Misilys* totyž originismu býtí ulomeny všecky heretické špicce, aby v této podobě mohl býtí vinterpretován v samu církevní věru (spekanlativní *realismus*; Methodius četl Irenaca). Přede vším se musil odstranit Orientální pessimismus vzhledem ke světu (v Kosmologii): lunota a lidské tělo jsou od Boha chtěny a budou tudíž oslaveny a zustanou na věky. Dle toho byly odstraneny: originovská nauka o věčném stvoření duchů, o pravě existentním rádu, o podstatě a cíli světa atd. Zatím byla znova zavedena Irenacova mystice o-realisticke nauka o Adamovi (lidstvu), ale jen ještě mystřejší vytvořena a k ní přidružena rekaptulační theorie. Lidé před Kristem byli Adamem (potřební vykoupeni, ale ve

*) Jediný Bůh, otec živého slova, základní mondrost a moc rozeného, jeden pán, jeden z jediného, bůh z boha tvářnost a obraz tvůrce moc všeho tvorení, syn opravdový otec opravdového. neviditelný a věčný věčněho. A jeden duch sratký, majici od Boha původ a synem zjevivši (zjevě idem), dokonály obraz dokonalého syna, zírá příčina všeho zřízeného (svatý pramen) svatost, původce posvěcení, se zjevivši (zjevě idem), dokonály obraz dokonalého syna, zírá příčina všechny (zjevě idem), dokonály obraz dokonalého syna, zírá ve kterém jerí se Bůh otec nad všemi a ve všech, a Bůh syn skrze všecky — dokonály trojice nedělici a nevznětiví se ani slávou ani věčností ani mocí; nemí tedy nic stvořeného ani poddaného v trojici, ani později přibyloho, jiko by dříve nebylo bývalo, později pak přistoupilo; nebýt neschuzel nikdy syn otcí, ani duch synu, ale tatáž je vždy trojice nezměněná a nezměnitelná.

stavu dělství). Ve druhém Adamovi spojuje se s námi Logos. Ale Methodius postoupil ještě o krok; celé nové lidstvo jest druhým Adamem. Všichni se mají státi Kristem tím, že se Logos spojí s každou jednotlivou duší tak, jako s Kristem (pro každou duši se musí opakovat sestoupení Loga s nebe a jeho sunit — totíž v nátru). Toto se neděje poznáním, už brž mystikou, paucitvím a askezí. Theoretický optimismus jest teď vyvážen zapíráním světa, které se vyjadřuje paucitkostí. Zádný církevník před Methodiem necenil panenství tak vysoko, nevelebil ho tolik jakožto prostředek mystického spojení s božstvím, jako on (virginita jest cílem incarnatione). Poněvadž zde realismus véronky jest spojen s originistickou spekulací, dvojítost víry a vědy redukována na jednotu, theoretický optimismus (vzhledem na smyslový svět) sloučen s praktickým zapíráním světa, a všecko jest obráceno na mystické spojení s božstvím skrze paucitkost jako cíl, aniž se popírá objektivní význam Krista jako Vykupitele (ale do pozadí postaven jest), jest tu získána dogmatika budoucnosti v obrysу.

Co učinil Methodius pro dogmatiku jako rozvedenou nauku, to učinili kolem r. 300. biskupové pro Pravidlo víry, když zavedli vědeckou nauku o Logu do vyučovacích symbolů, tím pomohli neutralizovati rozdíl mezi vírou a vědeckou dogmatikou a hlavní výsledky řecké spekulace postavili pod ochranu a počtovali ho podání. Orientální symboly z této doby Caesarejský symbol, Alexandrinský, šestí biskupů proti Pavlovi, Rehoře Thaumaturga atd.) vydávají za nepochybnou apoštolskou víru sboru, a jsou přece filozofickými zpracováními. Pravidla víry: exegeticko-spekulatori a tativitethologie jest zavedena do samé víry. To se stalo naukou o Logu; dogma jest nyní nařezeno a zdomácnělo. Božské zjevilo se na zemi býto s tím, a toto zjevení jest klíčem ku kosmologii a sopterologií. Léč jen tato základní théze byla uznána v nejsršších kruzích. Ale s ní se nemohli spokojiti, dokud se nezjistilo, v jakém poměru jest toto na zemi zjevené božské k nejvyššemu božstvu. Jest božská bytosť na zemi zjevená samo božství, či jest to podřízené, druhé božství? Jsme vyzkoupeni Bohem

samy k Bohu, či stojíme i v křesťanském náboženství jen v kosmické soustavě a jest našim Vykupitelem jenom níží Bůh, působící ve světě? Správná odpověď na tuto otázku byla způsobilá ohrozit filozofické praemissky tehdejší dogmatiky. Bude nalezena? Bude, až se nalezne, dísladně provedena? Dějiny odpověď na první otázku Ano, na druhou Ne.

tá Písma) a odkaz antiky (novoplatonská spekulace) byly na konci 3. století vnitřně a, jak se zdálo, nerozlučně spojeny ve velkých církvích Orientu. Přijetím logické čírkevníologie za církve vnitřní kontrální dogma byla církevní nauka, i pro huky, ukovány na pole hellenizmu. Tím se pro velikou círšinu křesťanů stala mystériu. Ale mystérie právě byla hledána. Neponála čerstvost a jasnost náboženství, užírá náboženství musilo mít něco rafinovaného a komplikovaného, musilo být stavbou v barokovém slohu, aby uspokojovalo lidí, kteří tehdy chtěli mít všecky idealistické pravidly svého přirozeno- sti uskrutečněny v náboženství. S tímto tržbou se spojovala svrchovaná pícha ke všemu zdejšenemu, jaká ještě vlastní období restaurace. Ale přes to staré se konzervování stalo novým a nové bylo postaveno po ochranu starého. Čelo církve pořehovala v řadách náuku kultu a zřízení, bylo „apoštolské“ nebo pocházelo domácí ze svatých Písem. Ale ve skutkovosti legitimita církve ve svém středu hellenskou spekulaci, povídavé rázory a zvyky nohanských mysterijních kultů a zařízení upadající státní ústavy, k němuž se přimkla a které přímo nabýval nové síly. V teorii monothelitické, v praxi hrozila se státi polytelištekon a dopřáti místa celému aparátu nížších nebo znetvořených náboženství. Z náboženství čistého rozum a nejpřenosnější maností, za jaké kdysi apologetové prohlásili křesťanství, stalo se náboženství, ejsi lnějších svěcení, t. n. jemných prostředků a očividně svatošti.

[] Smaha vymázelatí mechanické rozhěšení svěcení (svatosti) vystupovala stále silněji a budila u věřících mnohých počátků pohoršení.
Prizpůsobení lokálním kultům, marnoucí a zvýškující národní koncově věsti k finálnímu sesvětění a k rozšíření církve (v církvi národní): leč prozatím společně bylo silnější než to, co rozlučovala. Tímzáraví tedy autorit a schémat, stejnoučné cenění těchž světostředních srdeční, osklírost ke hrubému polytheismu a sklonnost k askézi k vůli posvátnému životu vedle stejnodílné a drsné využíváního křesťanského žízení trojího společný základ církvi. Leč všecky tyto prvky ne-

Druhý díl.

Vývoj církevního dogmatu.

Dějinná orientace.

První kniha.

Dějiny vývoje dogmatu jakožto nauky o bohočlověku na základě přirozené teologie.

První kapitola.

§ 28.

- C. W. F. WALCH: Entw. einer volst. Historie der Ketzerreien 1762 nn. — C. J. HEFELE: Konciliegesch. 2 sv. I—IV. Gesch. des römischen Reiches von TILLEMONT, GIBBON a L. RANKE (Weltgesch. sv. IV. a V.) — J. REVILLE: Die Relig. zu Rom unter d. Severern (něm. G. Krüger 1888). — G. ANRICH: Das antike Mysterienvesen i. s. Einfluss a. d. Christentum 1894. — G. WOBBERMIN, Religionsgeschichtl. Studien 1896. — V. SCHULTZ, Gesch. des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums 2 sv. 1887 n. — G. BOISSIER: La fin du paganisme 2 sv. 1891. — J. DORNER: Entw. Gesch. d. Lehre v. d. Person Christi 2 1853. — H. SCHULTZ: D. Lehre v. d. Gottheit Christi 1881. — F. GASS: Symbolik d. griech. Kirche 1872. — F. KAT. TENBUSCH: Lehrb. d. vergleich. Konfessionskunde 1. sv. 1890. — H. DENZINGER, Ritus Orientalium 2 sv. 1863 n. — H. GELZER, Abriss der byzant. Kaisergesch., v KRUMMACHEROVÉ Gesch. d. byzant. Litter. 2 vyd. 1897.

Křesťanské náboženství neuzařelo ve 3. století kompromis se žádným z hellenských náboženství a zdrželo se všech těch četných křížení, z nichž se pod vlivem monothelitické, náboženské filozofie vymula nová náboženství (Religiositá). Leč duch této náboženství trojíly společný základ církvi. Leč všecky tyto prvky ne-

stačovaly udžeti jednotu církvi. Kdyby je Konstantin nebyl sejal novou páskou, když je pozdívá za říšskou církev, bylo by roztříštění, které pozorněne od 5. století, nastoupilo mnohem dříve; neboť biskupsko-metro politicku zřízení krylo v sobě odstředivý život; askézy, v něž se slyše kvali všichni važné smyslející, hrozila pocty stálo, a rozrušit společné etění Boha a do výražu autorit a naněčich formulí vlozovaly se více a více rozdíly, které jejich jednotnost činily podhybnou.

Zaujmeme-li hledisko na konci 3. století, neubránilo se dojmu, že církevní křesťanství bylo tehdy ohrozeno úplným sesvětěním a vnicísmi i vnitřním rozkladem. Nebezpečí vnitřního rozkladu, bezprostředně před Diokleciánovým pronásledováním, konstatoval sám Eusebius (h. e. VIII. 1). Doznamává — ale spoj o orientálních církvích — že hrozí rozplynouti ve světe, círce počanství že se roztahuje v životě duchovních i laiků. Diokleciánské pronásledování přidalo zevnější nebezpečenství, a nelze říci, že pouze sila církve vítězně přestala nebezpečenství.

Již tehdy byla církev církvi biskupů a theologů. Léč ona moc, která, jak tehdy věci stály, jediná mohla energeticky podporovat svéráznost náboženství — theroogie — málem by je byla rozrušila a vydala v šanci světu.

Na konci prvního dílu bylo kříčeno, jak v církvi zvítězila filozofická teologie a své věty u domácnin, i aby formule líčeh víry, „Ebionitismus“ a „Sabellianismus“ byly přemoženy; upor novoplatonské filozofie však byl vytýčen přes setřesní gnosticismu. Všichni myslíci byli pod vlivem Origenovým. Ale byla-li soustava tohoto muže již sama sebou heterodoxní, tož rozvoj alexandrinské teologie ohrožoval církev dařími nebezpečenstvimi. Origenes udržoval gnosis a pistis nesmíšeny; dovezdí v konservativním smyslu všecko cenné vřaditi a různé činitelé (kosmologické i soteriologické) určiti v jahousi rovnoráhu; dal své teologii biblický ráz přesným přimknutím ke svatým textům a žádal vescrbe díkaz z Písem. Všude však vyskytovaly se u epigoniů změny: 1. žáci i protivníci Origenovi snazili se po-

ložiti Pistis a Gnosis na jednu plochu, přejmouti k ní Pravidlu viny něco filozofického a gnosi něco nábožného. Právě tím hrozilo zblamění a znatek, které Origenes pečlivě odvracecí: víra sama stala se laikum nepruhlednou a nesrozumitelnou; 2. kosmologické a čisté filozofické zájmy nabyla vahu v theologii nad soteriologickými. Dlouho stala se christologie zase ve vyšším stupni filozofickou naukou o Logu (jako u apologetů), a i leč kosmologického Boha jakožto nižšeho Bolla vedle nervyšeho Boha ohrožovala hřímo monotheismus. Již se tu a tam na-proti „Sabellianismu“ — stanovily formule víry, v nichž o Kristu mohlo ani zmínky, nýbrž pouze Logos byl zvelebován přívalem filozofických přivlastek jako zjevitíci se a podřízený Bůh; již se slavilo včelení jako východ slunce, které osvětuje všecky lidí; již se zdálo, že se chtějí přizpůsobiti novoplatonské idei je dáné nejmenovatelné bytosti a jejich stupňovitých více nebo méně četných sil, zjevů, námněstků, poněváč všecko obklapovali hojně bujíci spleť filozofických umělých výrazů; 3. i svaté Písma nří řečito snášlých vstupovalo boničkud do pozadí, i pouze jako formální instance, neztrácejíc však své platnosti. Theologie, která byla utvorená z těchto prvků (nař. Enschbus Caesarejský) jest její konservativní, biblický představitel, uznávála vše, co se drželo ve směru Origenismu. Její zástupce vše se pokládali za konservativní, odmítajíce každon pernější pracezaci nauky o Bohu (nauky o Trojici) a nauky o Kristu, jakožto novotu (odpor proti praeccaci dogmat dosud nepracezovaných jevil se v majoritě v církvi stále; neboť pracezace je novota) a pouze v zájmu vědy a „víry“ se smáže, vyhodovati nauku o Logu v kosmologickém smyslu a podřediti všecko vnitřní a marnavý myšlence svobodné volby (Wahlfreiheit).

Ani myšlenky heroické askéze, ani realistická myšlenka ve smyslu Methodiioré ani zmenšování Origenových heterodoxií tu nemohly pomoci. Zádlo se, že theologie a s ní církev zapadá bez záchrany do časového proudu. Ale jakožto začátku 4. stol. vystonil mnž. kteří zachránil církev hlboce ohroženou vnitřní vádou a zejména monásckováním, — Konstantin, který zachránil církev od objevil v téže době jiný muž, který zachránil církev od

úplněho sestříšení základů ičí výn — Athanasiu s. Nechybělo sice asi nikdy v Orientě reakcí proti vytvoření nauky o Logu ve směru k úplnému odlezení Syra od Otce; ale teprve Athanasius (podporován Západem, jehož biskupové však původně nepoznali jádra o-tázky), zajistil křesťanskému náboženství vlastní pole na půdě (jíž dalo) řecké spekulace, a všecko soustředil v o-tázce vykoupení skrze Boha samého, t. j. skrze boho-člověka, jenž s Bohem jest by totiž i eden. Několik o formulaci, nýbrž o rozhodující myšlence výry, o vy-konání k božskému životu skrze boho-člověka. Jedním v jistotě, že to Božská, které se v Kristu zjvilo, má přirozenost Božství samého a jen proto jest s to pozorem nás k božskému životu, má věra nabytí své síly, život svého zákona a theologie svého směru. Když však Athanasius postavil v čelo výru v boho-člověka, jenž jediný nás osvobozuje od smrti a hřemu zdroven dal praktické zbožnosti, jak tehdy žila skoro výlučně v umělké askézi, nejryšší motiv. Spojil pojmenonování, jenž zaručoval zbožnění lidského dnurozenosti, co nejtesněji s inniškoum askézí a pozvedl ji z jiné ještě nadzemní nehospořejste oblasti do věrčného života církve. Potřítě formulí o λόγος-τίτουz [Logos-stvoření], novoplatonskou nauku o sestupném Trojici, jakožto pochanskou, zamírání podstatu křesťanství, potíral zároveň zdrova tak energetický světský život. Stal se otecem církvevni orthodoxye a patronem církevního umění: uic nō vē hō nō nčil. novým byl jen čím energie a výlučnost jeho nazírání i jednání v době, kdy vše hrozilo se rozplvmosti. Nebyl ani vedeckým theologem v nejprimitivnějším smyslu, nýbrž sestoupil z theologie do zbožnosti a nalezl nřípadné slovo. Cíl vědu, i vědu Origenovi: ale vzdaloval se od rozumného myšlení své doby. Přiznávaje jeho praemissy, přinášíl k nim prvek, jež spekulace někdy nedovedla úplně zpracovat. Nic jí tu nelhalo nezrozumitelnějšího, než pokládat klidné a říčnukové božství za bytosní jednotu. Athanasius utvrdil propast mezi Logem, na něž myslili filozofové, a Logem, jehož spasitele moc on hýsal. Co vypovídá o tomto, silnějším vyslovění trinitáři, a nělibu si některak v nových rozdilech, jevi se Řekům jako pohoršení a

bláznovství. Ale on se nelekál této výry, nýbrž vymezil křesťanské theologii vlastní pole ve spekulaci již dané, a tak nalezl cestu, aby zahránil úplně hellenizaci a sestříšení křesťanství.

Pojem „Pomouzios“ a mnišství chránily ve 4. století křesťanství od toho, aby se nerazplýmlo v konvenčním idealismus. Tuto sijn si obě močnosti udržely ještě i v následujících stoletích; srov. o mnišství K. JOLLI, Enthousiasmus u. Bussgewalt beim griechisch. Mönchthum 1898.

Dějiny dogmatu v Orientě od Nicaea ukazují dvě propletené řady vývojové. Nejprve byla na všecky strany pronášovaná ideja boho-člověka s hlediskem vykonání pokolení lidského k božskému životu — tody víti Athanasiova — (dříjiny dogmatu v přísném smyslu slova). Dále bylo zjistiti, kolik ze spekulativní soustavy Origenovy, resp. z Εὐκαρχή τελετέz [hellenské vzdušnosti], jest v církvi snesitelné, jinak vyjádřeno: ve které mře svatá Písma a Pravidlo výry snesou spekulativní výklad a spiritualizaci. Projednávání těchto problemů bylo stíženo starými okolnostmi (těž politickými), především však proto zatemněno a ostravoráno, že církve nikdy nesměla samá před sebou přiznat theologickou práci o dogmatu, a že zároveň veliká věřšina křesťanů se skutečně štěstila každé k novým formulím vedonej práce jako odpadnutí od výry, poněravě byla noroton. Zdání „semper idem“ [stále totéž] musilo stále být zachováno, poněravě přece církve v „apostolském dědictví“ má všecko pevné a hotové. Theologie a theologové — převážně nejlepší — upadli tím za živa a po smrti do nepríjemného postavení: za živa byli prohlašováni za novotří, a po smrti, když dogma postoupilo nad ně, upadli dosti často v nedívveru; neboť nyní dogma praeiznější vytvořené se stalo „círktem“ které přikládali i na th. ověnější doby. Církve se niktálně teprve když přešlo tvoření dogmat, a vede hotového dogmatu se postavila scholasticko-mystická theologie a nevinná antikvární věda, kterouž obě se již nedotýkaly dogmatu, nýbrž budičto je vyučována jako něco povnit' dámho, nebo je indiferentně nechávaly stranou. Tím bylo konečně

dosázeno, po čem „konservativní“ stále toužili. Ale živá zbožnost začínala své stanovisko k dogmatu; nepokládala již v základě duchovní víru za ovzduší, v němž žila, a za svůj pravlastní a čerstvý výraz, nýbrž za svaté dědictví starověku a za podání námku, aby člověk mohl užívat křesťanských darů.

Periody dějin dogmatu v Orientě: Konstantin umožnil jednotný věrování církve v dogmatu (oekumenické synody) jako forum publiční; na místě provinciálních symbolů vstupuje jednotné dogmatické vyznání; leč sjednocení církvi nebylo — písničně vzato — nikdy úplným, a nacionálně-církevní particularismus nstrmů přávě v protivě k byzantskismu, byl však v Orientu přemožen, poněváč se tam starořímská říše zahrávala v římské církvi. Když se Východ rozpadal a Islam konečně úplně rozboril dílo Alexandra Velikého, rozluňuje Řeky a Semity, rozpadal se Západ a Východ vždy více. Leč až do konce období dogmata trojčetného na Východě měl Západ nejčilejší, často rozhodující súčasenství na dogmatické tvorbě.

I. Perioda od r. 318. do 381. (383.) Pracovnice pluhého božství Vukunitelova. Athanasius. Konstantin. Kampadočanec. Theodosius. Orthodoxye zvítězí pernosti: Athanasiovou a některých Západníků, chodem světových událostí (náhly konec Ariáře, Julianov a Valentína, vyštoupení Západníka Theodosia na Východě) a schopností Kappadočanů vpraviti víru Athanasiovu — ovšem nebez zkratěk — do vědr originistické.

II. Perioda od r. 380. do r. 451. Samostatná theologická věda (Eusebii z Nikaie, Origenes) jest již pruden potříma; církevní vlivovcové se již říkají a vrhaři se více a více do náruče sborové a mnišské orthodoxye. Ochranné dogma povstávají mezi Antiochii a Alexandrií neprudší sporu, za němž se skrývá otízka moći. Korektní učení vřítečí v Ef. zti 449: leč jsou společno s tyranii alexandrijských patriarchů, musí sdleti jejich osud, když císař a stát nad nimi triumfují. Císařové nezbude než prohlásit západnickou formuli jako orthodoxní (Chalcedonensc.), která s novátku jest Orientu eiz a jest poctována ne bez ohledu jako kacířská.

III. perioda od r. 451. až do r. 523. Vzbouření a rozštěpení v Orientě pro Chalcedonese; monofyzitismus jest v nejživějším polohu, „orthodoxie“ z počátku bezradna. Ale spekulativní platonismus dohospodari; na jeho místě neb aspoň vedle něho vstoupila i ve všeobecné vědě aristoteleská dialektika a scholastika, na druhé straně mysterosofie, která dovedla něco udielati z každé formule a z každého ritu. Těmito mocnostem se podaří upravit si vnučenou formulí (Leontius Byzantský, Areopagit). Justinián všude dovrší, kodifikuje dogma právě tak, jako právo a zavírá nejen školu v Athénách, nýbrž i v Alexandrii a Antiochii. Origenes a Antiochenští theologové jsou zatraceni. Jako theologická věda zbuduje jen věda druhého řádu — scholastika a kultická mystika, tažo ovšem v základě i v posledním cíli ne zecka orthodoxyi, zevně však korektu. Církev ureguluje; nebot přála si vždyho pokoj, a zbožnost se dávno uchýla do minisťství i do mysterií (do kultu).*)

IV. perioda, od r. 523.—680. Monothelitický spor, v základě z části dohru, z části opakování starého sporu, zízený ne z přesvěcení, nýbrž z politiky. I zde musí konečně pomocí Západ bezkrevnou formulí. V. perioda od 726.—842. V základě ukazují boje této periody (spor o obrazy) již, že dejiny dogmatu jsou iž u konci; ale bojovalo se o to, co se ustálilo jako výtezek dějin dogmatu, o právo, aby se smělo na tici smyslových věcí, především na obrazech, věmnati a učitvati zbožnění, v jedno sloučení Nebeského a zemského. Přitom vystupuje zde na konci jasné to, co se v celých dějinách dogmatu jako podřízený činitel jeví, ale jím není — spor státu (císaře) a církve (biskupů a mnichů) o vládu, jenž po vytvoření dogmatu a kultu má nejvyšší význam. Stát musí konečně se vzdáti zavedení svého státního náboženství, a pro toto přiznání zůstane vítězem v zemi. Církev podříz svůj kultus a tím i své jí zvláště zaužívané dogmatu; ale stane se definitivně nosatou, podporou, mříčem, za jistých okolností ovšem též palladiem státu a národa.

*) O Polykarpovi se praví v jeho Vita per Pionium (stuc. IV.): schopný vyložiti tajemství, které věžině byla skryta, tak jasné je vykládal, že posluchači dosvědčovali, že nejen slyší, ale i vidi.

Druhá kapitola.

Základní názor o spasení a všeobecný náčrtek věrouky.

§ 29.

W. HERRMANN: *Gregorii Nyss. sententiae de salute ad ipisc.* 1875. — K. SCHULITZ: *Leire v. d. Gottheit Christi 1881.* — A. RITSCHL: *D. christi. Lehre v. d. Rechtfertig. u. Versöhnung 2.* sv. I. str. 3 m. K. KATTENBUSCH (viz § 28).

I. Z. dogmatických bojů od 4. do 7. stol. vysvitly, že tehdy bojovali o christologii v tom vědomí, že Jest v ní obsažena sama podstata křesťanského náboženství. Vše ostatní bylo tvrzeno jen v kolísavých výrazech a nemělo tudíž cenu dogmatického výroku v přísném smyslu slova. Odtud však vyplývá pro ortodoxii tento základní názor o spasení: spasení křesťanstvím podávané záleží ve vykoupení lidského polohem ze stavu poujítelnosti a s ní souvisejícího hřicha k božskému životu (t. j. jednak zbožnění, jednak blažené požívání Bohu); toto vykoupení se již provedlo ve vteření syna Božího, a lidstvu se ho dostává nerozlučným spojením s ním; křesťanství jest náboženství, které osvobozuje od smrti a vede člověka k účastenství na božském životě a božskému bytí per adoptionem. Vykoupení se tedy clápe jako zrušení přirozeného stavu zázračným přetvořením (zbožnění jest ústřední myšlenkou); náboženský duch spásy se určitě odlišuje od mravního dobra, a dle toho zustává myšlenka smíření v začátcích; pro nynější stav se předpokládá jen předběžné osvojení spasení (povolení, poznání Boha a spasení, vítězství nad daemou, podporující sdílení se Bohem, užívání mysterií). Dle toho jest základním vyznáním Tremacovo: „Staváme se božskými pro něho, poněvá se i on pro nás stal člověkem.“ Toto vyznání, správně promyšleno, zádá dvou hlavních dogmat, nic víc a nic méně: „Kristus jest θεός ουσίας [Bůh stejné bytosti], „tento θεός οὐρανίος přijal celou lidskou přirozenost do své bytosti a přetvořil ji v jednotu s sebou.“

Ale tato dogmata se uplatnila teprve po prudkých bojích; nikdy nenalyala plně čistého výrazu, a nedosla úplně výhnev vlády, které zádají. Důvody jsou tyto: 1. Formulace, kterých bylo potřebí, měly jakožto n o-

v ē proti sobě ducha církve, jemuž i nejlepší novota byla podezřelá; 2. čistý výraz v í ř y jest za všechn časů nejtěžší úloha; tehdy však byla stežována zvláště apologetickým, ale i jiným cizímu úvahami; 3. orthodoxní formulace byly v odporu s jakoukoliv filozofií; vyskolení mu myšlení byly unáškou; ale dlouho trvalo, než v nerozumitelnosti poznali karakteristiku svatého a božského; 4. názor o spasení, způsobeném bohočověkem, byl přidán ke schématu „prirozené theologie“ (resp. moralismu), resp. nař. vočkován; pírozená theologie se stalo a stále snášila vypracovat dogma a vytvořit je sobě přiměřené; 5. mystická nauka o vykoupení a její nové formule nejen neměly pro sebe žádného slova z Pisem, nýbrž byly též v odporu s obrazem Ježíše Krista z evangelií; novozákonní myšlenky a reuiniscence, vůbec bíblická theologumena nejpoznamenitějšího druhu stále splakovaly nové vzniklé dogma a zamezovaly jeho výlučné panství; 6. zvláště schéma západnické christologie zasáhlo růsivě do východních dějin dogmatu. Solě pojistaven byl by musil Východ legitimovati monofyzitismus; evangelia, Západ a císařové mu v tom zabránili. Nepřesná formule zvítězila; ale dostalo se jí přesně výkladu, naopak na konci 4. stol. zvítězila přesná formule Athanasiova, ale s výkladem, na něž něla vliv světověda Kappadočanů. Obě zakončení měla ten světovější následek, že orthodoxní církev zůstala ve styku s biblickou theologií a s vědou (scholastikou).

Poněváč nauka o spasení byla udržována přísně ve schématu mysticko-realisticke myšlenky o vykoupení, sama sebou byla k mravnosti indiferentní; ale na všechn stranách byla jistota, že křesťanství obsahuje též nejvyšší mravnost. Dle toho příklad se dar spasení jen mravě ne dobraný člověku, mravní dobro však bylo pojímané jako výsledek svobodného sebeosvědčení člověka a jako podmínka obětastnosti, kterou jest mu vyplniti, při čemž se myslilo, že Bůh jen pomáhá (to platí o pozitivní mravnosti; negativní, askéze, byla pokládána za přímoji dispozici pro zbožštění). Dogmatickému vyjádření křesťanského náboženství byla tedy držena protiváha myšlenkou svobodné volby (viz již Clemens v Alex., Pro- totyp. 1. 7. též εἰ Χριστὸς εἴη στρατεύεις διδάσκαλος, tzv.

τὸ εὐ ζῆν ὑστερού ὡς θεούς ξοποίηται. [Dobrě žití učil, zjeliv se jako učitel, aby věčný život potom jako Bůh zaředil], a tato myšlenka jest jen nejstručnější výraz pro veškerou přirozenou theologii, kterou církve převzala z antické filozofie a se kterou zachuzela jako se sám ořejejmým předpokladem své zvláštní nauky, pro níž počítala na všeobecné porozumění. Tak se řecké křesťanství pohybuje mezi dvěma polý, které jsou si pouze případem. Dogen máta v přísném smyslu jsou jen v nauce o vykoupení; na druhé straně jsou jen jisté (protože jsou rozumové) předpoklady a názory (pokud uvedené jednotlivostech zde odchyly nejsou nesnesitelný). Letponěvá řecká píirozená teologie na nemálo bodech byla v odpornu s literou i s duchem svatých Písem a s Pravidlem víry (jak především dokazuje teologie Origenova), nevyhnutele povstaly i zde problémy, které stupňovanou měrou v jednotlivých větech byly rozřešeny ve prospěch biblického realismu a biblické literatury proti rozumu a proti idealistickému nazíráni, i když v celku rationalisticky moralistní schema zůstalo zachováno (viz dogmatiku Jana Damascenského, Sofroniusa Jeruzalemkého: θεοθόουσιν διετέλεσθαι μάτεσταν [Zbožštujme se, t. j. připodobňujme se Bohu přeměnami a nápodobováním]). Docela podřízenou roli vede mystiky vyučitelské, vedení racionalismu a biblickému hrála prakřestanská eschatologie; leč stupňující se biblicismus prospěl poněmáhu i jí (svr. dějiny Apokałypsy v řecké církvi); začali zase přikládati dogmaticc apokalyptické obrasy, které však zůstávaly bez podstatného vlivu. I to, co ve staré eschatologii bylo cenného, vylídkovalo se v oficiální řecké théologie, a to i o g i i nikdy té role, která přísluší tomuto svrchované důležitému kusu. Ačkoli origenistická eschatologie byla zavřena, přece zůstal v řecké dogmaticce skrytý zbytek nazíráni na dějiny jakožto vývoj.

3. Jako výtěžek tohoto pojímaní se jeví, že po rozboru autorit a pramenů poznání (Δ) se má probírat přerozená teologie jako předpoklad nauky o vykoupení; tato pak se dělí v nauku o Bohu a o člověku. Potom (B) jest výříčení nauky o vykoupení samu v jejím dějinném vývoji jako nauku o Trojici a christologii. Zá-

vérkem jest (C) nauka o mysteriích, v nichž se již na tento světě představuje a mně býti požíváno budoucí zbožštění koněčna. Připojiti jest nárys dějin vzniku ortodoxní sonstavy.

Dodatak: Tepre Aristotelismem dospěla řecká církve zase k jednomu, ovšem nikterak jednotnému dogmatickému systému (Leontius, Jan Damascenus). Znalost řeckých dogmatických dějin jest čerpat nimo akta a usnesení synodální z činých děl o vtělení Syna Božího 2. ze spisu katechetických, 3. z apologetických traktátů, 4. monografií o šestidenném stvoření a podobných prací, jakož i z exegetických děl, 5. z monografií o panensví, umisťtví, dokonalosti, cnosti a vzkřisení, 6. z monografií o mysteriích, kultu a kněžství, 7. z kázání. Užívajíce těchto spisů musíme mimo jiné miti zřetel k tomu, že Otcové zhusta psali διαλεξιῶς, a že oficiální literatura (synodální literatura) ve stupňované míře se hemží padělký a jest prosíknuta vědomou nepravdou a nespravedlností.

Třetí kapitola.

Prameny poznání a autority čili Pismo, tradice a církve.

Viz úvody do Starého a Nového Zákona. — J. L. JACOBI: d. Kirche Lebre v. d. Tradition u. heil. Schrift I. odd. 1877. — H. HOLZMANN: Kanon u. Tradition 1859. — SÖDER d. Katholicität d. Kirche 1881. — R. SEEBERG, Studien z. Gesch. d. Begriffs d. Kirche 1885. — H. REUTER Augustin, Studien 1888.

Objem a platnost katolických autorit byly v podstatě již ustáleny na začátku 4. století, ale ne jejich významný poměr a způsob, jak je využiti. Podkladem velké protivity mezi svobodnější teologií a čirým tradicionalismem bylo tež různé pojímání autorit; ale k roztržce nedošlo nikdy. Změny nastaly v době mezi Eusebiem a Janem Damascenským, ve stopách stupňovaného tradicionalismu; ale nikdo nepodnikl inventarizaci, — dokázal to, že nebylo pozornohodných protivníků methody vydávat dočasný stav církve za tradicionelní (apostolský), jen sekty protestovaly a reagovaly.

*Postup
až do dneška*

S 30. Svaté Písmo.

Svaté Písmo mělo jedinečnou Autoritu. Postavitu
se pouze na ně, nebylo v základě nekatolické; důkaz
Pisma směl být vždy požadován. Ale jistého soulá-
su nebylo ani o objemu svatého Písma (viz antiochen-
skou školu s její kritikou Kánonu). Co se týče Starého
Zákona, v teorii po dlouhou dobu rozlihodval v Ori-
entu jen hebrejský Kanon, v praxi však platily též pří-
pojené spisy Septuaginta, které se spolu opisovaly. Te-
pry v 17. stol. římským vlivem byly v Orientě kanonické
a cíleterokanonické spisy postaveny na roveň, ale ne ve
formě oficiálního prohlášení. Na Západě zřítelil nekriti-
cký názor Augustinův nad kritickým Jeronýmovým (Sy-
nody v Hippu 398. a Karthagu 397.), který jen potichu
učiněnkovával dále. K alexandrinskému Kanonu přistoupily
zde ostatně též Apokalypsy Hermova a Ezdrásova, ovšem
ne všudy. — Co se týče Nového Zákona, tu Eusebius
skloněl, ovšem jen prozatímně, stav nanejvýše nejistý.
Třetími kategoriami knih, jež rozlišoval, také nebylo lze
se spokojit, a stará ustanovení provincialních církví
přípůsobila dále, zvláště na Východě. Lec od polovice 4.
století, byl na Východě — někde k syrským a arméni-
ským církvím — v podstatě souhlas vzhledem k Nové-
mu Zákonom. Jen Janovo Zjevení zůstalo ještě dlouho
vyvoloučeno v některých církevních provincích; malých
kolísání nedostatek. Jak Západ nabyl listu Ja-
kukubova, 2. Petrova a 3. Janova, jest zcela temno; zná
ma jest jen doba jejich přijetí. List k Židům obdržel
skrz slavné prostřednictví ve 4. století. Augustiniův
názor o objemu N. Z. stal se rozlihodujícím pro veskery
Západ (viz však již ustanovení Damasova v tak řeč.
Deer. Gelasij). Lec ani zde nebylo církevního každou
pochybnost vylucujícího úsudku před Tridentinem.

Všecky přívlastky svatých Písem mizely za přívlastkem jejich b o ž s k o ť i (díla svatého Ducha); inspirace v nejvyšším smyslu byla ným omezena na ně. Z inspirace vznikal požadavek p n e u m a t i c k é (alegorické) exegéze, a požadavek k o n f o r m o v á n í obsahu textů mezi sebou a dogmatikou. Léč litera sama však vždy zůstávala svata a obzahovatí Nejsvětějšího

proti Origenovi: zázraků chtiví laikové a kritikové (antiochenství), se zastávali literý a dějin. Uřeité metody nebylo: pneumatická exegese Alexandrinských, historicko-kritická, typus Hledající Antiochenškých, písmenkujecí realistická barbaršských mnichů a theologálních pěsti (Epifanius) stálý proti sobě. Větmi zvolna se vytvořil v Orientě kompromis vzhledem k nejdůležitějším názorům Pisma: originistická a ještě víc antiochenšká exegese byly zatlačeny, ale ne přemoženy, a písmenkujecí-realisticcká, které se můstekyní nápadů dodávalo chluti, se tlačila do popředí (viz Jan. Damascenský a jeho výklad Genes. 1.—3.). Západ poznal pneumaticko-vědeckou methodu Kappadločanu skrze Hilaria, Ambrože, Jeronýma a Rufina. Před tím i po tom nebylo systému; úcta k litérce krácela vedle allegorických nápadů a chiliastických zájmů. Jeroným byl příliš zbabělý, aby své současníky naučil lepšímu poznání, které měl, a Augustin se sice učil od Řeků, ale nad ně se nepozvedl, ano ani jich nedostihl. On udomácnil na Západě písmářskou theologii s jejím kolisačním trojím a čtverým smyslem, předeším však přísný biblicismus, ač sám věděl, že náboženská pravda jest určenost smýšlení, k němuž Písmo může pouze vésti, a že jest křesťanská svoboda, která jest i od Písma svobodna (viz jeho spis de doctrina christiana). Jmenovitě skrze Junilia působila methodičtější antiochenšká exegese na Západ, ale nedovedla odpovoci bezmethodičnosti a tendenčním výtáčkám exegetů. Fakticky nabyla Písmo v životě církve významný na Západě přece jiného postavení než na Východě (dříve tam bylo jinak; viz např. Cyrilla Jeruz.). stojí více v popředí. To se vysvěti: především ze vlivu Augustinova a z toho, že církevní dogmatika na Západě nikdy se tak netlačila ku předu jako na Východě. Jako objem Písem nebyl nikdy určitě zjištěn, tak ani jeho vlastnosti. Přivlastek bezhlubnosti musil přece snéstí lehká omezení, a k jasné představě o dosažitelnosti písma se úplně nedospělo. O pořadu obou Zákonní zůstaly tytéž nejasnosti jako dřív (Starý Zákon křesťanskou knihou jako Nový Zákon, — Starý Zákon veskřez spolehlivým spisem zaslíbení —

stých mezech a pod určitým zatížením a paedagogicky vedl a vede ke Kristu.

§ 31. Tradice.

Písmu se nepodařilo — nejméně na Východě — osvobodit se z podmínek, z nichž vzešlo, a státi se samostatnou autoritou. Církev (její nauky a zřízení) byla sama o sobě pramenem poznání a rucicí autoritou pravdy. Všecko v ní jest v základě a p o š t o l s k é, po- něrač církve jest dleím apostolským. Z toho vysvita, proč nemohla nastati inventarizace tradice. Zůstala de fakto vzdycky pružnou: co má církev nevyhnutelného, jest apostolské, tedy staré. Leč s pocátku se jestě nevzdávali rozlišování a důkazu.

Tradici byla především církevní víra. Symboly se pokládaly za apostolské; leč jen římská církev vydávala svůj symbol za apostolský v nejpřísnějším smyslu (sepsán od apoštola). Ale o b s a h Nicaena a Chalceonense se pokládal za apostolský, ano za apoštolský odhad, a jako trest svatého Písma. Ale rozdíl mezi Písmem a symbolem zůstal amfibolický. Na Východě, stalo se tak řečené Constantinopolitanum hlavním symbolem; na Západě zůstalo v čele apostolské významní víry, které se mělo vykládat dle Nicaena.

Ale i řady zřízení a kultu stavěli pod ochranu apostolské tradice, na důkaz ponášajíce na jejich všeobecné rozšíření a na apostolské legendy. Vedle toho počali ve 4. století — ne bez vlivu Klementova a Origenova — zaváděti pojmen apostolské ταρταρούς κρηπός, do jehož zcela nemravného obsahu zabírali dokonce i dogmatické nauky — leč namejryše zřídka trinitární a clinistologická hesla — jejichž porozumění prý nemí každému dánno (tak zvl. Kappadočané). Ale tento gnostický pojmen tradice (tajná tradice), ačkoliv a více zdomácnoval, byl přece pokládán za nebezpečný; jen v nejuzší potřebě se ho užívalo v dogmatických otázkách (na př. Kappadočané u nauky o Duchu svatém), a jinak jej vztahovali na mysterie a jejich obrádní provedení.

Poněváč bylo jisté, že církev sama moc svého spojení s Duchem svatým má vloženu rozhodující autoritu.

(Augustin: „Ego evangelio non erederem, nisi me catholicae ecclesiae communoveret auctoritas“ [„Já bych evangeliu nevěřil, kdyby mne nepohnula autorita katolické církve“]), musily vzniknouti ofázky: 1. skrze kolou a kdy užívá církve, 2. jak se vylouží novou v církvi, zvláště v oboru učení, když přece autorita církve koření naprosto v její apoštolicité, t. j. v její stabilité? Obě ofázky však nebyly nikdy přesně položeny, a proto byly též jenom nancijvý kolisavé zodpovědeny. Jisto bylo, že představitelstvo církve jest v episkopátě, i když přesná cypríanská teorie daleko se nestala všeobecnou a nikdy se neobjevila představa, že jednotlivý biskup jest neomylný. Ale již provinciálním synodám připisovali jakousi inspiraci (u pohanských Řeků bylo dávno zvykem mluvit o ἵστη τυχοδοξίᾳ [svaté synodě] ve městech).

Konstantin první svolal oekumenickou synodu a prohlásil její rozhodnutí za neouyhlé. Pomalu zdomácněnou myšlenku neouyhlé autority nicaenského koncilu ve 4. století a později se přenesla na následující koncilu — ale tak, že synoda (druhá) teprve dodatečně byla prohlášena za oekumenickou a rozdíl mezi oekumenickými a provinciálními synodami zůstal dlouho ještě kolisavým (byla synoda v Arlesu oekumenickou?). Juštěm byly čtvrtý koncilu postaveny na nedostížnou výši a po 7. koncilu se ustálila v Orientě věta, že prameny pro poznání křesťanské pravdy jsou Písmo a ustanovení 7. oekumenických synod. Do dneška se tam často tváří, jakoby církev neměla a nepotřebovala jiných výzv po ruce a protože se přece musilo dhátí též jiných ještě autorit: Jak se má člověk chovat, dokud církev ještě nepromluví? Nepříšší majetníkům velkých apostolských biskupských stolic nebo biskupům hlavních měst zvláštní autorita? K 1. Církev mluví též souhlasnými starými svědecitvimi. Instance „Otců“ je důležita, ano rozhodující. Co má pro sebe všeobecnost a stáří, jest pravé. Při tom se pojmen „starý“ stával stále pružnějším. Přirodně „starý“ byli žáci apoštolskí, potom počítali ještě 3. a 4. generaci (až do konce 2. století) ke starým; potom Origenes a jeho žáci byli „starí“ ex-

getové; konečně celé období před Konstantinem bylo pokládáno za klasické stáří. Poněváč však přece bylce lze nálož čeho upotřebit z toho období, odvolávali se na Athanasia a na Otce 4. století jakožto na „staré“ a „zároveň na četné padělky pod jménem Otceů ze 2. a 3. století. Na koncilech počítali stále více pouze hlasy „stárych“ a zakládali obsárné chrestomathie, aby doložili nové formule a hesla. Tak se rozhodovalo více a více dle autorit, které si ovšem teprve tvorili. Koncil tudíz byl neomylným jen poněváč a pokud neněj nic jiného než „Otcové“. Neomylnost tedy v základě není přímá. [K 2.] Na zvláštní vážnost apoštolských stolice — i orientálních pamatoval se ještě Augustin při otázce po rozsahu svatého Písma. V Orientě však zanikla tato vážnost ve významnosti stolice v hlavních městech, a proto vznikl Konstantinopol, ač římský biskup silně proti němu bojoval. Tento jediný dovezl svou dávnou vážnost na Západ. nejen udržet, nýbrž zvýšit (jediná apoštolská stolice na Západě, Petr a Pavel, zánik západním říše, stolice se stává střediskem pro zbytky Římanství na Západě) a upěvniti ji též — díky příznivým okolnostem politických a církevních dějin — na Východě, ovšem za velkého kolísání. Na římském biskupovi byla vždy zvláštní vážnost, ač nemohla být zevrchněji uřečena. Na Východě přestala teprve, když Východ a Západ již neměly vůbec nic společného. Než však uhastla, dosahl římský biskup ve spolku s východořímským císařem toho, že na Východě byly potlačeny zárodky primátu kteříkoliv biskupa (zv. Alexandrinského), ke kterémuž potlačení přispěly christologické spory. Veliké stolice patriarchů v Orientě seslabené schismaty, z časti zavřeny svého skutečného významu, byly si vespolek rovněj jen in thesi. Jejich majetnici představují ve své soncinosti také jakýsi druh dogmatické autority, která však nemí ani sama o sobě ani ve svém poměru k oekumenické synodě jasně definována. Jsou jen k nám starověku.

Z těchto vývodů vysvítá, že koncilum nepřísluší schopnost sprostředkovatí církvi nová zjevení, nýbrž jen legitimovány jen tím, že zachovávají apostolské dědictví. Proto čimlo přijeti nových formulí (Homouzi-

os, bytostně jedné Trojice, dvou přirozeností a t. d.) takové obtíže. Když se konečně uplatnila nicaejská nauka, stalo se to proto, že Nicaenum samo bylo se stalo kusem starověku, a všecky pozdější formulace se snážily pak, dosti špatně, odvodit z Nicaena, tím způsobem, že i jíž kdysi Ireneus činil, spolu s textem vydávali za předepsaný iž i určitý jeho výklad. A niž způsobilost koncilů vyládala i autentičky nauky nebyla v Orientě přímo vyslovena; proto se tam též jen zřídka dopřálo starším Otcům té ouhly, že za jejich doby do gma ještě nebylo vyloženo a ostře formulováno. Na proti tomu jeden západník (Vincentius z. Lérina) ve svém Commonitorium (polovice 5. století) vloživ známky pravé tradice (eo rüste, vždy a ode všech bylo věřeno) a varovav před kacířstvím jinak ortodoxních Otců, přiznal „organický“ pokrok nauky (od neurčitého k určitéjšemu) a konci oznáčil za nosiče tohoto pokroku („excitata haereticorum novitatibus“). Auguštín učil výslovně, že pokud iště není nesporých rozhadnutí, jest mezi různými se biskupy udržeti svazek jednoty. Dle tohoto pravidla jednal vždy římský biskup, ale sobě samému vyhradil rozhodnutí a dobu, k nim.

Pojem tradice jest tedy zcela nejasný. Hierarchický prvek nehráje v něm v těchto první první roli. Ano římské následnickví nemělo ani na Západě pro důkaz tradice in thesi příliš velkého významu. Od lhoty koncilu vyčerpává se na nich význam biskupů jakožto nosičů tradice. Lec tím jest snad iž řečeno příliš mnoho. Všecko bylo totiž nejasno. Pokud se však římská církev nezměnila od doby Jana Damaskenského, má Řek v přítomnosti zcela určité vědomí o základní náboženství. Jest to vedené svatého Písma církev sama, ale ne jako živá moc, nýbrž ve svých nepohnutelných, tisíciletých náukách a rázech. Dle tradice však i vzkáděl se též Písma. Tradice však jest v podstatě vždy iště dvojí — věrná tradice koncilů a Otců, a taimá, která potvrzuje mystérie, jejich rituál a jeho výklad.

§ 32. Církev.

Na církev se hledělo především jako na ručitelsku za pravdu výry — která však v základě objímá veskerou filozofii *) — a správkyni mysterií **). Dále se o ní uvažovalo na Východě, když se myšlo na Starý Zákon a na falešnou církev židovskou, na kacírství a organizaci křesťanstva, jakoz i na nároky římského biskupa (Kristus sám jest hlavou církve). Potom v katechetickém vyučování byla církev líčena jako společnost pravé výry a emostí, mino kterou nesnadno může někdo být moudrý a zbožným mužem, a byly opakovány bílké výroky o ní, že jest jedna a svatá, Duchem svatým vedená, katolická naproti četným bezbožným sdružením kacíři. Samo se rozumí, že při tom stotožňovali empirickou církev s církví výry a emostí, nepouštějce se však v podrobnější úvahy o corpus verum et permixtum a nečinice vesmíns díslídků, kterých ono stotožňování vyžadovalo. Přes to nebyla církev v základě dogmatickým pojmem, který naležel do samého svazku spasitelních nauk, anebo byla jinu jen, když se na ni myšlo jako na ústav mystérií, od něhož se ostatně mnich směl emancipovati. Súžením, v němž Rekové hleděli na úkoly církve, a přirozenou theologii se vysvětlí, že se na to nedhalo. Církev jest pokolení lidské, jakožto součet všech těch jednotlivců, kteří přijmají spasení. Nauka spasitelná se výčerpává v pojmeh: Bohu, lidstvo, Kristu, mysterie, jednotlivci. Názor o církvi jakožto matce věřících, jako božském tvůrenci, jako o těle Kristově nebyl dogmatický zvužitkován. Až mystická nauka o vykoupení a nauka o encharistii nedopomohla církvi k pevnému místu v dogmaticce (chybí na př. u Jana Damascenského). Její organizace, ač jest tak podstatná, nebyla vybudována nad stupněm biskupů a zřídka

*) Viz Anastasius Sin., Viaedux (MIGNE, Patrol. Gr. T. 89 p. 76, sr.); Pravověronost jest neklamný názor o Bohu a o stvoření nebo pravidelné pojmenování všechno nebo minění o všech věcech takové, jaké pravě jsou.
**) Dalmas. (Pravověrná výra 1877 str. 3.) Výra jest společností na jedinou svatou katolickou a apoštolskou církev, že tato je nositelem božské milosti jeřívit se ve dvou věcech: předně že ona jest veřejnou učitelkou pravé nauky křesťanské a za druhé že jest dovezenou správky tajemství.

byla dogmaticky rozehřívána. Církev není odkažen a) poštou, nýbrž Kristovým; proto vystupuje do popřípadě její význam jako kultického ústavu. To všecko platí o východní církvi. Na Západě byl donatistickým sporem položen základ k novým a bohatým názorům v církvi. Ale církev sama byla na konci staré doby rozšířena ve tři velké části, Západ, byzantskou církve, semitský Orient, jenž sám namnoze byl rezerván. Každá část pokládala sebe za jedinou, katolickou církev a chlubila se svými zvláštnimi palladiemi.

A. Předpoklady nauky o vykoupení čili přirozená teologie.

Prameny: Kosmologické a ethicke vyvody Otců 4. a 5. století. Jejich výkazy stvrzení v 6. dnech.

Přirozená teologie jest u všech Otců v podstačující, ale jeví zbarvení dle toho, převládá-li platonismus či aristotelismus a dle návy, v níž říčenkovala biblická literatura. Rozdíl školy alexandrinské a antiochenské uplatňoval se i zde.

Čtvrtá kapitola. Předpoklady a pojimání Boha stvůrce a dárcce spasení.

§ 33.

Základní rysy nauky o Bohu, jak ji stanovili apologetové a antignostičtí Otcové, zůstaly stabilní, byly jmenovitě proti manicheismu rozvedeny a vybudovány nauky o Trojici byly sotva dotčeny, poučenec zde se hledělo pouze k Otci jakožto πατέρ της θεότητος [kořenu božství]. Ilec s rostoucím biblicismem a uměským barbarestm vznikaly stále více do theologie anthropomorfické představy. — V otázce o poznatelnosti boží příeli se Aristotelovci (Erinonius, Diódor Tarsenský; zvláště od počátku 6. století) a Platonovci, ačkoliv v zásadě byli přece za jedno. Ze Bůhu mniše býti pojman jenom ze Zjevení, přesněji i skrze Krista, se sice říkalo, ale této věci nedopřáli pravidelně dalších říčníků, nýbrž vystupovali od světa k Bohu, vedonec staré důkazy a doplňují-

ee je ontologickým důkazem (Augustin). Novoplatonští theologové uznávají bezprostřední intuitivní vnitřní Boha *) na nejvyšším stupni, ale vypěstovali právě scholastickou formu božího poznání (Areopagita: Negace, eminence, kausalita).

Nejvyšší výrok o bytosti boží byl stále ještě, že jest ne-svět, pneumatická, nesmrtelná, apathická substance ("Oy), již jedně přísluší bytí (Aristotelovci myslili na příčinu a stanovení cíle, neopravujíce pronikavé platonského schématu). Jeho dobrota jest dokonalost, bezzávisnost a vůle tvůrčí (zárodky lepšího pojímání u Augustina: Bůh jako láiska, která člověka osvobozenje od seloectví a vnitřního rozpadnutí). Dle toho projednávali boží vlastnosti, totiž jakožto výraz příčnosti a moci, přičemž se nedbalo na účel spasitelny (Origenův názor byl zhmířen, resp. opraven). Vedle naturalistického názoru o Bohu jakožto "Oy stojí moralistický o Bohu jakžkož Odplatitele a soudce; i na něj měla myslénka vykoupení sotva znatehlý vliv (méně než u Origena), po něváč „odplata“ a trest byly projednány rovnocenně. Přece však Augustin poznal bezčemnost takové nauky o Bohu, která Boha pro člověka klade jenom na začátek a na konec a člověka naproti Bohu osamostatňuje, místo aby poznala Boha za sijn k dobru a za zdroj osobního blaženého života.

Kosmologii Otců lze shrnouti takto: Bůh sám, který v sobě od věčnosti nosil ideu světa, stvořil skrze Loga, který všecky ideje obsalnije, ve svobodném sebeurče-ní tento svět, který měl začátek a hude míti konec, dle obrazu svého z něčeho, a člověka mu dal jako vrchol — aby dokázal svou dohru a aby stvořením d-o-l říčastenství na své blaženosti. V této též byla zamítnta ka-řištvi Origenova (imenovitě též jeho pesimismus). L-čněce se nepodařilo všindlv spravedlnosti slorné znění 1.—2. kap. Genese, a v nředstavě vyšším světa (*zōμος νοερός*), iehož slahkým obrazem prý jist pozemský svět, zříšral významný kus novoplatonsko-origenovské nauky zahrnován, který potom býval hojně vzděláván platonizujícími myslíky po Areopagitovi. Ale pantheistická ka-

cířtví nebyla jasné poctována, jen když zůstalo zulájí, že slovné znění Gen. 1.—3. jest nějak zachováno. Theologie — k vili manichaeismu a fatalismu vždy ještě ne-výhnutelná — smažila se udržovati empirickými úvahami, ukazuje však, poněvad také měla byti přirozenou theologii, v kazuistice často zarážejíci a v nejistotách an-tický kořen. Ponukovali na nutnost a účelnost svobody stvoření, která musí mít za následek špatnost a zlo na nesködnost žla pro duši, na neskutečnost špatnosti, a na ūčelnost žla jako prostředku tříbení.

Vzhledem na nebeské duchy ustálily se tyto body: že jsou od Boha stvořeni, že jsou svobodni a nemají hmotnici tělesnosti, že prošli krizí, v níž část padla, že dobrých užívá Bůh za nástroje své vlády nad světem, že skutěnost špatnosti na světě pochází od zlých duchů, kterým Bůh dopřává volnosti, kteří jsou nepolepšitelní, iichž téměř bezmeznou moc nad světem může zlomit: ien kříž, a kteří jdom vstří zatracení (proti Origenovi). Od 4. stol. však vrhal se polytheistický mud sále silnější na anděly a daemony, a iž okolo r. 400. zhožnost mni-chů a laiků žila skoro víc u nich, než u Boha. Kdežto synoda v Laodicei okolo r. 360. prohlásila kult andělů (andělé-strážcové, víra v jejich přímluvu) a na 7. koncilu r. 787. bylo církevně ustáleno (*προστύχησις* [klanění]). Mnoho k tomu přispělo, že „vědecká“ theologie ve formě novoplatonské mystiky asi od r. 500. význoti andělů tím prospěla, že je přijala do své soustavy jako dñežiřic činiteli (leč viz iž alexandrinské theolo...); andělé ve středověkých řádech byli jednak rozvinuti Nekeskáho, jednak jeho sprostředkovatelé pro lidí. Po-zemské hierarchii s jejími stupni, kompetencemi a svěceními odpovídá nebeská, shimpnóvská hierarchie s ne-beskými obětními, přímluvami a t. d.: v kultu se obě slu-čují (viz Areopagitu a jeho vvkladace). Tak vznikla — ovšem dávno připravená — nová církevní theozofie, kte-rá byla naposled oslávována výrazem pro eschatologici myslénky stvoření a vzkoupení a pro tajně vlonzemí onoho fantastického polytheismu, jež vytvořila baroko-vá theozofie zamítající antiky. Všecko, co jest, proudu-vé umožtví využití využití z Boha a musí, poněvadž jest vzdá-

*) Gott-Innewerden.

Jeno a osauoceno, býtí vyříbeno a k Bohu zpět přivedeno. To se děje v něvynutelných procesech, které se lící tak, že bude vyhověno všem potřebám, i barbarským, a že se respektují všecky autority a formule. Ale živý Boží, mimo nějž duše nic nemá, málem by při tom zmizel. Vedle této theozofické kosmologie stál po zániku velikých škol v Antiochii a Alexandrii realistický biblicismus.

Pátá kapitola.

Předpoklady a pojimání člověka jakožto subjektu, jenž přijímá spasení.

§ 34.

Jako všeobecné přesvědčení ortodoxních Otců lze zjistit asi toto: Člověk dle образu Božího stvořený jest bytost svobodná, sebe sama určující. Byl nadán rozumem, aby se rozhodl pro dobro a pozval nesmrtevného života. Když se oddal a stále ještě oddává hřichu, sveden, ale dobravolně, minul se s tímto určením, neztrávit však možnost a sílu k cuostnému životu a schopnost k nesmrtevnosti. Křesťanským zjevením, která plným poznáním Boha přichází na pomoc zatemnělému rozumu, jest ona možnost poslavena a nesmrtevnost obnovena a nabídnuta. O dobrém a zlu rozhoduje tedy poznání. Vile není, přísně vzato, nic mravního. V jednotlivostech byly názory velmi různé: 1. Co měl původně člověk hřícha? 2. Jak daleko sahají následky hřícha? 3. Jest bytost člověka prázdná svoboda či odpovídá jeho přirozenosti, aby byl dobrým? 5. Ve které součástky se dělí bytost člověka? 6. V čem záleží boží obraz? atd. Různé odpovědi jsou vsemi kompromisy 1. mezi nábožensko-vědeckou teorií (nauka Origenova) a Gen. 1.—2., 2. mezi moralistním názorem a ohledem na vykoupení skrze Krista, 3. mezi dualismem a názorem, že tělo jest nevyhnutelný a dobrý orgán duše.

(1) Idea vrozené svobody jest ústřední idea; v ní jest silohu dán rozum. V ní záleží obraz boží, který tudíž znadená sám ostatnost naproti Bohu. Sporný

zůstalo, náleží li ku přirozenosti lidské jen stránka stvoření a smyslová, či též dar rozumu nebo dokonce i nesmrtevnost. Leč tento spor byl v celku lhostejují, poněvadž vznesená přirozenost lidská přece vždy byla pokládána za dar z milosti, a dar z milosti u většiny za přirozenost. Bytost člověka si představovali trichotonicky,* jiní diechotonicky.**) Recko-origenistický názor o těle jakožto žádání byl konečně oficielně zavřen — člověk jest totiž právě jakožto duchovně-tělesný mikroosm (Rehoř z Nyssy) a i tělo jest Bohem chtěno — ale nikdy nepřestal dále ūčinkovat, poněvadž pozitivní mravnost musila vždycky ustupovat za negativní (askese), resp. v názoru o opera supererogatoria [skutky nadbytečné], obdržela asketický vrchol. Pozdejší novoplatonisti mysteriozové nedovedli sice nikdy zužitkovati ideu o oslavěném těla, ale v pravdě pokládali tělo za něco, co musí přestati, ač se slovným zněním formule „těla z mrtvých vzkršení“ nesmělo více hýbat.

Co se týče vzniku jednotlivých duší (duše není částí Boha, ale v základě přece ji ninozí theosofové za mí pokládali), Origenův prace existenciální názor (***) (jejž ve 4. století ninozí ortodoxní bohoslovci sdíleli) byl r. 553, výslovně zatracen; ale tradičně (ánský†) nemohl ještě proraziti; spíše kreativní (ský†) (pokračující tvorení jednotlivých duší) ovládal. Vzhledem k образu božímu pohybovali se v antinomii, že dobrota a čistota může být jen dle lidské svobody, že však vrozený obraz přece musí záležeti ne v possibility utriusque [možnost obojího], nýbrž v dobrém] u rěnosti rozumu a svobody a že častěně byl zatracen. Dle toho byly též názory o prastaru tak objetné jako u Irenaea. Jenak prý byla pojmová dokonalost člověka uskutečněna na počátku a pak Kristem obnovena; jednak prý prastav byl stavem děství, z něhož se člověk má teprve k dokonalosti vyuvinouti, a jejž tudíž v základě nikdy nemohl pozbýt, nýbrž mohl jen

* = arcidlně (tělo, duše, duch).

**) = dvojdlně (tělo a duše [= duch]).

***) duše má byti především v rámci své.

†) duše se převádí, přenáší plození.

††) duše každá bývá nově stvořena. Pozn. překl.

zlepšení (tak zvláště energicky Antiochenští). Ještě Kapadoci učili o prastavu v podstatě stejně jako Origenes; ale v další době byli bohoslovec nuceni vázati se přísně na Genesi, a spekulativní názory byly právě tak přistříhovány jako racionalistické názory Antiochenských. Pochybnosti o prastavu měly za následek těž neurčitosti v pojmenování askéze, které v řecké církvi nikdy nebyly rozloženy: jedni spatiovali v askézi přirozený a jeho určení odpovídající stav člověka; druzí (jmenovitě Antiochenští) ji pojímalí jako něco nadzemského a nadlidéského.

(2) Uznáno bylo, že lidské pokolení od svého původu, t. j. od Adama (výslovně byla zamítuuta Origenova nauka o přečasovém pádu, v 6. stol.) se odvrátilo od dobra (principia: ne při stvoření vložená lidská potorce), ne lhosta, ne božství, ne dělčnosti lidského Adamova — Adam je pro většinu typem, ne praotcem lidskíku — nýbrž zneuzití svobody následkem demonického svodu, předávané špatných mirav. Vedle toho ovšem u většiny byla v pozadí nepřekonaná myslínska, že popud k odvratu od Boha vychází s jistou nutností ze smyslné přirozenosti a křehkosti lidské, která jest mu jakožto stvoření vlastní, tedy že následuje ze složení člověka a smrčkybení nabycie nebo zděděno. Proto shledáváme u týchž Otců výroky sobě odpovijící, že dobro jest člověku přirozeno a že mu je lidský přirozený). Genesis a 5. kap. k Rímanům uutily Řecky stále více, dávati pádu Adanovu světodlžný význam pro jejich empiricky-racionalistické teorie. Ale Augustinskou nauku o dělčném lidském nepřijali po ecclá století, ano prohlásili ji přímo za manichaeismus. Poněvá jím pak bylo překáženo zachovávat v plnlosti origenistickou nauku, a poněváž bible zakazovala dislesdny racionalismus antiochenských boloslovec, uvázli v samých neurčitostech. Většina odvozovala všeobecnou smrtelnost (dědičnou smrt), zatenmělost poznání (proto i polytheismus) a jakousi slabost svobody od pádu Adamova, stupňujíce tuto slabost skoro v úplnou ztrátu, když myslili na dlo Kristovo, ale sotva se o ní zmíníjice, když psali proti Manichaeovcům. Ale poněvá se nikdy nediodlali polo-

žiti na místo moralistního pojmu lidského pojímání náboženské, ježto jinu nikdy docela nevytislo z paměti filozofů. zofumenon, že zlo jest něco nejsonečného, poněvá vždy silněji pocitovali následky lidského, než lidské sam — k tomuto nazíraní vedl je též jejich pojem o úle Kristové — tož nedovedli nikdy plně vyjádřiti též lidskou, t. j. vinnu: lidský jest zlý jednotlivý čin, jest náhoda, a zase / osud, jest následek smrtnosti; ale není lidskou mocí, / která ruší obecenství s Bohem.

Vliv přirozené theologie (racionalismu a mystiky s ním sprízněné), vystupující v nauce o Bohu a o člověku na vlastní dogmatiku byl fundamentální: 1. člověk jest výkoupením veden k určení, kterého může též dojít mož své svobody (ubezpečenství, že se výkoupení pojme pouze jako podpora), 2. člověk jakožto obraz boží též naproti Bohu samostatná bytost, nemůže určiti k Bohu jiných vztahů, než jako ku Svatořiteli a Součci; ne že by Bůh sám byl jeho životem, ale zákon boží jest jeho pravidlem (ubezpečenství, že se evangelium a spasení bude pojmati jako větlení a jako zákon, trest jako největší nestětí a lítost jako přírena odpustění), 3. i nauky o Bohu Vykupitelu musí být projednávány dle racionalistického schématu (rozumovost nauky o Trojici, nauky o vzkříšení těla atd.), 4. v poslední příčině nemůže člověk z dějin nie obdržeti; do dějin však náleží též *λογος ἐνταρξος* [Logos vtělený]; nebylo tedy načisto zatlačeno mínění, že jest stanovisko, pro které dějinný Kristus nic neznamena, poněvá jest jenom podporujícím učitelem: člověk, jenž gnozí a askzá se stal mravním hercem, stojí svobodně vedle Boha; miluje Boha a Bůh miluje jeho; v něm se rodí Kristus. Právě nejzivější zbožnost řeckých Otců a nejenenergičejší pokus zdomácněti v náboženství, byly nejméně jistý před tím, že ztratí dějinného Krista. Ale bylo to jen nebezpečenství, které hrozilo. Božství sesoustoupilo, Bůh se stal člověkem v dějinném Ježíšovi: víra v tuto ohromnou učálost, — „nejnovější všechno nového, ano jediné nové pod shuncem“ (Damasceenus) — jakož i záhlada a hrůza smrti omezovaly veškeren racionalismus: člověk m usíbýti v ykoupena jest v ykoupen.

B. Nauka o výkoupení v osobě bohočlověka ve svém dějinném vývoji.

Šestá kapitola.

Nauka o nutnosti a skutečnosti výkoupení vtělením Syna Božího.

§ 35.

Athanasius, Ήπει ἐγαγδωτήσεος τοῦ λόγου. Řehoř Nyssenský, Λόγος κατηγορίας ὁ μέγας. Viz literaturu 2. kap. — KATTENBÜSCH, I. str. 297 m.

Vtělení Boží samo bylo protiváhou celému systému přirozené teologie. Poněváč se věrilo v jeho skutečnost, tydila se též jeho nutnost. Vztahovali je na smrt, na vlastní daemona, na hřich a blud, a nezřídka byla v této souvislosti vyslovena tvrzení o lidské nezpůsobilosti k spasení, jež připomínají Augustin. Ale když podávali důslednou teorii, obstalo jedině lidské zrušení ponužitelnosti a smrti, neboť nauka o svobodě vylučovala odstranění hříchů a na druhé straně usmadoňovala názor, že srdečná lítost před Bohem zbavuje hřechů (tak na př. Athanasius, de incarn. 7.). Athanasius první povodně podal přesnou teorii vtělení (I. c.). Odůvodňuje ji jednak z boží dobroty, resp. jeho sebezachování a cti, jednak z následku hřicha, pomíjitevnosti. Jedině Logos doveče ji odstranil, který také původně všecko z Nicého stvořil. Co do prostředků uchylující se Athanasius ke všem biblickým myšlenkám (obětná smrt, zmícení viny atd.); leč zvláště zjevně rozvádí myšlenku, že v aktu vtělení samého tkví od osudu smrti i ku zbožštění αὐτὸς ἐννοεῖται, οὐκ ἔμετες [On se stal člověkem, aby ho my byli zbožštění] a k ἀφθονίᾳ [nesmrtelnost], pokud fyzické spojení lidské bytosti s božstvím (přehvění boží v těle) povnáší lidskovo do sféry blaženosti a atharsia [nesmrtelnosti] (c. 9. λαμπεῖν σώμα, οὐ τοῦτο τοῦ ἡπὶ πλευτῶν λόγου μεταλλεύει πάγι, πάγιαν ιεραῖς τῷ διανότο, καὶ διὰ τοῦ πλανῆσαντα λόγον ἀρθρατον διαισθιην, καὶ λοιπὸν ἐπὶ πάγιαν φθορὰ παύσανται, τῇ τῆς αναστάσεως γέρει [prijímá tělo, aby toto účastným se stalo logu, ve všem, především

se stalo dostatečným smrti a skize loga, jenž v něm byl, zůstalo nesmrtelným a konečně u všech aby zhoubala přestala milostí z mrtvých vstání]) — leč tohoto člověk překoná v lidstvu smrt svou smrti, t. j. podstoupí boj se smrtí a ve svém umírání, které nemohlo být trvalé, všecko umíráni zruší. Následek vteření směrujícího k smrti na krízi, jest tedy předně proměna v nepovrácení poznání (obnově obrazu božího), dále však také na (v Kristu) nejupřejšimu oku božství poznateльným čin a tím nici polytheismus. Tvrde tento dvojí úspěch, doveď Athanasius vysvětliti též zvláštní úspěch vteření: dostává se ho právě jenom těm, kteří poznávají Boha a dle tohoto poznání zařizují svůj život. Zbožštění lidské bytosti (účastenství v Bohu synovstvím, ne pantheisticky myšleno, nýbrž jako nekonečné stupňování života), bylo Athanasiovi hlavní věc, ne však poznání. Proto rui všecko záleželo na přesném určení otázek, jakého druhu bylo božské, které se stalo člověkem a v jaké spojení s lidstvem vstoupilo. Naproti tomu Ariocevi a později Antiochenští kladli hlavní důraz na poznání; setrvali při racionalistickém schématu. Právě proto neměli rozhodného zájmu na obou oněch otázkách, a měli-li jej, odpovídali je v jiném smyslu. Vidíme, jak velké doby v Bohu nebo poznání Boha, jež podporuje svobodu: Kristus — božství nebo světový rozum (a božský učitel) — Kristus nerozlučitelný Boh-člověk nebo inspirovany člověk a dvojité bytost. Athanasius měl pro sebe nejvýšší řeckou zbožnost, jeho protivníci rozumnejší formulé a z části biblickou literu.

Tak jasně jako Athanasius nezodpovídá již žádův řecký Otec Otak, proče Bůh se stál člověkem. Nejdíce se mu blíž Platонovec Řehoř Nysský (velké katechese), jakož vůbec celé věročné pojímání jest možné jenom na na půdě platonismu. Rehoř sesilil vývody v některých bodech, ostatně se namnoze přimkl k Methodovi. Proti Židům a pohanům ukazuje, že vteření bylo nějlepší formou vykoupení; celý stav hřachu pojímá jako smrt, dává tedy tomuto pojmu širší volnost

(každý odvrat od Boha k nejsoucí Smyslovosti jest smrt); vrchol včelení spatiřoval teprve ve vzkršení Kristově z mrtvých (origenistický obal; vykoupení předpoládá osvobození od těla); výslovně učil, že Kristus nechal na sebe jen jednotlivou lidskou bytost, nýbrž jako druhý Adam lidskou přirozenost, tak že dle toho misticko-platonského názoru všecko lidské srostlo s božstvím; celek si představoval jako fyzicko-farmakologický proces: lidstvo jest pronikáno božstvím jako těsto kvasem (protiváhou jest požadavek spontánního plnění zákona); svátosti uvedl v nejtěsnější vztah se větlením. Konečně však dal této realistické a všemu racionálnímu zdánlivě nepřátelské představě pantheistický obrat, který ji zbarvuje svérázností a dobyte se shodne s racionalistickým názorem: Kristovo včelení jest akce kosmického významu; rozprostírá se jako reconciliace a restituice přes věškeren svět od nejvyšších andělů až dolů k nejnižším hlubinám. Tím se rozplývá, jako u Origena, v nutný kosmický proces; stává se speciálním případem všeobecné všudypřítomnosti boží ve stvoření. V kosmu jest odcizení od Boha připraveno právě tak, jak ho návrat k němu. Řehoř pomohl tuto pantheistickou myšlenku, kterou on sám ovšem nikdy nemyslil čistě a mimo souvislost s dějinami, převést do následující doby. Pantheistická nauka o vykoupení vystupuje v následující době ve dvojím způsobu (pantheistická monofyzitě, Areopagita a jeho žáci atd.): dílo historického Krista se jeví budто jako speciální případ, resp. jako symbol všeobecné, očistující a posvěcující cinnosti, kterou Logos koná společně se stupňovitými rády nadmyslných stvoření a zároveň zase pro ně, a pokračuje v ní svatými prostředníky — nebo se při myšlénce včelení příčemž se opakuje totéž, co se stalo při Kristu. Třetí formou ještě jest názor, že lidství Kristovo bylo nebeské, resp. že Logos nosil lidství vždycky v sobě. I nebojký pantheismus — všecká příroda jest sama sebou jedné bytosti s božstvím — nechyběl (Stephan Bar Sudaili). Leč toto všecko bylo jen v pozadí; naproti tomu se šířila myšlenka, že Kristus na sebe přijal všechno během pojmem lidství, na Východě a Západě, a za-

tlačila představu o morální jednotě božství s jednotlivým člověkem, z níž ovšem nebylo lze odvordini jistotu našeho fyzického zbožštění. Kteří učili o oné morální jednotě (Antiochenští), chápali pravidele zároveň využouené jako obnovení (Wiederherstellung), jehož nutností právě nepociťovali, nýbrž jako přivedení nové katastáze, jako vrehol božské paedagogie. Naproti tomu bohosloví následující Athanasia a Rehoře, pojímal včelení vždy jako nutnon restituici, vztahovali je tedy na hřeli a smrt. Pokud nebyli svedeni pantheismem, zachovávali tudž pøesvědčení, že včelení jest déjinný skutek nevzpýtateleho božího smilování, jinž lidstvo bylo navráceno k životu božskému.

Dodatak. Události života Ježíšova pokoušeli se vřaditi do využitelského díla takto pojmaného, což se dařilo sice se vzkříšením, ale jinak v základě se žádným jiným bodem. Zvláštně smrt na kríži zůstala nepochopena ve svém nejlhlubším významu, ač stále opakována Pavlova hlediska: neboť se včelením bylo vlastně již všecko dáno (ovšem Athanasius se snažil oddaně pochopiti ukřižování jako vlastní účel včelení, jako hlavní spácelnou událost) a smrt mohla být u naježvýše závěrkou ensarkose (využití obětní myšlenky dle schématu reckých mysterií není ostatně po Origenovi nict významného). Leč nelze nезнati, že smrt byla počítována jako blaznené tajemství, před nímž se skláněli (mohutné náboženské výroky o ceně ukřižování vyskytuji se i u Řeků každé doby) a jest otázka, jest-li dogmatická zdržlivost Řeků zde méně cennou, naproti držemu počítání a smlouvání Západníků vzhledem k „zásluze“ Kristově. Západníci již od Tertulliana a Cypriana pojímal smrtelné utrpení jako zálužný čin, jehož cena se má určiti v juristických formulích; na smrt hleděli jako na satistit, odvozeného z pojmu kajicných skutků (oudstranění utrpení za viny a z trestu smířením (Sühnemittel)), resp. zásluhou smrti Kristovy, jež konejší hněvného Boha. Vypočítávaní ceny smrti Kristovy pro Boha: Augustin, Ambrosius, velej papežové). Při tom po Ambrosovi důsledně pokrocili k názoru, že smíření (zásluha) bylo vykonáno Kristem jako člověkem, poněvadž

licistvo jest dlužníkem a skutky mohou být vůbec ceněny jenom na člověku, jenž ovšem nabývá své ceny božstvím. Tím se vzdaloval Západ od Východu: zde jest Bůh, jenž přijal lidství v jednotu své bytosti, touto svou dvojítonou konstitucí vyučitelem; tam jest člověk, jehož čin sunit má božskou cenu, smírovateli. Ale ovšem přesné théorie neměl ještě ani Západ. Vždyť přijmal též gnosticko-rýchodní představy, že výkupné bylo zaplaceno d'áblu, jenž byl při tom ošízen.

Sedmá kapitola.

Nauka o homousii Syna Božího s Bohem samým.

Hlavní prameny: Cirk. historikové 4. a 5. stol. a díla Otců 4. stol. — Ze spisu Athanasiových náležejí sem zvláště: de *decreto syn. Nicaenae.* — de *sentent. Dionisi.* — *orationes IV. c. Ari-*
anos. — *epp. IV. ad Serap.* — de *synodus Arimini et Selencie.* —
ep. ad Afric F. Ch. BAUR, *Die christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit*
u. Menschwerdg. *Gottes* 3 sv. 1841 n. — J. DORNER, *Entwickelgs-*
geschichte d. Lehre v. d. Person Christi 2 1853. — H. SCHULTZ,
d. Lehre v. d. Gottheit Christi 1881. — C. J. HEFFEL, *Konzi-*
liengesch. 2 sv. 2. nn. — H. M. GWATKIN, *Studies of*
Arianism 1882. — MÖHLER, *Athanasius* 1892. — H. J. M. VOIGT,
D. Lehre d. Athanasius 1861. — P. BÖHRINGER, *Athanasius u.*
Arius 1874. — G. KRÜGER, *v. Zwth.* 1888. Str. 434 nn. — Th.
ZAHN, *Marcell* 1867. — M. RADE, *Damastus V. Rom* 1882, srv.
též *zivotopisy, Kappadočaní.* — A. HAHN, *Bibliothek der Sym-*
bole 3 1897. — C. P. CASPARI, *Quellen z. Gesch. d. Taufsymbolis-*
4 sv. 1876 nn. — F. LOOFS, čl. "Arianismus", *Athenanus*, "Chri-
stologie" v R. E. 3. — A. HARNACK, čl. "Konstantinop. Symb."
v R. E. 2. — O. SEECK, *Untersuchen z. Gesch. d. Nc. Konzils*
Z. K. G. sv. 17 str. 1 nn.

Jest onto božské, které se zjevilo na zemi a zase spojilo lidstvo s Bohem, identické s nejvyšším božským, které vládne nad nebem a zemí, či jest polobozké? To byla rozhodující otázka v ariánském sporu.

§ 36. Od počátku sporu až po synodu v Nicaei.

V Antiochii r. 268. byla přijata nauka o Logu, ale pojmenovanou *Homouzios* byl zavržen. Leč dědictví Pavla Samotanského nezaniklo. Lucián, nejučenější exeget své doby, je přezval a založil v Antiochii hledanou, vlivnou exegeticko-theologickou školu, která stála dlouho námo církve, pak s ní učnila mír a stala se lénem Arius nismu. Lucián vysel od adopciánu (Pavel Samosa).

tenský); dokazuje to veliká cena, kterou kladl na vývoj (προσorth) Kristův. Ale svollil uvést hypostatický Logos, leč jako Λόγος-χτιζως [Logos-stvoření], jakožto stvořenou, vývoje schopnon a potřebnou bytost, kterou jest osíře odlišovati od večného neosohního Logu Božího. Subjektem v Kristu jest tedy nebeská, praexistentní bytost (již ne člověk, jako u Pavla, ale jakýsi druh gnostické „Sofia“) — v tonuto přiznání učinil Lucián mít s dogmatem a s Origenovci —, ale lidské vlastnosti, (resp. nedokonalosti, které bojem a utrpením musily být překonány) se mu připisovaly, vtělení se stalo pouhým přijetím těla a prostředky aристotelovské dialektyky a biblické exegese byla nyní vytvořena naučná soustava, v níž nespolezený Ploditel („Nestivořenec“) byl postaven do příkře protivy ke všemu povstalemu (jehož podstatou jest pokrok od nedokonalého k dokonalému), tedy i k Logu-Kristu. Theologie se stala „technologi“ t. j. v syllogismech spracovanou, na svatém kodexu založenou naukou o Nesplzeném a Splozeném, bez pronikavého zajmu pro spasitelskou myšlenku, ale ne bez mravní energie, rozširovanou sprátelem, na své diakletice a exegetickém umění si zakládajícími žáký (Συγχouκανιστat nazývali se navzájem z těch kti svému mistrovi).

K nim náležel též Arius, jenž ve zralém věku se stal diakonem a presbyterem v Alexandrii (jeho srážky s biskupem Petrem a jeho dočasně stranění Meletiori jsou neprůhledny). Tam byl té doby v episkopátu začít stoupěn směr, jenž nedůvěřivě hleděl na μαθήμata τῆς Φιλοσοφίας [poněcky řecké filozofie] a myšlení. Otec a Logos jsou rozdílni, stavěl do pozadí. Ačkoli Arius delší dobu společně se svým biskupem Alexandrem potřídal christologické blindy, přece r. 318. se s ním rozšel, a biskup se viděl nutena okolo r. 320. na alexandřinské synodě Arius mimo některé jiné kleriky pro christologii zatratiti a sesaditi. Leč sáhl do vostoku hmfza. Lucianovi, předešlím vlivný Ensebius z Nikomedie, se Arius rozhodně zastali, a většina orientálních biskupů smýšlela s ním sympaticky (i Ensebius z Caesarea). S obou stran se psaly listy o pomoc; i synody se konaly. Arius, jenž nejprv odšel do Nikomedie, mohl

se znova ujati své činnosti v Alexandrii s protestem. Když r. 323 Konstantin se stal vládcem i Orientu, začal vytáhnout spor všecky přimorské provincie Východu (Ariev). Thalia, jíž lid měl být zařazen pro spornou otázku; posměch Židů i pohanů). Císař se nejprve snažil psaním, které doručil dvorní biskup Hosius z Konštance, smířit obě strany (spor prý jest zbytečný, neshlavná vada). Leč psaní neúčinkovalo, a pravděpodobně dorozuměl se Hosius, ienž zastupoval tertuliorsko-novatíorskou skupinu o Trojici, již tehdy s Alexandrem. Jím byl získán i císař a připraveno nicajské rozhodnutí. Na jeho radu svolal Konstantin koncil do Nicaje.

Alexandrová nauka (viz jeho oba listy u Theodora h. c. I. 3. a Sokrata h. c. I. 6. a jeho Sermo de anima et corpore deque passione domini, svr. též Ep. Arii ad Euseb.) byla věcně v podstatě identická s pozdější náukou Athanasiovou; ale ve formálních byla nejasná. Speciellně pojmem *ὑμοιοτος* sotva on učinil heslem, poněvad na Východě byl pod pokutou vyloučen. Bezpochyby jej znovu zavedl Hosius jako překlad západnického *minus substantiae*. Alexandrov formule byly: *Ἄει θεος, ἀεὶ υἱός, ἄει ταττό, οὐαί υἱός, συνταρπεῖ ὁ υἱός, ἄει υἱός, τῷ θεῷ, ἀεινής, αἰσχυντοτεύνης, οὐτὲ ἐπινοίως οὐτὲ ἀτόπου τῷ πρόδρότερο ὁ θεός τοῦ υἱοῦ, ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἄει τιτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός* [Vždy Bůh, vždy syn, zároveň otec, zároveň syn, jest syn od počátku s otcem nezrozené, vždy zrozený, nezrozeně zrozený, nemí otec dříve než syn ani myšlení, ani nějakou částíkou, vždy Bůh, vždy syn, ze samého boha syn.] Alexander tvrdil bezpočátkovou, věronou koexistenci Otce a Syna (vliv Meliti a Ireneacium): Syna pojmal v bytost Otcovu iako nutnou součástí; vyvracel věty, že Syn nemí věcný, že jest strojen z Nejsoucena, nemí *φύση*; Bohem, že jest proměnný, množel mravním vývojem, jest jen adoptivním synem. Jest si vědom, že bojuje za všeobecnou víru církve, za božství Kristovo, a především odmítá dialektiku o pojmech Splozen a Nesplzen. Pro svůj názor uvádí důvod z Písma (Jan. 1:1.—3., 1. 18., 10. 30., 14. 8., 9., 28., Mat. 3. 17., 11. 27., I. Jan 5. 1., Kol. 1. 15., 16., Rím. 8. 32., Zid. 1. 2. n., Prsl. 8. 30., Zalm. 2. 7., 110. 3., 35. 10., Izai. 53. 8.). Rád užívá výrazu u Origena oblibé-

ného: Syn jest dokonalý odlesk (abstrahlung); ale ani tento výraz mu nestačí: *ἐν αὐτῷ χρεωκτηπέται ὁ πατήρ* [v něm obráží se otec]. Blíží se sabellianismu, chce jej však mocně odmíti a tvrdí, že Otec jest píce větší než Syn, ac Syn náleží k jeho bytosti. Vznik takového Syna at prý se ctí jako tajomství: jde o víru, ne o spekulaci. Leč užívá namnoze nejasných, zmatených, sobě odpovídajících formulí, mezi nimiž nechybí ani *πατεπικά*, *θεογονία* [otecká theogonie (bohorod)], a které ve svém neprospeč se liší od formelně jasných vět Arievých, jenž množ bylo snadno dokázati o nauce Alexandrovc, že není kryta ani proti dualismu (dvě *ἀρεβάται* [nezrozená]), ani proti gnostickému emanatismu *προβολή*, *ἀπροπορος* [výstřelek, výtok], ani proti sabellianismu (*υποτάτω*), ani proti představě boží tělesnosti, že má chameonský tvar a nesouhlasi s biblí.

Arianus-učíl totto (viz jeho přátel Listy, frater Thale, karakteristiku Alexandra a Athanasia. spisov pozdějších Arievov):
1. Bůh, jediný, mimo něj jiného není, jest jediný nesplozený, bezpočátečný, věrný; jest nevyslovitelelný a nepojaťelný, dále všech věcí příčina a stvořitel. V těchto známkách spočívá jeho bytost (nesplzený ploditel). Jeho činnost jest tvorení (*πλοζενί* jest jen synonymum). Všecko, co jest, jest stvořeno — ne z hmoty boží (jinak by to nebylo jednoduché a duchovní), nýbrž z jeho svobodné vile. Bůh tudiž nebyl vždycky otcem. Jinak by stvořené bylo věčným: také nemůže stvořenému nikdy být sdělena bytost boží, neboť jest právě ne-stvořená.

2. V tomto Bohu něhdyvali iako neodlnitelné s τινί (ne osoby) Moudrost a Logos; mimo to jest mnoho stvořených sítí.

3. Před světovým časem stvořil Bůh ze svotvorné vily (θεμέλια τοις πατέρος [vili otcovou]) iako nástruji k stvoření ostatních kreatur *ψυχή* *ὁ θεός ημέρας παρουσίαν* [abv nás Bůh skrze něho utvořil], samostatnou hytost, oživě, *ὑπέστρεψ* [hytost, rodištata], kterou *Πρόσωπον* nazývá Moudrost. Symem, Obrazem, Slovem: jest iako všecka ostatní stvoření, stvořeno z Nižeho (bře-*ξι* *οὐκ ὄντων γένος* [Logos povstal z ničeho]), a měla

počátek. Byla tedy doba, kdy tohoto Syna nebylo (*τὸν ἄρτον ὅτε οὐκ ἦν καὶ οὐκ ἦν πάντες* [byla doba, kdy tohoto Syna nebylo, a nebylo ho, dokud se nezrodil]). „Synem“ slove jenom nevlastně; i ostatní stvoření se tak v Prísně nazýrají.

4. Tak jest tento „Syn“ dle své bytosti samostatná, od „Oteče“ zcela rozdílná, velicejna; nemá ani jedně bytosti s Otcem, ani stejně přirozené povahy (jinak by byly dva bohové). Má spíše svobodnou vůli a jest schopen proměny (*ὁ λόγος ἀνύποτος κατὰ τὰς τοῦ πατρὸς οὐσίας — ξένος τοῦ οὐσίου κατ’ οὐρανὸν δὲ πατέριος* — *λόγος πεπτότος φύσει* [Logos nepochoden věškrz celé podstatě otcově, — eizí v podstatě je otec synu, poněvadž bez počátku — logos odlišný přirozenosti]). Rozhodl se však trvale pro dobro. Tím se stal mocí své vůli neproměnným.

5.) Tak není „Syn“ skutečný Bohem, a má božské vlastnosti jen jako nabyté a jen z části. Poněvadž není věčný, není také jeho poznání dokonalým ořeškem, *οὐτε γνῶσθαι τὴν τελείων τὸν πατέρος* [Ani viděti, ani poznávati dokonale nemůže logos otce]. Neprahl si mu tedy čest-stejná s Otcem.

6.) Leč lisi se ode všech stvoření: jest *κατηγορεῖτε οὐρανού* (t. j. tak dokonalým, jak stvoření býtí může), skrze něho jest všecko stvořeno; jest ve zvláštním poměru milosti k Bohu, jenž předvídaje, že se osvědčí, mů dal vzněšnost již v praexistenci. Boží *σδέλενήν* a vlastním pokrokem stal se Bohem, takže jej lze jmenovat „jednorozénym Bohem“ (*μετογὴ καὶ αὐτὸς ἐθεοποθῆν — λέγεται θεός* [účastností i on Bohem byl učiněn, — říká se mu Bůh]).

Tento syn přijal opravdu na sebe lidské tělo (*σῶμα ψυχήν* [tělo hez duše]). Afekty, které ukazuje dějinný Kristus, učí, že Logos, jemuž přislísejí (neboť lidské duše Kristus neměl), jest bytost schopná utrpění, ne absolutně dokonalá (nýbrž absolutní dokonalostí dobyjící).

Vedle Syna a pod ním stojí svatý Duch; neboť křestan věří ve tři oddělené a různé oříšky [bytosti] (ve stejném smyslu se užívá též *ὑποτάσσεις* [podstaty]); svatý Duch jest stvořen skrze Syna.

9. Důkazem z Písma pro tyto nauky bylo: V. Mojž. 6.: 4.; 32.: 39.; Přsl. 8.: 22.; Zálm 45.: 8.; Mat. 12.: 28. Mar. 13.: 32.; Mat. 26.: 41.; 28.: 18.; Luk. 2.: 52.; 18.: 19.; Jan 11.: 34.; 14.: 28.; 17.: 3.; Skut. ap. 2.: 36.; L. Kor. 1.: 24.; 15.: 28.; Kol. 1.: 15.; Fil. 2.: 6.n.; Žid. 1.: 4.; 3.: 2.; Jan 12.: 27.; 13.: 21.; Mat. 26.: 39.; 27.: 46. atd. Dialektský zastrupoval tento věroněž soubor především sofista Asterius. U přísného arianismu měla převahu tradice po Pavlovi a Lucianovi, u zmírněného (Eusebius Caesarejský) subordinaci nauka Origenova.

Athanasiovo učení (o jeho vývoji viz LOOPS v RE³ str. 202. mn.) jest v dogmaticko-vědeckém rázu bezvýznamné, velikým jest ve výtězné výtrvalosti výzvy. Obsahuje vlastně jen jednu větu: *Βιβλίον εἴη τὸν πατέρα τον Ιησούν*. Korení načisto v myšlence vykoupení. Židovství a pohanství nenavrátily lidstvo v oběcenství s Bohem: jenom Bůh mohl nás zhožitit, t. j. zasvěceny adoptovati a němíti nepomíjitelnými. Kdo pojdeří, že Kristus jest plným Bohem, jest ještě Židem nebo pohanem. Athanasius nemá v základě již nauku o Kristu; jest christologem. Všudy myslí jenom na Krista, a jenž jest Bohem. O formuli mi neslo; ani význam vůdří myšlenky jsou tyto:

1) *Τest-lik Kristus Bohem — a jakožto výkupitel musí jím být — tedy jako Bůh nemá na sobě žádné vlastnosti stvořené a v žádném smyslu nenaleží ku stvořenému.* Jest tedy ideu božství, které vykoupilo lidí, odložití od ideje světa: stará nauka o Logu jest odstraněna (i slovo „λόγος“, které stalo ve vyznání Eusebiowě, jest v Nicaeum vyškrtnuto). Přiroda a Zivění nejsou již identické. Logos-Syn jest principem spasení, ne principem světa.

3. Poneřeč však božství jest jednota (μονάς) a Syn nemáleží ke světu, mniší tedy náležetí právě do této jednoty nesplzeného principu, jenž jest Otec.

4. Právě název Otec naznačuje, že v božství jest něco druhého, Bůh byl vždy. Otec: kdo jej tak jmenuje, společně invenuje syna; neboť otec jest otec synovým, jen nevlasné otcem světa, neboť svět jest stvořen, nestvořenou však jest v jednotě odpočívající božská trias.

5. Jest tindž syn, τένης τοῦ πατρός [zrození, plod, dítě Otcovo], splozen (ne stvořen) z bytosti boží (εξ οὐσίας τοῦ πατρός [z hystnosti otcovy]) jako světlo ze slunce (ἥν ὁ λόγος ἀστερού αὐτοῖς παρὰ τῷ πατρὶ ὡς ἀπανταχθεὶς φωτός — εὖ καὶ ὅτε οὐτε ἦν [Logos byl vždycky] iisa věčně u Otce, jako odlesk světla — nebyla doba, kdy ho nebylo), s vnitřní mytností φύσεω, ne δεκτήσεω [přijetí]. Jest obrazem vycházejícím z podřeznosti, ne z vůle]. Jest obrazem vycházejícím z podřeznosti, ne z vůle]. Jest obrazem vycházejícím z podřeznosti, ne z vůle].

„Býtí splozen“ neznamená nic jiného, než mítí dokonale z přirozenosti řečenskou na celé přirozenost. Otcově (πάτερ τῷ πατρός τοῦ οὐτοῦ [všecko otcovo jest synov]), aniž Otec při tom něco utrpí.

6. Tvrzení ariovská jsou tedy falešna; Syn jest naopak a) stejně věcný s Otcem, b) z bytosti Otcovy, c) ve všech kusech své přirozenosti stejně jakosti s Otcem, a všim tím jest proto, že má jednu a tutéž bytost s Otcem s polečenou (homozios = tautuzíos [jedné bytosti = téže bytosti]) a s ním tvoří něco nového, j.e.d.n.o.t.u — bytost pak, to vzhledem k Bohu neznamená nic jiného, než „být“. Nemí tomu tak, jako by Otec byl bytostí pro sebe a Syn jinou prostředkem, který od obě bytost byly stejně jakosti — to by seho a že by tyto obě bytosti byly stejně jakosti — to by rušilo jednotu boží, nýbrž Otec jest božství; ale toto božství skrývá v sobě, jako samostatný a samočinný produkt, výron, který od věroinstnosti a ne moći nějakého sdělení též má hrubšího božskou přirozenost — pravého Syna, z bytosti vycházejícího obraz (θεὸς ψῆφος πατέρεως καὶ οὐδὲ διὸ θεοτος αὐτοῖς τοῦ οὐτοῦ [dva jsou sice, Otec a Syn, jednota však božství necrozdělena]). Otec a Syn jsou jednotou bytosti, která v sobě zavírá rozdíl mezi αριού a τένηντα [případem a splozením], tedy mezi principem a odvozeninou, a v tomto smyslu jakousi subordinaci (Otec

jest αἴτιος [příčina], Syn οἰτιτός [zapříčiněný] v tomto smyslu stojí logicky, ne dle bytosti a důstojnosti, pod Otcem), která však nemá nic činiti se subordinací stvořených věcí — to jest sinysl pojmu Ilomoucios u Athanasia.

7. Všecky vlastnosti stvoření, které písmo o Ježíši Kristu vypovídá, vztahují se pouze na jeho lidskou přírozenost. I povýšení se vztahuje na ni, resp. na naše povýšení; neboť spojení Boha-Loga s lidskou přirozeností bylo od počátku bytostné a dokonalé (Maria jakožto Θεοτόκος již u Alexandra z Alex.): tělo bylo se stalo jeho tělem. Na vtěleném Logu vztahuje se též Přsl. 8.: 22. nn.

Obecní učeně jest formálně v tom stejnorođe, že v nich nabízení a teologie jsou co nejvíce sloučeny a nauka o Logu položena za základ. Arianismus však jest spojení adopcionismu s originisticko-noroplatoniskou naukou o subordinovaném Logu, jenž jest duchovním principem světa, provedeném prostředky aristotelovské dialektiky; ortodoxní nauka jest spojení skoro modalitativické zbarveného věroněmě článku, že Ježíš Kristus jest podstatou Bůha*) s originistickou naukou o Logu, jakouž dokonale a obrazem Otově. Tam jest blavní důraz na stránce kosmologické a fracionálně morálně (sestupná Trojice, osviciení a posilnění svobody), zde na myslěnec vykonnení, ale ve fyzické představě. Tam jsou formule zhlášlivě bez plánu a bez odporu; ale přesně pozorováno jest pojmová mythologie špatná jak jen možno; dále, jen jako kosmologové jsou ariovci monotheisty, jako theologové a v naboženství jsou polytheisty, konečně v pozadí jsou hinduké rozporové syn, jenž není synem Logos, jenž není Logos, monoteismus, jenž nevyjadruje polytheismus, dvě nebo tři uzie, které mají být otěny, kdežto se níže jen jedna liší skutečně od stroření, neurčitelná bytost, která se teprve Bohem stane, když se stane člověkem, a která přece není ani Bohem ani člověkem. Při tom žadný energetický náboženský zájem, ale ani všecky filozofický, spíše všecky dute a formalistické, ano chiapecké nadřízení pro hru se slupkami a skořepinami, a dětská samolibost při provozování bezobávaných symbolismů. Protivník má zcela pravidlo: tato nauka vedla zpět do pobanství. Jen tam ji přísnější relativní cena, kde před nevzdělanci a barbaristy, narodily mnišila odložit svůj filozofický život a proto se podávala v podstatě jako adoptianismus, jako ctění Krista. Ortoodoxní nauka s protitomu na trvalou čenu tím, že udržovala víru, že v Kristu Bůh sám člověka výkonného a v obecnosti se boubou uvedl. Ale poněvadž Bůh v Kristu byl pojmenován jako alter ego otcový, a výkoupení bylo myšleno mysticky fyzicky, vyplynuly z toho i. formulace jejich kontradiktorní rozpor jest zřejmý (jeden = dva resp. tři,

*) Gott von Art.

a představy, které nemohou být myšleny, nýbrž jen ve slovech tvrzeny). Tím na místo poznaní Boha, jež Kristus zaslabil, nastoupilo mysterium a mělo být uznáno za nejhlbší, rozhodný obřah náboženství. Vedle zázraku jakokož význačné známky náboženství vstoupil nyní zázrak pojmu jako význačná známka pravé teologie; 2. tvrzení, že osobnost v Kristu jest Logos s Bohem zpravidl o něm dal jiný výklad a když se jeho dějiny chápaly do keticky. Tedy zavedení dokonalého rozporu a vzdáni se historického Krista v nejčasnějších rysech, to jsou následky ortodoxní nauky, pokud chápe božství v Kristu jako fyzickou konstituci. Ale jádro Evangelia, že Ježíš Kristus, jako Syn Boží přivěl lidí zpět k Bohu a jim daroval božský život, zůstalo přece v platnosti. Toto přesvědčení všech bylo Athanasiem zacházeno proti němu, které vůbec nerozumělo vnitřní podstatě náboženství, které v nám nechce se spokojilo prázdnou dialektoní.

Snadno jest poznati, že jak Arius tak i u Athanasia rozpory a slabosti vypívají z přijetí origenismu, t. j. vědecké, fyzické a kosmický orientované teologie. Bez ní, t. j. bez nauky o prae-existentiální hypostatickém Logu, byl Arianismus byl adopcionismem nebo čistým racionalismem, a Athanasius by byl byval nucen budou se přikloniti k modalismu, nebo se vzdáti myšlenky na božskou „přirozenost“ Kristovu a spatřovati v něm silnou a lásku boží.

Na synodě v Nicaei (325), dík neobratné taktice Ariovec a Eusebiovců (origenistická střední strana), rozhodnosti ortodoxních a odhodlanosti císařově zvítězilo Homonužios (Hosius, snad i Marcell Ancyrský stáli v popředí jako obhájcové; majitelé čtyř velkých stolic stáli na jejich straně). Do vyznání předloženého eirkerním dejepešcem Eusebiem byla vsunuta hesla γεννηθέατο τὸν θεόν οὐκέτε τοῦ πατρός, ομοούσιον τῷ πατρὶ [zrozeného, ne víceněho z bytosti otcovy, stejně bytosti s otcem], arionské formule byly výslovne zatraceny (τοὺς δὲ λέγοντας ἡν τοτε οὐκ ἡν, καὶ τοιν γεννηθέατο οὐκ ἡν, καὶ οὐτε εἰς οὐκ οὐτον εἶπεντο ἡ ἐπέρεξ οὐποσίσεως ἡ οὐσίας φάσκοντας εἴναι ἡ καταστοῦ ἡ αληθινότοτο τὸν θεόν θεοῦ ἀναθεματίζειν νανολογή επαλλήλια). [Ty, kterí říkají o synu, že byla doba, kdy ho nebylo, že, dokud nebyl] zrozen, nebyl, a že povstal z nicoho, nebo že je z dmluhé podstaty nebo bytosti nebo že je stvořen, nebo že je jiný a změněný než Bůh, dává do klatby církve katolické, a toto vyznání bylo prohlášeno za církevní zákon. Nicaenská formule neměla na Východě pro sebe žádné tradice; nehoť sám Alexander Alexandrinský mluvil ještě o τοσκ υποστάσεις [tri podstaty] ve

smyslu Uſí. Biskupové (300. i 318.) se skoro vesměs podrobili; Arius a některí druhové byli exkomunikovani, jejich přívrženci pronásledováni. Athanasius se účastnil synody jako diakon, bezpochyby ne bez značného podílu.

§ 37. Do smrti Konstantiovy.

Vítězství bylo dobyto příliš rychle. Ani formálně ani věcně nebylo dostatečně připraveno; proto teprve začal pravý boj. Ve výrazu Ilomousius byla spárována nebiblická nová formule, dvojbožství, nebo vpád sabelitismu, k tomu smrt jasné vědy. Zřetelně se tehdejší protivníky, kteří se vesměs pokládali za konservativní, vytvořily dvě strany, ariovci a origenovci (eusebiovi), za nimiž šli indiferentní. Ale v boji proti ortodoxii byli jednotní (hlavním bojovníkem proti ní byl Eusebius Nikomedský). Konstantin brzy uznával, že se musí smlouvat s antimanicaenskou koalicí, která od r. 328. se stala antianathasiovskou, nebot mladý biskup byl nejrozhodnější přívrženec Nicaena. Osobní spory se vmlíly v dobu, kdy etiádost a síla církevních vůdců konečně mohla počítati na svrchované ukovení. R. 335. byl Athanasius v Tyru prohlášen za sesazena a 336. od císaře vypovězen do Treveru. Slavnostní uvedení Ariovo do církve bylo zmáreno jeho smrtí. R. 337. zemřel Konstantin, fakticky schvaluje, že se pod rousíkou Nicaena hlásal nepřátelské nauky.

Jeho synové se rozdělili o říši. Athanasius se vrátil (337.). Leč Konstantius, pán Východu, uzával správně, že s orthodoxií nemůže vládnouti, a necítil se, jako jeho otec, vzázaný na Nicaenum. Orthodoxní biskup hlavního města byl sesazen; Eusebius Nikomedský nastoupil na jeho místo. V Caesarei nastoupil po Eusebiovi Ariovec, Akacius; Athanasius byl sesazen, předešel však vypovězení útěku do Říma (339.), zanechávaje Egypt v divokém vzbouření. Eusebiovi byli tehdejší pány situace; ale Západ byl dobře Nicaenský, a byl tvrzí orientálních orthodoxů. S ním se nechtěli Eusebiovi nepohodlnuti; musili se tedy snažiti, aby bez hluku Nicae-

num odsumuli, předstírajíce, že jen pojmu homousios uhradí lepšími biblickými formulami, a záclaj, ce, aby sesazení Athanasiovo bylo provedeno. Velmi dobré se v tom Orientálnum hodilo, že rozhodný přívrženec Nicacna a přítel Athanasiův, Marcellus, a u c y r y, neuzával společně naučného podkladu, filosoficko-origenistické nauky o Logu, nýbrž logos homousios prohlašoval za boží silu, která teprve při vtělení se stala božskou osobou a „Synem“, aby, až jednou dokoná své dílo, zase v Otce se vrátila (Orientálové spárovali v této nařízení „sabellianismus“). Julius Rímský a Athanasius prohlásili Marcella (proti němu psal cirkevní dějepisec Eusebius) za ortodoxního, dokázali tím, že jinu šlo pouze o víru ve vykoupení, a odmítli formu v Antiochii (341) navržené od Orientálů, ač se tito nyní formálně zřekli arianismu a formulovali nauku, které se mohlo rozuměti po nicaensku.

Politické důvody nutily Konstancia vylovení jeho orthodoxnímu bratu Konstantovi, pánu Západu. Velký koncil v Sardice (343.) měl obnoviti jednotu víry v říši. Ale Západníci odmítli předložený požadavek Východníků, aby uznali sesazení Athanasiova a Marcellova, a po odchodu Východníků (do Philippopolis) vyslovili sesazení jejich vůdců, stavějce se příkře na půdu Nicaena. Protivníci opakovali 4. antiochenorskou formulu. Konstantius, zdá se, že jím sám po nejakou dobu nedůvěrovat; každým způsobem se bál dráždit svého bratra, jenž bazil po supremati. Orientálové opakovali ještě jednou ve dlouhé formuli svou pravověrnost (v Antiochii 344.) a minimum svých požadavků. Západ zavrhl sice na Milánských synodách (345. 347.) nauku Photina Sirmienského, který z nauky svého mistra Marcella vyuvinul přísně adoptianskou soustavu nauky (Logos se nikdy nestavá osobou), zůstal však jinak pevný, kdežto v Orientě političtí biskupové již pomysleli na mír s Athanasiem. Athanasius byl Konstantiem, na kterého Peršané tuze doléhali, z nouze restituován a s jásáním v Alexandrii pozdraven (346.). Okolo r. 348. se zdálo, jakoby orthodoxye byla zvítězila; jen Marcell a slovo Homouzios byli zdánlivě ještě úrazem.

Ale Konstantova smrt (350.) a přenovení západníckého usurpatora Magnentia (353.) Konstantiem změnil y secko. Musil-li se Konstantius v posledních létech skloniti před několika biskupy, svými poddanými, kteří jeho bratra tuze ovládali, tehdy jako jediný vládce byl odhadán v ládnou o utí církvi a oplatiti své pokročení. Jíž r. 351. (2. sirmická synoda) vrátili se orientálni biskupové k činnosti. Na synodách v Arlesu (353.) a Miláně (355.) byl západní episkopát pokročen. Nežádalo se po něm s počátku nic jiného, než odsouzení Athanasiovo; ale to známenalo zabočení do otázky víry, a tu si biskupové nedali vnititi (maló výjimek: Paulin Trevírský, Lucifer Cagliarský, Eusebius Vercílský; též Hosius, Liberius, Lilarius, musili do vylímanství). Svěmu sesazení předešel Athanasius útěkem do poustě (356.). Jednota byla zdánlivě zjednána, ale jako státní cirkevictví, proti kterému západní biskupové zůstaly vyzáděli, teprve nyní si vzpomínajíce, že císař a stát se nesmějí míchat do náboženství.

Jednota mezi vítězi byla jen zdánlivá; neboť se ukázalo, že nešla nad negaci. Přísný agressivní arianismus zase vystoupil v Aetioví a Eunomioví, a cítel prozatím s anomoickou naukou *άγόμος καὶ οὐκέτι οὐδεποτέ οὐσία*. Naproti nim se pravé křídlo origenovců (, neproněnný obraz“, *ὅμοιος κατὰ τάπτω καὶ ναζατῆντη ωφίζει*) přísně uzavíralo. Tito homoiousiovi (Georgius Iaodicenský, Eustathius Sebastský, Eusebius Emesský, Basilius Aneyrský) se byli naučili od Athanasia, že Syn s Otcem musí být co do bytosti stejně jako on; nechtěli pouze jakožto vědecky mužové (kosmologové) vzdáti se kosmické potence Logovy a tím se stoupné trojice tří božských bytostí. Dovedli na základě svatého Pisma a v souviselosti s christologií tak vybudovatí svou nauku, že činili dojem i na nicaenské Západníky, kteří ovšem stále ještě se nemohli vyznat ve vědecké theologie a se svými studiemi teprve počali (Hilarius). Třetí strana byla strana politiků, kteří schválili tu formulí, která měla nejvíce výhudek, že uklidní spor (Ursacius a Valens: *ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς* [stejný, rovný dle Písem]). Doba mezi 357.—361. jest ona doba, ve které

čísař zřejmě upouštěje od Nicaena, hledal christo-
logickou formuli a se všemi energii byl
rozhođnut proraziti s ní na synodách. Zde se mohlo ko-
nečně nabídnouti jen ono: „*ἴμοιος κατὰ τὰς ἡράκλειας* [po-
dobný dle Písem] ; neboť s touto bezvýznamnou formulí
se mohlo spráteliti ariovec, semiariovec, ano i orthodoxní,
poněváč žádné nauce direktně neodporovala. Sirmické
synody ještě neposkytly, co měly poskytnouti, a na chví-
li samy jevily kolísání ku přísněmu arianismu. V Au-
gury (358.) se homoiusovci mocně vzpruzili. Dvě veliké
současné synody na Východě a Západě (v Selencii a Ri-
mini) měly proklamovati 4. sirmickou formulí, dogmati-
cko-politické mistrovské dílo císařovo. Když jedna za-
ujala stanovisko homoianské, druhá orthodoxní, byly
terorizovány, zadrženy a konečně za ústupek vyloučení
přísného arianismu bylo jím homoický-císařské vyznání
vynuceno a vynuceno (synody v Nice a Konstantinopoli
360). Potom byli přece všechni homiozovci ze svých
vlivných míst vypovězeni, takže přes vyloučení Aetjovo
fakticky se zahndzil v církvi arianismus zmírněny ne-
určitostí smýšlení.

§ 38. Až do Konstantinopolských koncilů. 381, 383.

V r. 361. zemřel Konstantius. Následoval Julián; tím na místo umělé jednoty vstoupily skutečné strany zase ve svá práva. Homiozovci nebyli však již „střed-
ní stranou“, nebyli již „konzervativci“ ve starém smy-
šlu; neboť naproti arianismu prohloubili a upemnili svůj
způsob učení (ke konzervativnímu naleželo elastické). „Konzervativními“ a k arianismu konciliantními byli
jen arianizující Homiozovci, kteří však již nic neznamenali od té doby, co jich žádný císař nepodporoval. Zde
jest dán obrat Orientu — ovšem napřed jen v hlavách
nejvíce vymykajících theologů. Homioziovci, zá-
roveň žáci Origenovi, vyznamenávající se církevním smy-
šlem, a skézí a nejvyšší vědu, kapitulo-
vali s pojmem homoiusios — spojení to, o něž
se západník Hilarius horlivě přičnil.

Iulián dovolil vypovězeným biskupům, tudíž i Athaná-
siovi, návrat. Synoda v Alexandrii (362.) znamená o-
brat, pokud tam Athanasius přiznal, že Nicaenum má
platiti sans phrase, t. j. vzdal se výslově formulě „je-
dna bytos“. (ve smyslu jedné hypostaze), připustil
tedy takový výklad výrazu ὅμοιοτης, dle něhož smělo
být pojmáno jako stejně bytosť (místo jedné by-
tosťi), (že splzení z bytosťi a uznaní stejně jakosti jest
hlavní věcí, priznával vždycky; ale poněváč se výrazu
Homoiuzios téměř nevylmlutelně musí nesprávně rozumě-
ti, trval na výrazu ὅμοιοτης.) Dle toho smělo se mlu-
vit též o třech hypostazích. Leč tento ústupek —
nyní vznikla strana mlado-nicaenská — a veliká mír-
nost k takovým, kterí kdysi podepsali 4. sirmickou for-
mulu, vzbudila nelibost některých vymykajících západní-
ků (Lucifer Cagliarský; o něm viz G. KRÜGER 1886)
a mučeneků pro víru. Na Západě cítili, že staré učení
(substanciální jednota božství jest skalou a mnohost
jest tajemstvím) jest pošmituto (trojina božských osob
jest skalou a jednota jest problémem), a Athanasius
sám přece nemohl mít plné radosti ze svých nových
vědeckých přátel v Malé Asii, Kappadocii a Antiochii;
neboť ted byla v orthodoxii trpěna Origenova věda, kte-
rá se nemohla obejít bez kosmické potence v Logu
(omezení platnosti Origenovy, provedené Nicaenem,
bylo tedy synodou z r. 362. zmírněno). Velici theolo-
gové, Apolinaris z Laodiceje, a tři Kappadočané vy-
šli z Origena a z pojmu Homoiozios; ale nyní uznali
Homoiuzios a mohli s ním a vedle něho provozovati své
filosofické spekulace; neboť nyní směl člověk říci, že
jsou tři hypostaze, a přece byl orthodoxní. Utvořením
pevné terminologie se jim zároveň podarilo vrobiti
zadání jasně formulě. Ojednou [hypostata] nabyla prostředního
smyšlu mezi osobou a vlastností (akcidence, resp. mo-
dalita), ale tak, že pojem osoby byl silnější. Výrazu
Πρόσωπον [osoba] se vyhýbali, poněváč znělo sabellian-
ský, ale nezávrhovali ho (Západ trvá při výrazu „per-
sona“, který neznamená zcela totéž, co my dnes jme-

nujene osobou). Jemuota božtví, na niž myslili Karpadočané, nebyla tatař, kterou mniili Athanasius a Západníci. Mία οιοίας ἐν τρίτῃ ὑπόστασει [Jedna bytost ve třech podstatách] zněla formule. Aby vyjádřil skutečnou rozlišnost osob uvnitř jednoty božtví, přikládal jim Rehoř Nysský τρίτον υπόστασην, ἐξίπεπτα λικουμάτα [vlastnosti význačné, určité zvláštnosti], a to Otcí připisoval ἀγενήσια [nerozenost], ne jako bytost, ale jako způsob bytí σησις [bytí, způsob bytí] Otcova). Synovi γεννήσια [zrození] — i starší homoioúziovi byli zde zdrželivější než Rehoř — a Duchu ἐκπορεύσις [vycházění, pocházení]. Origenisticko-novoplatoňská spekulace o projeci byla rehabilitována. Pojem Logus zase vystoupil do popředí (vedle pojmu Syna). Jednota božtví byla dokazována zase z monarchie Otcovy, ne z pojmu Homozios. Tak učinila „věda“ spolek s Nicenem. Kdežto na počátku zastupcové vědy — i mezi polohami — dálvali za pravdu Ariovi, tož nyní se stali zastanci Nicaena mužové, jinž i Libanius podával palmu. Stáli na půdě vědeckého názoru světového, byli ve spolku s Platonem, Origensem a Libaniem, a vyraceli Eunomia za pochvaly filozofů. Zároveň to bylo vítězství novoplatonismu nad aristoteliskou dialektykou. Tak měla orthodoxy ve spolku s vědou v letech 370.—394. krásné jaro, po němž však přišly ničivé bouře nebo spíše jiný tradicionalizmu. Smili sen věcného spojenství mezi vírou a vědou. Ovšem — nebyl nerušen. Starověrcí ortodoxové na Západě a v Antiochii zůstali nedůtrvěří, ano na odmítavém stanovisku (naproti τρίτῃ ὑπόστασει). V Antiochii dokonce vznikl rozkol mezi starou a novou vědeckou ortodoxií (rozkol Melciův). Nová pokládala starou za sabeliovskou, kdežto sama mohla stěží setrasti podezření, že smýšlí homoioúzánsky.

Ale nejen věda připravila vítězství výrazu homozios, nýbrž též běh světových událostí. Valens byl Orientem nočným ariovským císařem. Orthodoxové i Homoioúzovci musili do vylímanství — iec pronásledování nebylo přísné — a sbírali se. Hledali zase opory v orthodoxním Západu. Liberius Římský nebyl neochoten, a od r. 370. byl Basilius Caesarejský v úsilné činnosti

(ERNST v ZKG. 16. sv. str. 626. nm.). Leč Damasus Římský se vrátil na příkře staré stanovisko, a bylo potřebí několika synod (v letech 70tých), aby uvěřil v orthodoxy novoorthodoxních. Konečně podepsali tito (v Antiochii 379.) Damasovy formulé viry, ale nemohli odstranit rozkol v Antiochii. Ten to podpis byl však již následkem světových událostí dějiňných, že r. 375. po snášenlivém Valentiniánovi na Západě nastoupil inladistvý, církvi a orthodoxii (Damasus, Ambrosius) zcela oddaný Gratian, a že se po r. 378. stal jediným vladarem (Valens padl u Adrianopolu proti Gotům). V r. 379. se stal orthodoxní Španěl Theodosius spoluvládecem a císařem v Orientě. Byl odhoďán ovlaďatí církve jak orthodoxie: to ukázal slavný edikt Thessalonický v r. 380. (vydaný císařem hned po jeho krátku).*) V Caire odhal Ariovcům všechny kostely a kacířum vůbec zakázal bohoslužby ve městech. Ale brzy uznával, že může v Orientě vládnouti jen s orientální ortodoxií, než nesmí měřiti přísným měřítkem Západu a že musí naprosto získati poloviční přátele. Svoval tudíž r. 381. orientální koncil do hlavního města a jmenoval předsedou Meletia, t. j. vůdce novoothodoxní strany

*) Quicunque populus . . . in tali voluntatis religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insi. uata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicæ sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelique doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub pari maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum numen iuhemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque indicantes haereticici dogmatis infiam sustinere divina primam vindicta, post etiam motus nostri, quem ex aeternis arbitrio sumperimus, ullione plectendos.

(Prejeme si, aby veškeré národnové takového náboženství byly, které že od božského apoštola Petra Rimanum bylo odrezdáno, prohlašuje náboženství od něho samého až dosud všeobecné a kterého se drží velekněz Damasus, jak prohlásil v Petru, biskupu Alexandrijský, muz apollojské svatosti, to jest, abychom podle apoštolské nauky a evangelického učení věřili v jednobožství Otce Syna i Ducha. Sráteho pod stejnou mocí a sratou trojice. Kázeeme, abyste poslechnouc tohoto zákona, plnili úkol katolických křesťanů, ostatní však za bloudící a herozunné soudice, zdrožovali bezbožnost bludářských dogmat, kteří mají trestání být především pomstu boží, potom také trestem našeho zakročení, které z nebeského rozhodnutí jsme přijali.

v Antiochii. Tím ovšem odrazil Západníky a Egyptské, ale zajistil si Kappadočany a Maloaziaty. Protivá vynikla na synodě tak silně, že byla blízka roztržka (nový předseda, Řehoř Nazianský, musil rezignovat). Léč konečně prohlásila synoda (150 biskupů) Nicaeum sans phrase, plnou homouzii tří osob, a vyloučila i macedonioce (viz dále § 39). Fakicky zvítězilo obecenství bytosti (Wesensgemeinschaft) ve smyslu stejnosti býrosti (Wesenseinheit), a ne jednoty (Wesenseinheit); Maloazijští nabyla vrchu, nota bytosti.

Symbolum, které asi ne Egyptané spolčení s Rímem. Symbolum, které asi od r. 450. v Orientě, asi od 530. na Západě bylo v platnosti jako vyznání této synody, které nabyla nejvyšší významosti v církvi a vytáhlo Nicaenum, není známá této synody, která ostatně též jen pomocí quid pro quo dodatečně byla prohlášena za oecumeneckou. Tak řečené Constantinopolitanum jest starší; jest to křestní vyznání Jeruzálemské, pravděpodobně brzy po r. 362. Cyrillem (dle Kunzeho Nektariem) redigované, když přecházel od homoiuzios k homo-uzios. Chybí v něm „ἐκ τῆς οἰκουστῆς τοῦ πατρός“ [z byto-sti Otcovy] a obsahuje formulí o svatém Duchu, která neřeckou slovinou orthodoxní nauky, nýbrž obchází spornou otázku τὸ κύριον, τὸ ψωτούν, τὸ ἐκπορευόμενον καὶ συδέξας ζητούν, τὸ σὺν ταρπὶ καὶ υἱῷ συντροχούμενον καὶ συδέξας ζη-τούν, τὸ λαθήσας διὰ τῶν προφητῶν [panuje], životoplodný, z otce vycházející, s ním a synem stejně úcty a slávy požívající, mluvíří skrze proroky]. Jak se octlo v aktech synody (Cyrillem? Nektariem? Epifaniem?) a pak se stalo symbolem koncilu, jest zcela temno. Ale tvorenií církevních legend ze provedlo podivuhodnou spravedlnost, poněvad synodě novoorthodoxních biskupů neprávem přičetlo symbolum, v němž chybí antiarijské anathematizmy a niceanské heslo. Pod rouškou byly v Rímě velmi podezřeli. Činili výtky, hrozili rozhorem. Ale Východ se již nechtěl nadále skloniti pod orthodoxním.

Západ byl průběhem synody svrchovaně nespokojen, poněvad mezi jiným uznala ortodoxii mužů, kteří byli v Rímě velmi podezřeli. Činili výtky, hrozili rozhorem. Ale Východ se již nechtěl nadále skloniti pod

dogmatickou vládu Říma, a Theodosius udržuje obě polovice říše od sebe, zůstal pevným a chytrým; chránil se svolit ke všeobecnému konciu, jež Gratian chtěl svolati. R. 382. se sbízili tím, že v Rímě i Konstantinopolí současně zasedaly synody, které v osobních otázkách — k těm se přiostřil spor po, něváč antiochenšký rozkol trval — se ukázaly sumílivějšími. Smíření však především přispělo to, že důsavní ředitel Západu, Ambrozius, se učil od vědy kappadocké a mocně jí byl uchvácen.

V r. 381. bylo snad devět desetin křesťanského Východu ariovských. Theodosius chtěl zastrčit ty, kterí ariovský smýšlení, ale pak i získati (synoda r. 383. v Konstantinopoli; i Eunomius byl pozván). Ale brzy se vzdal mírné metody, a Ambrozius mu přizvukoval na Západě. Smíme soudit, že většina ariovských a poloariovských řeckých biskupů se podvola, jen nejkránejší levice vytrvala (Eunomius). Rychlíji než hellensmus vymizel arianismus u Řeků. Orsem — orthodoxní laikové, stále konservativní, pohlíželi na orthodoxní formuli, pokud ještě nebyla posvěcena stářím, spíše jako na nutné zlo a nevysvětlitelné tajemství, než jako na výraz oné víry. Vítězství ortodoxie bylo vřítezstvím kněží a bohoslovů nad vírou lidu, ovšem nízko stojící; leč této víry neuctislo, ale ovšem chránilo ji od polytheismu.

§ 39. Nauka o Duchu svatém a o Trojici.

Ode dávna věřilo se mimo Otce a Syna ve svatého Duha; ale co jest a jaký má význam, bylo po odmítnutí montanismu a po zmízení kombinace „spiritus-eccllesia“ [Duch-Církev] naprostě nejasno. Vědecká teologie apologetů nevěděla vůbec, co si s ním počít, a ještě ve 3. století měli jej přemnoží za silu (sr. na př. Hippolyt). Léč již Irenaeus a Tertullian se pokouseli cennitější jako božskou veličinu uvnitř božství. Tertullian jež přijal jako „Boha“ a jako „osobu“ v sestupnou, ale bylostně jednu trojici (filio subiectus Synu podroben)]. Nyní shledala i novoplatonská spekulace, věda, tri božské

hypostáze nutnými. Dle toho a na základě bible přijal Origenes Ducha do své teologie jako třetí trvalou bytost, ovšem též jako Symu podřízené stvoření, které ovládá nejménší kruh, kruh posvěceného. Ježto Tertullian a Origenes zcela analogicky projednávají nauku o Duchu jako naukou o Logu, ukazuje, že specificky křesťanského zájmu u tohoto bodu nauky nebylo. Že i Sabellius unul dřáti Ducha, jest jen důkazem, že nároky všeobecně-vědecké nauky o trojici a nároky bibliických formulů již nemožly být pěslechnuty.

Leč v shorech a u věštiny biskupů se ještě na začátku 4. stol. nedbalo těchto učených pokroků; i Nicaea I. vyslovuje víru v Ducha svatého bez dodatku a objasnění. Athanasius v prvních desetiletích na něj nikdy nemyslil. Kdo jej pokládal za božského v plném smyslu, pokládal jej za silu; kdo jej pojímal osobně, pokládal jej naproti Otei za něco podřízeného: vlastně byl jenom slovem, a tím zůstal v Trojici i napotom.

Ariovec dalí popud k dalšímu vývoji nauky, poněvadž mohli vhodně doložit podřízenost Synovu připomínáním ménění o inferioritě Ducha. Ale právě tím orthodoxové byli pohnuti k pěnýšení. Athanasius kolem r. 358. věnoval Duchu svou pozornost, a nekolik synod v Alexandrii byla tato nauka o Duchu postavena pod ochranu Nicaena: kdo ji popírá, jest pokrytecký Ariovec (ovšem prázdnými slovy zůstaly pokusy rozlišití působnosti Ducha od působnosti Synov). Ale jakoli Západ přijal tuto formulaci — na Východě v ní spříčovali nejen arioveci, nýbrž i poloariovi zřejmou novotu; i takoví, kteří v nauce o Symu přijali výraz hominios, zdáli se chtít i pro svatého Ducha a zároveň, zdržali se nazvat i pro konstantinopolským, ujali pod Macedoniem, biskupem nevětší opatrností a pověrné stanovisko proti novotě. Ještě více — i Kappa dokončené, ač se zastávali formule, přiznávali, že nemají křesťanskou makavé tradice, vypomínali k největší opatrnosti a pokládali za nutno, zdržovatí sprvu formuli jako tajnou nauku, odvolávající se na to, že se přece v cír-

kvi opírá jenom na uznávání παρόδοτος χρυσφος*. V rospacích, jaký zvláštní způsob bytí dřáti Ducha v poměru k Otci, připadli na to, připisovati mu dle Jana věčnou ἐκπέμψις a ἐκπόσεις [vysláni a vycházení]. Ale od r. 362. byli ze Západu neučiněni činni, aby orientální napolo ziskaným bratřím vpravili též svatého Ducha jakož θεός ὁμοούσιος a ve spolku s Kappadočany se to podarilo. Byli sice ještě v r. 381. macedoniovci (pneni-matomachové [odpůrcové Ducha]) předvoláni před synodu, ale jen aby tam vyslechl své odsouzení a byli vyloučeni. Anathematismum Damaskovy seslily výsledek. Již se dále nesunelo něčí, že Dřich jest Symu podřízen; ano, poněvadž Řekům Otec zůstal kořenem božství, zdálo se, že homonzie Ducha bude zajištěna jen tak, když se odvodu pouze od Otce a při tom se na Symu naprosto nevezme zřetele.

2. Kappadočané a před nimi jejich veliký učitel Apollinaris stanovili orthodoxní nauku o Trojici (viz dřívě str. 177. n.); i edna božská bytostnost (Wesentlich) ve třech subjektech, jejichž v bytostnosti obsažená stejná jakost se vyjadřuje v vlastnostech a činnostech, jejichž rozdíl se vyjadřuje v charakteristické známce jejich způsobu bytí (Seinsweise); ale Otec sam jest ξτριον [příčina], oba ostatní ατριατά [zapříčiněná], ale ne tak, jako jin jest svět (vlastně již Tertullian má formule: přirozenost a osoba, ale jenn byla Trojice ještě maskrce Trojicí zjevení, ne immanentní). Trojici rozehnává se — tak se říkalo — křestanský od pohanského polytheismu a židovského „ztrnulého“ monotheismu.

Na ustálení nauky o Trojici účinkoval na Východě již od vystoupení homoiozvěří ohled na christologii (i tam přirozenost a osoba; οὐσιούσια [přirozenost] pocházel odtud, jakož i užívání analogie pojmu „lidstvo“ a „Adam“ v jejich poměru k jednotlivým lidem). Subordinaciánský a aristotský prvek zůstal v trojici na- uce orientálních ortodoxů, a pozdější christologické boje strhly ji s sebou (ovšem ne silně; neboť již byla příliš strmila). Některí apolinariističtí monofyziti spracovávali po r. 530. pojmy přirozenost a osoba v chri-

(*) nepsané tradice.

stologii aristotelovský a dospěli tak i v nance o Trojici ku Trojbožství nebo k modalismu (*φορητός = υπογενής* [přirozenost = podstata]; Askusnages, Jan Philoponus, Petrus z Kallinika; proti nim Leontius Byzantský a Jan Damascénský). Jan Damascénský naproti trojbožství dal trojiciální dogmatu obrat blížící se západnickému pojímání (*τέρτιον τις [zrozenost]* formalně se klade na rovení pojmu *τέρτιον τις* [nerozenost], na pojem ev. *τέλος* [v sobě vzájemně] tří osob se klade silný důraz, při tom *τέρτιον τις* [obliklém, objektu], leč ne *τυπωθεντίς* [sloučen] a *τύπωσης* [semísem]; rozdíl prý jest jen pro časovou); ale tento způsob zůstal bez účinku, poněvána na nejrodnějším bodě zůstavil jemný subordinacionismus; i Jan učil, že Duch vychází pouze od Otce (respekt. skrze Syna). Otec tedy zůstává *τέλος* [začátek, původ, princip] božství. Jsou to tudíž stále ještě dva jiné duševní obrazy, které si Východ a Západ činil o Trojici: tam zůstal Otec kořenem obou *αὐτῶν* [zapříčiněných]; Orientálum se zádalo, že plná vzájemnost všech tří osob ohrožuje monarchii, a speciellě odvozování Ducha od Syna ohrožuje homouzii. Zde nasadil Photius (867.) hledaje dogmatický sporný bod, vytýkal Západníkům, kteří učeli immaterialní processio Ducha z Otce a Syna. ná, novotu, ano manicheický dualismus, a sesíli tuto výtku iště tvrdší výtkou zfałsorání svatého symbolu Konstantinopolského přidavkem „*filioque*“ [a Syna]. Toto slovo tam skutečně bylo novotou, která vznikla ve Španělsku. Vznikl spor nikdy nerozřešený, v němž se Řekům stalo podezřelým i slovo „*Δέ τοι γίγενε*“ [skrze Syna]. Západníci však se musili držet své nauky, poňečže dle svého dusevního obrazu o Trojici shledávali pravonávnu vyjádřenou jen v plné jednotě, tudíž i v plné vzájemnosti osob. Rekoně tomu nerozuměli, poněvadž tajně zůstali vždy kosmologicky zaujati, jakož nauka o Trojici v neutrálném vědeckém zpracování zůstala nástrojem, jímž starověká filozofie byla předána slovanským a germánským národům: obsahuje křesťanskou myšlenku zjevení božího v Ježíšovi a odkaz antické filozofie v nejzvláštnější směsi.

Na Západě pravidelně nebývala nauka o Trojici zpracována jako předmět spekulace. Jedenota byla

něčím jistým, a rozlišování bytosťi a osoby se chápalo spíše ve smyslu běžného (vlivem právnického *formalismu* o rozdílu). Augustin chtěl vyjadřit tutto predstavu o Trojici prostředky vědeckými, ale též veden svým náboženským vědomím, které znalo jenom jednoho Boha, ve svém velkém díle de trinitate [o trojici].*) Následek byl úplně vyplnění každého zbytku subordinationismu, změna osob ve vztahy (Relationen), (stáry západnický modalismus, jen zahanený), a tím zároveň takové množství kontradiktoričních a sobě odporejících formulí, že samčho spisovatele, jenž v nepochopitelném se kochá, a pak zase je skeptický, obcházela hrůza (tří dohromady jsou jeden; absolutně jednoduché musí být chápáno jako trojnásobné; sunt semper invicem, neuter solus [jsou vždycky vzájemné (společné), žádný sám]; i oekonomické funkce se nikdy nesmějí myslit odděleně, — tudíž: dictum est „tres personae, non ut illud dicereatur, sed ne tacereatur [„řeklo se „tri osoby“, ne aby se to řeklo, nýbrž aby se nemílolo“]. Toto přiznání a analogie, kterých Augustin užívá pro Trojici — jsou vesměs modalistické — ukazují, že by sám nikdy nebyl připadl na Trojici, kdyby nebyl býval rázán tradiční. Jeho velké dílo, v němž se přirozeně též kladé důraz na východ Duchu od Otce a Syna — neboť v každém bodu jsou všichni tři súčastní — stalo se vysokou školou pro technicko-logický výcvik rozumu a nalezštění scholastiky ve středověku. Augustinem se nechala nejprve španělská církve, potom též jiné přiměti, aby proklamovaly „*filioque*.“

Paradoxní formule augustinské nauky o Trojici, které zapírají všeckou souvislost s dějinami zjevu, nás rozumem, ale ve své snaze udržeti plný monotheismus a plné božství Kristovo, mají svou pravdu, rozšířily se na Západě a byly shrnutý v tak řečeném Symbolu Athanasianum, které požádala vzniklo mezi r. 450. a 600. v Jižní Gallii, a po jeho přijetí (8.—9. stol.) llášány, jako svatá církevní nauka.**) Kdo cílice býti spasen

*) O Augustinově poměru k trojiciám formulacím Orientu viz H. REUTER Z. K. G. V. str. 375 n. VI. str. 165 nm.

**) O Athanaziámu viz E. Kölner, Symbolik I str. 53 nm. a angl. práce: F. FOULKES (1871), C. A. SWAINSON (1875),

musí jít věřitⁱⁱ, t. j. jí se podrobiti. V Athanasiánu jako symbol mame přetvoření trojíční nauky jako náboženské myšlenky, kterou jest si vnitřně osvojiti, v církevní právní řad, na jehož zachovávání závisi spasení. U Athanasia byl pojem Homonios rozhodující myšlenkovou viry, u Kappadočanů theologickou poučkou, kterou člověk musí poznáním proniknouti, u pozdějších Řeků posvěcenou relikvií, u pozdějších Západní kříževný církevní načeň řad, jenž žádá poslušnost.

Osma kapitola.

Nauka o dokonalé stejnorođosti*) vtěleného Syna Božího s lidstvem.

§ 40.

Prameny: Spisy a fragmenty Apollinariovych (velká jich část nyní sestavena a posouzena od J. DRAESEKE. Apoll. v. Laodicaea v Text. u. Unters. VII. 3. 4. viz též jeho: Gesamm. patrist. Abhand. 1889.) G. KRÜGER. v RE 3. — Spisy Athanasiovych, Kappadočských a Antiochenšských.

Otažka po božství Kristově byla jen předpokladem otázky po spojení božského a lidského v Kristu. V tento problém ustila veškerá dogmatika. Již Ireneus a pak Athanasius zjistil božství Vykupiteleovo vzhledem k vykonání, t. j. k onomu spojení.

Ale otázka po spojení předpokládala nejen přesnou představu o božství, nýbrž i o lidském Vykupitele. V gnostickém boji byla sice zjištěna skutečnost Kristovy *σάρξ* [těla] (Tertullian de carne Chr.); ale jemný dokeatismus se přes to udržel, njen u Alexandrinských, nýbrž též u všechn učitelů. Sotva jeden myslil na plné lidské sebevědomí, a ani jeho nepřipisoval lidské přirozenosti Kristově všecka omezení, která obkloupují naši přirozenost. Origenes siⁱⁱ — a neprvní — příkl Kristovi lidskou duši a svobodnou vůli; ale potřeboval spojení mezi Bohem-Logem a hmotou, a právě on ve své christologii — pokud Ježíše a Krista

nerozštěpoval — ukázal, že nejmakarější dokeatismus zástavá účinným, pojímá-li se *σάρξ*, jakožto něco hmotného, jako bezjakostná a schopná každé vlastnosti.

U origenistických theologů, a v křesťanském lidu vlastně na začátku 4. stol. o vteření a lidství Kristově nejriužnější představy. Jen málo kteří myslili na lidskou duši, a mnozí pokládali tělo Kristovo za nebeské anebo za proněnou Loga nebo za roucho. Hrubé dokecké představy byly známény novoplatský-speklativními (konečnost — momentem na rozvíjejícím se božství). Na dvě přirozenosti nemyslili na Východě v základě nikdo; jedna věčná boholidská přirozenost; jedna vzniklá boholidská přirozenost, jedna v lidskou dočasně proměněná božská přirozenost, jedna v lidském bydlišti, resp. obalem lidského přirozená božská přirozenost — to byly paměti představy, a zrovna tak zatímč byly odpovědi na jednotlivé otázky (bylo tělo zrozeno z Marie; či Logos s tělem? stal se Kristus člověkem či přijal na sebe lidskou přirozenost? kolik může této přirozenosti chyběti, aby ještě mohla být pokládána za lidskou? atd.) a biblické úvahy (kdo trpí? kdo má rád? kdo umírá? kdo přiznává svou nevědomost? Bůh či člověk či bohočlověk? či nejsou všecka tato πάθη v základě jer. zdáním resp. oekonomickým?) I Athanasius — on ostatně neužíval ani formulé o jednění o dvou přirozenostech — učil přes všecko vzpírání jemnému dokeatismu; neboť jeho pojimání lidství Kristova nutilo jej, aby jinak vykládal dějinného Krista a jeho dějiny. Subjektem v jeho Vykupiteli jest Bůh, který se sice stal člověkem, ale v pravdě se vždy jen přiznává lidské přirozenosti, jejím mezmí a útrapám. Když však Athanasius bral lidství do opravdy, rozpadaly se mu dějiny Vykupiteleovy v to, co činil Bůh, a v to, co činil člověk. Na západě se učelo in concreto rovněž více nebo méně jemnému dokeatismu. Ale vedle toho stála po Tertullianovi a Novacianovi na základě symbolu iuriistická formulé: dve substance, jedna v osoba. Tato formule, jakýsi ochranný a hranící pojem, nebyla dále pronýglena; měla se však jednou stát spasným slovem v bohém Orientu.

Jednota nadpřirozené osobnosti Kristovy byla

OMMANEY (1875, 1897), J. R. LUMBY (1887), A. E. BURN (1896), předešl. F. LOOFS v R. E. 3 (1897) a F. KATTENBUSCH v Th. L. Z. (1897) col. 138 m. 538, nn.

*) Gleichbeschaffenheit.

zde všeobecným východiskem. Jak se pří tom má umístit lidství, to bylo problémem, jejž v jeho ostrosti a obtížnosti prohlédli teprve Apollinaris Laodicejský (2. polov. 4. stol.). Popud dali ariovci, pojímaci lidství Kristovo pouze jako σύζης [τέλο], aby vyjádřili phou jednotu vykupitelovy osobnosti a zároveň aby uohli svému polobožskému Logu samému připisovati omezené vědění a možnost utrpení. Při tom vytýkali orthodoxním, že jejich nauka vede ke dvěma synům božím nebo ke dvěma přirozenostem (to se pokládalo ještě za identické). Apollinaris nyní poznal, že tato výška jest oprávněna; učinil úlohou své theologie: 1. vyjádřit stejnou jednotu osoby boha člověka Krista, jako arrianismus ve svém pouze σύζης (=télem) přiřečtem Logu, 2. plně lidství Kristovo s tím sjednotiti. Zde jest naopak m. který zaměstný církve v následujících stoletích, a to Apollinaris jej přehlédl jako hlavní křesťanský problém, jako jádro všech výroků víry, v celém jeho dosahu a zpracoval jci s vynaložením nejvyššího ostrovníku, a s dialektikou, která již předem užívala témař, veskerou terminologii budoucnosti. Na ortodoxních (Athanasius) haněl, že přes svůj lepší názor, jen aby usli námítkám arioreů, v Kristu stále rozlišovali, co činil člověk a co činil Bůh; tím prý se řizuje dvojistost (v Kristu prý je dle tohoto pojimání eis uthes φύσεις a εἰδής θέσις, [jeden Syn přirozenosti a jeden syn postavením] a mizí útěcha vykonpení; neboť Kristus prý se manžil státi člověkem tak, aby všechno, co platí o lidství, platilo též o božství a obráceně (ovšem Athanasius nikdy neužíval výrazu δύο φύσεις (dvě přirozenosti), jako Origenes; ale proti své vůli musil v upotřebení rozštěpit jednotu svého λόγου σαρκωθεῖς [Logos tělem se staví]. Na Ariovech haněl, že i oni odjmají útěchu výkonné, pokud Kristus nepřijal celého lidstva, nýbrž jen tělo. Dle toho dospěl k poznání, že δύο τελείς εὐτελεῖσθαι οὐ διύτεται. [dvojí dokonalé jednotou se státi, nemohou]. On sám ponechávaje si myšlenku o jednotě jako kormidlo, ale jakožto Aristotelce nespokojuje se jako Athanasius s tajemstvím víry, stanovil nyní nauku, že Bůh-Logos přijal na sebe lidské tělo a lidskou duši, které konstituují lidskou přirozenost, jakožto přirozenost, ale ne lidského Logos (υῶς = mysl) t. j. — tak

bychom my dnes řekli — ne to, co na člověku konstituuje (jednotlivou) osobu, tudíž také ne svobodnou vůli. S lidskou přirozeností takového druhu však liry mohl Logos splynouti v plnou jednotu, poněvadž nikdy nebylo dvou subjektů [Logos zastupuje od prvního momentu ψυχὴ λογικὴ [duši rozumovou] v Ježíš Kristu; on jest jeho φορὴ λόγον]; neboť úskalí, jejichž zhoubnost Apollinaris byl poznal, byla 1. minění o dvou synech, t. j. rozšíření člověka a Bohu, Ježíše a Krista („dvě přirozenosti a dva synové“), 2. představa, že Ježíš byl jen ςώματος ἔθνος [člověk zpoštěný] (jak učil Adopcionismus), 3. minění, že měl svobodnou, proměnlivou bytost. Musí prý se odstraniti subjekt z lidské přirozenosti Kristovy, jinak by se dospělo k nestvůrné bytosti (kozel-jelen, minotaurus); naproti tomu jeho názor prý objasňuje μία φύσις τοῦ λόγου τετραπλέν [jedna přirozenost staví se tělem]. Tento názor odůvodňuje Apollinaris sofernologicky (co člověk učinil, musil učiniti a utrpěti Bůh; jinak to učinu spasitelné mooci: γέφων θεατος οὐ πατέρας τὸν θεόν τον smrt člověkova náplnění a božství), božství stalo se skrze Krista vojšveského lidstva; lidská přirozenost stala se skrze Krista σάρκας božství), bibliicky — byl velmi schopný exeget — a spekulativně (lidská přirozenost jest stále něžním pohybovaným, božské jest pohybováčem; tento pojmen se v λόγος σαρκωθεῖς [Logos tělem se staví] dokonale vytváří a objeví; Kristus jest nebeský Adam, který tak přijetí lidské přirozenosti potencielně má na sobě; skrytým způsobem vzdyceny byl vojšveský εὐτελεῖσθαι [mysl vtělná]; jeho tělo jest, poněvadž jest připraven na vtělení, homouzios jeho božství. Vtělení tudíž není nic nahodilého a liší se od věškeré pouhé inspirace; Logos jest stále prostředníkem — μεσότης — mezi božstvím a lidstvím; leč nevyme, jak daleko tu Apollinaris zašel.)

Mělo-li tajemství, že dva = jedlen (viz parallelum tajemství, že tři = jeden) vůbec být popsáno, pak jest Apollinarisova nauka, měřena předpolky a cíli řeckého pojmania křesťanství, jakežto náboženství d o k o n a - l o u. Proto také nalezi přesvědčené žáky, a v podstatě jsou všichni monofyzité, ano i zbožní řečti orthodoxové, apollinaristy: uznává-li se lidská jednotlivá osob-

nost (se všemi svými omezeními) v Kristu, pak se ruší jeho výkupitelská moc (dle fyzičké nauky o vykoupení) právě tak jak můření o dvou nesmírných přirozenostech zbaňuje vrčení jeho úspěchu. Proto Apollinaris vyneschal lidský vůz, [mysl] jako všechni řečtí věřící před ním a po něm — on však otevřeně a energicky.

Ale požadavek úplné lidské bytosti, jakmile by jednou vysloven, nemohl již být přeslechnut: mohlo se práce říci, že dle Apollinaria se nezachrání lidský vůz [mysl]; také se zdálo, že nauka o Bohu kolísá, bylo-li Bohu trpěti. Proto přiznali se již na synodě v Alexандriji 362. k plném lidství; a Kappadočané vystoupili proti svému váženému učiteli, jenž kolem r. 375. musil vystoupiti z církve, ale utvořil novou církev; i Západ ho zatratil (v Rímě 377., zvláště energicky Damasus). Plná homonie Kristova s lidstvem se stala článkem výry. Jistě měly při tom účastníství zprávy z evangelia; ale to, co Kappadočané dovedli postavit naproti Apolinariovi, byly jen nebohé, sobě odporující formule: jsou dle přirozenosti, leč přece jen jedna; nejsou dva synodus měl lidskou svobodu, jednal však v božské nutnosti. V podstatě myslili Kappadočané jako Apollinaris, ale musili mít zřetel na „dokonalého člověka“. Zde se ukázala skutečná nouze dogmatiky: potřebovala plného lidství právě tak, jako plné fyzičké jednoty obou přirozeností, která přece od prvního okamžiku hrozila pohltit lidský σαρκώ [duši tělesnou]. Suverenita viry diktovala Apollinariovi jeho nauku; k athanasiovskému homousios připojil příslušnou christologii; jako Athanasius nelekal se ani on žádných obětí pro svou víru, ano přiměl ještě věřší oběť. Protivníci však prokázali církvi budoucnost velikou službu, když uplatnili plné lidství (lidský subjekt). Nyní se musili snažit, aby smířili rozpor (ne dva synové, ale přece dvě samostatné bynosti).

V jaké formuli by se to stalo, nevěděl ještě nikdo.

Devátá kapitola.

Pokračování. Nauka o osobním sjednocení božské a lidské přirozenosti ve vtěleném Synu Božím.

Prameny: Spisy Cyrilla Alex. a Antiochenškých (Theodor z Mopsuestie vyd. SWETE z sv. 1880 n. Theodoret), akta koncilní (vyd. MANSI Conciliorum collectio amplissima T. IV n. C. J. HEELE Konziliengesch. sv. II. a III.).

§ 41. Nestoriovsky spor.

Jak může dokonalý Bůh a dokonalý člověk tvoriti jednotu? Nejhorilivějšimi protivníky Apollinariovými byli jeho krajané a z časti filozofickí stoupenici, Antiochenští. Z formulí: „dokonalý Bůh a dokonalý člověk“ vydolili důsledek, že jest uznavati v Kristu dvě různé a vždy různými zustávající přirozenosti. Diodor z Tarsu a především Theodorus Mopsuesticus, proslavení sřízlivou filozofií, znamentou exegézí a přísnou askézí, byli přesvědčeny nienaceny; ale zároveň správně poznávali, že dokonalé lidství bez svobody a proměnlivosti jest nemožno (proto žádali τελεός ψυχής [člověk doschopný utrpení]). Ale toho utvářejí christologii, která tudíž u nich nebyla určena soteriologicky, ale ovšem určena evangelickým obrazem Kristovým. Kristus se stavá ze dvou oddělených přirozeností (není ἐνοικία ψυχής [fyzické sjednocení]); Bůh-Logos přijal na sebe jednotlivého člověka, t. j. předaly v něm, totiž přebývání nebylo substanciální, také ne pouze inspirování, nýbrž χάρα χάρα [dle milosti], t. j. Bůh se s člověkem Ježíšem zvláštním způsobem, ale dle analogie svého sjednocení se zbožnými dušemi (χαρά εὐχοτία [podle dobré libéry]) spojil a s ním se sloučil (τυγχαφέα [souvislost] sloučení]). Logos přebýval v Kristu jako v chrámu; lidská přirozenost zůstala substanciálně, čím jest; ale zvolna se vyuvinula až k dokonalému osvědčení a setrvání. Sjednocení jest tedy pouze vztažné (ἔνοικος τζερού [sjednocení pomerné]) a na začátku bylo jen relativně dokonalé (προτύπιος ἐνότητος [přebývání v něm]), samo sebou jest mrvní; ale osvědčením a povýšením

vytvořil se na konci a na vždy jeden subjekt, jemuž přísluší vztývání (*γερζω τὸς φύσις, ἐν τῷ τὴν προπόνταναν* [rozděluji přirozenost, sjedrován]). Theodor sice ná clacodonskou formulí: „dvě přirozenosti, jedna a osoba“; ale u něho jest jednota osoby pouze jednotou jmen, eti a vztývání, v žádném smyslu není substantielní (Kristus zůstává *ἄλλος* *καὶ δῆλος* [jiný a jiný]). Má zcela zřejmě dvě osoby, poněvá má dvě přirozenosti (osoba = přirozenost). a vedle toho pro věřící jedno *προσωπον* [osoba], jemuž přísluší vztývání. O vtělení se tedy nesmí v podstatě mluvit, nýbrž jen o přijetí člověka se strany Logu. Funkce Ježíše Krista jest přísně rozdělití na božství a lidství. Marii nazývati *θεοτόκος* [bohorodčka] jest absurdní.

Tato nauka se líší od nauky Samosatenéského jenom tvarzením osobnosti Boha-Logu v Kristu. V pravdě jest Ježíš — invito Theodoro [přes Theodora] — přece *ζητηθότος εὐθεός* [člověk zbožstvený] (výraz *εὐθεός* [stal se tělem] se zdál zapřen). Ze se tím Antiochenští spolkovili, byl následek racionalismu. Jakkolи uznání zasluhuje jejich duševní pojimání problémů, tož přece byli od pojlmání vyučování jakožto znožení a odpustění hříchů ještě vzdálenější, než vyučové realisticke představy o vyučování. Věděli o dokonavateli lidství, jenž poznáním a askézí je vede v novou katastázi, nevěděli o nějakém restitutorovi. Ale nezřídíjíce lidských zjevů příukazovali obraz historického Krista církvi v době, kdy se ve svých formulích výry musila stále více od něho vzdálovat. Ovšem močen nemohl ūčinkovat tento obraz, v němž se kladl důraz na rysy prázdné svobody a schopnosti k utrpení, jakož i mondrosti a askéze.

Jejich protivníci, Alexandrini, se opírali o tradici, která Antiocheneské uváděla do rozpaky, že Kristus měl božskou fyzis, a že se skutečně stal člověkem. Jejich vývody neměly až do r. 431. a ještě dle pojmové jasnosti; ale nemohlo být jináče; *καὶ* jistější jím byla víra. Cyril Alexandrinský, ve mnohém příjemě málo účelný, zápasil o základní myšlenku zbožnosti, jako Athanasius, a měl na své straně tradici. Tato zbožnost

zádala jen silné a určité vyslovení tajemství, nic vícne σωτῆρ̄ προσκυνεσθο τὸ ςφόντο τὸ γέρζον τὸν προπόνταναν [mléky se klaněj nevyslovněném]. Thetický výkard výry nestál Cyrilla nikdy mnoho práce; ale ihned byl v nebezpečenství, že překročí meze své myšlenky výry, když chtěl objasnití tajemství, a jeho terminologie byla neučitá. Jeho víra nevycházela od historického Krista, nýbrž od Boha, jenž se stal člověkem a v Boho-člověku jest osobou. Bůh-Lогос si přisvojil celou lidskou přirozenost a zůstal přečetým. Ne seb proměnil, ale lidství přijal v jednotu své bytosti, aniž v jeho prospečí něčeho pozbyl. Jest potom týmž jako před tím, jedním subjektem. Co trpělo tělo, trpělo n. Proto užívá Cyril se zálibou téctho hesel: εἰς καὶ ὁ αὐτός τοιž Bůh-Logos, ὁ λόγος μετὰ τῆς θύεις συρράος, δίδαξ τοιεν τὴν σάρκα ολογνωκός, μεμψήνειν ὅπερ τὸν, εἰς δύο φύσεων εἰς, συνέλαυσις δύο φύσεων καὶ ἑνωτινὸν διδύστατον διαγνήστως καὶ ἀτέπτως. Tudiž ἑνωτικός φυσικός (τοιούς ὑποστατού) a μία φύσις τοῦ διοῖ λόγου σετερωτού. Rozdílu mezi φυσης a ὑποστατού [přirozenost a polstata] se Cyril sotva dotkl. Ječ měl kdy nějaký εἰς δύο ὑποστρεπού [ze dvou podstat] nebo εἴνοτε κατὰ φυσιν [sježdnocení přirozené], nechce také nic věděti o smíšení. Pro božskou přirozenost se mu φύσις a ὑποστρεπη, slučovaly, pro lidskou ne. Ačkoli Kristu připisuje všecké součástky lidské bytosti, přece za mítná nábor, že Kristus byl i nádivi důležitým člověkem. Kristus jest Logos, jenž přijal neosobní přirozenost lidskou jako šat: jen tak může byti vykupitelem. Před vteřením byly dle Cyrilla, d. vě přirozenosti, po vteření jen jedna, totiž boholidská, která οὐσία πονητε se rozlišuje. Jednotka ovšem nemá za následek možnost utrpení pro božství, ale Logos tpm. da i s věm těle. Jest tedy přece θεός στρυπωθεός [Bůh ukřížovaný] a Maria jest θεοτόκος [bohodicta]. Proto může také σαρξ [tělo] Kristova ve Věční Páně působiti božský život; nelot jest naplněna božstvím.

Toto pojímaní jest v základě čirý monofyzitismus; ale nechacc. jiným byti, a t. v. r. díce, že lidství Kristovo jest neztenčeno, nesmíseno a neproměněno, snáží se chrániti proti důsledné monofyzitické formuli. Cyril je sku-

tečně orthodoxní, t. j. učil touu, co bylo důsledkem orthodoksní nauky o Kristu. Ale rozpor — obě přirozeností mají zástavati nezkráceny a nesmíseny i s lidským Logiem a přece to má být jen jedna boholidská přirozenost, a lidská jest bez subjektu — jest zřejmý. Zřejmě jest též, že obraz skutečného Krista při tomto názoru jest neudržitelný: doketické výklady musejí nevhodně být připuštěny (resp. akkomodace: Kristus lačně žíznil, trásl se a válal, poněváč chťel.) Ale tato nauka jest přece relativně cennější, než nauka Chalcedonská, poměvač si víra na ni může ujasnit, že Kristus přial celou lidskou přirozenost, bytostně ji s sebou sjednotil a tak v božské pozvedl.

Spor propukl v Konstantinopoli skrze ježitného, hromotného, ale ne něslechtitého biskupa Nestoria (428.), jež Alexandrinský nenáviděl jako Antiochovce a jemuž zaviděl jeho stolec, který neopatrně rozdumychoval nemávist kázáními a útoky na ty, kteří sunýslieli cyrillský, a jmenovitě pronásledoval výraz *θεοτόκος* [bohorodička] a podobné jako pohanské báchorky. „Hnilobu Ariovu a Apollinariovu“ snažil se nyní vylhubiti; jako christolog ostatně sám nestál nikterak na nejkrajnější levici orthodoxie jako Theodor. Vzrušil hlavní město; mnichové a císařské dámy byly proti němu, a nyní se vnišíl Cyril. Formule, kterých oba užívali, nezměly příliš různě — neboť i Nestorius sám byl hotov připustit s jistými výhradami výraz *θεοτόκος*; ale za formulemi byla hlubší dogmatická a církevně politická protivá. Cyril (otevřené listy k Nestoriu) bojoval o jednu boholidskou přirozenost a o primát v Orientě. Dovedl si získati římského biskupa Colestina, jemuž se tehdy ještě zdál konstantinopolský biskup nebezpečnějším soupeřem než alexandrinský. Colestin, také osobně zaujatý proti Nestoriu, zapřel svůj vlastní christologický názor, který byl Nestoriu velmi blízký, přidal se k Cyrillovým anathematismům a žádal od Nestoria odvolání. Nestorius metaje proti Cyrillovi protianathematismy usiloval o svolání obecného koncilu u císaře, jenž mu byl přízniv. Ale Cyril dovedl obecný koncil v Efeseu (431) řídit tak, že předem doslovo k rozdílu. Později byla usnesení egypťsko-římské strany (cyrillského koncilia) u

uznána za usmesení koncilu, kležeto dříve císař neuznával ani těchto ani usmesení nestorijské strany. Cyril nedal stanoviti nový symbolum, nýbrž dal Nestoria sedlati a svou vlastní nauku prohlásiti za orthodoxní. Obráceně koncil konaný od antiochenštiny sunýslejích sedali Cyril. Císař potvrdil zprvu obojí sesazeni, a vzhledem k Nestoriu na tom zůstalo. Zemřel ve výmanství. Ale Cyrillovi, který byl močný u dvora, počátko se udržet, v r. 433. učinil dokonce (viz jeho ep. ad orientales), aby nepozbyl svého vlivu, jednotu s Antiochenštní, jejichž obojetné vyznání dle znění bylo bližším antiochenštní theologii. Ale Cyril zůstal páncem situace právě proto *) (Antiochenští mechali Nestoria hamelně padnouti, poněvadž myslili, že vše věci zvitězili, přísní z nich se vystělovali na Východ) a dovedl vždy více upřevňovati alexandrinskou nauku a církevní panství.

§ 42. Eutychovský spor.

Akta koncilu viz u Mansi T VI. VII.

Cyril zemřel 444. a v jeho vlastní straně byli lidé, kteří mu nikdy neodpustili spolku „uzavřeného r. 433. z vladycitosti“. Nástupcem jeho se stal Dioskur, ne sice s ním rovnocenný, ale přece neustějný. Dioskur se snažil dokonati podnik svých předchůdců na alexandinském stolci: učiniti Egypt svým panstvím, ovládati východní církve jako papež a podrobiti si fakticky císaře a stát. Již Theofilus, a Cyril opráli se při tom o mničky a massy, ale též o římského biskupa, který něl stejný zájem přitlačit Konstantinopolského biskupa. Dále uvolnili spojení s řeckou vědom (boj proti origenizmu), aby neuráželi velmoci té doby, zbožněho barbarství. Zdá-

*) Vyznáváme Pána našeho, dokonalého Boha a dokonalého člověka z duše rozumné i těla ... ke který jest stejně podstaty s otčem a týž dle hožství a stejně podstaty s námi dle člověčenství; neboť dvoj přirozenosti nastalo siednocení; pročež vyznáváme jednoho Krista, jednoho syna, jednoho Pána, na základě tohoto názoru o nesmísemém siednocení, věříme ve svatou Pannu Bohorodičku, poněvadž Slovo boží se větilo a bydilo v člověku a z toho sloučené s jeho sebou z ní přijaté stanech. Víme pak, že theologové evangelické zvesti o Pánu jedni slíbení, jako na jednu tvářnost, jiní však rozlucují, jako na dvě přirozenosti.

lo se, že Dioskur pod slaboským císařem Theodosiem II. skutečně dojde svého cíle (konec v Efuzu 449.); ale po velkém vítězství nastala katastrofa. Způsobena byla silnou císařovou Pulcherií a jejím manželem Marcianem, kteří se rozpolomili na byzantskou státní myšlenku, ovládati cirkev, a Lvem I., ienž v rozhodné chvíli se vzdal tradičionelní politiky římského stolce, podporovatí Alexandrii proti Konstantinopolii, spolkil se s císařem a s biskupem hlavního města a Bioskura svrhl. Ale v okamžiku pádu musila zase vystoupit proti mocnosti a hlučně spolčených (císaře a papeže). Oba členní vitezství využití pro sebe. Císař nebyl ochoten vydati papeži pomoc zavolanému cirkev východní, i když diktoval Jelio dogmatickou formulu orientální cirkev jako jediné východisko, a papež nemohl trpěti, aby patriarcha hlavního města zatlačil ostatní východní patriarchy, aby jako císařova stvůra dle jeho pokynů spravoval cirkev a aby konstantinopolský stolec byl na roven postaven stolci svatého Petra. Následkem chalcedonského koncilu trinumfoval sice okamžitě stát nad cirkví; ale dávaje ji svou dogmatickou formulou, která měla více než polovici věřících proti sobě, roztrátil říši, položil základ k odpadnutí velkých provincií na jihu, východě a severovýchodě, posílil nejprudčeji odpůrce, římského biskupa, ve chvíli, kdy tento pádem západozámořské říše se viděl postavena v čele Západu, a připravil tím stav, ienž omezil byzantské panství na pobřežní provincie východního středního moře.

Toto jsou všeobecné poměry, pod nimiž se eutychovský spor odehrál, a tím jest řeceno, jaký význam v něm měla politika.

Spolkem z r. 433. byla již christologická otázka zbabnila. Dle toho, jak se formule vykládala, mohla každého prohlásit za kacíře. Fakticky přes energickou opozici statečného a ze všech sil nenáviděného Theodora činila stále větší pokrok alexandrinská nauka, která skutečně odpovídala věř Orientální, a Dioskur se tázal jíako vrchní biskup nad Palestinou a Syrií. Císař mu církve přímo vydal. Dioskur pronásledoval ty, které synsleli po antiochiensku, snažil se vymýtit formuli „dvě přirozenosti“ a připustil i povážlivé apollinaristický zně-

jící vyznání. Když však starý archimandrit Eutyches v Konstantinopoli vyjádřil svou cyrillskou christologii ve větách jako: „mují Bohi nemí rovné bytosti s námi: nemá σῶμα οὐδὲ φῶτον [těla člověkova], nýbrž má σῶμα χριστόπων [tělo lidské]“, chlopili se osobní protivníci (Dominus Antiochenšký, pak Eusebius Dorylaický) přiležitosti, denuncovali ho u patriarchy Flavíánu, ienž, ač sám nebyl rozhodným christologem, rád užil podnětu, aby se zbavil duchovního, jemuž dvůr dával přednost. Na synodě v Konstantinopoli (448.) byl Eutyches odouzen jako Valentiniovec a Apollinarista, ačkoliv pováhání připustil formulu: „Ze dvou přirozeností je jeden Kristus“ a vrátil se na stanovisko Cyrillovo. S obou stran byly nyní uvedeny do polohy dvůr, hlavní město, římský biskup. Dioskur viděl, že nastal okamžik, kdy se rozhodne otázka uocí, ale Lev I. neměně, kdežto Diokleskum vymohl u císaře svolání koncilu, a byl pro něj vybraný neslyšchanou pravomocí jako pravý papež, Lev nyní všel — přes rozhodnutí svého předchůdce Coeli-stina pro Cyrilla — v Eutychiovi nejhorského kacíře, ve Flavianovi (v letech 449.) onen slavný list, v němž zabírá zpět k tertulliansko-augustinskému způsobu v christologii. V tomto listě jest přesně rozvedena nauka o dvojí přirozenosti (agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, verbo scil. operante, quod verbi est, et carne exsequente, quod carnis est . . . salva proprietate utrinque naturae et substantiae“ [Jedna každá zpísoba v obecností s druhou koná, což jest vlastního, ano totž slovo tvorí, co jest slova a tělo vykonává, co je těla...]. V neporušeném vlastnickém oboru přirozenosti a podstaty), a rozvedena starý západnická vytáčka, že jest věření v jednu osobu, která má k dispozici dvě oddělené přirozenosti — vytáčka, která ovšem není ani monofyzitká, ani nestoriovská, poněvadž ostře rozlijuje mezi osobou a dvěma přirozenostmi, tedy vlastně zavádí tři reličiny, leč rozhodně jest nestorianismu blížší, nevyhoví rozhodněmu zájmu orientální výry a vyhnuje vesíceró konkretní myšlení, a tak nespokojila ani zhōzností ani rozumu. Vedle toho zná Lev jen kacířství

dokerismu a samosatěnísmu. Lev si o svém listě příznivci; Leo jím dal návod, aby nezadívali významnosti Říma. znal zájem následněho vykoupení; ale dal výklad, který by Cyril byl odmítl.

V srpnu r. 449. se sešel velký koncil v Efesu pod vedením Dioskurovým. Na Rím se polilíčelo s počátku, jako by ho nelylo, potom jej v jeho ostatních nejistech operejících legátech pokorili a v jeho postavení stlačili. Dio-skur dal usnesení, že musí zůstat při synodách v Nicaci a Efuzu (431.), které prý obsahují starou víru: „po větlení jest jedna tělem stálá přirozenost“; symbolum nebylo stanoveno; Eutyches byl restituován a na základě Nicenae(!) byl sesazeni vůdcové Antiochenští, ale též Flavián, Eusebius z Dorylaea, Theodoret, Dominus Antiochenští, zkrátka církev byla díklaňe očistena od „Nestorianismu“. To vše se stalo téměř jednoho měsíce. O dvě léta později mnozí biskupové, kteří se byli súčasnili, prohlásovali tuto jednomyslnost za vymenou (Iatrocínium Ephesinum, praví Lev). Dio-skur jistě terorizoval synodu svými fanatickými mnišchy; leč mnohem silnějšího nátlaku bylo později třeba v Chalcedonu. Dio-skur skutečně vírus Orientu pozvedl za usnesení a neporovnatelné vřízství, které slavil, mělo, nezasloužilou cízí mocí (stát, Rím) v církvi zárukou trvalosti. Leč Dio-skur vyvolal proti sobě papeže a byzantskou státní iden a nepočítal s rozšířenou nechutí proti pravém křídlu svého voje, proti zakukleným apollinaristům. Rehabilitoval Eutycha, neodsoudil výslovně povážlivých vět, které on sám a jeho přívrženci hlasali. Dne 28. července 450. Pulcheria a Marcian následovali Theodosia; dosud se Lev marně namáhal vzpráti se koncilu. Nyní ho potřeboval Marcian, který byl rozhodnut zloniti tyranii alexandrinských biskupů. Lev si přál odsonzení Dio-skurova a uznání svého nařízeného listu bez koncilu; leč císař musil naléhati na koncil, aby zavedl nový řád ve vět formě. Nový řád mohl se zdařit i když by se utvářila též nová dogmatická formule, která by egyptské usvědčila z nepravdy, ale nedávají při tom přece za pravdu Antiochenští. Politika radila k formuli smluvním symbolem z r. 433. částečně připravené, leč pro Orient stále ještě nové (Lvové) jako k jedinému východisku. Koncil se opravdu uskutečnil r. 451. v Chalcedo-

nu; papežským legátem bylo přiznáno čestné předsednictví; Leo jím dal návod, aby nezadívali významnosti Říma. Větší polovice těch 5—600 biskupů byly uznány jako Cyrill a Dio-skur, svrchovaně nepříala nestorianismu, Theodo-retovi byla neprátošskou; ale císař ovládal shromáždění. Bylo jisté, že Dio-skur musí být sesazen a dogmatická formule ve smyslu Lvové přijata, poněvadž usnesení z r. 449. bylo zrušeno jako „vymučené“. Ale zrovna tak jisté bylo, že se koncil nesním zříci památky a nauky Cyrillovy. Proto byl Dio-skur sesazen po svrchovaně potupném procesu ne jako haeretik, nýbrž pro neposlušnost a pro nepravidelnost. Většina biskupů zapřela před ocíma císařských komisařů svou minulost a zřekla se Dio-skura a usnesení z r. 449.; ale jenom klamným předstáním a hrozbaní dalí se biskupové pohnouti, aby uznali list Lvov, jež každý orientál musil chlápati nestoriowsky, aby schválili nauku, že i po vtielení jsou v Kristu dvě přirozenosti. Ještě v poslední hodině se stal pokus — ovšem marně — učiniti dogmatem pouze pojmové rozlišování přirozeností. V patém sezéně byla potvrze-na usnesení z r. 325., 381., 431. (cyrillské koncilabulum se odtrhl pokládkou za 3. oekumenickou synodu), jejich dostačitelnost byla uznána, ale poznámená, že k věli bludařům, kteří jednak zavrhlí výraz θεοτόκος [bohorodička], jednak χιτεῖ zavéstι τὸ γυναικεῖον a κατέστη; [slití a smíšení] přirozeností, „bájice nevzumně jen jen u přirozenost těla a božství a pokládajce božskou přirozenost za schopnou utrpění“, jest nutno přijati i listy Cyrilla k Nestoriovi a k Orientálnim, i list Lvov, — tedy concordia discors. Deklarace zněla: τοῦς δύο μὲν πρῶτους ἐνώπιοις φύσεις τοῦ κυρίου μαθεσόντας, μέτρῳ δὲ μετρήσην εγωσιν ἀναπλάττοντας, ἀναθεματίζειν (to byla oběť myšlenky náboženské). „Ἐπειδενοι τοιγενν τοῖς χριστιανοῖς καὶ τοῖς αὐτοῖς ὅμολογοτεύνειν τοὺς κληρονόμους ἐκδιδάσκομεν, τέλεσον τὸν ἀληθῆς καὶ ἀνθρωπον ἀληθῆς τοῦ αὐτοῦ πότερον εναντίον τοῦ τέλεον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν εναντίον τοῦ αὐτοῦ φύσειν . . . εἰς δύο φύσεων ποτὲ τότεν ποτέδησι, αλεστά, μονοφυτισμу přiznáva korektura) λαούντες, απέστατες, αδιαποτελεῖσθαι τὸν ἔνοσην, δεκαουτούς τοὺς τούς φύσεων διαφοράς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνοσην,

σωζουέντος δὲ μαρτλον τῆς θεοτότητος ἐκατερούς φύσεως, καὶ εἰς ἐμὸν πρόσωπον καὶ μάκαριν ὑπόστασιν συντεχούσας, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἀλλὰ ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν εἴτε καὶ μονοφύσεον ἀλλογίουενον. [Γ]ι, κτεῖν ιλιuví o dvou přirozenostech Pána před sloučením, a ty, kteří říkají, že přirozenost po sloučení jest jedna, dává do klatby církev. Následujíce tedy svatých otců, učeme všichni souhlasně věřití v jednoho a téhož syna, Pána našeho Ježíšu Krista, stejně dokonalého v božství a stejně dočasnáho v člověčenství, pravého Boha a pravého člověka zároveň.

— Vyznáváme jednoho a téhož Krista . . . ve dvou přirozenostech (ze dvou př. je pozdější), nesmíšeně, nezmušeně, nerozlišně, neodloučeně, ježto nikde není rozlišení přirozenosti sjednocením zrušeno, spíše však zvláštnost oboují přirozenosti zachována a sbíhá se do jedné tvárnosti a podstaty ne ve dvě tvárnosti děleného a rozlišovaného, ale jednoho a téhož syna jednorozencovo, Boha Slovo].

Síla tajemství výry byla tímto rozlišováním mezi přirozeností a osobou nejprve schironena, vzhýceno pojmové mysterium a přeče se nedosáhl jasnosti antiochenského pojímání Ježísova lidství! Formule je negativní a chladná; zbožní viděli klesati svou útěchu, *ἐνοσή φύσει* (*μία φύσις*) [sjednocením lidské (jedna přirozenost)]. Jak má prospěti n a š i p r i o z e n o s t i , co se sberlo jen v o s o b ē Kristově? Nemávidený „moralsus“ nebo mystika spojení Logu s každou lidskou duší zdály se být následky. Zisk, že se nymí zajistilo plné lidství Ježíšovo jako nezvratný článek výry, pro budounost neocenitelný, byl tehdy příliš draze vykomen. A ni pokoj n e b y l z jednán. Císař a napěč se rozluvili o 28. kanon (postavení Konstantinopole na roven s Rímem), ač nedopustili roztržky, a církve výhodní se témař rozpadla.

§ 43. Monofyzitské spory a 5. koncil.

MANSI T. VII.—IX. — G. KRÜGER, monophysit. Streitigkeiten 1884.—F. LOOFES, Leontius von Byzanz v Text. d. Unters. III. 1. 2. 1887.

Století mezi 4. a 5. koncilem vyplňují nejkomplikovanější a nejmaternejší poměry; také se v něm ne-

ustálé měnila dogmatická situace, tak že krátký příhled je nemožný. Proto mohou zde být pozorovány jen některé hlavní body.

1. Protivníci Chalcedonského symbolu, monofyzité, převyšovali orthodoxy duševní silou a čilostí. V Egyptě, v částech Sýrie a v Arménii měli převahu, a císařům se nepodařilo trvale je získat ani hrozbami ani ústupky; spíše se ony provincie stále více odcitovaly říši a sloučovaly monofyzitské významí s národností, připravujíce tvoření santiostatních, říekum nepřátelských, národních církví. Setrvávajíec v hlavní věci na namee Cyrilově a zavrhujece pokročilejší, apollinaristicky-entychovské formule, ukazovali monofyzitů ve vnitřních duchovních hnutích, že prozatím jen mezi nimi žilo dogmatické dědictví církve. Nově vzniklý aristotelismus, jenž jakо scholastika vystřídal platonismus, nalezl u nich učné zástupce, kteří ovšem (Jan Philoponus) ve svých spekulacích velmi se blížili trojbožství. V christologické otázce byly dva hlavní smířeny (GIESELEER, Commentaria Monoph. opini. illustr. 2. část 1835 n.; BITTGE, The Discourses of Philoxenus, 2. sv. 1894.). Jedni (Severus Antiochenšký, Severovci, „Agnostor“, „Phtarotholatitové“) se vzpírali v podstatě jen chalcedonskému symbolu jako formální novotě, níponěštější pojmové rozlišování obou přirozeností v Kristu, ano dělali horlivě, aby udrželi přirozeností nesmíseny a kladli důraz na to, že tělo Kristovo (*όμοοτον* *ήτηρ* [stejné bytosti s námi]) jest stvořené a poníjitelné (in thesi), jakož i na omezenost poznání duše Kristovy, tak že pohoršovali i orthodoxy. Byli by mohli být získáni. kdyby byla obětována chalcedonská formula, resp. nařízený list Lvív. Druži navrati tomu (Julian Haikarnasský, „Aktistetové“, „Apliartodoketové“) odmítajíec proměnu jedné přirozenosti v druhou, čimli s Cyrillem (a nad něho) důsledky z *ἔνοτος φυσιῶν* [sjednocením fyziček] (že dvou přirozeností [ne v dvou přirozenostech] ieden Kristus; přirozenosti nejednají každá o sobě; nebot se liší jen in thesi [θεωρή μόνη (ponze v theorii)]), až okamžiku nanebevzetí musí prý se i tělo pokládat za nepomíjitelné, ano dokonce za nestvořené, všechny vlastnosti božství-prý přešly na lidskou přirozenost; dle

toho prý všecky afekty a onoznenosti, které pozorujeme na obraze Kristově v evangelii, jsou od Krista převzaty *κατὰ χάριν* [dle milosti], ale nejsou unijní následky jeho bytosti. Toto jediné myšlení spasení určené pojímání odpovídá staré tradici (Irenaenus, Athanasius, Rehoř Nysský etc.). Koněčně byli také takoví monofyzité — ale jistě nečetní — kteří pokročili k pantheistické spekulaci („Adiaphorit“): stvoření jest tajemství přírody a božství (Sépán Bar Sudaili; mystikové; vlna na Západ; Scotus Erigena). Od 5. koncilu, a jestž vše od vpádu Islámu, zakrňovaly monofyzitské církve v odloženosti; divoký národní a knížecí fanatismus a pustá fantazie mnohů přivedly je téměř do barbarství.

2. Poneváč náslilné prostředky neprosívaly, pokoušeli se někteří císařové, aby udrželi jednotu říše, časem potlačiti chalcedonské symbolum (Emeyklika Basiliskova 476.) aneb obcjetí (Zenonovo Henotikon 482.). Leč účinek této politiky byl vždy, že získali jen část monofyzitů a nepohodli se s Římem a Západem. Tak pro Henotikon vznikl 35letý rozkol s Římem (484.—519.), jenž vedl pouze k tomu, že papeže učinil ještě samostatnějším. Císařové se totiž nemohli odhodlat zříci se budoucího Ríma nebo Orientu, a konečně požvili obojího. R. 519. bylo Chalcedonense ve spolku s Římem od císaře Justina, vedeného jeho synovcem Justinianem zase plně obnoveno. Leč theopaschistický spor (rozšíření Trishagia příslavkem ὁ στραγωδεῖς διὰ θύμου [ukřižování pro nás], resp. platnost formule: „jeden z trojice jest ukřižován“: obojí není identické; neboť ono bylo kultickou novotou a mohlo byti vykládáno sabelliovsky, toto jest dohle orthodoxm) od r. 518. ukázal, že na Západě hleděli na každě cyrillské objasmění chalcedonského symbolu s nedivérom, kdežto ortodoxové na Východě chtěli připustit chalcedonense jen v cyrillském výkladu!

3. Kdežto v 5. stol. chalcedonská ortodoxie vůbec neměla významnou dogmatickou zástupce — nejsilnější důkaz, že byla cizí východnímu duchu — objevili se takovito zástupcové od počátku 6. stol. Nejen formul

sc časem стала etiologičejší, výbuz především studium Aristotele poskytovalo zbraní k její obraně. Scholastika dopouštěla podřízení chalcedonské rozhšování mezi přirozeností a osobou, ale pozdraviti je s radostí a přitom dáti formuli přísně egyptský výklaď. To učinil skýtský, vědecký zanijatý (na konci svého života se zastával dokonec Origena), ale všem antiochenškém nepřející mnich Leontius Byzantský (ca. 485. n. 543.) nejvýznamnější dogmatik 6. stol., předchůdce Jacek filozoficky pojmovým výkladem o chalcedonském symbolu a předal dogma scholastické technice. Jest otcem christologické novoorthodoxie, jako byli Kappadociáni otcí trojíční novoorthodoxie. Svou naukou o emulhu postavil i lidské přirozeností učinil ve formě jeho mnichů apollinarismu (lidská přirozenost nepohřešíuje hypostaci, t. j. subjektu, ale má svou hypostízu v Logu), dokonale zadost myšlence o výkompenci (Leontius tvrdí sice, že jsou dvě energie, ale na druhé straně zachovává pojmenování τοῦ σταυροῦ σταυρούσθην [Jedna přirozenost Toga tělem se stavší], a shněje energie uznaváje zároveň a zároveň tedy dvoužrov [vzájemné sdílení a spojenec vlastnosti]).

4. Odtahd jest rozuměti náboženské politice Justiniána, císařského dogmatika. Jako bezprákladným štěstím si podrobil celon říši, tak chtěl též ustáliti říšský právo a říšskou dogmatiku. Měl tato vůdčí hlediska: a) pevně se držeti slova věho znění chalcedonského symbolu, jako základního usnesení, rovnocenného s usnesením v Nicaei, Konstantinopoli a Efezu, b) přísně cyrillský výklad symbolu (císař byl nakloněn jítí až k arthartové doketizmu), aby získal monofyzity a hověl své vlastní náklonnosti.

Prostředky k tomu byly: a) četné císařské náboženské edikty ve smyslu christologie Leontiovy, b) věřené náboženské rozhovory, c) provedení thcopaschitické formule, d) potlačení každé svobodnější samostatnější theologie, tudž jednak Origenismu, jenž měl četné přívržence mezi monofyzitskými mnichy, jmenovitě v Palestýně, jednak antiochenšké theologie (543), která měla rovněž mnoho etitelů (jako císař zavřel athén-

skou školu, tak elitě zavřítí těž všecky křesťanské vědecké školy; jen scholastika měla nadále zůstat), e) násilné udomácení nové orthodoxie na Západě. Provedení této plánu bylo střízeno: 1. tajnou, monofyzitní císařovny Theodory, 2. odporem Západu, který nechtl svolit i ještě nakloněnější spoluvládou vyznání císařovny Theodory, anticyrillské spisy Theodoretovy, list spisy Theodorovy, anticyrillské spisy Theodoretovy, list Právem poznal Západ (Iacundus Iustini k Marisovi). Právem v dodatečném odsouzení Antiochenškého z Herniane) vyloučení z církve. Tímto pokusem odstraniti nauku o dvoji přirozenosti, jak ji mním Lev, a nahraditi ji jeným monofyzitismem. Leč císař naelezl v Římě bezcharakterního papeže (Vigilius), který se zahrnul potípou a své postavení na Západě dal v sázku, vyhovuje císaři (velké rozkoly na Západě; římskému stolci hrozilo osamocení). Papež prorazil se zatracením Origenovým a „tří kapitol“; obnovil dogmatickou myšlenku obou etiopských koncilů z r. 431. a 449, nedotýkaje se chalcedonského symbolu, a dal si to řecko povíditi poslušnými biskupy na ř. koncilu v Konstantinopolu r. 553. Leč přes to, že se uvní mělo (s Cyrillem) mlnvit o jeden bololidský přirozeností (vedle nánky o dvou přirozenostech) a tím zvítězil duchorizentální dogmatiky, a západnická christologie tedy podlehlala, monofyzitů se nedali získat; neboť chalec- donuse bylo příliš nenávídlo a protivý se dávno staly úvodními.

S 44. Monergistické a monotheletické spory, 6. koncil a Jan Damascenský.

Viz. MANSI T. X. a XI. OWSEPIAN Entstehungssch. des
monotheletismus 1897.

(scholastice) a kultu (mystice) — kdyby se té otázky nebyla zmocnila politika,

Patriarcha hlavního města Sergius radil mohutnému císaři Herakliovi (610—+1.), aby to, čeho na jihu a východě zpět dobyl, utvrdil tím, že by výše vstří moci nevyzítum formuli, že bohotoček, sestávající ze dvou pírozeností, všecko konal jednou u boholiskou energií (*μη ψευδοποιηθείτε*) (apoštolské "svědecví pro tu nauku naležali u Dionysia Pseudo-Areopagi). Skutěně na tomto základě r. 633. innozá monofyzitě přistoupili k unii. Léč zvedli se odpor (Sofronius, potomní biskup Jeruzalémský), a Sergius ve spolku s Ilonem Křížským se snažil výhověti tím, že vydal heslo, že se o energiích můst milteti (že Kristus má jen jedno *θεῖην παράτασην* [celitní, vůle], pokládal se ještě za samozejmé). Tak zněl i císařský výnos v Ektézis (638.). Ale nejen na Západě rozpoznali se uyní na důsledky Lvova uaučného listu, nýbrž i na Východě byli nejznámější theologové (Maximus Confessor) aristoteliskou dialektikou tak obeznámeni s chalcedonskou formulí, že vili připisovali přirozenostem (ne osolé) a proto židali dvojlost. Nyní byl na římské synodě 641. (papež Jan IV.) dokonc me o m o t h e l e t i s m u s odsonzen. Orientállové zavrhující Ektézi se utekli do Kartaginy a Ríma a připravovali ve spolku s papežem formální revoluci. Nepodařila se sice (šlo o svobodu církve od státu; snaha tato pokračovala ve sporu o obrazy); ale cí-

sax přece se viděl nucena, vzdáti se Ektheze, nahražuje ji výnosem Typos, jenž pod těžkými tresty zakazoval hudební o jednu nebo dvojí vili. Leč Řím na to nepřistoupil. Na lateránské synodě 649. (Martin I.), jíž se súčastnili mnozí Orientálové, postupovalo spíknutí proti císaři, jenž se osměloval dávati církvi předpisv. V přísném změní byla formulována nauka o dvojí vili, podivným způsobem však připustěno právo správně chápané věty: μακόψιος τοῦ θεοῦ λόγου στατύζονται [jedna přirozenost Boha-Loga, télem se stavší]. Řada konstantinopolských patriarchů poslední doby byla prokleta. Martin se strojil, jako druhý Dioskur, ovládnouti a vzbourání církve východní; ale císař Konstantovi, papežovu vlivadci podarilo se ho znocítit' (653.). Znucetěn a

S usnesením 4. a 5. koncilu byla ly se smesla nauka o jedné věti i o dvoj v Kristu. Fakticky příčl. 6. stol. nikdo nemohl o dvou větích v Kristu; nebot i Antiochenští, jako kdysi Pavel ze Samosaty, vykládali, že lidská vět zečela vypnula božskou větu (jednota věty, ne jednotnost věty). Ale teorie Leontiova směrovala ovšem k nauce o dvoj věti. Leč sotva by bylo došlo ke sporu — dogma bylo již od r. 553. vydáno theologické veče.

pohřben zemřel v Chersones. I. Maximus Confessor musil trpěti. Konstantinos uvalcz brzy v Rímě povohičí papeže a žádal až do své smrti (668.) pánečnu situace, uplatňuje Typos a umožňuje rozumné východisko, že dvojí vůle dle hypostatického sjednocení se stávají jen o u hypostatickou vůlí.

Obrat nyní v Konstantinopoli nastávající není zcela průhledný. Snad proto, že nebylo již třeba ohlížet se na monofyzity, snad proto, že „věda“ byla přiznáva nauce o dvoji vůli, snad proto, že církev nejsíké západnícké državy dogmatickými ústupky, pevněji připoutati k hlavnímu městu, císař Konstantin Pogonatus povolil a snažil se přimutí molučného papeže Agathona k novému vyjevnávání. Tento poslal nyní, jako kdyži Lev I., naučný list, který hlásal bezbludnost římského stolce a dyotheletismus. Na šestém koncilu v Konstantinopolii (680.) po mnohých sprostředkovacích návrzích a s odporom, jenž však konečně ustoupil, prošel dyotheletismus, t. j. provedly se formelní důsledky dekretu z r. 451. (Dvě přirozená *θελήματα*, *ἀπέρτως*, *ἀσύγχρονως* [nerozlišně, neznaměně, noodděleně, nesmíšeně]. V jednom Kristu; nemyslime si je jako sobě protivně, nýbrž lidská vůle posluší, neodporuje a neodmlouvá, ale jest podrobena božské a všechnoucí vůli; lidská vůle není zrušena, ale na druhé straně nastává sdílení: jest to vůle Boha-Loga, jak se lidská přirozenost stala přirozeností Boha-Loga nezrušiví se). Zároveň bylo nunoho konstantinopolských patriarchů a papež Honorius prokleti. Tak zase Rím diktoval svou formulí, vyrážil pátý koncil šestým a sebe vnutil Orientu. Ale shoda trvala jen na krátko. Již r. 692. na Trullanu uzavřel se Orient v kultických věcech — a tyto byly již důležitější — příkře proti Rámu. Formule byzantské dogmatiky (451. 680.) jsou západnické; ale duch, který se vyjádřil r. 431. a 553. (Cyrill), podízel vrch ve výkladu formulí, a kultický systém a kultická mystika znásila vždy určena monofyzitsky. To se ukázalo jednak ve sporu o obrazy, jednak v christologické dogmatice Jana Damascenského, jenž působil v polovici 8. století. (Ιωάννης Ρωσσός [Zdroj poznání], díl 1. *κεφάλαια φιλοσοφικά* [hlavní věci filosofie].)

fické] díl 2, περὶ αἱρέσεων [o kacířství] díl 3, ἐζήσως ἀπόψης τῆς ὑφεδοῦσσος πίστεως [přesné podání pravověrné víry] viz vydání LEQUIENOVO, k tomu LANGEN. Joh. v. Damascus 1879.). Zde jest přes ostré rozlišování přirozenosti a osoby zachován jemný apollinarismus nebo monofyzitismus, pokud se učí, že Bůh-Logos přijal na sebe lidskou přirozenost (ne člověka) takovým způsobem, že tato přirozenost byla teprve Bohem-Logem individualizována. To jest ono jíž od Leontia poznání střední,* které nemá vlastní hypostáze, ale také není bez ní, nýbrž v hypostázi Logově ná svou samostatnost. Mimo to byl rozdíl přirozenosti vyrovnanou naukou o περὶ φύσεις [objektu, příjetí] a o komunikaci idiomat. (viz i zde Leontia). Μετριδογίς (οικιοστος, ζητιδογίς [sílení (vlastně, vzájemné dávání) zvláštností obou přirozeností elche bratři Damascenus tak dokonale, že náhlu o těch zákonach τῶν μέρων περὶ φύσεις [přecházení dílu navzájem]. Tělo se skutečně neprimo stalo Bohem a zhozšené tělo proniká božství.

C. Předběžné požívání spasení.

Desátá kapitola.

Mysterie.

§ 45. **Mystika a mysterie.**

Literatura: viz díla jmenovaná v 1. kap. tohoto dílu a K. SCHWARTZLOSE, Der Bilderstreit 1890.

Již v 6. stol. byl dogmatický vývoj řecké církve v podstatě ukončen, a již i dříve bylo každému pokroku bojovati proti nechuti a nedůvěře. Příčina toho jest v tradicionalizmu, přesněji však v rituálnismu, jenž stále více se vzmáhal. (Vedle toho však na Východě přiklonil se mnisstvím rovinutý individualizmus theologickým problemům, které nebyly obsaženy ve formálních naukách o Trojici a christologii; svr. K. HOLL, Enthusiasmus im Bussegwalt beim griech. Mönchtum, 1897.).

*.) Zwischenlending.

I. ritualismus náleží jenomý náboženský, ano křesťanský kořen. Vznikl z fúsu, dokázati a udržetí v přítomnosti již stávající účastnosti na spasení, kterou pochází z téhož pramene, z něhož plyně buouoci výkourem z boholické osoby Ježíšovy — a má tudíž už raz jako ono. Původně se při přítomné účastnosti ve spasení myslilo spíše na duchovní dary, na poznání, na pořízení svobody k dobrým skutkům atd. Leč poučavač sílilonej vykoupení představovali jako tajuplné zbožštění, bylo jen konsekventní, když se mělo za to, že i poznání jest něco tajuplného, co se sdílí posvátnými svěceními, a když dle představy o budoucím fyzičkém sjednocení s božstvím i v přítomnosti byla snaha počítat přípravu a předtuchu tohto zbožštění.

2. Tato tendence vedla u hrubších myslí přímo k ethnickaci křesťanství, neb jest zhusta jejího průznamku. Z ψευδογένεις [nauka] se stane μυσταρχία [navod k mystice]; tato však, původně trapné spojení duchovního se suymlným, stává se pořád více magií a kouzelnictvím. V něm jest rítual hlavní věcí; nic však nemí citlivější, než obřad: resnese ani nejmatričejší proměny. Pokud pak formulce výry stále více pozbývaly svého významu jako μάρτυρες a za to se stále věší měrou stávaly součástkami rituálu, zároveň vyjadřujíce jeho smysl a účel, totíž zbožštění, nenesný již zněny. Kde se dogma jeví cenným jen jako relikvie stanovéku nebo v rituálném upotřebení, tu jsou dějiny dogmatu u konce. Na jejich místo vstupuje μυσταγογικá theologie, a skutečně tato theologie vede scholastiky a v řešeném spolku s ní, již v 6. století vystřídala dějiny dogmatu. Mystagogická theologie však má (nehledě k její způsobilosti navracetí k náboženskému základnímu zjevu) dvojí stránku. Ažednak, trojíce si na zemi nový svět a berou věci, osoby a časy za tajuplné symboly a nosiče, převádí k náboženským kouzlem, resp. vede zpět na nejnižší stupňu náboženství; nebot pro massy a konečně i pro theology uniká duch, a usazenina, posvátná látku zbyva. Jako se novoplatonská filozofie zvrhla v náboženské barbarství, tak se i řecké křesťanství stalo ctěním obrazů pod vlivem odumírající umělosti, jež mu odkazala své nejvyšší ideály a své idoly. 2. Jednak však zachovává mysta-

gogická theologie pro „vědoucí“ své prastaré, pantheistické jádro, základní myslénku, že Bůh a příroda v hloněji jsou jedno, že příroda jest rovinutím božství. I křesťanství mystagogičtí theologové podrželi tuto myslénku více nebo méně promyšlenou. Spekulaci a askesi lze se emancipovati ode všech prostředníků, nosících a násroju. Mysteriosofie nahrazuje mysterie; mysterie jako všecko konkretní a dějinné stávají se pro vědomí skutečně čistými symboly a jmenovitě dějinně vykoupení skrze Krista nápadno, že konečným produktem vývoje jsou dva tak různé, v rituálním ovsem vyzvané litvare, jako pantheismus a fetišismus; nebot oba vězely již v začátku hnuti, a jsou pokrevně příbuzny, poněváč mají kořen v představě o substantiální jednotě Boha a přírody. Dějiny vývoje mysterií a mysterijní theologie nenáleží přísně vzato sem; proto následuje jen několik naznačení:

Na začátku 4. stol. měla církve již dlouhou řadu „mysterií“, jejichž počet a hranci však nebyly nikterak určity. Mezi nimi byl nejvzácnějším křest vedle pomazání s ním spojeného, a Velecere-Páně; z nich se také vyvinula část ostatních mysterií. Symbolické ūkony, původně k tomu určené, aby provázely ony mysterie, stávaly se samostatnými. Tak vzniklo bírmování, které již Cyprián počítal za zvláštní „sacramentum“ [světost], které Augustin označoval za sacramentum christianitatis [svátost milostného daru]. Areopagita jmenoval μυστήριον τελετῶσσων, μυναζόμενος τελετῶσσων a μυστήριον τελετῆς κενονηγέων [osvětlení (křtu), spojení nebo spojení, tajemství nad těmí, které svaté se účastnilo]. Počítání bylo velmi libovolné; mysteriem bylo všecko smyslové, při němž něco svatého mělo být myšleno nebo pojiváno. Odpovídala nebeským mysteriím, která jsou shrnutia v Trojici a ve vtělení. Jako každá událost zjevní jest mysteriem, pokud božství skrze ni vstoupilo v smyslno, tisk obráceně každý smyslný prostředek i slo-

vo nebo úkon, mysteriem, jakmile smyslovo jest symbol nebo nástrojem — to se nikdy přísmě nerozlišovalo — božského. Účinky mysterií se slaví nejvýššimi výrazy ztraceného obecenství s Bohem (to dokáže jen Kristus a svoboda), může přísnou dogmatiku o nich vypočítati jen málo. Pravý účinek jest čistě citový, resp. zazije se ve fantazii: lidé viděli, slyšeli, cíchali a hmatali nebeské věci, ale vzneseného svědomí nemohli utěšiti mystériemi, jestliže jich nezrušili a neprevrdili v duchovno. Na základě mysterií se vyvinula mysteriosie, poňvrač hrubý instinct mass spěchal napřed. Její kořeny jsou tak stárné, jako církev z pohanů, a lze rozlišovat drahšíharé směry, antiochenský a alexandrinský. Onen (Ignatius, Apoštolské konstituce, Chrysostomus) připírá na kněze-a-kultus, tento na pravého gnostika, resp. na mnicha. Onen spatřuje v bohoslužbě a v kněži (biskupu) pravé dědictví boholidského života Kristova a poutála, jejž pokládá za úplně pasivního, na kulticko-hierarchický systém, jinž člověk bývá posvěcen k nesmrtelnosti; tento chce vytvořiti samostatné virtuozy náboženství. Alexandrinská mysteriosie jest původně heterodoxní, ale ani jediného schématu pozitivního náboženství nepustila se zřetele, nýbrž všecka zužitkovala vedle stupňovité postupujícího poznání (oběti, krev, smíření, rozhřešení, očistování, dokonání, prostředek spásy, prostředník spásy), ovšem všecka zrušitkovala vedle ní budy, aby spekulací a askézí dosla talkového stanoviska, pro které každý nástroj a svárost, všecko svaté, jež vystupuje ve smyslovém obalu, se stává profánním, poněváč duše žije v nejsvětější svatyni a v každém se má naroditi Kristus: ταρουγν τῆς ἀκηθεῖας τὰ τῆς αληθείας οἱ τοιεν, ou τὰ τῆς εἰκόνος [Když jest přítomna Pravda, jest konati to, co jest z Pravdy a ne co jest z obrazu].

Obě mysteriosie, hierarchická i gnostická, sbíhají se v mystice velikého neznámého, Dionysia Areopagity (předhřebné stupně poskytují Methodius, Řehoř Nysský, Makarius), jenž jednak pojmal kultus a kněžství jako pozemskou paralelu nebeské hierarchie (sestupněho světa duchů, jakožto rozvíjejího se božství), jednak přejal individualismus novoplatské mystiky. (O Dio-

nysioví, jenž psal v poslední třetině 5. století, nebo vydou prvních desetiletích 6. století, a o jeho od 6. století vlivných, poněváč za „apostolské“ ceněných spisech Ἔρπι οὐρανὸς ἱεράρχας — Ἔρπι ἐξαληγαστικῆς ἵερογένετος — Ἔρπι μυστικῆς θεολογίας [O nebeské hierarchii. — O církevní hierarchii. — O božských junnech (vhlastnostech). — O mystické theologii] — 10 viz MOELLER v RE². HIPPLER, Dionys. d. Areop. 1861. GE. STEITZ v JDTI. XI. Str. 197. mn. A. L. FROTHINGHAM Stephen Bar Sudaili 1886, J. DRAESEKE Ges. patrist. Abhandl. 1889. str. 25. mn. A. JAHN, Dionysica 1889, ale především J. STIGL MAYR v Hist. J. Jahrb. 1895. str. 253. mn. 721. mn., a ZfKTh. 1898. str. 246. mn., jakož i H. KOCH v ThQu. Schr. 1895. str. 353. mn. a Philologus N.-F. sv. VIII. str. 438. mn.). Skrze Maxima Confessora stala se tato komunita mocí, která ovládala církev, snažila se ji zmouzilovat a vočkovat ji mníský odpor proti státu — jedinou formu, v níž řecká církev dovede chránit svou samostatnost.

Zvláštní ráz mysteriosie, jakožto spekulace o smyslovém božském a o zhořeném smyslovém nemožnosti u žádného mysteria silněji vyjádřen než u V. e. e. ře. P. a. n. e (GE. STEITZ, Abendmahlslehre d. griech. Kirche v JDTI. sv. IX.—XIII.). Svatá Věcere, již dávno uznána za pídu, na níž nejsublimnější spiritualismus mohl si podat ruku s nejmásvějnější smyslovostí, byla tak vypěstována, že se na ní jevila christologická formulace, základní to dogma, živou a uchopitelnou. Spekulaci o Věcéri Páně se nedostalo přísně naučeného vybudování, ale jmenovitě po Cyrilovi-Alexandrijském ji všeobecně chápali tak, že byla pokládána za mysterium, jež bezprostředně spocívá na inkarnaci a produkuje tajemství θεοῦ [zhoření]. Všecka ostatní mysteria, pokud také obsahují sjednocení nebeského a pozemského, trvají vlastně jen na základě Věcere. Jen zde jest formelní transmutace smyslového v božské tělo Kristovo, neboť tato představa se stále více vzmáhala, ničila symbolismus, a konečně se úplně uplatnila. Proněna posvěceného ohleba v tělo Kristovo jest jaksi pokračováním procesu inkarnace. Při tom se vzhledem k Věcéri Páne

nanejvýš charakteristicky — užívalo veskze m o) n o f y z i s k y c h formulí, a pomalu se uplatňovala dokonce představa, že tělo, ve které se ehléb proměnuje, per assumptionem jest samo tělo Kristovo z panny narozené, nač dříve sotva kilo myslil, poučevac starší i podobnou [tělo] Kristovo] rozuměl něco pmenuatičkého. Ale jako byla Včeře Páně jakožto svatost nejtěsněji spojena s dogmatem o vtělení a christologickou formulí (proto citlivost této formule), tak se jakožto oběť slučovala se smrtí na kríži (opakováním oběti na kríži; leč trato představa nebyla v řecké církvi tak jistě vytvořena jako na Západě). Tak sprítomňovala nejdůležitější udalosti, ale ne jako vzpomínka, nýbrž jako po-kračování, čímž ony udalosti byly v nebezpečenství, poznačou svého jedinečného významu. Zároveň neučarovaly a nemáhozenský hlad po „skutečnostech“ (Realitas) měnil svatý výkon v hostinu, v níž účastníci zuby kousali božství (tak Chrysostomus; dovršení nauky o Včeři Páně u Jana Damascenského).

§ 46. Ctění andělů, svatých, obrazů atd.

Celý vývoj řeckého — křesťanství, ku ctění obrazů, k pověře a špatně zahalenému polytheismu lze však také chápati jako vícenztrví náboženství Látrahého — řádu (apokryfního náboženství), které v církvi bylo stále, nad náboženstvím duchovním. Ono bylo legitimováno a slouženo s doctrinou publice, i když theologové učinili jisté výhrady. Jako pohanské cláramy byly přesvěcovány na křesťanské kostely, tak bylo konservováno staré polianické idolomu, koněčně propadlo idolům a v masach se stalo filozofie; filozofie však souvisela tisícerymi nitkami s mythologií a pověrou, 2. sankcionovala Starý Zákon, původně ovšem předpisuje jeho duchovní výklad; leč latera St. Z., jež z části vyjadřovala podřízený stupen náboženství, se stávala stále mocnější a vycházela vstří in-

feriorním tendencím církve, které pak, jak se zdálo, legitimovala, 3. výkony křtu a Včeře Páně, jsouce představovány jako mysterie, otevíraly dokořán dvě proudu mysterijního zložidu, 4. ode dávna zdeřená, obecnou na ukou chráněná víra v anděly a daemony stále mohutně la, byla pěstována v hrubé formě mnicly, v duchovní formě novoplatonskými bolioslovcí a hrozila stále více státi se pravým oborem zbožnosti, za níž nepojatelný Bůh a církevní naukou rovněž nepojatelný Kristus v tomto spočívali, 5. starší představa, že jsou „svatí“ (apoštolé, proroci, duchovní učitelé, krvaví svědkové), byla již dříve tak vytvořena, že tito svatí přimluvami a dostičným lidí se zastávají; zabírali nyní víc a víc místa svržených bolů, řadice se k andělským mocnostem. Mezi nimi byla v popředí Maria, a chod vývoje dogmatu prospěl zvláště ji. — Jen ji Žena, matka, jevila se nyní v blízkosti božství, a tím byla konečně dána možnost, přivést i k uznání něco, co bylo původně křesťanství nejednojí — svaté, božské v ženské podobě — Maria se stala matkou boží, rodičkou boží, *) 6. od nejstarších dob

*) O ctění andělů, pokud andělé sprostředkují dary spásy lidem, viz Areopagitum; o rozšíření ctění svatých (viz. ideia antěni strážných) již ve 4. stol. viz Didymus, de trinit. I. 7. — Ctění svatých (kostely určitěm svatému zasvěcené) bylo již kolem r. 300 velmi vyvinuto; leč ve 4. stol. nechvalný odpor (také ve vzhledem ku ctění andělů; viz synodu v Laodicei). Jmenovitě je potřeba gallský kněz Vigilantius (kolem 406), iakož i notívání reliquii. Leč nejvážnejší nictelé (Hieronymus) se vyslovil proti Vigilantiovi a vystětovali „theologii svatých“ rezervují Bohu λαρπεσταύ (etění), ale přiznávajíce svatým τῷ θεῷ γένετον (τρπορύθμον) (necht potomto náhozenství, druhého řádu hraje však Maria; ona jediná se stala do grāmati cō u valičinou, Theotokos (bohorodička) bylo heslem jako homonýma: „jméno bohorodička, představují celé tamější všechno“). Jan Damascenský v homiliích o Marii. Genes 3,15 vzechovali „na ni, a něli aktivním říkastenství Mariino na spásitelském dle (Ingenorit̄ po Cyrilovi Alexandrinském; leč viz již Irenaea a Athanasia. Ambrože, Jeronyma). Marii se dostalo svatých dějin od početi k nanejvazetí, protejsek k dejnám Kristovým (marianské legendy a svátky), byla pokládána za nevyhnutelnou přimluvkou. Leč přece u Rekti se nestala „královnou nebes“ a „bolestnou matkou“, jako u Latinců (K. BENRATH. Zur Gesch. d. Marienverehrung ve Stud. a Krit. 1886 str. 7 m.; W. GASS, Symbolik d. griech. Kirche str. 183).

byla křestanům svatou smrt jako hodina narození pravého života; dle toho poněkud všecko, co souviselo se smrtí křesťanských lrdin, obdrželo věčnou svatost. Antické zařízení idolů a annuletů, zase zdolnácnělo, ale v nejokolivější formě jako relikvie a ctní kosti; na protivě mezi nevzhledinou, odstraňující podobou a mezi náboženskou cenu znázorňovali si křesťané vznesenost své víry, a čím nesthetičtější se jevíla nějaká relikvie, tím větší cenu mítí pro ty, kteří v odčeslennění a vyhubení všech smyslových vnuad spatičovali záruku svatosti, 7. konečně církve otevřela volnou dráhu bezmezu tužbě žiti ve světě divu, požívatí svatého, všemi pěti smysly a dostávatí od božství zázračné pokyny. I nejzděla nejší křesťanský Otcové pozdější doby nedovedou již rozumnatí mezi skutečným a neskutečným, žijí v magickém světě a uvolnění svaz mezi náboženstvím a mravností (nhlédě k asketů), vážce jej tím pevněji se smyslovým. Procedury ze šercho dánovéku náboženství málo modifikovaný znova se vynořují — dotazování orakulk všechnu, boží soudu, prohlíže atd. Synody, původně nprázniivy tomuto řádení, koncne k tomu svoly.

Nejzřejmější se tato nově získaná, zvláštnost řecké církve projevila ve ctní obrazu a ve sporu o obrazy. Když se ctní obrazu zvolna do církve bylo vložilo, došlo se mu mocné posily a zdůvodnění ▶ antice neslychaňho dogmatem o inkarnaci a užíváním eucharistie, které tomu odpovídalo (od 5. stol.). Kristus jest etižový boží a přece živá bytost, anot τρεψυμα ζωτού [Duch obživující]; Kristus vtělením učnil božství chápatelem: posvěcené živly jsou etižové Kristovy a přece zároveň samy tělo Kristovo. Tyto myšlenky vytváraly program nový svět. Všecko smyslové, které se dotýká církve, není jen symbolem, nybrž i nástrojem svatého: tak cítili unii a laikové, a tak učili theologové. Mezi smyslovými věcmi pak obraz nejzřetelněji ukazuje spojení svatého a hmotného. Obrazy Kristovy, Mariiny a svatých byly již od 5. (4.) stol. dle antického způsobu ctěny; lidé byli dosti nainí, aby myslili, že nyní jsou zabezpečeni od pohanství, a přenášeli dogmatickou představu o zbožštěném látce ve zvláštním způsobu na obrazy, v nichž — i aristoteliskou scholastiku volali na pomoc —

mohli tělesně spatičovati snoubení zemské hmoty s nebeskou (svatou) formou (k tomu pověřená víra v obrazy nerukou malované). Mnišství živilo ctní obrazů a obchodovalo s ním; scholastikové a mystikové pěstovali je dogmaticky.

Mnišství však také podporovalo snahu církve po osamostatnění naproti justiniánskemu státnímu řádu, jenž církev poutal. V 7. stol. utekl se církevně-juniíský odpor proti Byzanci za dyotheletismus; stával se stále mocnějším a snažil se dohyti církvení svobody, které Západ z časti již požíval. Mohutní, ale barbarští císařové se snážili překaziti tuto snahu; na místo kměří a mničů postavili vojsko a samostatnost církve zlomili tím, že ji zásahli v její zvláštnosti, ve ctení obrazu. Tak povstal hrozný spor o obraz, který s přestávkami trval de le než století. Císařové v něm bojovali o státní absolu tismus a byli ve spolku jen s jednonu mocností, s vojskem; neboť ostatní spojenici, totiž náboženskí o svíce nost a nejstarší tradice církevní, jež sváděly proti Otcům, byly bezúčinky. Mniši a biskupové měli na své straně téhdejší vzdělanost, umění a vědu, (Jan Dama scenský, theolog obrazů, viz jeho tři řeči, πρὸς τὸν δια βαλλούτες τὰς ἀγίας εἰκόνας [Proti těm, kteří odsuzují (pomlouvají) svaté obrazy], Theodoreus Studita), římského biskupa, dále zbožnost a životu tradici; zápasili o ctnářní dogma, jež viděli vyjádřeno ve ctní obrazu, a o církvení svobody. Svoobody nemohli se domoci. Výsledek byl spíše ten, že církev sice zachovala svou svéráznost, ale své samostatnosti naproti státu definitivně pozbyla. 7. koncil v Nicaei (787), jenž zrušil koncil z r. 754, schválil ctní obrazu (ἀπρατεῖσθαι τει την τυπωτικὴν προτίγνωσιν ἀπομένειν, οὐ μὴ τὴν κατὰ πάτετον ἡμῶν ἀληθινὴν λεπέσαι, η πρέπει μόνον τῇ θεῖῃ φόροι. . . . η τῆς εἰκόνος την ἐπὶ τῷ πρωτότονον διαβάται) [zništavá láiska (k obrazům) a čestně učítivání] — ne sice podle naší víry opravdové ctění, které jedině boží Přirozenosti přislíší. Ucta k obrazu sváděl k tomu, koho obraz představuje]. Máme tu před sebou uzavřený vývoj ve hlavních bodech důsledný (slavnost orthodoxie 843., viz DE BOOR, Byz. Zeitschr. IV, sv. str. 449). Božské a svaté, jak se vtělením

snížilo ve smyslovu, utvářilo si v církvi systém smyslovnadmyslových věcí, jež se nabízejí k požívání. Obrazová theosofie odpovídá novoplatonské myšlence o Jednotu, jež se rozvíjí ve ninožství shupňovitých idej (praobrázů) až k zemskému, spojené s myšlenkou o vtělení. Theodorovi Studitovi byl obraz skoro důležitějším, než přesné dogmatické heslo; neboť v autentičním obrazu prý může skutečně svatého Krista a skutečně svaté — jen hmota jest různa.

Závěrek. Nárys dějin, jak vznikla orthodoxní soustava.

§ 47.

1. Křesťanskou soustavu na podkladu čtyř principiů: Bůh, svět, svoboda a svaté Písma, opíráje se o doctrina publica, zpracovávající všeckem 'Ελληνική παράδειξη [Řecká věda], dal Origenes; ale ve muhylých jednotlivostech byla heterodoxní, a jako věda o věře měla překonati samu věru. K tomu myšlenka dějinného vykoupení skrze právho Boha Ježíše Krista neovládala všechno.
2. Církev se nedovedla spoločití touto soustavou Požadovala 1. totožnost výpovědi věry a vědy o věře (imenovite po Methodiovi), 2. aby užávání 'Ελληνική παράδειξη [Řecké vědy, vzdělanosti], bylo tak omezeno, aby realistické věty regulae fidei a bible při tom zůstaly netknuty (protivniči Origenovi: Epifanius, Apollinarius, Minicius, Theofilus Alexandrinský, Jeromýn), 3. aby myšlenka skutečného a dějinného vykoupení skrze lidohovou byla zavedena i jako ústřední (Athanasius a jeho přívrženci). Ale tyto požadavky důsledně provedeny roztrhliv originistickou soustavu, která v základě byla filosofická. Léč roztrhanou ji nechtěl a nemohl ze vzdělaných křesťanů nikdo: neboť používali ji jako vědu, od níž se nesmějí odtroniti. a jž křesťanská věra potřebuje na svou obranu.
3. Nasledkem toho vládla až do konce 4. stol. v orientální církvi, do níž po Konstantinovi vtrhl starý svět, neastnost a svoboda. Ovšem Ariem a Athanaziem stala se myšlenka o vykoupení kritickým problémem, a

uplatnila se pak v podstatě v takovém pojed, jehož křesťanská věra tehdy vyžadovala; ale všecko periferické bylo úplně nejisté: naprosto spiritualistický-filosofický výklad bible trval vedle hrubě realistického, masivní athenopionorfizmu vedle křesťanského novoplatonismu, obnovené Pravidlo výro věde jeho litery. Mezi tím byly nesčetné odstiny; kormidla a kormidla nebylo, a náboženský druhého řádu, sotva zařazené to pořadství, tláčilo se elementární silou ncjen do církve, ale i do církevní nauky. Kappadočané (Rehoř Novský) sice udrželi Origenovu vědu proti útokům s prava i leva, a žili v tom přesvěcení, že jest možno smířit církevní víru a svobodnou vědu. Církevně smyšlející laikové jakokoliké vnikala na Západ a stávala se tam důležitým kvasem. Sokrates, jím dávali za pravdu, a ztroufne řecká teologie.

Léč vedle toho vyrostla imenovitě po pádu aramisumu, miniská a sborová ortodoxie sbratřená s barbarstvím, která byla manevrýs nepriznáva samostatné církevní vědě; ovšem tato věda neměla prostředků, aby se jistě ubránila heterodoxním hellenisimu. Vždyť byli i biskupové (Synesius), kteří hlavní církevní dogmata budíto obměňovali nebo popírali.

4. Za takových okolností situace vyrrecholla v boji proti Origenovi. Jeho jméno znamenalo princeps, vědomec užívání 'Ελληνικής παράδειξης [řecké vědy] v církevní vědě. V Palestini vásnivý, učený a omezený Epifanius ruský kruhy mnišských ctělů Origenových a jeruzalémského biskupa Jana (koncem 4. stol.). V Egyptě biskup Theofilus, aby udržel svůj vliv, viděl se nutena vydati Origena unichimii a zatravit. To jest z událostí, které měly závažný pro buďonenost však bylo, že největší bologe v dějinách teologie za nejzávažnější následky. Neméně Origenovi se spolu s Theofilem, aby uehránil svou církevní věžnost, a Origena prohlásil za kacře. Ve sporu, do hěnož proto upadl se svým starým přítellem Rufinem, zaujal římský biskup stranické stanovisko. Origenes byl i v Římě (399) zatracen, Rufin cenzurován. Léč nedoglo ještě ku všeobecné církevní akci proti Origenovi. Spor zmizel v boji Theofila proti Chrysostomovi. Ještě v 5. a 6. stol. měl Origenes mezi mnichy a laiky

v Orientě jmenovitě v Palestini četně přívržence; jeho kacířství byla od nich částečně zakryvána, schvalována.

5. Veliký spor o christologické dogma v 5. stol. uměl s počátku všecky ostatní spory. Ale protiva mezi Alexandrinskými a Antiochenškými byla též všeoceněně vedeckou. Onino se stavěli na tradici a spckulaci (o myslence vykoupení pojmané realisticky), čítajíce na levém křídle stále ještě přívržence, kteří byli nakloněni originicky-novoplatonské filosofii a kteří byli trpěni, jestliže skrývali své heterodoxie za kultickou mystiku; tito byli střízliví exegetové s kritickou sklonností a užívali filozofie Aristotelovy, odmítajíce spiritualizující metodu Origenova, v jednotlivostech od něho se učíce. Heterodoxní převék u Alexandrinských, pokud se zcela neodali tradicionalismu, byl stále ještě ve sklonnosti k pantheismu (obmeněování regule výkladem), u Antiochenškých v pojímání centrálního dogmatu. Jsouce nuceni ských v pojímání proti starým kacířstvím, která se vesměs byla uchýlila na Východ, zůstali Antiochenští „antignostickými“ theology a mnoho si na tom zakládali, že bojují boje Páne. Poslední z nich (leč mimo říši v Edesse a Nisibidě žili dale) Theodoret, připojil ke svému kompendiu haeretických bájek 5. knihu: „*θεον δογματον ἐπιτόπην*“ [výtah božských dogmat], kterou jest nám označiti za první systematický pokus po Origenovi a která patrně měla veliký význam. Spojuje trinitářské a christologické dogma s celým kruhem nauk přidružených k Symbole. Jeví stanovisko právě tak výrazně biblické, jako erkevní a rozumné. Všude zachovává pravý „prostředek“. Jest též úml nou, a má jménovitě zízel též k reliktičeské eschatologii. Nepřezala žádne z polohrívých nauk Origenových, a přece nezachází s Origenem jako s kacířem. Soustavou tato Epitome nemí; ale stále stejná střízlivost a jasnost v mrobném jednotlivosti a pečlivé biblické zdůvodnění dodávají celku jednotného rázu. Stačíti ovšem ještě nemohlo, za prvé pro osobu svého původce, potom proto, že tomuto souboru nauky chybí všecko mystické a novoplatonské.

6. Po chalcedonském symbolu všecká věda v ortho-

doxní církvi s počátku uvážla: nebylo v ní na čas již ani „Antiochenští“ ani „Alexandrinských“, svobodná věda uhasla téměř zeclá. Leč stoléti až do 5. konciu ukažuje dva pozoruhodné zjevy. Za prvé získávala v církvi vždy více půdy vystříjosefie, která nespracovala vlastnou dognatu, užíbrž jednonu nolou stálou na půdě náboženství druhého řádu (pověra, kultus), druhou na novoplatonizmu (Pseudoareopagita); za druhé vyrostala scholastika, která předpokládala dogma jako dané a oslovovat si je pojmovým rozlišovaním. (Leontius Byzantský.) V duchu obou smíření pěstoval Justinian svou náboženskou politiku. Na ně se opíráje, jako uzavřel školu athenskou, tak i staré církvení školy, originistickou a antiochenškou. Pátý koncil schválil zatracenú Origenovo (v 15. amathematismech byly jeho heterodoxní věty zavřeny) a zatracení tří „kapitol“ (Antiochenškých). Od té doby nebylo více theologické vědy, která by budovala na zásadách. Zbývala již jen kultická mystika (ovšem s ukrytou sklonností heterodoxní) a scholastika, obě z části v nejtěsnějším spojení (Maximus Confessor). Tím se dospělo ke slouvu, po jakém byli tonzili „konservativní“ růzech dob: ale odsouzeném Origenovým a Antiochenškých stali se uvnitř bezbrannými naproti masivnímu biblicismu a pověrečnému realismu, a to byl výsledek, kterého si původně nemírali. Ve ctění obrazů na jedné straně, a v úzkostlivě písnienukrutném výkladu Gen. 1.—3. na druhé jeví se zánik svobodnější theologické vědy.

7. Pro *Ιεράτες Λιτεράτους* [literní] byli především Kappadočtí, pro filozofii Aristoteles, pro řeckou Chrysostomus. Mužem však, jenž to všecko shrnul, jenž scholasticko-dialektickou methodu, jíž Leontius užil na dogma o inkarnaci přenesl na všecky obory, božských dogmat, jak jej byl stanovil Theodoret, byl Jan-Damascenský. „*Ἐξθετικός ἀποβίης τῆς ὁρθοδοξίου πίστεως*“ [přesný výklad pravé víry]. Jím nabyla řecká církev ortodoxní soustavy; ale nejen řecká církev. Význam Janova díla pro Západ neučiněl. Stalo se základem středověké theologie. Především byl Jan scholastikem. Každá obtíž jest mu jen pobídka, uměle šípati pojmy a najít nový pojem, jemuž nic na světě nedop-

vídá, leč právě ona obtíž, která se má tím novým pojmem odstranit. I základní otázka středověké vědy byla již od něho položena, otázka nominalismu a realismu; řeší ji modifikovaným aristotelismem. V českera učení jsou mu již dána; vybírá je z usnesení koncilu a z del uznávaných Otců. Za úkol vědy pokládá zpracovati je. Při tom jsou obě hlavní dogmata vřádena do kruhu učení starého, antignostický výkládaného symbolu. Allegorického výkladu svatých Písem užívá velice skromně. Litera Písma vládne v celku, každým způsobem rozhodněji než u Kapadočanů. Následkem toho jest i přirozená teologie padočanů. Následkem toho jest i přirozená teologie silně zakryta; velmi realistická výpravování Písem, která věřeně přijmájí, ji obepínají. Co však jest nejcitlivější — těsná souvislost, jež u Athanasia, Apollinaria a Cyrilla spojuje Trojici a všechn, vrbec dogma s myslenkou daru spasý, jest uvolněno. Jan má nesčetný počet dogmat, která musejí být věřena; ale nestojí jíž zřejmě pod jednotnou myslenkou. Učel, jemuž kdysi dogma bylo prostředkem, zůstal; ale prostředek se stal jiným: jest jím kultus, jsou to mysterie, ve které též 4. kniha dogmatika ústí. Následkem toho nemá soustava vnitřní životné jednoty. Jest to v základě nevýklad viry, nýbrž výklad jejich předpokladů, a má svou jednotu ve formě pojednání, ve vysokém stáří rank a ve svatém Písmě. Dogmata se stala stratým dědičtvím klasického starověku cirkevního; ale tak říkaje západla do země. C t e n í o b r a z ů, m y s t i k a a s c h o l a s t i k a ovládají eřker. Líčení jejího dalšího vývoje, který již nebyl vývojem dogmatu, ať se theologická práce utvárela sebe bohatěji a rozmanitěji — ve mnohem parallela k dějinám zbožnosti a teologie na Západě — nespadá již do rámce dějin dogmatu. Na rozdíl od Západu na Východě nikdy nebyla zbožnost a teologie dosti silnými, aby vydily nová, dogmatická učení.

Druhá kniha.

Rozšíření a přeměna dogmatu v nauku o hřichu, milosti a prostředcích milosti na podkladě církve.

První kapitola.

Dějinná orientace.

§ 48.

F. Chr. BAUR, Vorles. iib. d. christl. D. G. 2 sv. 1866. — J. BACH, Die D. G. des Mittelalt. 2 sv. 1873 n. — J. SCHWANE D. G. d. mittel. Zeit 1882. — G. THOMASIUS-R. SEEBERG, Die christl. D. G. 2 sv. 1 odd. 1888. — R. SEEBERG, Lehrb. d. D. G. 1895—98.

1. Dějiny dogmat na Západě v tisíciletí stehování národií a reformace se vyznuly z těchto prvků: 1. ze zvláštního rázu západního křesťanství, jak je reprezentují jednak Tertullián a Cyprián, jednak populární filozofové jako Laktantius; 2. z řecké teologie importované theology 4. stol., 3. z augustinizmu t. j. z křesťanství a bohosloví Augustinova, 4. — ve druhé řadě — z nových potřeb románsko-germánských národů. Rozložující autoritou stával se ve stoupající míře římský biskup, — Rím a jeho „lex“ [zákon]. Dějiny dogmat ve středověku jsou dějinami dogmat římské církve, ačkoliv teologie nezdomácněla v Itálii, nýbrž napřed v severní Africe, potom ve Francii.

2. Provedení duchovního monotheismu, objevení individualismu a popis vnitřních procesů křesťanského života (náří a milost) označují význam Augustina jakožto žáka novoplatonovci a Pavla. Poněváč však se též zaří stal starého dogmatu a zároveň církvi jakožto království božímu na zemi určil nové úkoly a cíle, tudíž jeho bohatý duch choval v sobě všecka napjetí, jejichž živé sily určovaly dějiny dogmat na Západě. I moralismus a svátozemská pověra, které později zrovna vsaly augustinius v sebe, byly Augustinem vřádeny v zárodeky jeho náboženské nauky. Jako nový prvek přidružil se v pozdějším středověku aristotelismus (jako v Orientě již v 6. stol.), jenž sesilil onen moralismus, ale za to zdravě omezil novoplatonskou mystiku.

3. Augustinova zbožnost nežila ve starém dogmatu; ale on je respektoval jako autoritu a užíval za stavivo své náboženské nauce. Dle toho stalo se dogma na druhé straně zakusilo dalekosáhlých o b u ē n u a na druhé straně změny — náboženství se stalo vnitř theologie. Následek toho byl, že se ve středověku přes všechny změny — oddávali illuzi, že právem, svátostí a životem v pokání — oddávali illuzi, že něco jest novým, nebo odvozujíce to jako pouhý správní řád od sporné ovšem ještě autority římského biskupa. Tento stav ukončila teprve reformace, resp. Tridentum. Pouze od 16. stol. lze tedy z dějin této doby vyjádřit a vyloučit a popsat středověké dějiny dogmatu.

4. Pozoruhodný jsou zvlášť: 1. dějiny zbožnosti Aristoteles, fides a ratio [vira a rozum] v jejím vlivu na věřejné tvorenií nauky. Za témito vývoji ležela v pozdějším středověku otázka o s o b n i j i s t o t y v r y a o s o b n í h o křeštanství, která byla stláčována skutečnou mocí viditelné církve. Církevní moc byla tichým koeficientem veškerého duševního a teologického hnutí, až zřejmě vystoupila v boji o právo pečivo.

5. Rozdělení: 1. západní křesťanství a západní teologie před Augustinem, 2. Augustin, 3. předběžné vyrovnání předaugustinského a augustinského křesťanství až po Rehoře I., 4. karlovska renesance, 5. klunia censká epocha, 6. epocha žebavých řádlů, scholastiky a předchůdců reformace.

Druhá kapitola.

Západní křesťanství a západní theologové před Augustinem.

rius 1864. — O. Zöckler, Hieronymus 1865. — D. VÖLTER, Dogmatismus 1882. — F. NITZSCH, Boethius 1860. — A. HARNACK, Gesch. d. Lehre v. d. Seligkeit allein durch d. Glauben in d. alten Kirche v Z. Th. K. I. str. 82 n. — A. JARNACK, der pseudoaugusti. Traktat ad Novatianum, v slavnostním spisu pro A. v. Ottingen 1897. — HALLER, Jovinian (Texte u. Unters., nová řada sv. 2. ses. 2. 1897). — G. BOISSIER, La fin du paganisme 2 sv. 1891.

1. Západní křesťanství bylo na rozdíl od východního učováno dvěma osobnostmi — Tertullianem a Augustinem —, k tomu politikou římského sboru a jeho biskupů, která si byla svých cílů vědoma ve službě i ve vládě.

2. Tertullianovo křesťanství bylo určeno v protivých starou, entuziasickou a přísnou věrou a antignostickým pravidlem víry. Dle svého právnického vzdělání snažil se výsudy v náboženství získati právní věty a právní formulé, a poměr mezi Bohem a člověkem pojímal jako soukromoprávní. Dále jeví jeho teologie systematickou a alektickou ráz, nefilozofie, nýbrž rozumuje, střídajíc mezi argumenty ex auctoritate a e ratione. S druhé strany překvapuje Tertullian zhusta svým psychologickým pozorováním, a to em psychikou psychologii. Konečně jeví jeho spisy směr praktický evangelický, určovaný kladený, jenž chyběl spekulativnímu Rehořovi. Ve všechněto kusech a v jejich směsi stalo se jeho křesťanství typickým pro Západ. Také uvořil znacný díl latinských dogmatických formulí a — což znamená zrovna tolik — daroval církvi řadu dogmatických otázek (una substantia, tres personae; due substantiae, una persona; duplex status; satisfactio; meritum; opera; vitium originis; traditrix peccati [jedna podstata, tři osoby; dvě podstaty, jedna osoba; dvojí stav; dostiucmění; zásluha; skutky; prvotní chyba; převod hřicha]; zvláště užívání slov lex, sacramentum, nutira a gratia etc. [zákon, svátost, přírozenost a milost atd.]).

3. Ve mnohé příčině otupeno a moralicky změněno (de opere et eleemosynis) [„o skutku a almužách], ale v klerikálním spracování (de unitate ecclesiae) [„o jednotě církve“] bylo tertulliovské křesťanství Cypránem, tonio velikou autoritou latinského křesťanstva, na Západě udomáčeno; vedle toho se uchovala Ambrosius Lehre v. d. Sünle 1876. — J. H. REINKENS, Hil-

E. NÖLDECHEN, Tertullian 1890. — O. RITSCHL, Cyprian 1885. — T. FÜRSTER, Ambrosius 1864. — S. M. DEUTSCH, Des Ambrosius Lehre v. d. Sünle 1876. — J. H. REINKENS, Hil-

ona eiceroniánská theologie s apokalyptickým předav-
kem, iž za stupovali Minucius a Lactanius. Náboženství
bylo „zákonem“; ale když církev z přinucení doznamala
odpuštění všechnu (novatianská krise), bylo ná-
boženství též církevním ústavem pokutným. Před Augustini-
m pojmuy „lex“ [zákon] a „venia“ [omilostnění]. V Rí-
mě a Karthagině pracovali o upřevní církevnictví, o vy-
pracování splnitelného církevního mravního pravidla a
o vychovávání sboru bohoslužebnou a kajícímu řádem. Kře-
stanský mass vytvořilo klerus a svatostí, klerus laikům
posvěcoval sespatně náboženství. Formule byly skoro
veskrze terțulliánské, ale jeho duch byl otupen nebo vy-
tlačen.

4. Západ a Východ byly již v době Konstantinově
oddeleny, ale ariovský spor je zase sblížil. Západ pod-
píral východní orthodoxy a obdržel od ní dva veliké da-
ry: v ē d e c k o u (origenovskou) t h e o l o g i ī a m n iš-
s t v ī. V podstatě to byl jediný dar; neboť mnisištví
(ideál boholibého panensví) jest praktické upotřebení
„vědy“. Tak se západní theologie 2. polovice 4. stol.
jedí ve dvou liních, které se sbíhají v Augustinovi: linie
řeckých žáků (Hilarius, Victorinus Rhetor, Rufin, Je-
ronym) a linie vlastních latinských (Optatus, Pacián, Pru-
dentius). V obou liních pak jest se známiti o Ambrožo-
vi jakožto theologicky nejvýznamnějším předchůdci Au-
gustinov.

5. Žáci Řeků přesadili na Západ vědeckon (P: eum -
tickou) exegesi Filonovu, Origenovu, Rethorez Nyssou,
s y a spekulativní orthodoxní theologii Kappadočanů.
Exegesi uklidnili pochybnosti o Starém Zákoně a čeli-
náběhem manichaeizmu, spekulativní theologii odstrani-
li, menovitě Ambrož, napříet, které až přes r. 381. bylo
mezi orthodoxní Východní a Západu. Ve třech za sebou
jdoucích darech přešla řecká spekulace do theologie zá-
padní 1. Ambrožem, Viktorinem a Augustinem (sr. též
Jeronýma), 2. Boethiem v 6. stol. (zde aristoteliské prve-
ky), 3. Areopagitou v 9. stol. U Víkторina (około
385. v Rímě, komentář k Pavlovým listům), shledáváme
iž onu kombinaci novoplatonismu a pavlinismu, která
jest podkladem augustinské theologie; u Ambrože září

jíž spojení spekulace a náboženského individualismu,
které karakterizuje tohoto velikého Afrikána.

6. Vlastním problémem latinské církve bylo užití
křesťanského zákona a církevní zacházení s hříšníky. Na-
Východě se přikládala větší váha účinkům bohoslužby
jako celkové instituce a tiché sebevýchově askézí a mo-
dlitbou; na Západě měli spíše pocit, že stojí v nábožen-
ských právních poměrech, v nichž jsou zodpovědní cír-
kvi, ale také od ní mohou čekati svátostní a přimluvné
pomoci v individuálním upotřebení. Cít pro hřich jakož
to věřejnou vinu byl silněji vystěstován. To účinkovalo
zpětně na pojem církve. Vzhledem k vytvoření tohoto
pojmu byl Optatus (de schismate Donatistarum [o roz-
trize Donatistů]) předchůdcem Augustinovým vzhle-
dem na přísnější pojmenání hřichu Ambrož.

Donatistský spor 4. a počínajícího 5. stol., v němž
pokračuje montanistická a novatiánská kontroverze ve
zvláštním ohrazení, tkví svými kořeny v osobních hád-
kách; brzy však nabyl principiálního významu. Donati-
stická strana (v průběhu vývoje stala se africkou národ-
ní stranou, zaujala naproti tisícímu státu stanovisko
svobodně-církevníké a vytvořila dokonce revoluční en-
thusiasmus) popírala platnost ordinace,* udělené tradi-
torem,** a tudíž i platnost svátostí, kterými posluhoval
biskup posvěcený traditorem (odtud požadavek nového
křtu). Byl to poslední zbytek starého požadavku, aby
v církvi nejen zařízení, ale předeším osoby byly svaty, |
a Donatovci mohli se pro tu to thézi odvolávat na slave-
ného Cypríána. Alespoň minimum osobní hodnoty kle-
riků mělo ještě být nevylnutelné, aby církev zůstala
pravou. Naproti tomu katolický vyučil důsledky „obje-
ktivního pojmu církve. Především Optatus, — ale srv.
též spisovatele Quaest. ex Vet. et Novi Testamento [O-
tázký ze St. a N. Zákonu], jenž jest totožný s Ambrosia-
stem a do svých Quaestiones vložil traktát „ad Novitia-
num“ — dovozoval, že pravost a svatost církve spočívá
na s v á t o s t e c h, a že tudíž osobní jakost toho, kdo je
učil, jest Ilhostejna. (Ecclesia una est, cuius sanctitas de-

*) zřízení, posvěcení na kněžství.
**) zřádce, odpadlík, který v pronásledování vydal Písma svaté.

sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur [Církev jest jedna, jejíž svatost jest poznávána ze svátosti, není vázena z pýchy osob]; dále nákazal, že církev naproti pokoutní církvi Donatovců má zárukou své pravdivosti ve své katholiceitě. I na evangelickou stopu připadli, pokud vedle svatosti a s ní kladli důraz na víru v protivě k osobní svatosti. Tak již před Augustinem byl položen základ k římsko-katolické oceane o církvi a svátostech Optátem a jinými. Na výnosek kladl důraz zvláště Ambrož v souvislosti s hlubším pojmenováním hříchů. Od Tertuliána bylo na západě známo pojmenování hřichů jakožto vitium originis a jako hřich: mo proti Bohu. V obou směrech Ambrož posílil nazíráni a tím též ocenil Pavlovy myšlenky o grata, iustificatio a remissio peccatorum („illud mihi prodest, quod non iustificamus ex operibus legis . . . gloriabor in Christo; non gloriabor, quia iustus sum, sed gloriabor, quia redemptus sum“) [milosti, ospravedlnění a pomstění hřichů (to mi prospívá, že jsme ospravedlněni ne ze skutků zákona . . . budu oslavěn v Kristu; nebudu oslavěn proto, že jsem spravedlivý, nybrž budu oslavěn, poněvadž jsem vykoupen“]. Jeho význam byl epochální, že v době, kdy pojmen církve byl vyprazdňován a kdy byla tvørena nauka o svátostech, na Západě byli upozorněni na Pavlovy myšlenky o hřichu a milosti, zákonu a evangeliu. Ambrož sam ovšem byl přece silně ureován vulgárně katolickými názory o zákonu, etnosti a zásluze.

Zivější pojem Boha, silný cit zodpovědnosti před soudcem, vědomí o Bohu jakožto mrvně močnosti, nezdržované a nerušené žádnou přírodní spekulaci, představa o Kristu jakožto člověku, jehož čin pro nás před Bohem má nekonečnon cenu, placatio (satisfactio) [smíření (dostiučení)] dei jeho smrti, církev jako vychovávací ústav, bezpečně spočívající na prostředcích spáv (svátostech), svaté Písma jako lex dei, symbolum jakož to bezpečný souhrn nauky, nazíraň na křesťanský život s hlediskem viny, smírování a zásluh, třebas spíše církevně než nábožensky myšleno: v těchto kusech jeví se zvláštěnost západního křesťanství před Augustinem. Augustin je schválil a přece přetvořil. Především otázka

soteriologická čekala rozřešení. Vedle manichaeických, origenovských-novoplatonských a stoický-racionalistických názorů o vykoupení, zableskly tu a tam na Západě okolo r. 400. též názory pavlovske, které po pravidle kryly mrvně laxnost, ale v některých zástupech přece byly výrazem evangelického priesvědčení, jehož doba nepochopila a jež proto pro katolickou církev musilo býtí smrtelným (Jovinian; proti němu Jeronym). Uvažme li k tomu, že kolem r. 400. pohanství pořád ještě bylo mocí, tu pochopíme, jaká úloha čekala Augustina! Nebyl by ji mohl rozřešiti pro veškerou západní církev, kdyby tehdy církev nebyla bývala ještě jednotou. Západní římská říše ještě trvala, a skoro se zála, jakoby jí její trvalá existence byla bývala prodloužena, jen aby umožnila Augustinovu činnost světového významu.

Třetí kapitola.

Světodějně postavení Augustina jakožto reformátora křesťanské zbožnosti.

§ 50.

E. BINDEMANN, Der h. Aug. 3 sv. 1844–49. — A. DORNER, Augustinus 1873. — P. BÖHRINGER, Augustin 2 1877 un. — H. REUTER, Augustin. Studien 1887. — A. HARNACK, Aug. Confessionen 1888. — Ch. BIGG, The christ. Platonists of Alexandria 1886. — F. LOOFS, cl. „Augustin“ v RE 3.

Môžno se pokusiti o sestrojení Augustiništnu z přemis západního křesťanství (viz předcházející kap.), nebo z postupu vzdělání Augustinova (pohanský otec, křestanský zbožná matka, Ciceronius Hortensius, manichaický zbožná matka, Aristotelizmus, novoplatonizmus se svou mystikou a skepsi, vliv Ambroží a mništví), ale obě cesty nepovedou plně k cíli. Augustin objevil náboženství v náboženství své srdece poznal jako nejhorskí, zivého Boha jako svrchované dobro; měl úchvatnou schopnost vyslovit vnitřní pozorování: v tom spocívá jeho svéráznost a velikost. V lásce boží a v překonání holičství nad hříšly našel svrhovaný cit, jenž povznáši nad svět a člověka činí jiným, kdežto bohoslovej před ním smili, že člověk se musí státi jiným, aby mohl býtí spasen, anebo se spojovali cnotnou snahou. Oddělil přirodu a milost, spo-



jil však náboženství a mravnost, a ideji dobra dal nový obsah. Zničel přehled antické populární psychologie a morálky; vypověděl intellektualismus a optimismus starověký; ale intellektualismus-vzkršil—ve zbožném myslení muže, jenž v životě Bohu nalezl pravé bytí, a jestliže dokončil křesťanský pessimismus, tož jej zároveň překonal jistotou milosti. Přede vším však: každé duši připomínal její vznětenost a její zodpovědnost. Boh a duše, duše a její Boh. Převzdal i náboženství ze sborové a kultické formy do srdcí jako dar a úlohu. Láska, nestrojená pokora a síla ku překonání světa, to jsou prvky náboženství a jeho blaženosti; prýstí z toho, že člověk má živého Boha. „Blaze lidem, kteří Tebe mají za svou silu, kteří ze srdece jdou za Tebou.“ Toto slovo kázal Augustin křesťanstvu své doby a všech dob.

1. Předaugustinská zbožnost byla kolísáním mezi bázní a nadějí. Nežila u vře. Znalost a činnění dobrého v Kristu. Bázeň a naděje trvaly; byly to ohromné sily. Oříšaly světem a vystavěly církev; ale blažený život jednotlivci nedovedly stvářit. Augustin pronikl od hřachu ku hřachu a viny, ode Kristu k milosti. Vyhneš se srdečnej neklidno, dokud nenalezne pokoje v Tobě“ děl do vzájemného vztahu, jest to nové, co jej vyznamenává před jeho předchůdci. „Saměnnu Tobě jsem zhřešil.“ — „Ty, pane, strojil jsi nás k Sobě samému, a nás srdečej jest neklidno, až do zívčho Boha uváděl do vztahu a viny, coquidam k milosti. Vyhneš se srdečnej neklidno, dokud nenalezne pokoje v Tobě“ — „da, quod iubes, et inube, quod vis“ — „eo, quod quisque novit, non fruitur, nisi et id diligat, neque quisquam in eo, quod percipit, periminet, nisi dilectio mea“ [„dej, co poromičis, a poruč, co chceš“ — „z toho, co kdo zná, nemá užitku, leč když to i miliuje, a v tom, co kdo vzná, nezistavá, leč láskou“]. To je mohutný akord, jež slyšel z Písma svatého, z nejhlbších pozorování lidské bytosti a ze spekulace o prvních a posledních řečech. Na druhý hřich, jenž jest Boha prázen, jest všecko pouhý hřich; jenom že jest, to jest ještě na

něm dobrého. Hřich jest sféra a forma vnitřního života každého přirozeného člověka. Dále, každý hřich jest hřichem proti Bohu; nebot stvořený Duch má jen jednu trvalý poměr, totiz k Bohu. Hřich jest vše byti sám (selbst-sein-wollen) (superbia); proto její formou jest záhost a neklid. V neklidu jeví se nikdy neukojený chtítě a bázeň. Tato jest zlo, onen jakožto snaha po dobrém (blaženosti) jest dobrý, ale jakožto snaha po pomíjitelném dobru zly. Musíme se snažit, abychom byli šťastní (infelices esse nolimus, sed nec velle possumus“ [„Nešťastnými býti nechceme, ale ani chtítí nemůžeme“]) — tato snaha jest od Boha nám daný neztratitelný život — ale jest jen jen jedno dobro, jedna blaženost a jeden pokoj: „Mihi adhaerere deo bonum est“ [„Mně jest dobro přidržeti se Boha“]. Jen v božím živilu žije a odpocívá duše. Ale Boh, který nás stvořil, vykoupil nás. Milost a lásku, která se zjevila v Kristu, volá nás z rozptýlení zpět k sobě, čím „ex nolentibus volentes“ [„z nechtějících chtějic“] a dává nám tak nepochopitelnou novou bytost, která záleží ve vře a láse. Tyto pocházejí od Boha; jsou prostředky, jimiž se nám živý Boh vlastní. Víra však jest víra v „gratia gratis data“ [„mílost zdarma“], a láska jest rozkoš v Bohu sjednocená s pokorou, která se zříká všeho vlastního. Jakožto trvalý dar a jakožto svaté tajemství pozoruje duše tyto statky, v nichž dosahují všeho, čeho Boh požaduje; neboť srdce věron a láskou vyzbrojené obdrží spravedlnost, jež obстоji před Bohem, a má pokoj, jenž povznáší nad neklid a bázeň. Nemůže sice ani na okamžik zapomenout, že jest ještě připontáno ke světu a hřichu, ale s hřichem stále pohromadě myslí milost. Věrou, pokorou a láskou překonaná bída hřicha — to jest křesťanská zbožnost. V plnosti myšlenek výry, které se tu vyskytují, odcívá duše a přece stále tonží ku předu.

V tomto způsobu citění a myšlení se náboženství hlučněj otevřelo a augustinský typus zbožnosti jest směrodatný na Západě až po reformaci, ano ještě podnes; ale jest v něm skryt k většině skoro by se řeklo: na rukou i církvi přek, jehož v Evangeliu nezáležíme.

2. V předcházejícím jest Augustinova zbožnost

určena jen jednostranně. Byl i ve své zbožnosti kato-
lickým křesťanům, a to teprv on stvořil onu splet nej-
svobodnější, nejvláscijsí oddanosti k božství, a stálé po-
slušné podřízenosti církvi jakožto ústavu spasitelných
prostředků, splet, která karakterizuje západní katholie-
cismus. V jednotlivostech všimněme si zvláště těchto mo-
mentů, v nichž „katholickost“ schválil, resp. ještě zvýšil:
1. teprv on proměnil autoritu církve v náboženskou ve-
ličinu a praktickému náboženství daroval nauku o církvi;
2. v první příležitosti, když se přesvědčen, že izolovanému po-
znamenání pravdy vůbec a pravdy zjevené nauky — pravda
ještě příliš pohoršila —, jako se tehdy sám oddal auto-
ritě církve, tak učil všeobecně, že církve vůči za-
pravdu víry, kde individuum ji nedovede
dopoznat, a že tudíž aktu viny jsou zároveň aktu
poslušnosti. Ve druhé něčem, rozcházejí se s morali-
zem, poznal, že gratia ūčinkuje dějím a učinila církev
svým organismem. Rozpoznaní postavení církve v za-
nikající římské sessílovalo toto poznamení. Ale nejen ja-
ko skeptik a historik rozpoznával Augustin význam cír-
kve, nýbrž i moc své silné zbožnosti. Tato potřebovala
kverní autority, jakouž jí za všechn dobu ještě každá živá vý-
ra náboženská potřebovala. Augustin ji nalezl ve svěde-
ctví církve. 2. Ačkoli v konfesích zřejmě vyznal: nábo-
ženství jest mít živého Boha, tož přece ve vývodech
své theologie zaměnil živého Boha s „gratia“ [milostí].
Tuto milost se svátostmi a tak vtěsnal předmět neživější
a nejsvobodnější, témař v jakýsi věcný statek, jenž přy-
cest odvezdán církvi. Tím, sveden právě zuričími boji-
(donatistický spor), zaplatil časovým představám nejtěžší
tribut a založil středověkou svátostní církev. Kde však
zachází nad svátostí až k Bohu samému zpět, tu v násle-
dující době stále upadal v nebezpečenství, že zmentaliza-
ce i význam Kristův a ztratí se v propasti myšlenky
o jediné činnosti boží (nauka o praedestinaci). 3. Při-
znal se sice s veskerou energií ku gratia gratis data [mi-
losti] zdarma dáná] a tudiž k suverenitě výry, ale pak
přece s tím spojil staré schéma, že konečný osud jedno-

tlivej závisí na „zásluhách“ a jenom na nich. Dle toho
spatřoval v merita [zásluhách], vznikajících z fides
caritatis formata [výry skrze lásku dělající], jež ovšem
jsou dei munera [boží dary], cíl veškerého křesťanského
vývoje, a tím nejen učinil následující době pohodlným
pod rounkou jeho slov podřízení staré schéma, nýbrž zne-
vznal i podstatu výry (t. j. stálé dívry v Bohu, vznika-
jící z jistoty odpustění hřichů) jakožto nejvyšší dar boží.
Jeho nauka o vnuknuté lásece byla však neutrální naproti
dějinám Kristu. 4. Ačkoliv Augustin nedovedl svěd-
čiti o radosti z blažnosti, kterou křesťan již nyní u výre-
a v lásece má, přece nedovedl přítomnému životu určit
zřetelný cíl; sdílel v celku zděděnou katolickou náladu,
a kvjetismus jeho pobožnosti nedával k českému jed-
nání nových popudů. Že se mu jich dostalo jeho dí-
lem „de civitate dei“ [„o městě božím“], nebylo v zá-
kladě Augustinovým myšlením.

Augustinovu theologii jest pochopití z tohoto rázu
jeho zbožnosti. Jeho náboženské teorie nejsou z části
nic jiného, než theoreticky vložené nářady a zkoušenosti.
Ale v nich se shromažďují zároveň rozmanité nábož-
ské zkoušenosti a nárovní úvaly starého světa:
Pavel, Plato a novoplatonci, moralisté, Tertullian a Am-
brož — se vším se shledáme u Augustina.

Čtvrtá kapitola.

Světodoxné postavení Augustina jako církevního učitele.
Stará církev rozvrhla svou theologii ze středisk
christologie a nauky o svobodě (nauky o cnostech); Au-
gustin srazil oba body dohromady. Dobro (das Gute)
můžlo stěžejí pro posuvování statku (der Güter). Mrvní dobro a statek spásy mají se kryti
(ipsa virtus et praemium virtutis [sama cnost a cena
cnosti]). On snesl dogmatiku s nebe, ale staré pojimání
ovšem neodčinné, nýbrž sloučil je s novým. V jeho vý-
kladech symbolu se ukazuje toto spojení nejzřetelněji.
Tz. jeho překatolickým vývojem a obřacením, pak jeho
bojem s donatismem a pelagianismem jevilo se mu kře-
stanství v nové podobě; ale poněvadž symbolum pokládal
za soubor nauky, musilo jeho pojimání nauky se státi

komplikovaný — spojení starokatolické theologie s starocírkevním schismou s uvozenou myšlenkou nauky o milosti, většinou v rámci symbolu. Toto smísení sluhu, jež západní církve udržela po dnes, mělo za následek odporu a činilo staré dogma neúčinným.

V jednotlivostech lze v theologii Augustinovo uokat zvláště tyto rozporu: 1. Napjetí mezi symbolem a Písmem. Na něho se mohou odvolávat i ti, kteří kladou Písmo nad symbol i ti, kteří předpisují obrácený pořad. Augustin sesílí biblickismus, ale zároveň i stanovisko mnohých církevníků, kteří s Tertullianem porážejí bibličnost. 2. Napjetí mezi principem Písma a principem spásy. Augrustin učí jednak, že v Písme záleží pouze na věcech (t. j. na spasení), ano namnoze pokročil až k onomu spiritualismu, jenž Písmo přelétá; jednak se nemohl osvobodit od myšlenky, že každé slovo Písma jest absolutní zjevení. 3. Napjetí mezi představami o podstatě náboženství; jest prý jednak víra, láska, naděje, jednak poznání a nadzemský, nesmrtelný život; má prý ten účel, aby oblazio milostí, a zase amore intellectuali. Víra v Pavlově smyslu a akosmické mystika prou s o principát. 4. Napjetí mezi naukou o milosti, která jest podstatně ekkleziastikou a naukou o svátostech. 5. Napjetí mezi naukou o milosti a uvnitř hlavních myšlenkových řad. Tak v nauce o milosti je sporu myšlenka o gratia per (propter) Christum [milost skrze (pro) Krista] nezřídka s představou o gratiia, která vyplývá nezávisle od Krista ze základní bytosti boží jakožto sumnum bonum a sumnum esse. Ta v ekkleziastice nemí vyrównán hierarchicko-sakrámentální základní prvek s liberálním universalistickým názorem, jenž pochází od Apologetu.

Lze rozemávat tří úrovni Augustinovy teologie, Praedestinační a soteriologickou a úroveň autority a svátostí církve; ale nebyly bychom k němu spravedliví, kdybym chcel popisovat tyto vrstvy jednotlivě; neboť v jeho centrálním pojímání byly spojeny. Právě proto, že jeho bohatý duch obepnál všecky tyto rozpory a to, co zažil, charakterně představoval, stal se církve všecko, co otcem Západu. Jest otcem římské církve a reformátorem, biblicistů a mystiků, ano i renesance a moderní.

empirická filozofie (psychologie) jsou mu povinovány. Nových d o g m a t i c k ým smyslu nezavedl. Daleko pozdější době zůstalo honečítno, aby z přetvoření dogmatické látky od něho způsobeného, z odsození pelagianismu a z nové nauky o svátostech utvářila pevně objednaná dogmata.

§ 51. Augustinova nauka o prvních a nosičích věcech

H. SIEBECK v Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1888 str. 161 nn. — GANGAUF: Metaph. Psychol. d. hl. Aug. 1852. — STORZ, Die Philos. d. hl. Aug. 1882. — SCITIO, Des Auro. Aug. Metapl. 1886. — KAHL, Primat des Willens h Aug. 1886. — KÜHNER, A. Anschauung v. d. Erfüllschaften Christi 1890.

Bázeň Hlásení je začátek moudrosti: s modlitbou životem spojoval Augustin nahlížení do nitra, jež záka novoplatonského a Pavlova, vedlo k nové psychologii a theologii. Stal se „alter Aristoteles“ tím, že východiskem myšlení o světě učinil vnitřní život. Naivně-objektivní a tím antický klassickou náladu odstranil úphně teprve on, s tím však také zbytky polytheistického názoru. Jest první monotheistický theolog (v přísném smyslu slova) mezi církevními Otcji, poněváč novoplatonskou filozofií pozdvihl nad sebe. Ač nebyl nezkušen v oborech objektivního poznání světa, přeče chtěl poznatí pouze dvě věci, Boha a duši; neboť jeho skeptici smus zrušil svět jeví, ale v téříku jeví po bolestném zápasu zbyly skutečnosti vnitřního života jako skutečnosti. I když by nebylo zla ani Boha, tož přece bez pochybnosti jest bázeň zla. Odtud t. j. psychologickým rozborom lze, nalézti duši a Boha a nakreslití obraz světa. Odtud nemůže skeptik dospati k poznání pravdy, po níž vzdychá měcha duše.

Základní formou ducha života je snaha po rozkoší (cupido, amor) jakožto snaha po statcích. Všecky pudy jsou jen rozvinutí této základní formy. (Jakožto pudy a jakožto činnost) a platí pro obor duševního života. Vše souvisí s těmito pudy; a přeče jest vše mocí, stojící nad smyslovou přírodou (Augustin jest in deterministou). In concreto jest ovšem vázána na smyslové pudy t. j. nesvobodna. Theoretická svoboda volby se stane skutečnou svobodou, jen tehdy, když cupiditas

[zádostivost], (amor) [láška] boni se stane vládnoucí po-
hnutkou pro vůli t. j. jen do dobrá vůle jest svového.
b. o. d. na. Míravní dobrota a svoboda vůle se kryjí. Vůle
skutečně svobodná ná svou svobodu v pohnutce dobra
(beata necessitas boni [blahoslawena nátnost dobra]).
Tato vázanost jest svobodou, poněvadž vymánuje vili z
vlády nižších prudů a uskutečňuje určení a vlohy člově-
kovi: aby se naphil opravdovým bytím a životem. Ve
vázanosti k dobré uskuteční se tudíž vyšší appetitus,
pravý pud sebezáchravy člověka, kdežto se člověk po-
kuse sám rozpadává, posloucháli nižších prudů. Pro tu to
radu myšlenkovou čníl Augustin nároky na přísně vše-
obecnou platnost; neboť věděl, že každý o sobě přemýšle-
jící člověk jí musí přisvědčiti. S ní spojoval Augustin
výsledky novoplatonské kosmologické spekulace, ale pro-
stá v elikost živého pojmu Boha ūčinkovala mocne
na tu to spekulaci a zhušťovala uměle získané prvky na-
vuky o Bohu vždy zase v nejjednodušší vyznání: „Pán
nebes a země jest láška; on jest spasení duše; koho by se
měla bát.“

Cestou novoplatonské spekulace (důkazem o ne-
jsoucnosti jevu a postupným vyloučením nižších sfér
smyslového a pojmového) dospěl Augustin k pojmu ie-
dineho, nezměnitelného, trvalého bytí (incorporea veri-
tas, spiritualis substantia, lux incommutabilis [vtělená
pravda, duchovní podstata, světlo neproměnné]. Záro-
veně jednoduchosti nejvyššího předmětu tužby duše ol-
ového jen toto sumnum esse [byti nejvyšší]. Toto
sumnum esse jest v základě jediné i s o n o; neboť
veškeré ostatní bytí má na sobě nebytí, může též být pojí-
a skutečně hyne. Ale s druhé strany může též být pojí-
máno jako rozvinutí jediné substance, jako její využití
umělecké dílo, a v tomto názoru se vráci v aethetické
formě metafyzicky zrušený jev a zajem pro něj. Leč
tento přirodní cit jest jen ještě podkladem augustinské-
ho pochitu. Neoddává se mu, nýbrž ihned přechází k tomu
pozorování, že duše baží po tomto svrchovaném bytí a
hledá je ve všech nízkých statcích s nezměnitelnou u-
slechtilou žádostivostí, že se však přece o stýchá-
je chropiti. Zde se mu objevila hrozná paradoxie,
kterou označuje jako monstrum, že vůle skutečně

nevolutí, co volí neb, a spoňco se zedá, že volí.
S celou valou zodpovědnosti pocitoval Augustin tento stav, která mu nebyla zmírněna žádným ani jinak jemu běžným aetheticckým názorem (Kosmos se světem i stárem jakožto „pulchrum“ [krásné], jakožto podobnou životní plnosti Všejednoho). Od tutu d. m. e. n. i. l. a. s. e. m. u. m. e. t. a. f. y. z. i. k. u. V citu zodpovědnosti jevi se Bůh (=sumnum esse) jakožto sumnum bonum, a vlastní sochačký vůli určují život jako zlo. Ono sumnum bonum jest nejen trvalým bodem klidu pro neklidného myslitele nebo opojným požitkem života pro smrtelníka chtivého života, nýbrž výrazem pro to, co má být i, pro to, co se má státi v látkou pohnutku vile, co má propijněti vili její svobodu a tím teprve její moc nad sférou přirozena, co má osvoboditi nezmařitelnou náklonnost člověkovi k dobré od misera necessitas pec-
candi — výrazem dobrá. Tak nu od pojmu dobra odpadly všecky přiměřené intellektu a všecky eidemoniastické obaly. I pro tu to řadu myšlenkovou čníl nárok na všeobecnou platnost.

Ale tu přibyla ještě jedna zkoušenost, která vzdorovala každému rozbornu. Ono dobro nejen stálo naproti „něčemu“ jako „té“, co bylo náu, nýbrž on se cítil jím jako lásku uchopen a vyzvednut z býv nestvárného odporného. Tím nabyl pojmen Boha zeela nového obsahu: dobro, které to dokáže, jest všechnonicej jest osobou, jest láskou. Sumnum esse jest jakožto všechnoucí láška na všem dílošobí sráte dobro zosobněn. Metatfyzika a etika mění se v náboženství. Zlo jest nejen bezhozštvi (privatio dei [zbavení Boha]); ontologický nedostatek strojného bytí a mravní nedostatek, dobra jest nedostatek láskyplného roměru k Bohu; Boha mti však jest všecko, jest bytí, dobrým bytí, svobodná vile a nábožej. Proud myšlenek o Bohu rozpoutal se odtud v Augustinovi. Pro Boha jest stejně podstatno, že jest gratia milost i v lásku se sdílejíci, jako že jest causa causatrix [přičína zapříčinění, ne zapříčinená]. Ze může — i sa zatiaty monstrósním bvtí, jež ukazuje zněna hrozný pád do hřichu — jen milost žít, to lze ještě objasnit; ale že milost lásky jest skutečnou, jest

nadměrná skutečnost. Člověk dospívá svobody ne v sa-
mostatnosti naproti Bohu, nýbrž v odvislosti od něho;
jen co jest člověku od Boha darováno, čímí jej blaženým
a dobrým — láskou.

V jednotlivých Augustinových výrodech o Bohu a
o duci zaznívají v sebe tóny metafyziky, ethiky a nej-
hlubší křesťanské zkušenosti. Bůh jest jediná res [věc],
které lze požívat (frui = alicui rei amore inhaerere pro-
pter se ipsam [= přihlouti k některé věci lásku pro ni
samu]), jiných smí se jen používat. To zní novoplaton-
ský, ale přechází to po křesťanskou v myšlenku: fide, spe/
et caritate colendum denn [vírou, nadějí a láskou jest/
ctiti Boha]. Bůh jest o s o b a, iž máme nad všecko dů-
věrovati a kterou máme milovati. Fides, quae per dilectionem
onem operatur [víra, která jest zpísobena láskou].*)

stává se svrchovaným výrazem náboženství. Aestheticky
zdůvodněný optimismus, jenmá nauka o emanaci, my-
šlenka o výhradní činnosti Boží (nauka o praedestinaci),
představa o zlu, jakozí „ničení“, jež ohraňuje dobro,
nenízí sice zeela, ale spojují se zvláštěm způsobem
s představou Boha jakožto Stvořitele lidstva, jež vlastní
vinnou se stalo massa perditionis [celék k záhubě spějíci]
a Boha jakožto Vykupitele a ordinatore peccatorum [po-
řadatel hřachu]. I snaha po absolutním vědění a pojí-
mání křesťanského náboženství dle schematu apologetů
(racionalisticky) neznizely u Augustina nikdy, a láskou
(racionalisticky) neznizely u Augustina nikdy, a láskou
Boží, kterou cítí, byla mu jistá jen pod autoritou zev-
ního zjevení, jemuž se poslušně podroboval; ale v jeho
způsobu náboženského myšlení, v němž porozumění pro
význam dějin ovšem nebylo tak vypěstováno, jako schop-
nost ku psychologickému pozorování, vlastl. přece kře-
stanský duch.

Nebot Kristus byl tichým čelem jeho duše od mla-
dosti. I zdánlivě čisté filozofické vývody jsou namnoze
určovány myšlenkou na něho. Všecky pokusy proloniti
železné schémá boží neproněmnosti a rolišovati Boha,
svět a já, jest vysvětliti z dojmu dějm t. j. Krista. Tak je-
mu, náboženskému filozofovi, jevil se vždy zřejměji Kri-
stus jako cesta, síla a autorita. Jak často mluvil

*) V kralickém překl.: „Víra skrze lásku dělajíci“.

všeobecně o zjevení a mnil jen Jeho! Jak často mluvil
o Kristu, kde dřívější mluvivali o zjevení všeobecně!
Spekulativní představa o ideji dobra a jeho činnosti ja-
kožto lásky stala se mu jistou teprve nazíráním na Kri-
sta a autoritativním zněním zvěsti církve o něm. Na zíránu

Krista byl nový prvek, jež teprve on zase (po Pavlovi
a Ignatiu) zavedl. Jako jeho nauka o Trojici, ačkoliv
přejal staré formule, nabyla nové podoby přesvědčením
o jednotě boží, zažitým u vře, tak i jeho christologie
obdržela nový obsah hlásáním Ambrožovým a vlastní
zkušeností přes to, že se přimykala k tradici (prísný boj
proti Apollinarioví). 1. Na Kristu mu byl uade vše dle:
žitým obrazem vznětenosti v pokore, skutečné osvědčení vě-
ty „omne bonum in humilitate perficitur“ [veskeré dobro
v pokore se dokonává] (i inkarnaci položil pod toto hle-
disko); zde jal se rozvezvívati středověké tóny christo-
logie; 2. veškeren díražně kládli na možnost, která nyní
prý jest získána, že v prachu ležící člověk může Boha
pojati, poněváč se nám v náročnosti sblížil (Řek čeká na
pozvědnutí, aby mohl Boha v Kristu pojati); 3. osobnost
Kristovu konstruoval nezřídka i od lidské duše Vykupi-
telovy a v jeho vyzbrojení spatřoval velký příklad gra-
tiae praeventitatis, jež člověka Ježíše učinila tím, čím se
stal; 4. pojímal člověka Ježíše za prostředníka, za
oběť, a kněze, jímž jsme s božstvím suníeni a vytoupeni,
jehož smrt, jak ji církve hlásala, jest bezpečným záka-
dem naší výry ve vytoupení. Ve všech těchto vztazích
vpavil Augustin nové myslénky do starého dogmatu,
spojuje je s ním, ovšem jen nejistě neb uměle. Nové
christologické formule neutváří; jemu se Kristus stal
skalou výry, poněváč věděl, že dojem jeho osoby zlomil
jeho pýchu a dal mu sílu, aby věril v lásku boží a ne-
chal se od ní nalezti. Živý Kristus jest pravda a cesta
církvi zvěstovaná a autorita.

Duše, jest skrze fidem, quae per dilectionem opera-
tur [víra skrze lásku Konanu] vedena k vita beatu. Ten-
to život jest blažený pokoj v názáru ní Boha. Zůstává
tudíž po záru ní přece cílem člověka. Vůle nemá prven-
ství, nýbrž rozum. Augustin konečně podržel vulgerně
katolickou náladu, která člověka odkazuje na slavnostní
poznávání na onom světě; tomu odpovídá na tomto světě

askéze a kontemplace (proto se Augustin zařádal mniši světi proti Jovinianovi). I království boží, pokud jest pozemské, jest pomíjitelno. Duše musí být vysvobozena ze světa zdání, podobenství a nuceného jednání. Ale ve spodních proudech účinkoval Augustin přece mocně na platině eschatologické myšlenky: 1. Syrchovaným dohrem není enost, nýbrž odvislost od Boha (v představě o rozhodujícím významu meritorum se ovšem zase vzdává tohoto hlediska); 2. duchovně asketický život má být duševní; magicko-fyzické prvky řecké mystiky stupují zeela (zádná kultická mystika); 3. v myslénce „mii adlaerere deo bonum est“ [přidřízení se Bohu jest dobré] *) jest intellektualismus prolomen; vůle obdržela místo jí příslušející; 4. lánska zůstane i u věčnosti touž, kterou již v časnosti můžeme mít; tedy jest tento svět a onen piece těsně spojeny; 5. trvá-li lánska i na onou světách, a povinností jest budovati ji; před náboženstvím nestojí náboženství druhého řádu, nýbrž eklesiastika, ne sice pozemský svět, ale ovšem pozemská církve má vyšší význam; ona jest tak rikající svatyní před svatyní spravedlnosti, v němž působí Kristus; 7. výše než ve skeré ministvři stojí fides, spes a caritas: jest tudíž proloženo schéma pusté a sobecké kontemplace. Ovšem bylo Augustinovi možno ve všech těchto směrech spojiti nové ūčelové myslénky se starými, třebas v odporech.

§ 52. Donatistický spor. Dilo Če cívitate dei. Nauka o církvi a o prostředcích milosti.

H. REUTER n. n. m. — J. H. REINKENS, Gesch. Philos. d. h. Aug. 1886. — GINZEL, Aug. Lehre v. d. Kirche v Th. R. Schr. 1849. — J. KOSTLIN, kathol. Anfassg. v. d. Kirche v Deutsch. Zeitschr. f. christl. Wissenschaft 1856 Č. 14. — H. SCHMIDT, Aug. Lehre v. d. Kirche v Jd. Th. 1861. — R. SEEBERG, Begriff. d. christl. Kirche I. d. '885. — RIBBECK, Donatus u. Aug. 1858.

V boji s manichaeismem a donatismem vytvořil Augustin, následuje Optata, svou nauku o církvi na podkladě názoru Cypriánova, ale využívaje Cypriánovy donati-

stické prvky a znáruje prvky hierarchické. Popisuje církve jakožto a u to ritu a nepremožitelný spásiteli. J. N. Ústava, věřil, že popisuje pouze skutečnost Bohem způsobenou; liče ji jako communio sanctorum, sledoval své vlastní náboženské poznání. Tam vystupoval proti kritickému „subjektivismu“ manichaeovu a proti puritanismu Donatistů, kteří chtěli pravdivost církve učiniti závislonu na čistotě kněží, zde užival své nauky o spásce k určení pojmu církve. Komplikovaná pozorování byla toho následkem. Nejen jeví se církve hned jako cíl náboženství, hned jako cesta k cíli, nýbrž pojem sám se stavá komplexem různých pojmu. Na konci nauka o praedestinaci ční jej vůbec pochybným.

I. 1. Nejdůležitější známkou církve jest jednotá (u věře, naději, láse) jednak, jednak v katholicitě), jíž působi týž Duch, jenž vize Trojici; uprostřed rozšířené lidstva jest důkazem božskosti církve. Poněváč jednota vyplyvá jen z lásky, tedy církve spocívá na činnosti božského ducha lásky; společnost výry sama ještě něstačuje. Z toho pozorování následuje: „caritas christiana nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri, et si baptismum et fidem tenetatis“ [lánska křesťanská nemůže být zachována, leč v jednotě církve, i kdybyste podřízeli křest a víru], t. j. jednota jest jen tam, kde jest láska a lánska jest jen tam, kde jest jednota. V důsledcích význe užití této věty zní: nejen nenašel jí kacník k církvi (neboť popírájí jednotu výry), ale i schismatikové stojí mimo; neboť právě jejich oddělení od jednoty dokazuje, že nemají lásky, t. j. působnosti svatého Ducha. Proto jest jenom jedna velká církve církví a mimo ni může sice být víra, hránské činy, ano prostředky spásy, ale ne spasení.

2. Druhá známkou církve jest svatost. Církve jest svatá jakožto místo působnosti Kristovy a svatého Ducha a jakožto majetnice prostředků, které jednotlivce ční svatými. Ze se jí to u všech nepodaří, nemůže nic ubratí její svatosti; i početná převela malorum et hypocristarum jí neohrožuje, neboť jinak by již jeden nesvatý úděl činil její právo pochybným. Kázeň a vyloučení proti církve, ne tak, aby zachovala svou svatost, nybrž aby vychovávala. Abi se sama nespela's nesvatým, od

*) Králický překlad: Mňe nejlépe jest přidřízení se Boha.

toho jest již tím zabezpečena, že ho nikdy neschvaluje, a svou svatost dokazuje tím, že v jejím středu a jenou v ú skuteční svatí se plodí a že všudy povznaší mrav a posvětuje. V přísném smyslu náležejí k ni jen boni et spirituales, ale v širším i nesvatí, pokud ještě se mohou státí duchovními a stojí pod vlivem svatosti („vasa in contumeliam in domo dei“ [nádoby k potupě v domě božím]; nejsou domem božím, nýbrž „in domo“ [v domě]; nejsou „in communione sanctorum“ [v obecenství svatých], nýbrž „sacramentorum“ [svatostí]). Tak jest církev „corpus permixtum“ [tělo smíšené], a na konec k ní náležejí i kacíři a odšepenci, pokud si ostrojili posvěcující prostředky a stojí pod církevní kázni. Ale svatost církve obsahuje jakožto církev cíl čistou communio sanctorum (communio fidelium) [společenství svatých (společenství církev), a všecky náboženské přivlastky církve platí této společnosti.

3. Třetí známka církve jest katholickita (veseobecnost prostorového rozšíření). Podává nejsilnější zevní důkaz pro pravost církve; neboť jest vnitratním skutečností a zároveň zázrakem, jemuž nemohou donutě nic postavit po bok. Velká církev v Karthagině se prokazuje jako pravá svým spojením s Římem, se starými východními církvemi, s církevní světového okruhu (naproti tomu právem Donatista: „Quantum ad totius mundi pertinet partes, modica pars est in compensatio ne totius mundi, in qua fides Christiana nominatur.“ [Pokud se týče všech čistí světa, nepatrná část jest na proti celému světu, v níž se jmenuje křesťanská víra].)

4. Čtvrtá známka jest apostoličnost, jež se jeví: 1. v majetnického apostolských spisův a nauky, 2. ve schopnosti církve stopovati svou existenci po niti biskupských sukcés (na tento bod kladl Cyprian silněji důraz) až k apostolským sborům. Mezi těmito jest římský nejdůležitějším pro svého prvního biskupa Petra. Petr jest představitel apoštolské církve, slabých křesťanů a učitelského ūradu biskupského. Augustin podízel stavou theorii, že člověk musí být ve společnosti se sedes apostolica a cathedra Petri; ale o neomylnosti římského stolce se vyjadřil právě tak neučitě a v odporech jako

o neomylnosti koncilů a episkopátu (přirozeně koncil mu stál nad biskupem).

5. Bezbludnost církve byla Augustinovi jistotou; ale všecky její otlivodlnění dovedl reproducovati jen jako relativně jistá. Rovněž byl přesvědčen o u v ý l u o p r a e d e s t i n a c i a o u z n ě n n o s t i p r o p o c á t e n í h o p ú s o b e n i b ožího), které ji rušíly.

6. Církev jest království boží na zemi. Po pravidle ovšem Augustin při tomto pojmu nemyslí na církve, nýbrž na celkový výsledek boží cinnosti ve světě v protivě k činnosti díablove. Jestliže však stotožňuje církev a království boží, méně církvi communio fidelium (corpus verum) [společenstvo věřících (pravé tělo)]. Poneváč však jest jen jedna církev, nemohl jinak, než dle potřeby pokládati i corpus permixtum [tělo smíšené] za království boží, a poněváč, ruše všecky apokalyptické představy, spatřoval tisícleté království již uyní v církvi v protivě k zanikajícímu hrůšnému světskému státu, byl skoro nedobrovlně puzen k důsledku, že viditelná církev se svými sondicemi kněžními a svými rády jest království boží (de civit. dei XX. 9, 13). Tak myšlenka království božího probíhá u něho všecká stadia od dějině theologické, k pojmu církve lhostejně myšlenky (království boží) jest v něj a buduje se od Abela na zemi pro nebe) až po kněžskou církev, má však svijí střed v ecclasia jakožto nebeské „communio sauctorum in terris peccatorum“ [společenství svatých na zemi putující]. Sondejte s tímto představou jde jiná o societas [společenství bezbožných a zavržených (počítaje v to i daemony), která na konci přejde v myšlenku světové říše (státu), jakožto „magnum iatrocinum“ [velké lotrovství]. Na proti této ze hřichu vzniklé, ku věčnému boji odsouzené společnosti vystupuje v podstatě boží stát jakožto jedinečný lid. Ale poslední hrotý tohoto nazířání, které vybíhá ve formální theokracii církve a v od souzení státu, Augustin ani nevypiloval, ani zvlášt' nezdůraznil. Mysil skoro veskrze na duševní mocnosti a duševní boji; teprve středorčí papežová vyuvolili theocratické důsledky. Nazírání na stát dal též ten obrat: po něváč pax terrena jest dobrem (třebaž jen částečným),

tedy společnost, která ho hání (stát) jest dobrá. Poněvadž však pax terrae [mír pozemský] se může uskutečnit jen spravedlností, a spravedlnost bez odporu jest pouze v majetnické církvi, jež spočívajíc na caritas [láse], pochází od Boha, může stát dosíci relativního práva jen když se podřídí božímu státu. Ze se i toto naznání v němž pozemský stát obdržel jistou samostatnost (po nevěc obdržel zvláště účel), suadno dá vřadit do teoretického schématu, jest na bledni. Augustin sám vyslovil jen málo důsledků, přece však ten, že stát má sloužit církvi domoucavacím („coge intrare“ [príslušný, proti kacířům a odšepencům „coge intrare“]), a že církve musí mít vliv na jeho trestní právo.

*II., 1. Donatitský spor nutil též, aby se církve podrobnejší zabyrala svátostmi (viz Optatus; všeobecně HAHN, L. v. d. Sacram. 1864). Zprvu bylo velikým pokrokem, že Augustin uznal slovo za prostředek milosti. Formule „Slovo a svátost“ pochází od něho, amo onen Slovo tak vysoko, že i svátost nazývá „verbum visibile“ [viditelné Slovo], větou: „crede et manducasti“ [věř a jedi si], se staví proti veským mysteriím a pojmu „svátost“ dává tak široký objem, že se tak může nazývat každé smyslové znamení, s nímž jest spojeno spásosnosné slovo (accedit verbum ad elementum et fit sacramentum“ [Přistopí Slovo k živilu a stane se svátostí]). Zvláště nauku o svátostech nelze odtnud vydorati, ano Augustin zachází nezřídka tak daleko v spiritualizmu, že smyslové znamení a slyšitelné slovo mají míti význam jen jako signa a obrazy souběžného neviditelná (odpuštění hříchů, ducha lásky).

2. Leč s druhé strany jsou svátosti — Aug. myslí v tomto pozorovaní pravidelně jen křest a Věceni — přece něco výříšho. Jsou to od Boha ustanovená znamení svatého předmětu, s nímž již dle řádu stvoření mají jakousi příbuznost, a pod nimi se tomu, kdo jich užívá, skutečně sdílí milost (iustitia misericordiae Christi [missio misericordiae Christi] ve svátosti, ale na druhé straně actus medicinalis [akt lékařský]). Toto sdělení lpf na provedení (objektivnost svátosti); ale jen tam, kde jest duch lásky (prává církve), jest spásné. Tím nastal dvojí

rozpor, že svátosti všudy ūčinkují a přece jenom v církvi jsou neodvisly od lidí a přece ve své spasitelné činnosti poutány na církve. Augustin roziřel tento rozpor rozlišováním karakteru, jež svátosti propjujejí (jakési započetění) a skutečného s dělením i milosť. Svátostí „sancta per se ipsa“ [svaté samy sebou] mohou být církvi odezeny a podrží svůj účinek, ale jen v církvi slouží ku spasení („non considerandum, quis det, sed quid det“ [neschlísli dílati toho, kdo dává, nýbrž co dává], ale na druhé straně „habere“ [mít] nemí ještě „utiliter habere“ [mít i užitkem]).

3. Leč toto pozorování bylo lze provéstí jen na krátku (charakter: nezraticelný poněkdy ke Kristu a jeho církvi) a ordinační (charakter: nezraticelná způsobilost obětovat a spravovat svátosti), ale ne na Věceni Páně; neboť zde res sacramenti jest neviditelné vtělení (incorporatio) v tělo Kristovo (o živlích učil Aug. symbolicky) a obětí Věcere Páně sacrificium, caritatis [objekt lásky]; jest tedy s podstatou Věcere Páně (sacramentum unitatis [svatost jednoty]) vždy již spolu dáná katolická církev, a Věcere sama nemůže propjučovati karakteru, jenž by byl neodvislý od této církve. Augustin se přesmekl přesnuto obtíž. Jeho všeobecná nauka o svátostech jest odvozena ze krátku, i rozlišoval při ní tak uměle, aby 1. Donátiště usvědčil z nepravdy, 2. tlájil známky svatosti církve, 3. vře dal pevný bod, na který by — nezávisle na lidech — mohla spoléhat. Později bylo toto rozlišování podstatně v hierarchickém smyslu vykoristěno. Ale Augustinovo zdůrazňování „Slova“ a jeho spiritualismus současně daly popady v jiném směru (ku předchůdci reformace a k Lutherovi).

Augustinovy představy o církvi jsou samý rozpor. Prává církev prý jest též viditelná, a přece náležejí k viditelné církvi i zlí i pokrytí, ano i kacíři. Externa societas sacramentorum [zevní společnost svatosti], pak communio fidelium et sanctorum [obecenství věřících a svatých] a konečně též numerus praedestinatorum [počet praedestinovaných] jsou prý jedna a táz církev! „In ecclesia esse“ [být v církvi] má opravdu trojí smysl. „In ecclesia“ jsou jen praedestinovaní, včetně ještě ne-

obrácených; „in ecclesia“ jsou věřci, včetně těch, kteří mají zase odpadávají; „in ecclesia“ jsou všichni, kteří mají účastenství na svátostech! Církev jest vlastně v nebi a přece viditelná jako civitas na zemi! Jest od pravopocátku, a přece teprv od Krista založena! Spociavá na prací, — ne: na vře, láse, naději, — ne: na sváto-destinaci, — ale pozorujeme-li tyto různé vrstvy, které se stále po sobě posouvají, máli být přece jenom jedna církve, nesmíme zapomenouti, že Augustin jako pokorný křestan žil v té vře, že církve jest communio fidelium et sanctorum [obecenství věřících a svatých], že víra, naděje a láska jí zakládají, a že „in terris stat per remissio-rem peccatorum in caritate“ [na zemi stojí odpusťením hříchů v lásce]. Praedestinačiánský pojmenování (v pravdě zrušený církve) náleží teologovi a filozofovi empirickému katolickému polemikovi. Také nesmíme přehlídnouti, že teprv Augustin vybavil svátosti z magického nazírání, v němž měly význam moralistní způsob myšlení, a přiřadil je víře. Teprv on učnil nauku o svátostech schopnou opravy.

§ 53. Pelagiovský spor. Nauka o milosti a o hřichu.

H. REUTER, n. n. m. — J. JACOBI, Lehre d. Pelagiuss. 1842. — F. WÖRTER, d. Pelagianismus 1866. — F. KLASSEN, d. innere Entw. d. Pelagianismus 1882. — BRUCKNER, Julian v. Eklamus (Texte u. Unters. sv. 15. ses. 3. 1897). — J. WIGGERS, Augustinismus u. Pelagianismus 2 sv. 1831 n. — A. W. DEICKHOFF, Aug. Lehre v. d. Gnade (Meckl. Th. Ztschr. I. 1869.) — E. Ch. LUTHARDT, L. v. fr. Willen 1863. — C. J. HEFFEL, Konzil. Gesch. sv. II. 2.

Augustin nenabyl ještě své nauky o milosti a hřichu, když se dal katolický pokřtiti (v. jeho antimanchaeické spisy), ale měl ji, než podstoupil pelagiovský spor. Také Pelagius nevytvoril své nauky teprve o sproru, nýbrž měl ji již, když se urázel Augustinovým slovenem: „da, quod inhes et inbe, quod vis“ [dej, co poroučis, a poruč, co chceš]. Oba velké způsoby myšlení — máli se milost redikovati na přírodu či záslu osvobození, přírodu — vystoupily proti sobě obrněny. S podivuhodnou rychlostí podrobil se Zípad, připravený Ambrožem, augustiništi. Proti náboženskému karakteru a virtuzové Augustiniovi se postavil v Pelagiově ványm nich

přísných mravů, v Caelestiovi svéhlavý eunuch, v Julianovi živý světák, zároveň odhodlaný osvícene a něuprostý dialekтик.

Pelagianismus jest křesťanský racionalismus důsledně rozvinutý pod vlivem řeckého uměství, stoický a aristoteliský odlišodučná zájazdová populární filozofie (Laktantius), která činí pokus podřídit si zalednou nauku o výkoupení. Vliv antiochienské theologie (ze dokázat). Prameny jsou spisy a listy Caelestiovy, Pelagiovy a Julianovy (většinou u Augustína a Jeronýma), díla Augustiniova, Jeronýmova, Orosiova, Maria Merkatora, papežské listy a usnesení synod. Pelagius sám byl opatřený, méně útočný a méně opravdový než Caelestius a Julian. Teprve tento dovrší nauku (bez něho, právě Augustin, „Pelagianni dogmatis inachlina sine architecto necessario remansisset“ [stroj pelagiowského dogmatu byl by zůstal bez nevyhmuteleho stavitele]). Formálně jsou augustinišni a pelagiinišni v tom přiblizně dosavadnímu způsobu myšlení opačni, že 1. obě mají za základ někud pojednotě nábožensko-moravního pozijní, 2. oba odstavují dravaticko-eschatologický prvek z tradice, 3. oba nemají kulticko-anystického zájmu, nýbrž udržují problém v dnevní sféře. A 4. oba nekladou hlavní důraz na důkaz z tradice (Augustin přiznal otevřeně, že jest nesnadno dokazovati z veřejých spisův Otců). Pelagius byl úzkostliv, aby ukázal, že v celém sporu nejdříve dogma, nýbrž o praktickém otázkou: Augustin vedl boj v tom vědomí, že s jeho naukon o milosti stoří a padá podstatná síla křesťanského náboženství; Caelestius měl zvláštní zájem raziti nauku o dědičném hřichu; Julian si byl vědom, že zastřítá věc rezumu a svobody proti „hloupečnu a bezbožnému dogmatu“. Jinží církve upadá do barbarství a vzdálené menšiny jest vydána na milost masáma, kterého nerozumí. Aristotelevi.

Pelagius vystoupil v Egiptě a hlásal světským křesťanům mužství a schopnost každého člověka vzhopit se samostatně k zemi, výhře se theologické polemice, ale potíratia křesťanství. Augustinišni: Jeho římský přítel Caelestius u přiznukoval. Oba sli do setí v Afriky, odkud však Pelagius brzy odešel. Caelestius se ucházel o úřad presbytera v Kartagine. Léč

(r. 412. nebo 411.) byl od milánského diáka Paulina obžalován na synodě v Kartagině, poněvadž prý pokládal smrtelnost za něco přirozeného (u Adama a u všech lidí), popírá univerzální následky Adamova hřachu, učí uplnou nevinnost novorozenců, tvrdí, že užitek Kristova z mrtvých vstání není nevyhnutelný všem, změznává rozdíl mezi Zákonem a Evangeliem, uluví o bezhraničním lidech před příchodem Kristovým a bezhraničnost a plnění Kristových přikázání vůbec pokládá za něco smadného, máli člověk jen dobrou vůli (viz 6 odsonzených vět u Maria Merkatora). Přes své tvrzení, že uznává křest dítěk (ale ne jako odpuštění hřachu), že jest tedy ortodoxní, byl exkommunikován. Šel do Efenu a Konstantinopole. Pelagius byl v Palestýně a snažil se zachovat mír s Augustinem a Jeronymem. Příký přešel se svou polemikou proti traditum peccati [převodu hřachu] a proti křtu dětí in remissionem peccatorum [na odpuštění hřachu] byl mu nepohodlný; cennějšímu mu byly noví přátelé na Východě, zvláště Jan Jeruzálemský. Tento a jiní prohlásili jej za nevinnu [na synodách v Jerusalémě a Diopoli 415.], když ho žák Augustiniů Orosius a Jeroným obviňovali, že zneuznává božskou milost. Ale jenom s mentální rezervací odmítl Pel. inkriminované věty Caelestiovy, které tak zůstaly odsonzenými i na Východě. Ve svém spisovatelství stal se jen opatrnějším, ale nepřizpůsobil se. Severoafrická církve (Synod v Kartagině a Mileye 416.), jakož i Augustin se obrátili do Říma na Innocence I. o odsonzení obou kaciřů. Papež, jis rád, že se naň obrátili ze severní Afriky, povolil (417.), ale nechal si možnost ústupu. Jeho nástupce Zosimus, polnult Pelagiiovým chytrým vyznáním výry, a získan Caeciliem, jenž nyní byl také opatrnější, rehabilitoval sice oba, a zůstal zprvu hlinchým naproti výtkám Severoafričanů; ale generální synod v Karthagině (418.) a císařský edikt, jenž vyporoval oba kaciře i s přívrženci z Říma, činil dojem i na papeže, jenž v epistula tractoria se přidal k odsonku a vyzval západní biskupy k podpisu (418.). Leč tento smělý požadavek poslal protivnou stranu. Osmnáct biskupů se vzepřelo. Jich vůdcem byl Julian Eklanský. Tento iuvenis confidensissimus [mladík velmi seberedomý] se chopl nymf

svého neunavného ostrého péra. Psal smělé listy Zosimuvi a Rufovi Thessalonickému, na něž Augustin odpovídal (420.). Tím se začal desetiletý literární boj mezi oběma (zlomky juliánských spisů v Ang.: de nuptiis et concupis., libri sex c. Jul. a opus imperf. c. Jul.). V něm byl Augustin často od Juliána věhnán do úzkých; ale spor nastal post festum: Augustin byl již vítězem. Julian psal jako člověk, jenž již nemá co ztratit. Proto rovinul racionalismus a moralismus z královského rozumu s velkou svobodomyslností a s odporem proti všemu mnišství, ale bez porozumění pro potřeby a právo náboženství. Se svými druhy musil konečně přehnouti na východ a našel ochranu u Theodora z Mopsvestie. Efeský koncil, t. j. Cyril, prokázal římskému biskupu tu úsluhu, že odsoudil Pelagirovec (431.). Porozumění pro spor na Východě neměli, ano vzhledem ku svobodě všile sinyšeli v základě pelagiovsky, ale i na Západě byli jen v tom za jedno, že každý křest, jest in remissionem peccatorum [na odpuštění hřachu], že od Adamova pádu jest tradux peccati [převod hřachu], jenž děti Adamovy vydává na smrt a zatrazení, a že milost boží jakožto sila k dobru každému člověku k spasení od počátku jest nutna.

II. Pelagius (viz jeho libellus fidei ad Innocentium) jeho list k Demetriádě, jeho komentář k Pavlovým listům [mezi spisy Jeronymovými]; ostatní jest ztracené nebo jen ve zlomech zachováno v protispisech Augustiniích nechtěl nic věděti o nových dogmatech a o soustavě; Julianova stoická soustava s aristoteleskou dialekton, křesťanskou etiketon a se skloností k naturalismu náleží do dějin teologie. Přece však jest důležito znáti hlavní rysy pelagiorské nauky, neboť v jemné formě objevovala se stále znova. Mnisský rys nemí již u Pelagijského podstatným, nýbrž jest podřízen téžel spontanného tvorenií káráteru v dobru a antické ideji o umírněnosti. Právě proto smíme Pelagijsi a Julianu sloučiti. Zmuzilá víra ve způsobilost k dobrému a potřeba jasnosti v myšlení o náboženskomravných otázkách je spojuje.

Poněváč jest spravedlnost (enost), jest Bůh. Bůh jest dobrý stvůrce a spravedlivý vůdce. Všecko jest dobré, co stvořil, tedy i stvoření, zákon, svobodná vůle.

Jest-li příroda dobrá, nemůže být zvratitelná; ale pak také nemůže být žádných peccata naturalia [hřichů přirozených], učibrž jen peccata per accidentem [hřichy nahlodilé]. Lidská přirozenost může být modifikována jen nahodile. Nejdůležitější a nejlepší výzbrojí této přirozenosti jest svobodná vůle (modus animi cogente nullo) [hnutí ducha bez něčeho nucení]; v ní jest i rozum spolu dán. Oboje působí, že člověk nestojí pod conditio necessitatis [podmínce nutnosti] a nepotřebuje pomoci. To jest nadhermá gratia prima [první milost], božského stvořitele, že oboji (dobrej i zlo) dovedeme a dle svobodného rozhodnutí činiti niženě. Possibilitas boni [možnost dobrá] jest od Boha, voluntas a actio [vůle a čin] jest naše věc. Zlo jest okamžité nepravé sebeurečení bez následků pro přirozenost, vznikající ze smyslnosti. Dle Pelagia jest tato samu špatnou, ale má být překonána, dle Juliána nevíš samu sebou špatná, nýbrž jen „in excessu“ [v přeplňnosti]. Kdyby tomu bylo jinak, musil by křest znížiti žálostivost, také by Bůh-Stvoritel nebyl dobrý, kdyby žálosť vlast byla špatna. Člověk může odpoutati každému hřichu, tedy mnisí; byly též bezhříšní lidé. Dle Pelagia přijde do pekla každý, kdo nekoná toho, co v jeho moci. Pokus vyrovnat tyto nauky s Písmem a s církevní tradicí, byl obtížný. Připomít se, že Adam svobodou volby výzbrojený, nadl; ale jeho hřich neměl za následek přirozenou smrt, jež právě jest přizena, už brž duchovní. Jako se od něho nedělala smrt, tak jěstě méně hřich; neboli názor o traditu peccati [dědičny] hřich] vede k absurdnímu názoru o placení duše a k manichaeizmu (zlá příroda), ruší božskou spravedlivost, ukažuje manželství jako nesvaté, tudž nedovolené a nicí každou možnost vykoupení (nebot jak může osvobození zvést nebo zákon ūčinkovat na přírodu?). Hřich zůstává vždy všechny, a každý jest trestán jen za svůj hřich. Všechni lidé jsou ve stavu Adomově před pádem (liberum arbitrium et post peccata tam plenum est, quam fuit ante peccata) [svobodná vůle i po hříších jest tak úplná, jako byla před hřichy]; jen hříšný zvýk jej stlačuje, jehož moc ovšem jest uznati. Proto jest cízmati et libero arbitrio [o milosti a svobodné vůli]; de corripitione et gratia [o uchvacení a milosti] (minicium prohlásili Pelagiovci milost za naprosto nutnou, za uleh-

čnijou, za zbytečnou. V základě pokládali ji jen za pochodnou beru křestanů; neboť věta „homo libero arbitrio emancipatus est a deo“ [člověk svobodnou vůlí emancipovaný jest od Boha (vybaven z moci Boží)] vylučuje zasadně milost: Také jest v základě jen jde na milost: zákon, který osvětuje, odstraňuje a odplatu ukazuje; ale též lze rozlišovat 1. milost stvořitele (výzbroj); 2. zákon (illuminatio et doctrina [osvícení a nauku]); 3. gratia per Christum [milost skrze Krista] a to a) jeho vzor, b) nážtek jeho díla přisvojeného nám ve křtu jakožto odpuštění hřichů. Tím nesměli Pelagiovci hýbat; ale popírali gratia praeveniens [milost předcházející], ve krtu dětí nespatovali křest im remissionem peccatorum [na odpusťení hřichů], a neuznávali absolutní mutnosti odmluňství. Děti jinářejí bez křtu jsou také spaseny, nenářidou však do regnum coelorum [království nebeského]. Věta Pelagiovci, že křižtanská milost bývá propitjovala jen secundum meritum [dle zásluh], ruší milost pravě tak, jako jiná věta, že milost ūčinil jen podstatně, taky jako zákon. Posmíváce augustinismus hned jako novotu, hned jako manichaiesmus, hned jako vnitřní rozpor, samu přicházeli s nejvyššími rozpory (dilekticky zakrytými), byli novotří, rokud zachovávali sice starocírkevní nauku o svobodě, ale ne opačný nol, mystickou nauku o vykoupení, a zanprodávali náboženství nerozuměnímu rozumu a v hloni nemravné morálce.

III. Augustín (r. 412. de peccatorum meritis et remissione [o zásluhách a odpusťení hřichů], l. III.; de spiritu et littera [o duchu a literě]; — r. 414. de perfecione institiae [o dokonalosti spravedlnosti]; — r. 415. de natura et gratia [o přírodě a milosti]; — r. 417. de gestis Pelagi. [o činech Pelagiových]; — r. 418. de gratia Christi et peccato originali [o milosti Kristově a prvotním hřichu] l. II.; — r. 419. de nuptiis et concupiscentia [o manželství a žádostivosti] l. II.; — r. 420. contra duas app. Pelagianorum [proti dvěma apolož. Pelagiovci]; — r. 421. contra Julianum [proti Julianovi l. VI., později jestě opus imperfectum [nedokončené dílo] proti Julianovi]. Jelo poslední spisy jsou de gratia et libero arbitrio [o milosti a svobodné vůli]; de corripitione et gratia [o uchvacení a milosti] (minicium

v Hadrumetē a de praedestinacione sanctorum [o předurčení svatých] a de dono perseverantiae [o daru vytrvalosti] (do Massilia), nevycházel z liberum arbitrium [svobodné vůle], nýbrž z Boha a z duše, která se naproti němu cítila vinou, ale zakusila jeho milost. Chráje odstav v ýsvetliti přírodu, světové dějiny a dějiny jednotlivcovy a dáti racionalní výraz, upadl ve mnoho odporní a do douměnek, které bylo snadno vyvrati. Ale jsou věty, které z venčí pozorovány, jsou zeela nepravdivy, z vnitřku pozorovány však pravdivy. Tak posuzujme též Augustiniou nauku o milosti a hřešku. Jako výraz psychologicko-náboženské zkoušnosti jest pravdiva; ale projektována do dějin je falešna. K tomu ani sama v sobě nemí jednotna; neboť jest ovládána jednak myšléniem, že „Bůh v Kristu tvoří víru“, jednak druhou, že „Bůh jest jediná kauzalita“, kteréž jen zdánlivě jsou uvedeny ve shodu s definicí milosti, jakož gratis data. Mimo to jsou nepopíratelný manichejské zbytky; k tomu litera bible, pravidelně nepochopená, působila jesté zakalení, a náboženské nazírání jest provázeno moralistním (merita [zásluhu]), které konečně rozhoduje.

Lidstvo jest dle zkušenosti massa peccati [dav hříšný], t. j. Boha prázdro; ale Bůh-člověk Kristus — jen on — přinesl svou smrtí silnou vyprázdněné lidstvo zase božským životem: to je gratia gratis data [milost darmo daná], začátek, střed a konec našeho spasení. Jejím cílem jest, aby z massa perditionis certus numerus electorum [davu zatracení jistý počet vyvolených] byl zachráněn. Zachráněn jest proto, že Bůh jej předurčil (Augustin učí infralapsaricky,* vyvoluje, povolává, o-spravedlníuje, posvěcuje a udržuje moct své věcné rady. To se děje v církvi milosti, jež jest d[icitur] praereniens [přecházející], t. j. vytrhuje člověka ze stavu hřicha a troší dobron vili (— vocatio, ale tento, jakož i všecky další aktivnosti, vyjma e poslední, jsou konány i na těch, kteří konečně nejsou spaseni, ponevá nejsou vyvoleni) 2. cooperans [součinná] — tato se rozvíjí v řadě stupňů až k úplnému a faktickému znovuzrození člověka, kteří mu, plníc její láskou, unořuje, aby si získal mé-

rita [zásluhu]. Z vocatio [povolání] následuje fides [víra]; víra roste, rozvíjejíc se ve stupních pokládání za pravdu, poslušnosti, fiducia [důvěry] a lásky. Současně s tím jde effektivní (viditelné) komání milosti v církvi, které se začíná s remissio peccatorum t. j. se odhnu na reatus dědičného hřachu a ničí předmětem, jenž odhnu na ospravedlnění hřešky. Dokonává se v iustificatio [ospravedlnění], kteráž nemí rozsudkem nad hříšníkem, nýbrž dovršením procesu, jinž se z nepobožného fakticky stal spravedlivým. To se děje vltím ducha života v srdece věřejeho (a Večeří Páně), čímž člověk jsa přijat v jednotu obecenství s Kristem (církev), jakožto sanctus a spiritus obdarzí novou náladu a žálost (mili adhaerere deo bonum est [mimě přidržeti se Bohu jest dobro] a nyní má způsobilost k dobrým skutkům („fides impetrat, quod lex imperat“ [víra dosahuje toho, co zákon povinní]). Ospravedlnění spocívá na fides [více] a jest sub specie aeternitatis uzavřený akt, empiricky pozorována proces na touto světě nikdy nedovršený. Osvědčí-li se člověk láskou a odvrácením od světa (askese), dokáže tím, že jest naplněn vírou, nadějí a láskou. Ono osvědčení se ukazuje v dobrých skutečích, které nyní mají cenu před Bohem (merita), ačkoli, jsouce z milosti zrozpoznaný, jsou jeho dary. Každému nejsou dány dokonalé skutky (consilia evangelica [radы evangelické]); ale každý ospravedlněný má skutky víry, naděje a lásky; (3) nejvyšším a posledním darem gratia [milosti], jež ve vývolených jest irresistibilis [neodolatelná], jest perseverantia [vytrvalost]. Vocati (et sanctificati) [povolani a posvěcení], kteří ji nemají, idou v žalubu. Proč se ji dostane jenom některým, kvdž přece se nepropújčuje secundum meritum, jest boží tajemství. Tisto však jest přes praedestinaci a svrchovanou milost — že při posledním soudu nerozhoduje „adhaerere deo“ [přidržeti se Boha], nýbrž mravní stav. Jen kdo může vykázati meritua [zásluhu] (ale to jsou dei numeria [boží dary]), buďte spaseni. Význam odpuštění hřachu a vřiv jest přece zneuznán. Augustinova věta jest: „Kde jest láska, tu jest i blaženosť, odpovídající míře lásky.“

Odtud vyrodzi Augustin svou nauku o hřachu, o pádu a prvotním stavu. Hřich jest privatio boni (nedostatek).

(*) Infralapsarizmus — názor, že předurčení se stalo po pádu.

tek byt a bytí dobrým), obrácení člověka k sobě samému (pýcha) a žádostivost (smyšlost): misera necessitas non posse non peccandi [neštastná nutnost nemoci nechcít], ačkoliv formální svoboda trvá — vláda d'abluva (proto jest potřebí vykoupení z venci). Augustin elče zichovati „amor sui“ [selcecku] jako hlavní pojem hříchu, ale takticky klade žádostivost nad něj (prostava: „amor infusus“ [láška vltá]. Tato se jeví především v pohlavní žádostí. Poněváč se tato žádost rozměnuje samovolně, dokazuje, že přiroda je zkažena (natura viciata). Proto plozemní sří hřich: se žádostivostí konati [davem hřich]. Ježto Augustin si netroufal učiti o vzniku druše traduciánsky, tož činí — proti původnímu rozbehlu — tělo nosičem hřicha, jenž nakazí duši. Tardus peccati [převod hřichu] se vleče lidstvem jako viciuum originis [prvotní chyba]. Tento dědičný hřich jest hřichem, trestem za hřich, a vinou; růši pravý život a vydává člověka stavu non posse non mori [nemoci nemíti] (i děti umírají bez křtu — leč ,mitissima poena“ [nejjmírnější trest]), když byl poskvrtí veškeré jeho činy („splendida vita“ [skvělé neřestí]). Tak světelské Písmo, církevní i raxe (křest dítěk) a hříšníkovo svědomí. Od Adama vládne tento dědičný hřich jako natura viciata. Jeho pád byl strašný, soubor všech těžkých hřichů (pýcha a žádostivost); byl tím strašnější, že Adam byl nejen strožen dobrým, nýbrž měl božskou milost ja kožto adiutorium (nebot bez ní nelze být samovolně dobrým). Této milosti se lehkomyšlně zbabil, a ztráta byla tak veliká, že všechni byli omlí Adamem, ale zkázeno (nejen proto, že všechni byli omlí Adamem, ale též proto, že se od měho šířila zlá zákažka), a ani křest nedovede dědičný hřich (pohlavní žádostí) zpátky korenit, nýbrž jen odstraniti jej reatns [vinní, příčitní viny]. Augustinova představa o prvotním stavu (posse non peccare aut adiutorium [moci nelřesiti nebo pomůcka]) jest v nejpříkřejším rozporu k jeho ránci o milosti; nebot gratia [milost] jakožto adiutorium [pomůcka] v prvotním stavu jest naprosto nepodobna milosti vykoupení, ježto nechává všeli svobodnou a některé skutečně netvoří, nýbrž jest jen podmínko u pro svobodné rozhodnutí

k dobru, tedy iae irrestibilis [neodolatelná]. Toto adiutorium [pomůcka] jest v pravdě myšleno pelagiovský (nauka o prvotním stavu a o měřítkách posledního soudu nedá se sjednotiti s naukou o milosti) a natura viciata (poznatelná jako pohlavní žádost) nenechává již mesta pro svaté manželství, jest tudíž skoro muhiacaejská. Ale všecky těžké urážky nemohou zateknuti velikost poznání, že Bůh písobí chtění i skutečné činění, že nie nemáme, což bychom byli nevzali, a že přidržetí se Boha jest dobrá a našim dobrém.

S 54. Augustinovo vyvěštění Symbolu. Nová nauka náboženská.

Albychom poznali, jak Augustin přetvoril zděděnou náboženskou nauku (dogma), a kterou z jeho myšlenek hřesly v majetnické církve, jest nám studovati jeho výklady Symbolu, zvláště jeho Eusebriodion. Předevelším jsou tu zřejmý vulgarně katolické rysy jeho nauky. Na starém Symbolu jest ukazována nauka o Trojici a o dvou přirozenostech; význam katolické církve jest přísně založovan. Křest jest jakožto nejúpliležitější tajemství postaven do popředí a odvozován ze smrti Kristovy, v níž jest zlomena vlivida dábla, když se mu dostalo jeho práva. Víra se jeví začasté jako něco hřebelžného; věčně život se dostává jen zásluhám, jež záležejí ve skutečnosti, na konci však v askézi. Let všichni jí nemusejí konati; jest rozlišovati mezi manalata a consilia [rozkažy a rady]. O almužnách se pojednává široce; ony tvoří pokání. Uvnitř církve jest pro všechny odpustění hřechů, předpokládaje satisfactionem congruum [dostiučení přiměřené]. Jest stupnice hřichů o l zločinu až po zetla lehké hřichy demí; podobně jest i stupnice zlých a dobrých lidí; i nejlepší [sancti, perfecti [svatí, dokonali]] nejsou prosti lehkých hřichů. Jest stupnice blaženosti (de merita [zásluh]). Dobrým, ale nedokonaným duším zemřelých prospívají mešní oběti, almužny a modlitby; jsou v trestném olmi, jenž je tříbí. Vulgarní pověřené názory byly Augustinem namnoze ještě stupňovány, tak o očistci, o dočasnému zmrnění trestu zatracených, o andělích, kteří poskytují pomoc církvi na tomto

světě, o doplnění nebeské církve — ztenčené následkem pádu andělů — vykoupenými lidmi, o panenství Marii in partu [v porodu] a o její čistotě a vinnostti, jeně svého druhu, nesmělé začátky vypočítávání cen Kristovy obětní smrti, konečně — názor o spasení jenkožto visio a fructus dei [patření na Boha a požívání Ježiho], jenž vždy znova promiká, a poutaní duchovních sil na tajuplně účinkující svatosti.

Ale s druhé strany — náboženská nauka v Eufihri-dion jest nová. Na staré Symbolum jest tu naneseno Latky, jež jenom zcela volně s ním může být spojena a zároveň pozněji původní prvky. Ve všech třech článcích jest hlavní věcí zacházení s hřichem, odpustění hřichu a dokonalost v láse (SS 10n., 25n., 41n., 64.—83.). Všecko jest představováno jakožto vnitřní proces, jenž stará, velmi krátce projednávaná dogmatická látka jest podrāděna. Proto jest 3. článek e k n e j o b š í r-nějí probírán. Jíž v náčrtku se ukazuje novota: na vře, naději a láse všechno záleží, tak vnitřním jest náboženství! (3—8). V 1. článu není dána kosmologie, ani výslovňě jest odmítnuta fyzika jakožto obsah dogmatické (9, 16n.). Proto elybi též nauka o Logu. Trojice, zděděná jako dogma, jest shrnuta v jednotu: ona jest Stvořitelem. V základě jest j e d n o u osobou (osoby) jsou momenty v Bohu a nemají již kosmologického významu). Všecko v náboženství se vztahuje na Boha, jakožto j e d n ý pramen všeho dobra, a na hřich; hřich se rozlišuje od bludu. Tím jest učiněn konec starému intelektualizmu. Kdekoliv se myslí na hřich, myslí se na gratia gratis data, na praedestinačnískou milost, která teprv osvobozuje spoutanou vůli. Ponkazem na misericordia praeveniens a subsequens končí výklad 1. článku. Jak jinak by byla zněla slova tohoto článku, kdyby jej byl možl Augustin volně sdělati. — Ve 2. článku jest to, co symbol skutečně obsahuje, dotčeno zcela krátce (příští Kristovo bez chiliasm). Naproti tomu vystupuje do popředí toto: jednota osobnosti Kristovy jakožto homo, s jehož duší se Slovo spojilo, praedestinačníská milost, jež tohoto homo uvedla v jednotu osoby s božstvem, ač neměl žádných zásluh, pevně spojování jednak smrti Kristovy s výkoupením od díabla, a smíření se křitem, jed-

nak však názor o zjevení a dějích Kristových jakožto vznesenosti v pokroč a jakožto vzoru vitae christiana. Vykupitelský význam Kristův jest pro Augustina právě tak mocně vyjádřen v této pokroč a vznesenosti a v jeho vzoru (viz Bernhard a František), jako v jeho smrti. V tělení samo o sobě ustupuje do pozadí, resp. jest stavěno do takového osvětlení, jež bylo Řekům zcela cizím. Tak se 2. článek stal zcela jiným; starodogmatická látka jest jen stavivem. — Ve 3. článku hlavní a novou věci volnost a jistota, s níž se učí trvalé odpustění hřichů v církvi. V davech stoupající laxnost vyzvala nevyčerpanou svátost pokání; ale u Augustina bylo nové poznání způsobeno prolilonbením vědomí hřichu a ponořením v milost boží. Ovšem otázka osobní jistoty spasení ještě nezasáhla jeho chůze — stojí mezi starou církví a Lutherem —; otázka: jak budu sproštěn svých hřichů a naphněn boží silou, byla jeho základní otázkou. Opíráje se o vulgární katolický názor, žádal dobrých skutků; ale pojmal je jako výsledek milosti a vůle, jež jest pod milostí; varoval při tom před veskerým zevnějším činěním. Kultus, amo i almužny odstranil; ví, že záleží na vnitřním přetvoření, čistém srdci a novém duchu. Zároveň jest jist, že i po křtu cesta odpusťení hřichů kajecímu vždy jest otevřena, a že ten se dopouští hřichů proti Duchu svatému, kdo nevěří v odpusťení hřichů. To je zcela nový výklad evangelického výroku. Velmi obširně jest vysvětlen závěrek Symbolu (resurreccio carnis vzkříšení téla). Ale hlavní věci jest tu po krátkém rozboru, vlastního thematu — nová nauka o praedestinaci jakožto sila jeho theologie, dále jakožto nauka též nového názor (stojí na místě Origenovy nauky o Apokatastazi) o tržbení duší na onom světě, k němuž mohou přispěti modlitby a oběti těch, kteří je přejí.

Zhozenost: výra a lásk a místo bázně a naděje; náboženská nauka: něco vyššího než vš, co se nazývá naukou, nový život v sile lásky; nauka o Pismu: v ē c i (Evangelium, výra, lásk, naděje — Běh); trojice: j e - d e n živý Běh; christiologie: j e d e n prostředník, člo - věk Ježíš, s jehož duší se božstvo spojilo, anž toho zasluhovala; vykoupení: s m r t ve prospěch nepřátele a pokora ve vznesenosti; milost: nově tvorící trvalá sīla lásky;

svátošti: s l o v o v e d l e znamení; blaženost: beata nōcessitas dobra; dobro: o d v i s l o s t o d B o h a; dějiny: B ū h p ū s o b ī v ū c k o p o d l e s v ē d o b r ē v ū l e. S tím strovnejme řeckou dogmatiku! Ovšem staré dogma stalo se tím stručejším, čím více bylo zanedbáváno (ne odstraněno); stalo se církevnímu právnímu řádem. Nové nauky zůstaly ještě nemrity, nenabyly tedy ještě traru a cenu dogmat. Augustinem stala se církevní nauka neurčetější co do objemu a významu. Jedenak byla uvedena zpět do Evangelia, jednak se méně ohraňovala naproti theologii, poněvad chyběla určitá formulace. Okolo starého dogmatu, které se uchovalo v tuhouné platnosti, tvoril se veliký, neutrátní kruh nauk, v němž žily nejdůležitější myšlenky víry, a jenž přece nikým nemohl být přehlídnut a zjištěn. To je star dogmatu ve středověku. Vedle struční počíná se již proces vnitřního rozkladu.

Pátá kapitola.

Dějiny dogmatu na Západě až do začátku středověku (430—604).

W. MÖLLER, Semipelagianismus RE 2. — J. WIGGERS n. u. m. a Zh. Th. 1854 n. — HOCH, L. d. Johannes Cassianus v. Natur u. Gnade 1895. — KOCH, Der heil. Faustus v. Riez. 1895. — F. ARNOLD, Cäcilius v. Areküte u. d. gall. k. s. Zeit 1894. — G. LAU, Gregor d. Gr. — WOLFSGRÜBER, Gregor d. Gr. 1890. — P. BÖHRINGER, Biographien Leo's I. n. Gregor's I. 1879.

Západní říše se srtila. Katolická církve se ujala dědictví po říši, římský biskup po císařovi (Lev 1.) a jeho nástupcove v 5. století). Ale sotva bylo postaveno v celo, začalo papežství v době Justiniánové hluboký pád, z něhož je vysvobození Řecko. I. V. 5. a 6. století nedovella římská církve ještě vychovávat barbarské národnosti; neboť byly ariovske, a Řím nebyl svoboden, nýbrž od 6. století překován k Východu. Jenom Frankové se stali katolický, zůstali však sprvu svobodni od Říma. Přes to pravě v tonutu období se uplatnil nárok římského biskupa, že vše, co platí o Petroví (Mat. 16, 17m.), platí též o něm. Dogmatické akce se omezovaly na uznavání a znářívaní augustiniánu ve smyslu jeho správního a zvláštního vnitřního činitel (ona vnitřní s vulgárním katolicismem. Co se týče starého římského

Symbolu, tu nabyla, v této době v Gallii své nynější podoby, v níž jest zvlášť důležitý nový výraz (communio sanctorum [obecenství svatých]) (původní smysl jest nejistý, snad proti Vigiliantovi proctení svatých, viz Faukus z Reji).

§ 55. Boj semipelagianizmu a augustiniánu.

V dějinu významnost k Augustinovi, zavřeném pedagagiu a uznání všeobecné dědičné hríšnosti a nutné potřeby milosti (Jako adiutorium) neznamenaly ještě uznání predestinace a gratiae irresistibilis. Spravedlnost ze skutků, jíž sám Augustin ještě ponechal skryté místo, a správný instinkt církevní sebezáchrany vzpiraly se těmuto naukám. Již za života Augustinova vyuvaly u nichu v Hadrumetě nepokoj a pochybnost (Augustin: „de gratia et lib. arbitrio“ a „de correptione et gratia“). O rok nebo dva později (428./9.) dávali mu jeho oddaní přátele zprávy, že v jižní Gallii (uníssi v Massiliu a jinde) vystupují proti nauce o predestinaci a o úplné neschopnosti vůle, poněvad prý ochronuje křesťanské kázání.

Augustin posílí své přátely spisy „de praedest. sanct.“ a „de dono perseverantiae“, protivný spíše popudil. „Servi dei“ [služebníci boží] v jižní Gallii vystupovali po smrti Augustinové smílejí, ale přece ne zcela otevřeně; neboť Augustin měl velikou autoritu. Kommonitionum Vincentiovo, které formuluje přísně církevní tradičionální stanovisko (viz nahoře str. 151.), obrací se aspoň neprimo proti novotě Augustinovoy nauky; Jan Cassianus, otec jihogallských mnichů, vyjádřil ve svých „colationes“ semipelagianismus, t. j. antipelagiovský vulgární katolicismus, ač se mnohem naučil od Augustina. Směrové body semipelagianismu jsou: skutečná všeobecnost milosti, příčetnost (zodpovědnost) člověka — v tom jest evangelický — a význam dobrých skutků. Dle toho jest všeobecně gratia praeveniens [milost předchazející] připuštěna jenom jako zevní milost: Bůh předem tvoří podmínky, příležitost a možnost našeho spasení; vnitřní (spasitelní) milost však se slibná se svobodnonvillí, jež jest kníží sončadlný činitel (ona vnitřní milost nemá tak silně zdifrazičována jako zevní). Proto

může jak vůle, tak milost byť přední, a *gratia* iresistibilis [milost neodolatelná] jest vyloučena právě tak, že ko praedestinatione neodlísí od božského předvedení (svo bodných činů). Praedestinatione zahrnuje „*ingens sacramentum*“ (totiž fatalismus) i když se musí připustiti, že boží cesty jsou nepochoptelný (podobně Hilarius z Arlesu a příkraj), ale zároveň prohlásené, neznámý spisovatel spisu „*Prædestinationis*“, nad jehož původem se dosud vznáší záhada — představa se kryje přibližně s představou Jeronymiovou, jest jakožto všeobecná nauka méně povážlivou, než Augustinova, jakožto výraz křesťanského sebe posuzování odpadnutím od pravdy). Obránce Augustinovi, Prosper a neznámý spisovatel díla *Libri II. de vocatione gentium* [o povolání narodů] (němčí angustinismus), nedosáhly pronikavého účinku, ač papež Coelestin haněl jich protivníky jako všecké lidí. V posledních desítiletích 5. stol. ziskal semipelagianismus výtečného zástupce, — nejváženějšího učitele jižní Gallie, Fausta z Rej), roztomilého a mierného opata a biskupa, — jenž se obrátil jak proti Pelagiovi „pestifer“ [moronusý], jako proti těžkému bludu praedestinatione (ve spisu „de gratia dei et humanae mentis libero arbitrio [o milosti boží a svobodné vůli lidské mysli] a pohnul přísně angustinského presbytera Laciida k odvolání, když na synodě v Arlesu (475.) nauka o praedestinationi byla odsonzena (ale nauka o dědičném hřamu se uplatňovala). Faustus jest ve své nauce ještě „immissitější“, než Cassian a méně určován Augustinem. Implicite přednášel již nauku o meritum de conseruando et condigno [o zásluze z primičnosti a příslušnosti]. Ve fides [věře] jakožto známosti a úsilích vůle o polepšení spočívá meritum nesené *gratia prima* [první milosti], jemu se dostává spasitelné milosti, kteráž pak působí společně s vůlí, takže vznikají dokonálna merita.

Jako kdysi pelagianismus a nestorianismus, kteréž jsou vnitřně spojeny, byly strženy ve stejný osud, tak byl i semipelagianismus zapleten ve spor christologický, a v něm předčasně skončil. Theopaschitický učení skrytější mniší v Konstantinopoli (viz nahoře na str. 202.), kteří v christologii zvláště zdůrazňovali božského činitel-

le, žalovali západní theology (Fausta) jako nepřátele správné christologie a jako protivníky milosti, stavějíc se na plodu Augustinovu. Papč vydal vyhýbavé rozohnutí, ale u biskupů vypořezených ze severní Afriky na Sardinii nalezli mniší spojenec. Fulgentius z Ruspe napsal kolem r. 520. proti autorité Faustově několik významných spisů, v nichž jest zaštupen plný augustinius (částečnost milosti, praedestinationatio ad poenam [přechucení k trestu]). Tyto spisy a Augustinova kazátku působily též v Jižní Gallii. Doba chápala již jen dilemma: bud' jest Augustin kacíř nebo svatý učitel. Veliký gallický kacíř, jenž se cele byl vzdělal Augustinius, Cæsarius z Arlesu († 542.) odstranil jihogalský rozpor, jenž se ozval na synodě ve Valence, byl podporován papežem a způsobil na malé synodě v Orange (529.) vítězství 25. „kapitola“, které papež byl vytvářel ze spisu Augustinových a Prosperových a do jižní Gallie poslal jako nauku starých Otců. Málokterý v jižní Gallii podporovali Caesaria (Avitus Viennský † 523.); ale většina biskupů asi již nebyla s to, aby sledovala spornou otázku. Schválení papežem Bonifácem II. poslilo vážnost výnosů orangeských, ku kterým Tridentinum mělo pochopně zíctel. Kapitoly jsou augustiniánské, ale chybí prachestinace, a vnitřní proces milosti, na něž přece pro Augustinu padal hlavní důraz, není náležitě oceněn. Gratianus praeveriens jest neklamně hlásání, poněvadž mnisský nábor o nečistotě manželství píspíval přísnému pojmenání dědičného hřamu a tím nauky o milosti. Ale jinak jest tato nauka v pravdě angustinismus bez Augustina, aneb aspoň mohlo se jí snadno tak rozuměti, t. j. vulgárně katolické názory o zevnější milosti a o skuticích mohly a měly se udržeti vedle ní.

§ 56. Řehor Veliký (590—604).

Rím dopomohl formulím augustiniismu konečně k vítězství, přes to, že se jeho biskupové v 6. stol. daleko od něho oddalovali — v theorii byl Augustin ponechan v platnosti, v praxi se přizpůsobovali nejbližším potřebám. Svou osobnost (mnišich), listy, spisy (Regula pastoralis, Dialogi, Expos. in Job. seu. Moralia, Itonil. in

Ezech.) a liturgickými opravami velmi vlivný papež Řehoř I., zase vyjádřil pod rouškou augustinovských slov vulgárně katolický typus, ale sesilemý pověrcenými prvky, a vynesl na světlo starý západní názor o náboženství jíhož pravým řádu. Zázáruk se stal známkou náboženství. Náboženství žije mezi anděly, d'ábyly, svátostní obětní, kajícími řády, tresty za hřích, bázu a naději, ale ne v bezpečné důvěře v Bohu v Kristu a v lásku. Jestliže se Řehoř pro svou osobu ještě polohyboval také v augustinovských myšlenkách a ukazuje-li ve svém způsobu spravedlnosti, mírnost a svobodu, tož práve strakatá směs jeho teologie dosvědčuje, že se ani nejlepší muž tehdy nedovedl ubránit náboženskému barbarství, ve které se antika rozkládala. Řehoř byl v následujících dohodách více čten a výše ceněn než Augustin. Téměř po pětisíciletí ovládal dějiny dogmatu na Západě bez soupeře, a v základě ovládá katolicismus ještě nyní. Novohovoského rozkládala. Řehoř, byl vlastně jenom hříšníkem (taikové nehrájí vůbec již žádné role), ale hříšník byl všichni (si qua culpa in episcopis inventur, nescio, quis Petri successori subjectus non sit; cum vero culpa non exigit, omnes secundum rationem immilitatis acqualiter sunt shledá-li se nějaká vina na biskupech, nevím, kdo by nebyl podrobjen Petrovi nástupej; když však vina nevymáhá, všichni jsou si rovní dle míry pokory); 5. Řehoř jesté větší, co jsou vnitřní dary milosti a cnosti, ale vyhubené římské pohanství níce na druhé straně i jemu tak dokonale předalo svůj inventář a svůj způsob náboženského myšlení, že všecky náboženské povinnosti a cnosti vtěsnává do statutárních, pevně ohrazených ceremonií, jež byly z časti starořímské zvyky; ani zde ovšem neutvořil mnoho nového, nýbrž povysí římskou „religio“ spolu s dávkon mysterií, kteréž dávno nabyla občanského práva v církvi, za církevní spasitelné řady první třídy; 6. Řehoř má cit pro pravou pokornu, ale posilil obrat, jež tato cnost vzala ku umíšské „humilitas“, k zahazování sebe a k duchovnímu sebeklamu; s jednoduchým smyslem pro pravdu nhasl též smysl pro pravidlost — nastala noc; neboť i svět vnitřního života, jež Augustin byl ozářil, zase se zatemňoval; 7. nejzávažnější větší v následcích, se staly Řehořovy výrody o pokánci, v nichž žila jeho teologie, a odтm mohla býtí úplně skonstruována. Nevyzpíratelný Bůh jest odplatitelem a nechá žádného hříchu bez trestu; ve krátu pronímů děla, ve své cene pro jednotlivce však ne zcela jistý po-

klad; 3. s tímto pojmem intencese Kristova meritum spojil Řehoř neučitelné dosud myšlenky o přimluvě svatých a o shůzích andělů a pozvedl je na výši „theologie“. Polanskou pověru, která potřebovala polobohu a celý řad bohů, a utíkala se ke svatým tělům mučenů a ků, on legitimoval, spojuje zášlhy Krista a svatých, klasifikuje a odpovídá archanděly, anděly a strážné anděly, upevňuje špatnou praxi „naukou“; 4. jsa hierarchou více v praxi než v něčení, přece přísně provedl podobenství mezi církví a civitas dei, neboť žil v době, kdy nic jiného cenného nebylo než církve. Slavil ji jako kongregatio sanctorum, ale v pravdě byla tato congregatio výchovným, nejhorskou zahraničním ústavem milosti; neboť na výšší ideál nesměl se lidé tehdy odvážiti. Římský biskup byl mu páncem jenom hříšních biskupů (taikové nehrájí vůbec již žádné role), ale hříšník byl všichni (si qua culpa in episcopis inventur, nescio, quis Petri successori subjectus non sit; cum vero culpa non exigit, omnes secundum rationem immilitatis acqualiter sunt shledá-li se nějaká vina na biskupech, nevím, kdo by nebyl podrobjen Petrovi nástupej; když však vina nevymáhá, všichni jsou si rovní dle míry pokory); 5. Řehoř jesté větší, co jsou vnitřní dary milosti a cnosti, ale vyhubené římské pohanství níce na druhé straně i jemu tak dokonale předalo svůj inventář a svůj způsob náboženského myšlení, že všecky náboženské povinnosti a cnosti vtěsnává do statutárních, pevně ohrazených ceremonií, jež byly z časti starořímské zvyky; ani zde ovšem neutvořil mnoho nového, nýbrž povysí římskou „religio“ spolu s dávkon mysterií, kteréž dávno nabyla občanského práva v církvi, za církevní spasitelné řady první třídy; 6. Řehoř má cit pro pravou pokornu, ale posilil obrat, jež tato cnost vzala ku umíšské „humilitas“, k zahazování sebe a k duchovnímu sebeklamu; s jednoduchým smyslem pro pravdu nhasl též smysl pro pravidlost — nastala noc; neboť i svět vnitřního života, jež Augustin byl ozářil, zase se zatemňoval; 7. nejzávažnější větší v následcích, se staly Řehořovy výrody o pokánci, v nichž žila jeho teologie, a odтm mohla býtí úplně skonstruována. Nevyzpíratelný Bůh jest odplatitelem a nechá žádného hříchu bez trestu; ve krátu pronímů děla, ve své cene pro jednotlivce však ne zcela jistý po-

dičnou vinu, ale nyní jde o to, aby si člověk pokánil a dobrými skutky pomocí podpirající milosti utvořil blaženost. Mezi třemi kusy pokáni (*confessio mentis, confessio oris, vindicta peccati*) [obrácení myslí, vyznání úst, trest hříchů] vyniká fakticky trest za hřichy, který se musí odbyti, jako nejdilečitější. Teprv u Rehoře jest dokonána osudná přeměna, že „*satisfactiones*“, které původně byly jistým osvědčením pravého pokáni, jsou zadostěmníci tresty za hřichy, jinž se člověk podrobuje, aby se vyhnul věčnému trestu. *Zásluha Kristova a moc církve záležejí — zdá se — právě v tom, že se věčné tresty mění v časné*; tyto časné však zase se menší, zkrajují nebo odstraňují zprostředkováním Krista a svatých, zádušními mšeňmi, ostatky, amulety atd. Co se vzděcky jevílo v dlejném náboženství, že náhozenství tam, kde přejímá svůj cel od morálky, se stává nemorálním, to se objevilo i zde. V nadvěti panuje přísná idea odplaty, v podvěti řádu všecky možné prostředky spásy, z části, ani ne s křesťanskou etiketou, a v závěrku vládne kazništka a úzkost. Dávno již lidé nevystačovali při tomto názoru témito světem a časem, a přece nesmíli přesahovat do věčnosti — nebot kdo by pak mohl být pokláán za blažena? — ale teprve Rehoř uvedl beznečné do theologické očistec, tím vydobył církvi ohromné území, peklo oddalil, a tím zjednal v nejistotě novou říši, ale neklid.

Šestá kapitola.

Dějiny dogmatu v době Karlovske renesance.

J. BACH, D. G. des Mittelalt. 2 sv. 1873 n. — H. REUTER, Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalt. 2 sv. 1875 n. — A. HAUCK, K. Gesch. Deutschlands 2 sv. 1887 n. — J. SCHWANE D. G. der mittler. Zeit 1882. C. J. TIEFEL, Konzil. Gesch. III^a IV^b. — J. A. SPECHT, Gesch. Unterrichtswesens in Deutschi. bis d. 18. Jh. 1885. — E. HATCH, Grundlger. d. Kirchenverfassung West-Europa's in früher. Mittelalt. prel. A. HARNACK, 1888.

Clodwigius přestup křesťanství a Rehořův misijní podnik u Anglosasů zakládají dlejiny římsko-katolické církve u Germánu. V 7. a 8. století začali arianismus; v 8. mísí Řím přeložit téžsko své politiky do římsko-germánských říší. Nově obřícená Anglie a Ně-

mecko staly se iluem římským; Pippin a Karol Veliký vysíli papeži vstřic. Zprvu získal nový světový stát francouzský více než papež; ale brzy se ukázalo, že papež z toho to spojení vrazil nejvyšší zisk, ne proto, že ideia křesťanského císaře o sobě znauenala méně, než ideia nástupce Petra, nýbrž proto, že ona ideia vyžadovala základu skutečné světové říše, jež mohla být utvorená přece jen ponufitelně.

Duševní život a theologie nenávazí do doby Karla Velikého postupujících dějin; karlovske období jest veliký a ve mnohé příčině pochybený pokus o obrození antiky a tím i theologie Otců. C. z theologie bylo až do r. 800., jest kompendium a excerpt (Isidor Sevillský, Beda, později Rabanus), do jisté míry instituce, jako celé náboženství. Bedon a Alkuinem byl Augustin znova probuzen. Bylo již mohutným pokrokem, že mu začali skutečně zase rozuměti — z časti lepe než Rehoř (Alkuin, Agobard a j.) —; ale za samostatného myslitele lze přece pokládati jen Skota Erigenu, jehož na Arcopagitovi a Augustininovi vzdělaný mystický pantheismus („de divisione naturae“ [o rozdělení přírody]) však zůstal naprostě bez účinku. Snaha po vzdělání v 9. stol. byla velmi úctyhodna (viz rukopisy nám zachované). Z. Anglic Theodor Tarsenský, Beda, Alkuin) se zmocnila pevniny a získala podporu vzdělání, jicž v Itálii nikdy zcela neutuchlo. Ale ve velkých otřesech od poslední čtvrtky 9. stol. zdálo se, že vše zase zanikne. Dogmatické spory té doby vznikají častí z důsledků augustiništní dosud krytých a nyní znova vyvzených, častí z poněru k Východu. Zvláštní pozorností zaslouhuje pokrok v praxi i teorií mše i pokání.

§ 57. Adoptiánský spor.

A. HAUCK, n. u. m. II. — P. GAMS, K. Gesch. Spaniens II. Na Západě zvítězila po dlouhých bojích christologie 5. koncilu, a přes 6. koncil mystický, zakrnleně monofyzitský názor vytlačoval názor přísně chalcedonský, poněvad pověrcené představy o Večeři Páně byly na prospech onomu. Ve Španělsku už tento vývoj menší vliv. V mozarabické liturgii stála augustiništná formule o pa-

sio filii a d^optivi [utripení syna a d^optov a něho (prijatého)]. Elipandus, vladychitivý, národní pýchou naplněný biskup toledský, uplatňoval kolem r. 780, stáron nauku, že Kristus dle své lidské přirozenosti jest filius dei adoptivus, výkonpení tedy že jsou v plném sunity bratřími člověka Ježíše. Bezpochyby chtěl formuli od Říma odlišnou jako výraz orthodoxie, která by byla ion ve Španělsku. S vnitřním přesvětlením a vysokým ceněním lidské osoby Ježíšovy zastával ji biskup Felix Urgelský, jenž byl v říši Karlové (četba antiochenckých spisů jest pravděpodobna). Když ve Španělsku Beatus a Eterius zastávali opačnou nauku, zasáhlí franci theologové, především Alkuin. Monofyzitá a Nestoriocvi stáli naproti sobě pod novým hledáním; Karlovi však byla víta ion přiležitost, ukázati se strážcem orthodoxy a pánum církve. Adoptionismus byl zatracen na synodách v Rezeně 792, Frankfurtu 794, Čáchách 799, ale též v Rímě, na Felixovi bylo opětovně vynuceno odvolání, franské Španělsko bylo theologii a něžním násilím (Leidrad) přivoláno žpět k jednotě mystické víry. Nauka Jana Dániusecenského, která lidskou přirozenost v Kristu chápala za neosobní a ji jako přijatou přirozenost Logu s ním úplnou jednotu sloučovala, zřízila i na Západě. Alkuin se vyjadřuje tak mysticky a upříslně jako Cyril. Leč výres realistickou nauku o Včeři Pánč, která vytlačovala duchinného Krista a žádala jemný monofyzitismus, udržely se angustinský-adoptiánské myšlenky u pozdějších bohoslovů středověku.

§ 58. Spor o praedestinaci.

J. WIGGERS, v Z. Th. 1859. — J. WEIZSÄCKER v I. D. Th. 1859. — Monografie o Hinkmarovi od H. SCHRÖSE 1884. — BORRASCH, Der Mönch Gothschalk 1868. — FREYSTEEDT v Z. Th. 36 sv. 315 m., nová řada 1 sv. str. 447 m. a v Z. K. G. 18 sv. str. 1 nn.

Vládnoucí církevní soustava byla semipelagiovská; ale v 9. stol. byl Augustin zase horlivě studován. Ze v krizi, která tím vznikla, angustinismus přes všecky augustincké fráze přece nebyl obnoven, jest důkazem o možnosti církevní praxe. Minich Gotsalk z Orbaia uplatňoval nauku o praedestinaci s Augustinovou silou, zároveň ja-

ko vlastní hlavní a knovenou nauku, nalezáje v ní klíč k hádance vlastního života. Illasal praedestinatio gemina (ad vitam et ad mortem), můj však přece, že Bůh určil jen dobro, zlo že ponze předveděl. Ne to, co pravil (Funditus a Tisidor něčili nejmík), nýbrž zpísob, jakým to církvi podával, vzbudil mne nepřátele. Byl v Mohuči (848.) Rabanem, v Chiersey (849.) Hinkmarom odsonzen a jako „miserabilis monachus“ [ničemný mnich] vzat do vazby, z níž nikdy nebyl osvobozen, poneváč odeprěl jakéhokoli odvolání. Ale jemu po bok se postavili nejznámější bohoslovci, ne tak proto, že by angustinismus hráli vůzne, jako aby Hinkmarovi přísnobili obtíže a aby chránili angustinská „slova“ jako tradicionálně. K tomu přistupuje, že nauka o praedestinaci má jednu stránku, se které ještě všem srozumitelná — boží kříž. Jmenovitě z říše Lotharovy se ozval odpor proti Rabanově-Hinkmarově thézi, že praedestinaci jest odvozovati z praescience a omeziti na svaté. Hinkmar se pokloněl krýti narotí četě žákův Alkinirových (Prudentius Troyesský, Ratramnus, Lupus Ferriereský, Servatius Lupus, Remigius Lyonský, provencealský biskupové) na synodě v Chiersey 853 tím, že v „kapitolách“ činil angustinismu velké ústupky, ale přeče podržel svou nauku o jedné praedestinaci, o universální spasitelné vrstvi boží atd. V těchto subjektivně v obiectivně nepravidlivých „kapitolách“ není již ani zřetelně vyjádřeno to, oč slo — glo o záslužnosti skutků a o nadřadení vlastní a svatostní činnosti církve nad vnitřní procesy. Ti, kteří ústy vyznávali celý angustinismus, minali tehdy poloviční, a ti, kteří, jako Hinkmar, něco tajili, nechtěli ho v pravidle vzběc. V archibiskupství senském a v jižní Francii chierseyiská usnesení neušlokojila. Ve Valenci 855. byla proklamována gemina praedestinatio a vzběc hlásán augustinismus. Na vellkých synodách tří říší v Savonires (59.) a Toncy (860.) nebylo tak dosaženo sjednocení, jako snopkou snor byl dohodnutím paralzyzován. V pravdě zvítězil Hinkmarův zpísob učený, t. j. Rehorod. I. Nauky o universalismu spasitelné vile hoří, o rychlém a jistém ūčení svátosti a o konkurenici svobodný vile zůstaly v platnosti; nauka o praedestinaci se objevila zase jako dekorativní prvek theologie. Jen v této podobě byla slučitelná s empirickým církevnictvím.

§ 59. Spor o výraz „filioque“ a o obrazy.

C. J. HEFELE, Konzil. Gesch. III.^a A. PICHLER, Gesch.
d. kirchl. Treng zw. d. Orient u. Occident 2. sv. 1864.

Augustiniánsko-španělská formulule „filioque“ [a Sy-nodus v Gentilly 767] byla přijata ve francské říši (viz synodu v Gentilly 183.) a byla lájena Karlovými theologi (libri Carolini; Alcuin, — de process. spiritus sancti). V Cächách 809. usnesla se francská církev, že filioque náleží do symbolu. Toto usnesení bylo provokováno těžkým bezprávím, jehož zakusili západní poutníci v Jeruzalémě. Papež schvaloval sice španělsko-franskou náuku, odemřel však přijati toto heslo do symbolu. Zdá se, že je Řím přijal teprve v 10. stol. Jestliže Karel rozšířil otvírající se propast mezi Východem a Západem výrazem „filioque“ a měl-li při tom papeže jen za polovičního spojence, tož se vzdálil od východní orthodoxie ještě více svým odporem naproti ctění obrazů, jež přece i pa-ze schvaloval. Tradice francské církve a augustinský Ži-vel (u Karla snad též osvětařský) nečovaly stanovisko Západníků. Ve Frankfurtu 794. nebyla přijata uříčení 7. koncilu, ale též byla zamítuta usnesení synody z r. 754. Sebevědomí francské církve můjalo k prvních koncilů jako výraz církevního starověku, ale nechtělo si dáti na moderních koncilech Byzancí nic předpisovat. „Liber Carolini“ — manifest theologické schopnosti, fransko-církevní samostatnosti a jistého osvěřanství (otiskeny u MIGNE, Patrol. lat. sv. 98.) — zachovávají starocírkevní stanovisko: nechtějí etíti obrazy, ale též ne bořit, nybrž zbožně jich užívat. Toto stanovisko zaujmali iesté i Ludvík (synoda v Paříži 825.) a Hinkmar: jiní franctí theologové jako Agobard a Claudius sli ještě dále. Papežové zachovávali moudré mlčení a poněhál lnu docházela z Říma i 7., obrazum přiznivá, synoda uznaměna.

§ 60. Pokrok v praksi a theorii mše (dogma o Večeři Páně) a pokání.

MORINUS, Comment. hist. de disciplina in administr. sacra-poenit., Paris 1651. — J. BACH, n. u. m. — L. J. LÜCKERT Hilgerfeldové Ztschr. 1888. — H. REUTER n. u. m. — CHOISY Paschae 1898. — ERNST, d. L. d. h. Radbert v. d. Euoharistic 1896. — SCHNITZER, Berengar v. Tours (1890) str. 127 n. — KÖHLER, Rabanus' Streit mit Paschasius v. Zwtb. 1879 str. 116 n.

Gesch. der Abendmahllehre A. V. DIEKHOFF, A. EBRARD.

A. KAHNIS, G. E. STEITZ, Das röm. Bussacrament 1854. — H. WASSERSCHLEBEN, D. Bussordnungen der abendl. Kirche 1855. Tyž, Die irische Kanonsammlung 2. 1885. — H. J. SCHMITZ. D. Bussbücher d. Kirche 1883. — K. MÜLLER, D. Umschitzung i. d. Lehre v. d. Busse während d. 12. Jh. v. Abhandlung f. Weizsäcker 1892 str. 287 n. — H. BRUNNER, Deutsche Rechtsgesch. I. II. 1887 nn.

Představa obrazu byla stále více a více od Včeře Páne oddalována; žilo se v době dívů a svátostí, tím více se musila vznáhati sklonnost, kňeti obsah nejvyšší svatosti výstředně, aby byla povznesena nad massu svatého; christologie, která dopouštěla, aby dějinný Kristus zmízel za jednotou „přirozenosti“, vyžadovala christologického tajemství stále přítomného, jež mohlo být pocitováno a požíváno; mže byla pokládána za hlavní kus a kompendium milboženského; představa o božích vlastnostech koncentrovala se stále více v té jedné, že Bůh jest všemohoucí, divy písobec libovole — všecky tyto momenty písobily dohromady, aby vývodily výsledek: Večeři jest přítomno dějin n é tělo Ježíše Krista; neboť živý se v ně nění. Rovněce mezi sválostním a skutečným (dějinným) tělem Kristovým mohla být provedena tím smaze, poněvadž i toto tělo dějinné samo od okamžiku vtělení bylo pokládáno za tělo pneumatické (mysteriem), od božství přijaté, a poněvadž o něm byly chovány zcela doketické názory, jako dokazuje na př. spor o narození Ježíšově z Marie clauso utero. Nová nauka o Večeři Páně by byla bez obtíží bývala formulována v době Karlovské, poněvadž fakticky byla poliotově, když by nebylo překáželo znova tehdy obzírle studium Augustinova pojmu svatosti a jeho nauky o Večeři Páně. Paschasius Radbertus, opat v Corbie, jenž napsal první monografii o Večeři Páně (de corpore et sanguine domini o těle a krvi Páně) 831.), byl jednak Augustinovec, a reproducoval se skutečným porozuměním a vnitřním účasťtenstvím Augustinskou nauku, že výkon náleží víře a představující duchovní sycení; ale s druhé strany ji převáděl v realistickou, lidovou nauku, že zárukem všeomohounosti v každé mši živly jsou proměňovány v nitře, ale skutečně v tělo z Marie zrozené a pak Bohu přinášeny v oběť. Zevně nenaštává, pravidelně žádná pro-měna, aby tělo Kristovo nebylo rozkusováno zuby. Bůh

činí tento zázzrak, jež Paschasius pojímá jako zázzrak stvoření; kněz vyslá pouze vyzvání k Bohu. Ale i když svatý pokrm nyní jest skutečně opravdovým tělem Kristovým (smysly vnitřní zvlášť jest symbolem), přece zlustrává v platnosti, že jen věřící obdrží duchovní sycení k nesmrtelnosti, ale ne nevěřící. Paschasius nevyvodil věsměš ani hierarchických ani „objektivních“ důzrak v říce. Také nebyl v první řadě bohoslovec mše a lidu, nýbrž chtěl být bohoslovem ve smyslu Augustiniho a řeckých mystiků. Přes to se mu dostalo neocenitelného odporní. Rabanus se vyslovil proti tomuto způsobu učení v listě, a Ratramnus, mnich v Corbie, nalezeve svém spisu ke Karlovi Holému (d e c o r p o r e t s a n g u i n e d o m i n i), že Paschasius nevyhovoval Augustinovu „spirituale“. Ale jeho vlastní vývody trpí starocírkevní nejasností. Patrně chce, jako ve sporu o Martinu uteru clausus [zavřené lůno], jakrož dobrý Augustinovec odstraniti nemotorný zázzrak všemohoucnosti a položití veškerem důraz na „spiritualiter geri“ [duchovní dění] v zájmu výry; ale poněváč ani on nepochybuje o přítomnosti corporis dominii po posvěcení, tož musí rozlišovati mezi skutečným tělem a tělem. Zrozené, ukrizované tělo není věstování, — to je myšleno starocírkevně. — ale ve svátosti jest síla těla Kristova jakoto invisiibilis substantiae [neviditelné podstaty], a potud samo pneumatické, jenom smyslum věřících přistupné tělo. V některých vývodech výsel ostatně Ratramnus Paschasiioví ještě více vstříč; leč nejzřejmější jest představa o „potentialiter creari in mysterio“; ale právě tačteli více než skutečnost pro víru a pokrm pro duši. Paschasius vyslovil rozhodné slovo. Zdálo se, že svědkové každé mše to potvrzají, a sami byli povyšeni mocí učení formulace nankv. Vtělení a oběť na kríž se opakují v každé mši. Co pak k ní tedy dostanouje? Nebylo třeba měnit staré změně meňich modliteb, které, když se týkaly oběti, kladly důraz na oběť chvály; nebot kdo si vřímal slov? Mše, jako obětní výkon, v němž bohoboží věk byl obětován Bohu, nevrcholla však již dávno v pízitku, nýbrž v provedení, jež má hřichy a odstraňuje

zlo. Byla přijata ve velké zařízení rozhřešovací, a mše bez přijímaní (niže zádušní) byly hromaděny, aby Boha uchálecholily. Prastarý prvek připomínky slavících usnostatnil se jménovitě ode dnu Rehoř I. a přijímaní se téměř proměnilo ve druhou slavnost. První slavnost, niče, náležela laikům jen potud, pokud představovala zvláště účinnou formu církevní přimluvy k ulehčení trstu za hřich. To byl jedině zřejmý účinek výkonu — malicherný, jen sečtáním znacný účinem ohromného myšleria.

Mše byla podřízena institutnější pokáni; v této se odehrával náboženský život. Trast ovládal svět a svědomí. Pojem Boha jakožto všemohoucí libovule, od plasty a pronímnutí, křesťanská modifikace starořímského, byl vlastním. Měl za následek představu, že záložna zásluhách a na dosluhici, aby byly kompenzovány stále se opakující poruchy smoluwy. Tak učil jùž Rehoř I., ale tento názor splynul u germánských národù s jejich národními právními představami a ustavovenní. Poněváč pak západní církve nepřenechávala, jako výhodný, péči o právo a mrav jedině státu, nýbrž samu vychovávala a „tresala“, tedy souhženě s právním zařízením státu se vyvinulo k a jí cí zařízení církve. Podrobne vytvoření tohoto zařízení bylo následkem přenesení kající kázni v klášterech na světské duchovenstvo a laiky a výšlo-z-iroskotské, resp.-anglosaské církve. Ale v úzkosti z trestu za hřich, pekla a ocistce, výšli lakové té praxi vstří a sami uvedli vliv církve na veskeren obor i soukromého života. Jakési prohloubení pojmu hřicha bylo následkem: církve byla vyhledávána nejen pro hrubé hřichy, nýbrž i pro „kořeny hřicha“ a pro skryté přestupky (nezřízenost, pohlavní žadost, laka, hněv, onuzlost, úzkost a vzdor srdece, nadutost, pýcha), které nyní také byly pokládány za smrtelné hřichy; ale každá prohloubení bylo využíváno otupující hotovostí, vyznávat se stále hříšníkem, a představou, že přimluvy a zadostiučinění o sobě mají moc zrušit zasloužené tresty. V pravdě se myslilo mnohem více na trest a na jeho odstranění než na hřich. V Karlovsém období byla hierarchická stránka kající instituce ještě málo vyuvinuta, i dogmatická teorie se ještě opozdlovala; ale dosti učinění

byla nově vyhnována v souvislosti s konáním pokání, vypravzatým dobrovolnou zpovědí. 1. Ku starým, více nebo méně libovolným výnáškům co do výběru a trvání kompenzujících-trestů (modlitby, almužny, lamentatio-mes, dočasnou vyloučení), přilýrají stoupající měrou vý-ništění ze Starého Zákona a germánských právních řádů! Ony měly za následek, že vyměření kompenzačních tre-stů samo vstoupilo ve světlo božského řádu, 2. prostřed-ky kompenzační hyly pokládaný za věci, z nichž Bůh prý má radost, které teď samy sebou, nenastane-li nějaká pochybnění, zakládají zásluhu; za nejčímnější musila být pokláданa obětní smrt Kristova; bylo tudíž opako-vání této smrti (prestí copiositas mysteriorum passionis [hojnost vzácného tajemství utrpení]) nejčímnějším a nej-pohodlnějším prostředkem (nuše zadušení); vedle toho si musil člověk zajistit svaté, neboť jejich přimluvy musejí být účinný, poněvadž Bůh od nich nemůže nic požadovat a oni mu tedy mohou přinášeti cenné dary, 3. poněvadž kajené výkony mají před Bohem věčnou cenu, mohou být zámněny, resp. při litostnému smýšlení zmenšeny; zde zvláště zasahuje církve, dobrotivě nařizuje takovéto zámněny; tak vznikla celá soustava zmírnňování zámněn a vystrídání, k jejichž vybudování přispělo germánské právo (vznik odpustků; zmírnění jsou prastaré), 4. mimo zá-měny jest však také možno zastoupení, zde účinkoval germánské právo i jostě silněji; leč tato představa má cíl ke výkonu v pojmení Krista a svatých jako zástupeční kořen v pojmení Krista a svatých jako zástupeční 5. celkové pojímání mělo za následek, že odbytím pokání si lidé žádali ne tak znova si nakloniti Boha Otce, jí-ko spíše ufcí Bohu Soudci! Tato duše vraždící prav-zeula překroutila-augustinismus; měla vliv na christolo-gii již v době Řehoře I., a potom v klasické době střed-věku rozhodně účinkovala na všecku ze starověku poch-zející dogmata a tvorila nová.

ГЛАВА II. ЗНОЖНОСТИ

A. HARNACK, D. Monographie, v. Ztschr. f. Gesch. wiss. 1892/94. — D. deutsche Geistesleben, und d. Ottonien v. Chuniacenser 2 sv. 1892/94. — VII. 1. str. 1 m. — SACKUR: Die Chuniacenser 1899. — H. A. NEANDER, D. h. Bernhard (ryd. DEUTSCH) ve Stud. u. HÜFER, D. h. Berhardt I. 1886. — A. BRITSCHL ve Stud. u. Krit. 1879 str. 317 n. — Něm. dějiny od K. W. NITZSCHE, W. GIESERRECHTE, K. LAMPRECHTA atd.

Z Quedlinburku (Matlina), z řehořš
rív a z Clugny výše nový rozmach zbožnosti; řehořš
řepečové, nové kongregace a Bernhard jej uskutečnili;
laikové mu vysíl vstře živěj, než světští klérkovi, na
něž čenil větší požadavky; v nadšení křízových výprav

cadmón kánitola.

Dějiny dogmatu v době Clugnyacké, Ansemové a Belii.

Halle für Gesch. u. System d.

H. REUTER n. u. m. — H. V. EICHENBERG; Deutsch-mittelalt Weltkunstschau 1887.—A. HAUCK, Kirchengesch. Deutschland, 2. Aufl., 3. Aufl. 1896.

a v zakládání nesčetných klášterů, jeví se nejzřejměji. Přináší kázeň v klášteřích, muisská úprava světského duchovenstva, vlivá církve muisský spravované nad světem laiků, nad knížaty a národy — to byly cíle. Na tomto základě jedině se zdálo možným, vytvořit skutečné křesťanský, t. j. světa, se zříkající život. Tento svět celý měl sloužit onomu: nejvyšší nupjetí světského panování církve, aby získala nejdokonalejší prenzenzi světa, t. j. útek ze světa. Osvobození světa zdalo se možným jedině za podmírkou světského pastrví. I ti muichové se dali zaslepiti touto dialektrikou, kterí dobře cítili rozpor mezi účelem a prostředkem a pro svou osobu dávali přednost přímo cestě: rozširovati útek ze světa (Weltflucht) útěkem ze světa. Ale církev byla přece též boží říši, nejen individualním oblažením! Proto i oni rozplamenovali myslí k boji proti svatokupeckým knížatům a světákým klerikům. Aby dokonale vyjádřili bolestný rys zapření světa, na to byli Germáni a Románi ještě příliš mladiství. Násilnický rys karakteru: dobytí světa, spojil se s ním a spodil onu pozoruhodnou náladu, v níž bleskem se střídaly cit sily a pokora, poživačnost a odříkání, ukrutnost a citlivost kářství. Neschliční nic z tohoto světa, nýbrž jenom nebe, a přece chlčeli mítí tuto krásnou zemi.

Náboženský individualismus nebyl s počátku ještě zaúcen (ječ viz kacírska, která se využovala již v 11. století, z části importovaná z Východu, — bogomilové — z časti původně vzniklá); ale přece přinášeli si zpět ze svaté země, do níž si ssebou brali odpustky křížových výprav, názory. Obraz Kristus v byl znova získán, a zbožnost byla oživena nejživější představou o trpícím a umírajícím. Vykupitel: musíme ho nasledovatí na všech stupních jeho bolestné cesty! Tím na místo vyloučeného „Adoptianismu“ nastoupil přece zase do popředí člověk Ježíš, a negativní askéza nabyla pozitivní formy a nového bezpečného cíle. Tony Kristovy mystiky, které Augustin jen nejistě byl rozezručel, staly se úchvatou členěního světovního Krista se postavil — prostřednictvím bylo „pokání“ — obraz dějinného Krista, vznášenost v pokore, nevina v utrpění, život ve smrti. Neleží zmiňti, jaké účinky měla tato zbožnost nové maladěná představou „Ecce Homo“ [Ejhle člověk], a jak roz-

manitě se rozvinula. Moluutě a úchvatně ji vyjádřil po-
práv svatý Bernhard, jenž byl náboženský geniem 12.
století, a proto též vůdcem epochy — Augustinus redi-
vus, zároveň však nejmocnějším církevním knížetem. Po-
kud Bernhard dává soustavu rozjímuavosti a lici stupeňo-
vitý chod lásky (caritas a humilitas [lásku a pokora]) až
k excessu, potud žil Augustinum. I jeho mluva jest
určena konfesem. Ale ve vásnivé lásce ke Kristu zašel
nad Augustinu. „Ucta k tomu, co jest pod námi“, k utr-
pení a pokore (devoce) mu vzešla, jako snad žádnemu zá-
padnímu křestanu před tím. Uctival kříž, polhanu a smrt
obraz ukřižovaného Spasitele jakožto ženicha duše. Do
totoho obrazu se ponoril, v něm mu zářila láska a svítila
mu pravda tělesně. Suysové nazíráni Kristových ran
spývalo mu s duchovním povznesením, které však vždy
mělo spočívat na podkladě církevního kajícího rádu.
Bernhard spojil novoplatonské exercicie vystupu k Bo-
hu s pozorováním ukřižovaného. Vykupitele a odpoutal
subjektivitu Kristovské mystiky a lyriky. Toto pozoro-
vání vedlo ho v jeho kazáních o Pisni Šalomounově k so-
bedosuzování, jež nabývá nezřídku výše Pavlovy a Lu-
therovy spasitelné výry („non modo iustus sed et beatus,
eui non imputabit deus peccatum“ [nejen spravedlivý,
ale i blažený, komu Bůh nebude příčinit hřichu]). Ale
s druhé strany musí i on zaplatiti tribut veškeré mysti-
ky, nejen pokud cit zvláštěho povznesení se střídal s po-
citem opusťnosti, nýbrž i pokud nedovedi se
ubrániti pantheistickému obratu. Jako Origenes učil i
Bernhard, že člověk musí od Krista v těle se povznéstí
ke Kristu zatr. tvůrce, že dějinná událost jest stupněm.
Veškeré mystice následující doby zůstal tento rys; od
Bernharda, jehož cíli jako proroka a apoštola, se naučili
kontemplaci na Krista; ale zároveň převzala pantleisti-
cký lys. „Excedere et cum Christo esse“ známená, že
duše v náruči ženichové přestavá být vlastní osobnosti.
Kde však duše zaniká v božství, tu se božství rozplývá
ve Vše-jedno.

Nezměrný jest význam nového nazíráni na Krista
pro christologii. Schema dvou přirozeností ovšem bylo

podřízeno; ale v pravdě byl vedle svátostního Krista jiný, želověk Ježíš, jehož s myšlení, utrpení a činy představují a dálé podílí život. On jest vzorem a silou; i obět jeho smrti jest obět člověka, v němž byl Bůh. Tak se zde dovršila augustinská, již Ambrožem připravená představa. Ve 2. polovici 12. stol. jest tato nová zbožnost (lásku, utrpení, pokora) muhutnou mocí v církvi. Ale jako Bernhard v sobě představoval kontrast mezi světem křesťanský-zbožnou církví a mezi hierarchickou politikou světovladné církve, tak i většina věřících v naivní příchylnosti k církvi pokládali za slučitelný ideální světské moci a pokory. Jestě nevystoupil veliký žebrač z Asisi, jehož zjev měl vytvořit krizi v kolísání mezi útěkem ze světa a vládou nad světem; ale na konci 12. stol. vznášely se již nad církví lhněvivé klethy „kacířů“, kteří v jejím světském panství a ve spovrchnění jejich darů milosti poznávali rysy starého Babylonu, a Bernhard sám varoval papeže.

§ 62. K dějinám církevního práva.

FR. MAASSEN, Gesch. d. Quellen u. Litt. d. Kanon. Rechts I. 1870. — II. SCHULTE, Gesch. d. Quellen d. Kirchenrechts I. a II. 1875. — P. HINSCHIUS, Kathol. Kirchenrecht. — H. S. DENIFLE, Univers. d. Mittelalt. 1885. — G. KAUFMANN, Gesch. d. deutsch. Univers. I. 1888. — MIRBT, Publizistik im Zeitalter Gregor's VII. 1894.

Na kdy byly od papežů čineny nároky, jeví se ve velkém padělkou Pseudo-Isidorevě shrmuto a vyličeno jakо prastaré papežské právo: neodvislost církve a jejích orgánů od lalků, a papežská vláda nad biskupy a národními církvenimi. Na tomto pseudoisidorském podkladu budovali papežové následující doby. Neslo jim o teologii, nýbrž jakožto Římanum o vybudování práva, jež jako božské si osobovali. Ve sporu mezi esařem a papežem slo o to, kdo bude skutečným říditelem boží říše a komu mají být podřízeni biskupové. Reformované pařezství se vyuvinulo pod podněty z Clugny a od Řehoře VII. v autokratickou moc v církvi, a dle toho vytvořilo nesčetnými dekretaliami své zákonomářství, když se bylo v Římě samo osvobođilo od posledních zbytků starých způsobů ústavy. Spolčení s nejlepšími lidmi své doby počali papežové 12. stol., když byli dosahli investitu

tury, trojíti nové církevní-právo. Dekretalia vstoupily vedle starých kanonů, ano vedle usnesení starých koncilů. Leč přísně vzato, jejich vážnost zůstala ještě kolisavou. Nikdy by nebylo mohlo papežství, když se vyuvinulo jako nejvyšší právnická instance, dosíci monarchického vedení ve víře a unáru v církvi, kterí přece jest společností viry a bohoslužby, kdyby v naší periodě se nebylo dovršilo sloučení d o g m a t u a p r á v a. Forma dogmatického v Rímě samém ustoupila úphle formě práva (lex dei [zákon boží]), a románsko-germánské národy byly zprvu bezbranný; neboť církve k nim klysi byla příslušná římský právní řád. Velcí papežové byli musí a pravníci. Juristicko-vědecké zacházení se všemi funkcemi se stalo sychrovánou úlohou. Studium práva mělo ohromný vliv na myslíci pozorování církve v celé šíři její existence. Co se dříve bylo vyuvinulo z nutných poměrů, církve jako právní zařízení, bylo nyní myslénkou upěvňeno a vybudováno. Duch jurisprudence, jenž se ukádal nad vírou církve, počal si podřizovat též záležená dogmata. Zde má scholastika silný kořen; ale nesmíme zapomenout, že po Tertullianovi západní dogma ta byla připravena na právnické zacházení, z něhož z části vznikla. Na auctoritas a ratio [autoritě a rozumu] se zakládá dialektika juristů. Náleží spolu k velikým kontrastům středověku — bernhardovská zbožnost a římská juristická myšlení! Touto cestou se měla církve státi soudní, súmí, domen kupeckým, peleši lotrovskou. Ale v našem období stála teprve na začátku tohoto vývoje.

§ 63. Obrat vědy.

Gesch. d. Philos. F. UEBERWEG. J. E. ERDMANN, A. STÖCKL. — Gesch. d. Logik. C. PRANTL sv. II.—IV. — H. REUTER n. u. m. — F. NITZSCH v RE² XIII. str. 650 m. — H. S. DENIFLE n. u. m. a v Archiv f. Lit. u. Kirch. Gesch. d. Mittelalt. III. sv. str. 684 n. — G. KAUFMANN n. u. m. — J. H. LÖWE v Kampf. zw. d. Nominal. u. Real. 1876. — S. M. DEUTSCH, P. Abrial 1883. — R. SEEBERG, DG. 2 polov. str. 39 m.

Scholastika jest věda středověku. V ní se zračí zkouška síly myslénkového pudu a taková energie, všecko skutečné a cenné podřídit myslénce, jaké snad žádný jiný věk neposkytuje. Ale scholastika jest ovšem myšlení „z prostředka“; neboť i když scholastikové vědci zauhá-

zeli až k posledním příčinám, tož tyto nejsou nabuty ze zkušenosti i ze skutečných dějin, ačkoli se na zkušenosť bral zřetel stoupající měrou ve vývoji středověké vědy.

Auctoritas a ratio (dialekticko-deduktivní metoda) ovládají scholastiku, jež se od staré theologie liší tím, že autorita dogmatu a církevní praxe jest pevněji ustálena, a že již nežili v příslušné filozofii (antické), nýbrž ji příspět na theologii. Tuto základní předpoklad má — alespoň náseli z venčí. Svůj základní rozkladu — v tlhězi, že všecky věci třeba chápatici a theologice, a všecky věci tudíž uváděti

zpět na theologii. Tato théze předpokládá, že myslit sám sebe cítí v úplné závislosti od Boha. Zbožnost jest tedy předpokladem středověké vědy. V podstatě středověké zbožnosti samé však jest založena kontemplace k vědě vedoucí; nebot zbožnost jest ze stálé reflexe o poměru duše k Bohu vznikající, stupňující se poznání. Jest tedy scholastika, pokud všecky věci odvozuje od Boha a v něm zase shrnuje, že zbožností, která se stala sebe vědomou a exponovala se. Právě proto není v kořenu rozdílna od mystiky; rozdíl záleží jen v tom, že vědecké scholastice poznání světa v jeho vztahu k Bohu nabývá samostatnějšího, objektivního zájmu, a že theologické nauky mají býtí dle možnosti dokázány, kdežto v mystice silněji vystupuje reflexivní účel poznávacího procesu (ku zvýšení vlastní zbožnosti). Také se ve scholastice pravidelně více názvá dialektiky, v mystice víc intuice a vnitřního zažívání. Ale bez rozpaků může na př. theologickou dle svého východiska a cíle též Tomášova jako mystika, a na opak byli bohoslovci, které obyčejně nazýváme mystiky, kteří však v síle pndu poznati světa a porozuměti církevní nauce pořádajíce ji, v niem nezdávali tak řečeným scholastikum. Nejen účel jest týž (mystika jest praxi scholastiky), nýbrž i prostredky (auktoritativní dogma církve, duchovní zkoušenost, zděděná filozofie) jsou tytéž. Napjetí, která se s počátku dostavila ve středověké vědě, byla proto též odstraněna, když se načnili podřizovati dialektickou metodou zděděnemu dogmatu a snaze po zbožnosti.

Sředověk obdržel od staré církve Písma svaté, do- gma v podstatě hotové, theologii, která k tomuto do-

gnatu vedla, a poklad klasické s theologijí volně související literatury a filozoficky metodických nauk. V těchto případech k dogmatu byly zděděny též prvky, které byly dogmatu nepráctelské, nebo je aspoň ohrožovaly (novoplatonizmus i aristotelizmus). V theologii Janu Damascénského byl učiněn pokus vědecky vyrovnat všecko odpovídající; ale Západu tím nemohla býtí ušetřena práce prostředkovací. V Karlovské době byly jeho sily ještě příliš slabé, aby mohl samostatně pracovati kapi- taly, které zdědil. Některí theologové se vžili v Augu- stina — již tento podnik měl, jak jsme viděli, za násle- dek částečné krize —, jiní se kryli v cizi sít klasických spisovatelů; vě školách se něli na spisech Boëthiových začátkům dialektické metody a ostýchavému užívání ra- tionis. Samostatným nebyl, nehledě ke Skotovi Erige- novi, žádný bohoslovec. Když se stali sebevědomými, od- t. j. ona metoda, která nejprve odkrývá odpory, aby je pak vytornala. Z karlovské doby jde řetěz vědecké tra- dice v učených školách až do 11. stol. Ale jestě Gerbert Remenský nedošel rozhodného ūčenku, nýbrž teprve theologičtí dialektikové 11. stol. Filozoficko-theologická hlavní otázka budoucnosti byla již tehdy rozvažována, zdali druhové pojmy existují nad věcmi nebo věccich, jsou-li jen abstrakcemi (Boëthius v Porphyru; realizmus a nominalismus). Církevní instinkt sebezáchrany se při- klonil k realizmu, jež vyzádorala mystika. Když Ros- cellini následkem svého nominalismu dospěl k důslednému trojbožství, byl s tímto zamítnut i onen způsob my- slení, jako kaciřský. (1092). Na dialektiky se v 11. stol. hledělo s velikou nedůvěrou. Opravdu napadali zhusta nejen luhou pověru a barbarský způsob myšlení v náboženství, nýbrž ohrozovali též orthodoxyii nebo to, co bylo za orthodoxyi pokládáno. Ale „osvícenci“ nebyli. Přihlédneme-li zevrubněji, tož i nojsměřejší stojí na cír- kovní, případě neb aspoň jsou sterými nitkami s ní spojeni. Ovšem každá věda, i nejvázanější, bude v sobě vždy chovat prvek, jinž uráží víru, jež žádá klidu; bude projekovat svěžest a radost, jež se devoci jeví jako drzost;

ano i když jest si vědoma jednoty s církví ve východisku a cíli, nikdy nedovede zapřít negativní rys, poněvadž právem bude vždy sledovat, že principy církve v konkrétních výrazech života jsou sníženy a pověrou a přáními zohaveny. Tak tomu bylo i tehdy; ale jako rozmach vědy byl následek rozmachu církve, tak konečně i církev znova poznala v teologii svůj vlastní život.

V povznesení vědy bylo dánno trojí: 1. Prohloubení v novoplatonsko-augustininské zásady veškeré teologie, 2. zvýšená virtuozita v dialektickém umění rozšílenořádím a racionalním vedení důkazu, 3. stoupající se za hývání s církevními Otcí a starými filozofy. Nebezpečím onoho prohloubení byl akosmický mystický pantheismus, a čím naivněji holdovali realismu, tím větší bylo nebezpečenství; nebezpečím dialektyky byl rozklad dogmatu na mistě důkazu; nebezpečím styku se Starými bylo zředění historického křesťanství v kosmopolitizmu, v bledon všeobecnou náboženskou filozofií na poli neutralizovaných dějin. Vlastní filozofie vedle teologicia až do konce 12. stol. ještě nebylo; pokud existovalo něco tomu podobného, obávali se toho, a tak se stalo, že sprvn nebezpečenství sub 2. naznačené (Berengar a jeho přítelé) bylo nejasněji porušováno. Nebezpečí vytěcené sub 1. bylo pozorováno tím méně, že největší theolog před Tomášem, Anselm, jehož pravověrnost byla povznesena nad každou pochybnost, se polyhoval naměj. výs prostě v novoplatonsko-augustininských zásadách.

Snad by byl již dialektické vědě, iž doveď. názvati s virtuositon, dopomohl k phantasti a učinil myslitelnou shodu mystiky (meditatio [rozjímání]) a rozumu, víry v autoritu a ratio (rozum) (credo, ut intelligam [věřím, abych rozum] jednak — rationabili necessitate intelligere. esse oppotere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere vracenit [Slnší se rozumeti, že všecko jest z rozumné nutnosti, co nám katolická víra nářizuje věřiti o Kristu] na druhé straně, kdyby jeho žáci, jako Vilém ze Charnieaux nebyli vyučili povážlivé důsleky platonského realismu (jedna kladná substancie, co se jeví, je zláním) a kdyby nebyl v Abaelardovi vystoupl smělý vědecký talent, který musil odstraňovat církevníky. Abaelard nebyl zcela bez rysu osvícence; ale on

byl spíš smělý než důsledný, a jeho „racionálismus“ měl své meze v uzavírání zjevení. Ale proti pouhé autoritativní víře píce vystoupil, ač daleko ne všudy; chtěl věděti, co věří, a chtěl ukázati, jak nejistá a samý odporný ještě nekontrolovaná ortodoxie a tradice za neomylnou vydávaná („Sic et Non“). Tak si všiml základu víry stejně, jako theologických hroutí, vyjadrujících se v dogmatu. Jeho protivníci, především Bernhard, pocitovali jeho nauku o Trojici a celou metodou jeho vědy, jež se ovšem u něho a jeho žáků často zvrhla ve formalistické umění disputací a byla spřežena s nesnesitelnou vysokomylostí, jako cízi a kacískou; proto ho odsondili. Ani nepozorovali, že povážlivé věty smělého novotáře z časti pocházely z Otců, z časti byly důsledky oné mystické nauky o Bohu, kterou sami sdíleli (tak jeho nazírání na dějiny, jež zdánlivě neutralizuje dějinné křesťanství ve prospěch řecké filozofie; svr. Justina). Jestě paradoxnější jest, že právě Abaelard, zatím co jednak vyzvoval pantheistické důsledky tědejší orthodoxie a tak požíval základku klasickému využívání myšlení věcného vlivu na posuzování základních zásad, odstraňoval Církevní dogma požadovalo realismus, ale pro myšlení člověka nemohlo být zachováno pod phnom vladou myšlení novoplatonské teologie. Potřebovalo, aby bujný let platonismu byl zkrocen, tedy potřebovalo „aristotelesum“, jak se mu tehdy rozumělo a jak tehdy řečinkoval, totiž jako takový názor na věci, dle něhož to, co se jeví a co má ráz stvořeného, nemí pomíjitelné vypočítání božského, nýbrž nadpřirozený. Během jako Stvořitel ve vlastním smyslu slova, vyzval stvoření a nadal je samostatností. S tímto názorem Abaelard zase začal, a mnoha věc, která v jeho době vyzvolávala odpor, stala se potom orthodoxní. Ale bylo jeho vinou, vinou chyb jeho charakteru, nejasnosti jeho pozic a vinou mnohých heterodoxií, že tehdy neprozrazil Diskreditoru u Bernarda a mystiků „vědu“ tak, že nejbližší generace teologů měla těžké postavení. Nebyo by chybělo mnoho, aby byly odsozeny 1164, 1179.) Sentence Petra Lom-

barda, které s jistou vědeckou svobodou sestavují patřickou tradici, méně vedele méněm, dávají ūčelný přehled o nauce v duchu církve, ale theologických rozhodnutí v jednotlivostech nepředchvacují. Walther ze St. Viktora höril proti němu jako proti Abaelardovi, poněvadž i Lombardus vedle auctoritas i ratio poslouchá a skytňouti přehled po celém oboru dogmatiky (nauka o Bohu — Styoření, svoboda, hřich, milost — christologie, nauka o cnozech — svátosti, eschatologie) a všecko promyslit, nemohla již být odstraněna, jakmile jednou byla vytčena, a v plnění této úlohy sblížovali se Abaelard a Bernhardovej. Také styk se Židy a Mohamedány žádal rozumné apologetiky. Nejvíce však pro sijdnočení sněru učinil Hugo St. Victorský, ienž již na Lombarda měl vliv. Nová zbožnost, i s nejnovejším vydáním, na konci 12. stol. ponemáhla, až ještě ne dokonala, s dialekton vědom. Tam byla vymýtena naivní uhlířská vína,* zde odvážlivost, s níž ovšem se ztratilo i mnohé svěří poznaní. To se stalo pod opojnými vlivy církve, zářící vřezstvím. Její právo v životě a naucce se stalo nejdůstojnějším předmětem bódání a křeně. V tuto filozofie a aristotelismus v mohnutných soustavách a řeckí dogmatika jest překonána významně výkonv. Dogmatická díla 12. stol. mají — snad mimo práce Hugoovv — různe agregujíć. Myšlení, chtělo-li být více než reprodukce a meditací, bylo dosud podeřáno.

§ 64. Práce na dogmatu.

Z počtu theologických hádek a ojedinělých odsození vyniká spor s Berengarem o Včeři Páně a nové pojmenování nauky o smíření Anselmem. Jen oni znamenají

*) „Köhlerlanbe“ název pro nejnižší stupně úplné nevzdělosti. „Mělé slepé výry; kilosi prý se ptal nhlíře: „Co věříš?“ Odpověl: „Já věřím, co církev věří.“ „A co církev věří?“ „Církev věří, co jé věřím.“ P. pí.

pokrok v dějinách dogmatu, jež v našem období jinak nebylo obohaceno.

Berengarský spor.

J. BACH n. u. m. I. — H. REUTER n. u. m. — H. SUDEN-
DORF Berengarius 1850. — J. SCHWARE, Stud. z. Ges h. d. z.
Abendmahlsstreites 1887. — J. SCHITZER. B. v. Tours 1890.

Druhý spor o Václavě Páne má vedené theologického, filozofického a církevního politického zájmu. Tento poslední můžeme nechat stranou. Berengar, žák Fulberta Chartreského, jest první dialektik, jenž spoléluje plně na své unění, které příj je totožno s rozumem samým, se obrátil proti církevní pověře, icž byla témito již domatem. Kritika dogmatu o Václavě Páne byla však pro vynikající místo této nánky kritikou vládnoucí církve vlastní větce. Ne jako negativní osvícenec, nýbrž aby naproti špatnému zvyku postavil pravou tradici, zároveň také aby dal svému světlé světiti, psal Berengar (Sombon ve spisu de sacra coena adv. Lanfrancum ca. 1073.) a založil skolu. V paměti nauee o proměně spatiřoval nerozum a obnovil augustinskou nauku o Václavě Páni (jako Ratrammus, jehož kniha ostatně byla pokládána za spis Škota Erigeny a jako taková byla odsonzena ve Vercelli 1050.), aby obnovil korzeny zachrány [rozumovou službu] a potřeb barbarskou chtivost mysterii. Listen k Lanfrankovi zahájil Berengar spor a ukázal, že víře v tělesnou proměnu jest absurdní, že tedy slovum Kříže stovým jest rozuměti tropickv. Čistě symbolickému chápaní neušel, nýbrž iuznával signum a sacramentum jak Otcové, v posvátném rýkoni: něco svatého přibývá skrze „conversio“ [obrácení], ale neviditelný prvek, t. e. celý Kristus; chléb a víno se proměnění jen vztah k

III. g. *Opatce na vlně*: „uzavřen božský obraz; kdo holduje .ineptiae“ [nezpůsobilosti], „odhazuje tím svou hožskou častkou. Beren[garova] nauka byla prokleta v jeho neopřítomnosti v Ríme[má] „Vorelli“ (1050); on sám byl 1059. v Rímg domu[cen] k odvraťání a svolil podersati kardinálem Humbertem sponsané vyznání, které ukazovalo, že Berengar nepřijímal panující nauku; něhož v tom vyznání se pravilo, že živly po konsekraci jsou nejen svatostí, nýbrž právym

tělem Kristovým (sensualiter, non solum sacramento [smyslově, nejen svátostí]), jež pak též zuby věřejích prý jest rozkušováno. Berengar, chráněn v následujících létech vlivyňmi římskými přátele (Hildebrand), delší dobu se zdržoval, ale potom začal literární spor znova. Tel teprvě byly napsány hlavní spisy (Lamfranc, De corp. et sang. dominii adv. B. ao. 1069.). Řehoř VII. ne-pospíchal kaceřovat: ale aby nepoškodil své vlastní váznosti, přimutil konečně (Řím 1079.) Berengara podruhé, aby se podrobil. Učenec byl zlomen, a jeho věc zanikla. Paschasiora nauka o proníjení byla od protivníků Berengarových dále vypěstována (manducatio fidellum iudicium věřejich); hrubý realismus; leč v těchto kruzích také počali „nuzvat“ „vědy“ k dogmatu v zájmu církve. Hrubé představy byly odstavovány, cely Křesťanství ve výkonu (v každé částce) uznán (ne krvavé kusy jeho těla), rozdíl mezi signum a sacramentum [znamením a svátostí] uplatňován, aby se rozeznávala manducatio infidellum a fidellum [jedení nevěřících a věřejích]. (zvl. důlež. Gnihnund Aversašský, De corp. et sang. Christi veritate in eucharistia). I. „vědecká“ pozorování o substanci a akcidenčích byla již činená, činž se ono hrubé „sensualiter“ samo opravovalo, kdežto některí ovšem myslili na nepornositelnost akcidenčí konvertování některé substanci: dále již shledáváme ostýchavé začátky snekulače o ubikvitě [všudypřítomnosti] substancie těla Kristova. Výraz „transsubstantiatio“ [„prepodstatnění“] lze dokázati prvně u Hildeberta Tourského (začátek 12. století); posledním důvodem zůstala vždy všeobecné libost věřejnosti. Jako dogma byla namka o proměně vyjadřena na konci lateránském 1215. v novém vyznání, jehož profesio fideli trident bylo po Nicaeu nejrlivnějším symbolem. Namka o Velečí Páně jest zde připojen hned ku Trojici a christologii. Tím se i v symbole dostalo výrazu tomu, že stěmitonu každou věc i jednotu, a to v podobě nauky o proměně (,transstantiatis panem et vi no“ [per transsubstanciam eam et vi no“]). Přepodstatnění chlcha a výmlas přináší hierarchický zahracenin. K tomu se rádi zmíknou o křtu a pokáni (per veram poenitentiam semper potest reparari). Kroványm pokánim vždy může být napraveno).

jest i tento vývoj uzavřen a zároven i prísníšky určily, že k až dýk jest a m u s í p ř e d p a r o c h e m [farářem] z p o v ī d a t i s v ē h ř í c h y (c. 21.). Novota v s y m b o l u (Kombinace ranéky o Věční P. s Trojef- a christiologij) jest nejdálejší a nejmílejší čím stře- doréku, jenž vžíj mnohem více než „filioque“. Jinak však nové symbolum ukazuje stále ještě velmi zřejmě, že jen staré dogma jest opravdu dogmatem, ne augustininské věty o hřichu, děljeném hřelmu, milosti atd. Katolickó křesťanství jest mino starocírkevní dogmata konstitu- vánou naukou o třech svátostech (křest, pokární a Včeře Páně). Ostatní jest dogma druhého řádu, resp. vůbec ne dogma. Tento stav má pro budoucnost (až po reformaci) svržovanou cenu.

S 65. Pokračování.

B. Anselmova nauka o zádostném i nauky o smíření teologů 12. století.

7. 'Gesch. d. Versöhnungslehre J. CHR. BAUR a A. RITSCHL,
(sv. I), — F. R. HASSE, Auseml. 2 sv. 1452 n. — H. CREMER
ve Stand. u. Krit. 1880 str. 7 n. 1893 str. 316 n.

Anselm ve svém spisu „Cur Deus Homo“ [Proč Bůh stal se člověkem?] se pokusil dokázati přísnou nutnost (rozumnost) smrti bolha-člověka. K výkoupení hříšného lidstva (i u Augustína najdeme pochybnosti o nutnosti) a při tom povznesl zásadu kající praxe (satisfactio congrua [dostinčnění přiměřené]) za základní schema na boženství vůbec. V tom záleží jeho dejinný význam! Předpokladem jest, že hřích jest v inou a to vinou proti Bohu, že odstranění vinu jest hlavní věc, v díle Kristově, že kříž Kristův jest výkoupením, a že proto boží milost není jiného, než drávě Kristovo dílo (Augustín tu jeví ještě nejistorý). V těchto momentech spočívá evangelická pravda Anselmových vývodů. Ale mají též nedostatky; neboť berouce zřetejl jenom na „objektivno“, neobsahují důkaz o skutečnosti vykoupení, nýbrž v podstatě jen důkaz o jeho podmínkách (neobsahují nauky o smíření); dále smocňávají na názor o hořícti, který jest samy rozpor, uvádějí božské vlastnosti v nesnesitelné napjatí, nemkazují Boha jako Pán a všemohoucí lásku, nýbrž jako mocného soukromníka

jenž jest společníkem člověkovým, zneuznávají neprolomnost svatého mrvního zákona a tím i zneuznávají trestné utrpení a konečně učí, že člověk byl Kristem vykoupen od hříšného Boha, a Bůh uspokojen lidskou obětí⁽¹⁾, nečinice zřejmým, jak se v člověku samém uskuteční proměna smyslenské. Veličí Augustinovec a dialektik Anselm' zrovna nevěděl, co jest výzva, a proto mínil, že může podat nauku o vykoupení v přísně nutných kategoriích (k ohárcení Židův a pohanů), nestaraje se o založení náboženství v srdci, t. j. o probuzení víry. To však zmamená projednávání náboženství bez náboženství. Staré rozštěpení problému v „objektivní“ vykoupení a „subjektivní“ osvojení plisohi i zde, ano silněji, než dříve; neboť Anselm se energeticky chopil hlavního problému. Tím horší jsou zlé následky, které panují ještě dnes; neboť musí-li problém být rozdelen v „objektivní“ (dramatické zařízení hoří) a „subjektivní“, tedy Bůh i v křesťanství založil smrtí Kristovou jenom všeobecnou možnost pravého náboženství, náboženství samo však si musí opatřit každý jednotlivec, ať již sám, ať se stém malých pomocníků a pomocíků (církve). Kdo sdílí tento názor, myslí katolicky, ať se jmenuje třeba lutheršký křesťanem. Anselm p. r. n. e. j. d. ú. l. e. z. i. s. i. m. p. r. o. r. h. l. ě. m. u., k. t. e. r. y. ž. e. p. o. s. t. a. v. l. v. c. l. o. o., j. e. s. t. j. e. h. o. z. á. s. l. u. h. o. u., t. e. p. r. v. e. p. l. n. ě. u. i. a. s. n. i. l. n. e. s. p. r. á. v. n. ý. k. a. t. o. l. i. c. k. ý. n. á. z. o. r. o. n. á. b. o. z. e. n. s. t. v. i. i. k. a. k. s. e. v. y. j. a. d. d. r. o. v. a. l. y. i. z. d. á. v. n. o. v. k. a. j. f. c. i. p. r. a. x. i.

V tomto smyslu jest spoluzačladelem katolické církve, ač jeho teorie v jednotlivostech — ve prospěch ještě pohodlnější církevní praxe — namnoze byla opuštěna.

Svěnnu přesvědčení, že se nejprve musí věřiti na základě autority, potom však že je člověk s to, aby víru rozumově založil, dal Anselm výraz v různých spisech („Monologium“, „Prologium“ o pojmu Boha; ontologický dílkař). Ale teprve ve spisu dialogický psaném „Cir. deus homo“, probral celek křesťanského náboženství, sklrunutý v jednom bodě, jednotně a logicky. Po úvodě stará představa o vykoupení jakožto výhověném právním

náročném díákovým, kladě nadvěří, že rozumné stvoření hříchem ubralo Bohu cti, která mu přísluší, pokud již nekoná, čeho tato čest žádá, t. poslušně poddanosti. Ponevač Bůh nemůže pozbýt své cti, a ponevač by mimo to beztrestnost způsobila všeobecný nepořádek v království božím, tedy jest možným jenom navrácení (satisfactio) nebo trest. I trest by byl o sobě přiměřený, ale ponevač by mohl zaležeti jenom ve zničení, a tím ve zkáze nejskyostnejšího díla božího (rationabilis creatura), boží čest ho nepřipouští. Tím zbývá satisfactio, která musí být jednak náhradou, jednak bolestivým / Leč člověk ji nedovede poskytnouti; neboť všecko, co může Bohu dát, musí beztoho vykonati z povinnosti, a mimo to jest vina hřichu nekončeň veliká, poučevá již nejménší neposlušnost má za následek nekonečnou vinu („nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum“ [nikdy jsi neuvažil, jaké váhy jest hřich]). Jak tedy má člověk navrátit „tonum, quod deo abstrlit“ [vše, co Bohu odrazil], „ut sicut deus per illum perdidit, ita per illum recuperat?“ [aby jako Bůh oním pozbyl, tak oním zase nabyl]. To dokáže jenom b o h o č l o v ē k; neboť jen Bůh může přinést něco de suo [ze svého], „quoniam est, quam omne, quod praeter deum est“ [co jest větší, než vše, co jest mimo Boha], a č l o v ē k to musí přinést. Využaduje se tedy osobnost, která má d v e přrozeností a může d o b r o v o l n ē (bezhříšnost) obětovat a obětovat svůj bohodiský život. Musí to být jeho život; neboť jenom tento není on povinen Bohu obětovati; všecko ostatní jest i on, bezhříšný, p o v i n e n d á t i, Ale v této oběti jest obsažena úplná satisfactio, (nullatenus se ipsum potest homo magis dare deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius“ [nijak se člověk Bohu dáti více nemůže, než oddá-li se smrti k jeho eti]), ano její cena jest nekončena. Ponevač nejménší sáhnutí na tento život má nekončeň negativní cenu, tedy dobrvolné obětování jeho, má nekončeň pozitivní cenu. Acceptio mortis^(*)) takového bohočlověka jest nekončeň dobro pro Boha (!), které daleko převyšuje újmu hřichu. Kristus vynal všecko to; jeho dobrvolná smrt.

*) přijetí smrti.

molla nastati jen „in honorem dei“ [kे eti boži]; neboť jiného účele nežel náleží. Pro nás pak má tato smrt trojí nasledek, že: 1. dosavadní tížení vina hříchů jest odstraněno, že 2. z této dobrovolné smrti si můžeme vznít mocný příklad a že 3. Bohu uznávaje opatření satisfakce za měritum bolhočlověka, uá m. přivlastňuje toto mertum, poněváč Kristoví přece nemuze nic dát. Jen s použitím tohoto přivlastnění dovedeme se státi napodobiteli Kristovým. Tentu poslední obrat jest potřebitelný Anselmuv pokus převéstí sílu dramatičkého opatření výkoupení do srdc; ale trpí nejasností, která vládla již v kajicní praxi. O souě jsou satisfactio a meritum nesloučitelný; neboť jeden a týž čin může být bud' to jenom tím, nebo oním (tunto, nebylo-li přičiny k činu nad povinnost). Ale z kajicní praxe byli zvyklí, v nadpovinných výkonech i když sloužily ku kompenzaci, přece spatioviati „zásluhy“. Tak tedy i Anselmu postavil satisfactio Christi pod lileckého merita, které stále a stále — i po ukončení vlastního jednání — Boha uklidňuje a čini dobrativým. Anselmu to mohlo učiniti tím snáze, že pokládal výkon Kristův za větší než váhu hřicha. Na myslémku merita však připojil, ovšem jen jako naznačuje, subjektivní effekt činu; v rámci představy o satisfactio nalezl bod, z něhož by byl mohl přejít k „subjektivnímu“. Přece však ukončil s velikým vědomím, že rozumě prokázal „per unius questionis solutionem, quid in novo veterique testamento continetur“ [rozíše-ním jediné otázky, cokoli jest obsaženo v Novém i Starém Zákoně].

Anselmova satisfakční theorie byla v následující době přijata jen s modifikacemi. Abaelard ji neužíval, nýbrž kde jedná o vykoupení skrze Krista (kommentář k ep. k Rimánům), zásel zpět k Nov. Zák. a patristické tradici, kladá do popředí tu díležitou myslémku, že mu-síme býti přivedeni zpět k Bohu (není třeba změnit Boží smýšlení). Předem vztahuje vykoupení na vysolené a proto učí, že smíme pojmati smrt bohočlověkovi jenom jako čin lásky, jenž rozneče naše chladná srdece; ale dává tomu i ten obrat, že zásluha Krista jakožto Hlavav sboru, prospívá jeho ſudum; tato zásluha však prý není součet určitých výkonů, nýbrž v Kristu

přehýrající plnost lásky k Bohu. Kristovou zásluhou jest jeho služba lásky, jež pokračuje v neustávající přímluvě; smíření jest osobní obecenství s Kristem. O násrocích d'abloyých na nás nechtěl Abaelard také nie věděti, a s myslémkomu nutnosti krvavé oběti pro Boha zamil též myslémku logické nutnosti smrti na krizi. Právo představy o trestném utrpení zůstalo i jemu jako Anselmovi skryto. Bernhardovy myšlenky o smíření nedostupují myslémek Abaelardových; ale dovedl svou lásku ke Kristu vysloviti vzdělavatelněji, než tento. V následující době stavá se představa zásluhy Kristovy (dle Anselma) rozhodují. Pokud přemýšleli o satifakci, byly přísné kategorie Anselmovy na různých bodech zvirkány. Bylat i v kajici kázni všecká nutnost a všecká „kvantita“ nejistou! Ostatně Lombardus se spojil tím, že v duchu tradice rozvedl všecka možná lhůdu; řeška, pod něž lze Kristovu smrt postavit, dokonce i koupi s dráblem i s podvodem, trestnou cenu, ale ne nauku o satifakci, poněváč neměla pro sebe tradice. V podstatě však byl Abaelardovce (zásluha o vzbuzeném vzájemné lásku). Po něm nastalo smlouvní a kramuření o cenu hřachu a o cenu zásluhy Kristovy.

Osmá kapitola.

16. století.

Dějiny dogmatu v období žehravých řádů až po začátek

Podmínky, pod nimiž stálo dogma v tomto období, činily je jakožto právní říd stále stabilnějším — pročež se i reformace minovně zastavila před starým dogmatem — ale v něm je stále více rozrušovaly, poněváč již nespolekovalo individuální zbožnosti a neobstalo před novými pozmatky.

§ 66. K dějinám zbožnosti.

K. HASE, Franz v. Assisi 1856. — K. MÜLLER, Anfänge d. Minoritenordens 1885. — H. THODE, Franz v. Assisi u. d. Anfänge d. Kunst d. Renaissance in Italien 1885. — SABATIER, Leben des heil. Franz v. Assisi, nem. od M. L. 1895. — HEGLER, Francisus v. Assisi u. d. Gründung d. Franziskordens v Zschirf. f. theolog. u. Kirche 6 sv. stir. 395 nm. — K. MÜLLER, Die Wallenf. 1886. — W. PREGER, Gesch. d. deutsch. Mystik sv. 1.—3. 1874, 1881, 1893. — Dále práce o Joachimitech, Spiritualech, Bra-

tedy potřebuje církve, její autority a jejich sváostí. Tříč společenství života, Husitech a kacířích středověkých. — T. DÖLLINGER: Beitr. z. Sektengesch. d. Mittelalt. 2. sv. 1890; práce H. DENIFLEOVOVY a F. EHRLENOVY v Archiv f. Litt. u. k. Gesch. d. Mittelalt. sv. I.—4. a přisl. články v RE: f.

Bernhardinská zbožnost ponurování se v utípení následovala Kristova, lásku, poslušnost. Humilitas — obedientia" [pokora, láiska, poslušnost]. Humilitas — jest dokonách u doba, a ve způsobu, jak ji František ve svém životě představil a spojil s nadmírnou láskou ke Kristu, vytýčil křesťanství nevýčerpatelně bohatý, nejrozmátejšího individuelního vypěstování schopný, vznesený ideál, jenž se mocně uplatnil, poněvadž opravé v nem katolická zbožnost na svého klasického výrazu. Zároveň byl František nadšen opravdu apoštolským misijním pudem a nejhoroucnější snahou rozněcovatí srdce a sloužití křesťanstvu v lásce. Jeho kázání mělo na zájeteli jednoduše využít pokání a uskutečnění a poštolit kázání pokána, v širšich kruzech mělo účinkovatí jako rozehívající kázání pokána, a v této příčině odkazoval František věřící na církev, jejíž byl největší synem, ač její biskupové a knězí nesloužili, nýbrž panovali. Tento rozpor on přehlédl; ale jiní, kterí ho předělali, (Valdenses, Humiliati) ho nepřehlízeli, při svých snáhách zdítí apoštolský život, nedůvěrovali panující církvi a oddělovali se od ní. Žebravé řády mají zásluhu, že velký proudu probuzeného a pohnutého života křesťanského udrželi v řečisti církve; nemálo vod jeho prudilo již vedle, nabývalo směru protocírkevního, vyhrabávaly znova staré apokalyptické myšlenky a v církvi spářovaly starý Babylon, ponechávajíce blízký soud hned Bohu, hned císaři. Malá část Františkánu se s nimi stotožňovala. Rozšírovali se po Itálii, Francii, Německu až do Čech a Braniborska, tu a tam chovajíce haeretické myšlenky, po pravidle však jen zastružíce svědomí, pro bouzejce náboženský nepokoje nebo samostatnost. ve formě individuelní asketické zbožnosti a uvolňujíce několik potírajíce autoritu církevnicí. Laické křestanství se vývělo v církvi a vedle ní, v němž stvořil se vývoj církve, kacířské samostatnosti; ale, poněvadž asketické pud náboženské samostatnosti, oživené Bernhardovskou

tedy potřebuje církve, její autority a jejich sváostí. „jiným, ale velmi pevným poutem zůstávají všichni káci“ („kterí na svůj prapor píší asketicky-evangelický životní ideal, spojeni s církví, jejímuž tlaku, panství a světskosti chtějí uniknout. Ze sekty, biblicistických, a pokalyptických,waldenských, husitských nevyvinulo se nic trvalého. Byly skutečně „kacířské“; nebot přece náležely církvi, již elutěly uniknout. Četná zbožná bratrstva, která se vyrinula a zůstala — třeba s mnohým vzdechy — v rámci církve, ukazují, že velká církev stále ještě měla dosti pružnosti, aby dopřála místa evangelickému životu a vělení si žebravé řády. Brzy je v klestila a ony se staly jejími nejlepšími opory. Individuální zbožnosti laiků co nejpevněji připojované k zpovědnici, k u svátostem, knězi a papeži, byla dopřána v kacířské církvi subalterní existence. Tak se středověká církev namáhavě protloukala 14. a 15. stoletím v kacířském světovládném círku. Povšechně dějinný sloužili též založených waldenským a žebravým rávnanym "Inuitu" neslychanou energií, s níž u laiků vyznamenávaly predreformaci" předčasným stupněm reforace. Ale čím více bylo náboženství vnášeno v krytým třetího stavu a laiků vůbec, tím pozorněji se bdělo nad neporušeností starého dogmatu, a velká větsina laiků samých chtěla při nejistotě o mře praktických říkání a o pravém stavu empirické církve v dogmatu esti- pený bod.

V jednotlivostech jest pro účely dogmatických dějin při tomto prohloubení náboženství zvláště pozoruhodným spojení žebravých řádů s mystikou. Mystika jest vědomí, reflekující kafolcká zbožnost, která se církev sumpřevádí právě reflexí a kontemplací*: katolicezmus zná jen ji nebo fidem implicita. Vzor pochází z kombinace Augustina s Areopagitou, oživené Bernhardovskou

* rozjímavosti, životem nazírávým. P. p.

oddaností Kristu. Mystika má mnoho tvářností; ale národně a konfesijně jest málo rozdílná. Jako má dějinně pantheistické východisko, tak má též pantheistický (ale kosnický) cíl. V té míře, jak se více nebo méně drží historického Krista a návodu čirkevních způsobech slaběji nebo silněji, ale ani v nejčirkevnějších směrích ukazuje mystiky nikdy úplně nechybí onen směr, jenž ukazuje nad dějinného Krista: Bůh a duše, duše a její Bůh; Kristus-bratr; narodení Kristovo v každém věřícím (tato myšlenka hned fantasticky, hned duchovně myšlena).

Mystika učila, že náboženství jest životem a láskou, a podnikla od této vznesené myšlenky vycházejí osvítiti všecké dögma až do hloubek Trojice, ano přetvoriti; zplodila individuální náboženský život, a mystikové ze žehavých rádu byli jejími nejvřetními virtuozy. Ale poněvad nepoznala bezpečné skálu víry, doveďla dát pouze návody k progressus infinitus [nekonečnému pokroku] (k Bohu), leč nedovedla dát vznik trvalému citu jistého majetnictví.

Návody mystiky polybují se v tom rámci, že duše od Boha vzdálení se musí k Bohu vrátiti očistěním, o svrácením a bytostním sjednocením; musí být „odtvořena“ a „spětrořena.“*) S bohatým a jistým nazíráním zařízeno mluvili mystikové o návratu v sebe samu, o pozorování zevního světa jako díla božího, o chlubobě a pokore, ve kterou se duše musí maladiti. Na všechn stupních doveďli mnozí žehaví mystikové upotřebiti veškerého církevního aparátu spasitelných prostředků (svatosti, sakramentalie); neménim a zástavou věčného. Speciální svátost pokání hrávala po pravidle v „očistování“ velkou roli. U „osvícení“ vystupují silně bernhardovské kontemplice. Vedle svrhovaně povážlivých návodů o napodobení Krista sledujeme též evangelické myšlenky — výravná dívřera v Krista. Při tom se zde zdůrazňuje ono seheponořování v Lásce, z něhož se vyvinulo vysoké stupňování vnitřního

života, v němž se jeví připravena renesance a reformace. Při „bytostném sjednocení“ konečně se objevují metafyzičtí myšlenky (Bůh jako Vše-Jedno, individuelní Bůh „propastná* substance“ a „tichá tichost“ atd.). I normální dogmatik Tomáš nezapřel zde pantheistických spekulací, které daly podnět k „výblušné“ zbožnosti.**) V novější době bylo DENIFLEM ukázáno, že mistr Eckhardt, veliký, církvi cenzurovaný mystik, byl zcela odvísly na Tomášovi. Ale jakkoli povážlivými byly tyto spekulace, — přece byla též myšlenia nejvyšší duchovní svobody (tak na př. „německá theologie“), která má být vybojovana v plném osvobození od světa v citu nasvětového. V tomto smyslu působili jmenovitě němcíctí mystikové po Eckhartovi. Kdežto Románi přede vším se snažili kaječími kázáním rozecíti, podjali se oni pozitivní úlohy, zaučití nejvyšší ideje tehdejší zbožnosti v národní řeči do řad laiků (Tauler, Seuse atd.), a udomácniti myšle sebekázni světe lásky. Učili (dle Tomáše), že duše již zde na zemi Boha může tak v sebe pojmiti, že v plném smyslu požárá visio jeho bytosti a již díl v nebi. Ovšem myšlenka úplného oddání v božství přeskakuje v jinou, že duše sama v sobě nosí božské a dovede je rozvinouti jako duchovní svobodu a vznětenost, nadě vším jsoncím a myslitelným. Návody k tomu jsou hned určeny více intelektuálně, hned více křivěsticky. Thomisticke mystikum však měla augustinskou důvěru, že může se osvoboditi potichost (Gelassenheit). V tom byl již dán pokrok v poznání: evangelické zbožnosti, jenž byl významným pro reformaci; ale právě nominalisté (Skotovci) pozbyli jasného a bezpečného poznání obsahu božské vůle. Otázka po certitudo salutis jeví se zde připravena, ale musí zůstat nezodpovědenou, dokud pojem Boha nemí pozměnen nad čáru libovile.

Nesmíme podeceňovati význam mystiky, jmenovitě *) abgründlich.
**) ausbrüchig.

*) entbildet, gebildet, überbildet.

německé, též ve směru k pozitivnímu vybudování asketického účinného lásky bratrské. Staré německé návody byly obživeny energickou vybídkou ku sloužení blížinu. Jednoduchý vztah člověka k člověku, posvěcený křesťanským přikazem lásky a pokojem božím, vystupoval ze všech zaledněných korporací a kast středověku a chystal se je prolonit. I zde jest cítití počátek nové doby, mnichové se stavali aktivnějšimi, světějšími — při tom ovšem zhusta zdivočeli — a laikové se stavali živějšimi a činnějšími. Ve volných sdruženích polo-světských, polo duchovních, proudil život zbožnosti. Staré rády byly z části jen uměle udržovaný na životě a pozbývaly své významosti. U Anglosasů a Čechů, posud cizími národy utlačovaných a v chudobě udržovaných spojila se nová zbožnost s programem politicky-národním (wicifské a husitské hnutí). To účinkovalo velmi energicky až na Německo, ale v trpělivé a rozkouskováné zemí nedošlo k národnímu opravnýmu hnutí. Všecko sociálně-revoluční a protihierarchické zůstalo ojedinělým, a i když se světovládná církev v Avignonu byla prostitutuovala a když se na opravných koncilech hlasitě ozýval křik románských národů po opravě a zabezpečení před nestydatou finanční mocí kurie, tu německý národ s málo výjimkami dále ještě zachovával trpělivost. Ohromný obrat, vždy znova zadřízován, se připravoval v 15. stol.; ale zdálo se, že hrozí pouze institucím, politickým a církevním. Zbožnost sahala zřídka na staré dogma, které se nominalismem stalo úplně svatou relikvii. Obracela se sice proti novým naukám, abstrahovaným ze špatné církevní praxe; ale sama nechála být ničím, než starou církevní zbožnosti, a v podstatě také jiným nebyla. V 15. stol. se v Německu mystika vyjasnila. „Následování Krista“ Tomáše Kempenského jest jejím nejčistším výrazem; ale něco reformačního v přísném smyslu se v té knížecce neohlašuje. Reformační spočívá jen v jejím individualismu a v její silě, s níž se obrácení každé duši.

V době od Gratiána po Innocence III. nabyl papáckého systému panství. Veskeré dekretální zákonočárství mezi r. 1159.—1320. spočívá na zákoniku Gratianově,

nad nějž vybujelo, i scholastická teologie se mu podřízovala. Círátý z církevních Otčí jsou ze značné části sprostředkovány knílnami práv. Církev, která přece v dogmatici stále ještě má být sborem věřících (praedestinovaných), jest v pravidle hierarchií, papež episcopus universalis. Na církvi v něm poli němečtí králové dovoili tento vývoj a jsou zaň spolužodpovědní.

Vzděl myšlenky vzhledem k církvi, které teď tedy byly konečně ustáleny, byly tyto: 1. hierarchická organizace jest církvi podstatná, a ve všechn vztazích jest křesťanství laiků vázano na sprostředkování kněží (rite ordinati), kterí jediné mohou konati církevní výkony, 2. svátoстní a jurisdikční moci kněží jsou nezávisly na jich osobní hodnosti. 3. Církev jest viditelné spojení, vystrojené ústavou od Krista pocházející (též jakožto taková corpus Christi); má dvojí potesta, totiž spiritualis a temporalis. Oběma jest povznesena a nadřáděna nad ponužitelné státy, majíc trvatí až do konce světa. Ji musejí tedy všechny státy a všechni jednotlivci poslouchat (de necessitate salutis); ano i na kacíře a pohany se rozprostírá moc církve (dovršeno Bonifácem VIII.). 4) Církev jest dána přísně monarchická ūstava v náměstku Kristově a nástupci Petrově, papeži. Co platí o hierarchii, platí v první řadě o něm, ano ostatní údové hierarchie jsou povoláni ich „in partem sollicitudinis“ [k údělu starosti]. On jest episcopus universalis: jemu tudíž náležejí oba meče, a poněvad křesťan může dosci nosvěcení jen v církvi, církvi však jest hierarchie, hierarchii papež, tož musí de necessitate saluti celý svět být podřízen papeži (In illa „Unam sanctam“). V řetězu nadělků, které vznikly jmenovitě uvnitř obživlé polemiky proti Re-kum (13. stol.), byly zásady vydávány zpět do církevního starověku; ale přece přesně hvly formulovány t'prve (Tomáš Aquinas), když byly v praxi dávno zdolnáčeny. Nové právo následovalo za novým zrykem, jenž byl sesílen mnišskými rády; neboť tvto zvláštními náramky obdržely, rovníkaly mocnosti provinciální a lokální úplně a dovršily vítězství papežské autokratie. Nauka o pa-

§ 67. K dějinám církevního práva. Nauka o církvi.

V době od Gratiána po Innocence III. nabyl pa-

platněna; neboť v tomto posledním bodu reagovalo dějiště a provinciálně církevní vědomí (universita pařížská; výška proti Janovi XXII. jako haeretikovi). Kolem r. 1300. jest výstřední vynášení papežství v literatuře na vrcholu (Augustinus Triumplius, Alvarus Pelagius), ale asi od 1330. ochabuje, aby teprve asi po 120 letech zase propuklo (Torguemada). V době mezi tím byl nejnovější vývoj papežství prudce, ale ne štastně potírána, nejprv v ghibellinské literatuře a minoristické (Ocean) dočasné s ní společné, potom se stanoviska svrchovanosti koncilů. Jen dočasně byl Minichov sídlem opozice a německé spisovatelé v ní súčastněni. Vlastní země opozice byla Francie, její král, jehož biskupové, ano francouzský národ. Tento jediný udržel svobodu vybojovanou na koncilech (pragmatická sankce v Bourges 1438.); leč v konkordátu z r. 1516. i zde se jí král vzdal, aby se po příkladu ostatních knužat s papežem rozdělil o zemskou církev. Staré tyranství bylo kolem r. 1500. skoro všudy znova zřízeno. Lateránský koncil na začátku 16. stol. se posmíval přáním národnů, jako by nebylo bývalo koncilů v Kostnici a Bazileji.

Nový vývoj pojmu církve se uskutečnil do poloviny 13. stol. ne theologii, nybrž jurisprudenci. To se vyšvětil 1. z nedostatku zájmu o theologii v Římě, 2. z té skutečnosti, že bohoslovci, když přemýšleli o církvi, stále ještě opakovali „nepraktické“ výrovy. Augustinovy o církvi jakožto *societas fidelium* (*numerus electorum*), tak že pozdější „kacířská“ minnění o podstatě církve se najdou i u velkých scholastiků. Teprve od polovice 13. stol. všimala si theologie hierarchicko-papálního pojmu církve u právníků. (předchůdce: Hugo St.-Viktorský). Spor s Řeky, imenovitě po koncilu lyonském 1274., dálval k tomu podnět. V ýznam Tomáš uspořává v této výzdobě výslovy a objekty vnitře, v pápeži podružuje, že církev jest počet vysolených; ale ukazuje, že církev jakožto naučně zákonitá autorita a kněžský sválostný ústav jest výlučným orgánem, jímž hlava církve si zjednává své údy. Tak dovede spojiti nové se starým. Přes to až po reformaci a po ní celá hierar-

chicko-papální théorie nenabyla v dogmatici bezpečného místa; zůstala římským dekretním práveni, užívalo se ji v praxi, a fakticky panovala v mýstech naukou o svátoстech. Zde bylo skutečně již jako bezpečný majetek umístěno všecko to, co se jen mohlo očekávat od formulace pojmu církve v hierarchickém zájmu.

Právě proto každý odpór proti římskému pojmu církve, jenž se v poslední polovici středověku tak ohlašoval, zůstal bez účinku, poněvadž byl odporem z prostředka. Význam výry pro pojem církve niklo jasné nepoznal, a poslední směr celého náboženského systému k vísce et fructio dei nikdo neopravil. Společná, půda zástupců hierarchického pojmu církve a jeho odpůrců byla tato: (1) církve jest společenství těch, kteří mají dospěti k nářízení Boha, praedestinovaných, (2) poněvadž nikdo neví, náleží-li k tomuto společenství, musí plně užívat všechny spasitelných prostředků, (3) tyto spasitelné prostředky, sválosti, jsou dány empirické církvi a vázány na kněze, (4) mají dvojí účel, za prvé připravovati na život na onom světě inkorporací v tělo Kristovo, potom, poněvadž jsou silami výry a lásky, ploditi zde na zemi „bene vivere“, t. j. působit plnění zákona Kristova, (5) poněvadž na zemi jest nejryšší úlohou plnění zákona Kristova (v chludobě, pokorce a poslání), tedy jest světský život, tudíž i stát, podřízen tomuto účelu, tím však i svátostem a tak v jakém smyslu i církvi. Na této společně půdce se polybovaly všecky spory o církve a její reformu. Převzrení Ríma, vydali další důsledky, že hierarchické učlenění, založené ve správě svátostí a v opravněnosti církve podřizovati si světský život, jest de necessitate salutis, ale pak stavěli mravní úlohu, plnití skutečné zákon Kristův, docela za mechanický a hierarchický ko-floskuli, a zárukou pro legitimnost církve hledali v nejprvnějším vyjádření objektivního, v pápeži vrchoolicího systému, v jednom bodu ovšem — v bodu reorganizační — sami ohrozíjíce uzavřenou stavbu. Protivníci naproti tomu připadli na „kacířské“ náření, když budou 1. popírali hierarchické učlenění, poněvadž

prý nad řád biskupský v Písme a staré tradici nemá o-
pory, nebo 2. když v myšlénce praedestinatione a v před-
stavě o církvi jakožto společnosti napodobitelů Kristo-
vých obsaženou náboženskou a mrvavní ideu nechali pře-
sahovati přes pojem empirické církve jakožto ústavu
svátostního a právní instituce, a 3. proto měřili kněze, a
tím církevní autority, dle zákona božího (spisobem dona-
tičickým), než jím přiznali právo spravovat klíče věží
a rozvazující. Odpor všech tak řec, „Předreformator-
ských“ sekt, a mužů kořenů v těchto thézích. Z nich mo-
lii vyuvinouti zdánlivě nejradikálnější antithézu proti
panujícímu církevnictví a vyuvinuli ji (církev d'áblova,
Babylon, Antichrist a t. d.); ale to nechť nás nevylí-
o tom, že protivníci stáli na společné půdě. M r a v n í
známky církve byly řáděny nad právní a „objektivní“,
— to byl jistě požehnaný pokrok, — ale základním po-
jmy (církev jako svátostní ústav, nutnost kněžství, fumi-
tio dei jako účel, nedbání na občanský život) zůstaly ty-
též, a pod titulem societatis fidelium byl vytvořovan
v pravdě jen zákonitě-moralistní pojem cír-
kve; církev jako suma těch, kteří dle zákona Kristova
provdají křesťanský život. Víra byla zabírána jen jako
jedna známka pod pojmem zákona, a na místo kněž-
ských příkazů nastoupilo františkánské pravidlo nebo
biblicismus, naproti jehož apokalyptickým a divokým
vyrištěním se přece musili utéci ke starému dogmatu a
k církevní tradici. Ani společnost věřících, ani „nevidi-
telná“ církev, jak se mylně mýnilo, netanula na myslí
reformátorům, nýbrž stará kněžská a svátostní církev
měla být zničena. Zrušením své hierarchicko-mon-
archické ústavy, zmíčením svých osobovaných, politi-
ckých práv a přísným tříbením svých kněží dle mňerítka
zákona Kristova nebo Bible. S těmito podmínkami byla
i od reformátorů pokládána za vidielnou svatonu církev,
skrze kterou Bůh uskutečňuje svou praedestinationaci. Ne-
poznaло se, že provedení donatistické téze jest nemož-
ností, a že tato reformní církev zase vždy se musí státi
hierarchickon.

Waldesowci nepopírali ani katolický kultus
ani svátosti a hierarchickou ústavu o sobě, ale pokládali
za smrtelný hřich, že ještě reprezentant církve a správcem pro-
středků milosti, a učinil je závislým na zachovávání le-

va nástupcův apostolských, neberouce na sebe apoštolského života, a protestovali proti objemu vládní moci
papežově a biskupů. J o a c h i m o v e i a č á s t m i n o -
r i t ě spojovali se zákoným prvkem apokalyptickým.
I zde nešlo dokonce o svátostní ústav a o kněžství, nýbrž též jen o oprávněnost hierarchického učlenění, božské dosazení papeže a o církevní vládní moc, která byla
církvi upírána ve jménu františkánského názoru. Ze
minozí příkazovali celou právní sféru státu, to bylo u nich
pouze výrazem požadání k léto sféře. Pařížští pro-
fesoři a jejich národně liberální přívrženci napadli
pseudoizidorský a řečořský vývoj papežství a ústavy
u kořene, ale přece přede vším chtěli ochromiti jen pa-
pežskou finanční soustavu a vylečit choroby církve
episkopalském, jenž vůči tonu, čím církev jakožto rů-
ská moc jíž byla, musí být označen jako utopie. Wicli-
f a Hes. — tento jako molutný agitátor ve smyslu Wicli-
fově, ale bez theologické samostatnosti — ukazují nej-
zalejší tvar reformních hnutí středověkých: 1. doká-
zali, že kultická a svátostní prakce všude byla zatížena
a sfalšována lidskými ustanoveními (odpustky, ušní zpo-
věď, absolvitní kněžská moc klíčů, manducatio infide-
lium, ctění svatých, obrazů, ostatků, sonkroné mše, sa-
kramentalie, Wicliif i proti transubstanciaci); žádali
prostotu, srozumitelnost (zemská řeč) a duchovost kul-
tu; 2. požadovali reformu hierarchie a sesvětačních žo-
bravých řádů; všechni, papež napřed, se musejí vrátiti
k apostolské sluze, papež přy jest jen vrahni slu-
žebník Kristův, ne náměstek; veskář panství přy af-
přestane; 3. postavili do popředí angustiánsko-pracdesti-
žo empirická církev, jako Tomáš; ale kdežto To-
máš snouje s ním empirický pojem, všecko mravni jen
prostřednictvím svátosti doložová, ouj neuhrajece sváto-
stem jejich významu, přeče ústřední učinili myšlenku,
že empirická církev Kristova musí být křálovstvím,
v učinění panuje zákon Kristov. Zákon Kristov jest
prává nota ecclesiae [známka církve], učili; proto jest
dle této zásady určovati tež právo kněžství a způsob
správy svátosti. Wicliif tindíz popíral samostatné
právo kleru, že jest reprezentant církve a správcem pro-
středků milosti, a učinil je závislým na zachovávání le-

gis Christi. „Víra“ byla i od Wyclifa a Husa přeskočena. Obracejíc se vši silou proti hierarchii a proti objektivně-právnímu pojmu církve pojem zákonu, postavili naproti právnuu pojmu církve pojem zákonu. „Fides caritate formata“, t. j. zachovávání zákona jedné dodává církvi oprávněnost. Ač tolik vykonali pro prohloubení názoru o církvi — hierarchický pojem církve měl naproti jejich pojmu přece jeden pravidly moment, ovšem deteriorovaný: že Bůh svou církev na základě vzdělává milostí uprostřed hřachu, a že svatost v náboženském smyslu není známka, jež může být poznána dle zákonitěho měřítka. (O pojmu církve u Tomáše a u předchůdců reformace viz J. Gottschick v ZKG. sv. VIII.)

§ 68. K dějinám církevní vědy.

Dějiny filoz.: ERDMANN, UEBERWEG-LIENZEN, WINDEL-BAND, STÖCKL. — F. CH. BAUR, Vorles. üb. DG. 2. sv. — K. WERNER, Scholastik d. später. Mittelalt. 3 sv. 1881 m. — A. RITSCHL, Ethis. impietia 1890. — R. SEEBERG, DG. 2. pol. str. 80—202.

Vysoký rozmach vědy od počátku 13. stol. jest podmíněn velkolepým triumfem církve a papežství po Inocencovi III. (2. zvolebením) pobožnosti po svatém Františkovi. Rozšířením a obohacením všeobecné kultury a objevením pravého Aristotele (styx s Orientem), sprostředkování řecké filozofie Araby a Židy; supranaturalistický Avicenna, † 1087., pantheistický Averrhoes, † 1198.; Maimonidův vliv na Tomáše a j.). Obě nové velmoci, želbravé řády a Aristoteles, musily si své místo ve vědě vybojovat; tento závitězil, když se pozalo, že konal nejlepší službu proti excentrickému realismu, jenž vedl k pantheismu. Nyní se vyuvinul zmírněný realismus, jenž poznával universale [všeobecné pojmy] „in re“ [ve věci], ale důvod je též dle potřeby položiti též „ante“ [při] a „post rem“ [po věci]. Nová věda se snažila, jako starší, vysvětlit všecky věci tím, že je vztahovala na Boliu; ale toto odvozování znamenalo podrobovat všecky poznatky pod autoritu církve. V jistém smyslu byly ve 13. stol. jistě vázáňší, než dříve; neboť nejen staré dogma (articuli fidei [články víry]) bylo pokládáno za absolutní autoritu,

nýbrž dogma v podání Lombardově, k tomu všecky obecnějšího jednání, a myní teprve se nejdokonaleji vydájší předpoklad, že každá autorita v jednotlivých otázkách vásí tolik jako ratio. Theologové ze žebrových rádu „vědecky“ ospravedlnili celý stav církevnictví s jeho nejnovějším zařízením a naukami, operujíce na jedné a též ploše s „erodo“ [věřím] a s „intelligo“ [rozumím]. Anschlu se snažili zídit na půdě autoritativního zjevení racionalní budovu; u novějších bylo směšování slohu v nejnevinnějším způsobu principem. Zachovávalo se sice, že theologie jest spekulativní vědomí, která prý vicholfi ve visio dei; ale tak velikou byla dívra v církvi, že spekulativní starbinu budovali stále větší autority. Leč vyuvinulo se poznání, že jest theologie pirozená u theologie zjevení; ale pojímal je v nejvroucenější harmonii, jednu jako doplněk a k dovršení druhé, a žili v té dívře, že celek přece též obстоji před forem rozumu. Phost látky, která měla být zmnožena, byla nepřehledná, jak po stránce zjevení (cožá bible, nauka a praxe církve) tak i rozumu (Aristoteles). Přes to pokročili od „sentencie“ k systému („sumnum“); co církve vybojovala v životě, vrála nad světem, mělo se zradiliti též v theologii. Nová dogmatika jest dialekticko-systematické spracování církevního dogmatu a církevního konání k tomu účeli, aby bylo rozvrunuto v jednotný vše, co ve vysším smyslu zasluhuje být věděno, obepří nající systém, aby bylo dokázáno, a tak aby všecky sily rozumu a věškeré poznání světa bylo dánno v službu církvi. S tímto účelem jest vždy ještě spojen druhý, subjektivní: vystoupiti k Bohu a jím se kochati (geniesem). Ale tyto oba účely spadají v jedno: poznání církve a nové nauky jest poznání Boha; neboť církev jest přítomný Kristus. Při tom nebyly tito scholastickové otročtí pracovníci církve, naopak: vědomě se snášili jen o poznání pro svou duši; ale dýchali jen v církvi. Stavba, kterou budovali, se zřítila; ale i jejich práce byla pokrokem v dějinách vědy.

Co jsme povíděli, to platí o scholastice předskotovské, především však o Tomášovi. Jeho „Summa“ jest karakterisována 1. přesvědčením, že náboženství a teologie jsou podstatně s pekulantivním (ne praktické-

ho) rázn, že si je tudíž musíme osvojiti myšlením, a že konečně nemůže vzniknouti odpor mezi rozumem a zjevením, 2. přísným zachováváním augustinské nauky o Bohu, o praedestinationi, hřichu a milosti (jenom na počtu Boha učinkoval pojem aristotelský; přísný důraz na Svaté Pismo jakožto jediné bezpečné zjevení přejal Tomáš též od Augustina), 3. hluboko vnikajícím poznáním Aristotela a obsírným upotřebením jeho filozofie, pokud to augustinismus dovoluje, 4. smělým ospravedlnováním nejrychších církevních nároků pomocí geniální teorie o státu a pomocí podivně hedlivého pozorování empirických tendencí rapežského církevního a státního systému. Světodějný význam Tomášův spočívá v tom, že spojil Augustina a Aristotela. Jakožto žák Augustinius^{*)} jest spekulativní myslitelem, pln důvěry, a přeče již u něho se nachází zárodky k rozrišení absolutní teologie. Pro celek se snažil ještě udržeti dojem absolutně platného a dokázaného; v jednotlivostech nastoupilo již tu a tam libovolné a relativní na místo nutného, jakož také již nededušíve čistě racionalně articulos fidei, jako Anselm. *)

Ale církvi nebylo ani přísně nutrým posluženo v každém příčině. Ona žádá i zde, aby se hrálo à deux mains: chce theologii, která dvoznej speculativní nutnost jejího systému, a chce takovou, která učí slepé nothrobení. Tomášova teologie sama nemohla dostačit. Vzhledem

*) Souborni Summy odovídá základní myšlení: od Boha strzeží věci z Boha, 1. část (119 quaest. [otázek]), jedná o Bohu a vzniku světa, 2. část 1. odd. (114. quaest., o všeobecné morálce, 2. část 2. odd. (189 quaest., o specifické morálce s hlediska návratu rozumného strojení k Bohu, 3. část, kterou Tomáš již nemohl dokončiti, o Kristu, svátoстech a eschatologii). Počínání v každé jednotlivé quaestio jest kontradiktorické. Všecky dívody, které mluví proti správnému pojímaní nauky, jsou vyznačeny („difficultates“). Porovnáně platí zásada, že celý systém se má zakládati na autoritě zjevení; „utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei) sed ad manifestandum aliquam alia, quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, operatur quod naturalis ratio subseruit fidei“. (Užívá přece svatá nauka také rozumu lidského, ne ovšem k dokazování víry (ponětím by se nicmila záslnha víry), nýbrž k ozřejmění něčeho jírorozenost, nýbrž zdokonaluje, sluší se, aby přirozený rozum sloužil víře.)

přes všechnu církevnost nezapřela základní myšlenky, že Boh a duše, duše a Boh je všecko. Z tohoto angustumsky-arcopagitského stanoviska vyvine se vždy ona „paramystika“, v níž subjekt se snaží ehduti vlastními cestami. Kde jest vnitřní přesvědčení, jest i samostatnost. Církvi prospělo, že theologie brzy se obrátila jiným směrem. Stala se skeptickou vůči „všeobecnému“, věci „ideji“, která má být „substancí“. Za pokračujícího studia Aristotela stala se příčinnost hlavním pojmem na místě immanence. Vědecký smysl zmohutněl; jednotlivé ve svém konkretním výrazu získalo zájmu; vule řídkí svět, vile boží a vile jednotlivcova; ne nějaká nepochytatelná substance aneb skonstruovaný universální intellect. Rozum poznává příčiné řady a končí u poznání libovůle a pouhě nahlodlosti. Tento ohromný obrat zvaný Duns Scotus (o jeho theologii viz R. SEEBERG DG., 2. díl, str. 129nn.), nejostrostnější středověký myslitel; ale dokonal se teprve po Oceanovi.

Následek tohoto olbratu však nebyl protest proti církevní nauce s jejími absolutními větami nebo pokusu zkoušetí její základy, nýbrž stupňováním věry v ní a u t o r i t y. Jí bylo připisováno, co když ratio v ládl.

Nominálnismus má veliké přednosti: uvědomí si, že náboženství jest něco jiného, než poznání a filosofie, kdežto Tomáš se pohyboval v nejasnostech; zná význam konkrétnosti naproti prázdnotám abstrakcí (základy nové psychologie); poznal vůli, i v Bohu položil důraz na tento moment, silně zdůraznil osobnost boží a tím správně připravil konec novoplatonské filozofie, která směšovala Boha a svět; určitější pojednatnost historického náboženství — ale s důvěrou v absolutní vědění pozbyl též důvěru ve svrchovanost mravního zákona, tím vyprázdnil pojmen. Boha a vydal jej libovůli, a pod „pozitivno“, jemuž se koří, vpočítal církev s celým jejím aparitem,

průhledný a kterou cloveum nostru. „Jesu Christu“ není méně významný. S tímto vývojem těsně spojen byl jiný, nyní římského, nyní kořenění augustinismu a znovu uvedení římského, nyní Aristotelova se milosti se staly relativními veličinami. Z Aristotela se učili, že člověk svou svobodu stojí neodvísle před Bohem, a poněváč odstranili Augustiniarovu nauku o prvních a posledních věcech, tož pod rouskou jeho slov seběli též jeho nauku o milosti. Všecko v náboženství a ethice stalo se probabilním, samo vykoupení skrz Krista postaveno pod zcela nenrčité kategorie. Zásad světooběcaníské diplomacie náboženské a mravnostní bylo upotřebeno na objektivní náboženství a subjektivní náboženost, no na Svatost boží utuchla: není docela přísný, docela svatý pokáni nemusí být. Víra nemusí být plnou oddaností, pokáni nemusí být dokonalou lítostí, Váska ne dokonala láskou. Všude stačí „jistá míra“ (Aristoteles), a co chybí, doplní se svátkem, a to sami a církveností; neboť zjevené náboženství bylo dle pováno, aby usnadnilo cestu k nebi, a církve jediná dovede udati, která „míra“ Bohu dostáčí a které nahodi zásluhu její uspokojí. To je „aristotelismus“ nebo „romantismus“ nominalistických scholastiků, které Luther nemáčí.

Na konci středověku, ano již v 15. století, vzniklo náboženské výprazdnívání nominalismus veliké reakce, zůstal však přece na universitách panující. Nejen bohoslovci dominikánského řádu mu odporovali stále, nýbrž i mimo řád vypukla augustiniánská reakce v Brně, Wyclifovi, Husovi, Wesselovi atd. wardinovi, Wyclifovi, Husovi, Wesselovi atd. Celí pelagianismu, i když ponechávali mnoho volnosti nou formalistikou a dialektikou v 15. století uváděl přímo opovržení, získala augustiniánská reakce v Platonovi. v opovržení, získala augustiniánská reakce v Platonovi. Nový duch výjmeně tehdy byl znova vyuveden na světlo. Nový duch poznávání z něho a z antiky znova objevené: hledal poideálech, které cházel z tím i skutečného, a toužil po ideálech, které ží v h o a tím i subiect a povznásejí jej nad obecný svět. osvobozujují subiect a povznásejí jej nad obecný svět. V divých bouřích ohlašoval se tento nový duch, a s po- čátku se zdálo, že ohrozuje křesťanstvo polanistvini; ale ti, kteří nejzářivěji zastupovali renesanci (Mikuláš Kus- ský, Erasmus a j.), chtěli odstranit jen odlišnělé cí- nosti, nadšený antikou a novými světy, které objevili založily novou vědu. Nestala se nominálnická věda očí, stejněm exaktní, nýbrž nový duch zavánu na suché lis scholastiky a ze živých, celého člověka chápajících spíkulací Platonových a ze styku se živým čerpal důvěře a slnu i na přirodě vyzvěděti její tajemství.

a sílu i na přírode vyzvedl. Ale theologie z toho přece správně neměla prospěch. Byla jednoduše odstrěna. I křesťanství humanistického. Byla jednoduše odstrěna. I křesťanství platonského. Nebyly theologové, nýbrž učení patristické s platonickými františkánskými ideály, v nejlepším případě Augustini. K církevní nauce neměl vlastně již nikdo dívětý: novci. K církevní nauce neměl vlastně již nikdo dívětý: ale smyslem pro původnost, jejž probudila renesance, byla připravována nová teologie.

Ve scholastice 13. stol. nabyla zápatní charakteru. Předpolky byly využívány současně s pracovní své výří. Předpolky byly využívány současně s pracovní své výří. Předpolky byly využívány současně s pracovní své výří. Předpolky byly využívány současně s pracovní své výří.

69. Výraz: jakého dogmatika nabyla ve scholastice.

gustinišmus, 3. vývoj církevnictví od 9. stol., 4. aristotelská filozofie. Finis theologie jest stále ještě individuální blaženost na onom světě; ale pokud svátošti, které slouží tomuto cíli, jakožto síly lásky zřizují na zemi království Kristovo, přibyla (již od Augustina) theologická účelová myšlenka: neméně jenom pokrmem důkazu o Bohu, nýbrž též cíklesematičnosti. Oba myšlenkové účely však nebyly v katolicismu nikdy vyrovnaný. V nich jsou ujalo stát a zásluhu a dvěma centry středověkého pojímaní křesťanství.

Dogmaty v přísném smyslu byly jen staré articuli fidei; ale od té doby, co se na transsubstanciaci pohlíželo jako na pojem daný spolu s inkarnací, byl v základě celý svatostní systém pozvednut na výši absolutní věroύky. • Hranice mezi dogmatem a theologickou poučkou stavala se v jednotlivostech neučitou. Nikdo již nemohl udáti, kolik, ano namnoze ani „co“ církve vlastně učí, a církve sama se stále chránila vymezit dosah nutné víry.

Uloha scholastiky byla trojí: 1. vědecky spracovat staré articuli fidei a vřadit je do čáry tažené kolem svátosti a zásluhY, 2. vybudovat nauku o svátostech, 3. vyzvornati principy církevního konání s augustinismem. Tento úloham dostala velkolepým způsobem, při tom však upadla v rozpor s onou zbožností, která stále méně nalézala v oficielní theologii (nominalistické) svůj vlastní výraz a proto ji odstarovala.

A. S pracování zděděných articuli fidei [článků výř.].

1. Augustinskovo-areopagitský pojem Boha s počátku ovládal theologii středověkou (pojem nutného bytí o sobě; substance všecko determinující; virtuální bytí boží ve světě; ontologický důkaz Anselmův); ale pak bylo spozorováno pantheistické nebezpečenství (Anselm z Beny, David z Dimanta). Tomáš se pokusil spojit anglistický a aristotský pojem Boha. Bůh jest absolutní substance, sebevědomé myšlení, actus purus [čistý akt]; jest od světa odlišen (kosmologický důkaz). Ale nejzávětší zájem měl přec i Tomáš na tom, zdůraznit v Bohu absolutní dostatečnost a nevyhnutelnost

(v božím sebevětu jest v počtu světě); nebot jenom nevyhnutelné může být jistě poznáno; na jistém poznání však závisí blaženost. Leč Duns popíral pojem nevyhnutelného bytí ze sebe samou, odhodil všecky důkazy o Bohu, popíral též, že božská vůle může být postavena pod míru našich ethických „myšlenkových nutností“, a chápal Boha pouze jako svobodnou vůli s nevyzpytatelnými pohnutkami, resp. bez nich (libovile). Ocean popíral i pojem primum movens immobile [první hýbající nepohnutelné] a prohlásil monotheismus jen za probabilior [pravděpodobnější] než polytheismus. Protivá mezi thomisty a skotisty jest určena různou představou o postavení člověka k Bohu. Oni je pokládali za odvíslost, a poznávali bytost boží v dobrém (Bůh něco chce, poněvadž jest dobrý); tiňo oddělovali Boha a stvoření, pojímal strojení za samostatné, ale zavázané božským příkazem, které pocházejí z libovůle boží (něco jest dobré, poněvadž to Bůh chce). Tam praedestinatio in filio revelatus“ [otec v Synu zjeven], ale nedbalá na ni.

2. Vytvořené nauky o Trojici naleželo, když trinitistické (Roscelin) a modalistické (Abaclard) pokusy byly odmítány, učené práci docela. Thomismus musil nevyhnutelně podřídit sklonnost k modalismu (osamostatnění divinac essentiae [božské bytnosti] a proto kvaternita byla vytýkána sancímu Lombardovi), kdežto skotistická škola ostře oddělovala osoby. V subtilních výzku- mech stala se Trojice školským problémem. Způsob, jak se s ní zacházelo, dosvědčoval, že vira Západu nežila v této zaledně nauce.

3. U Tomáše nalezáme ještě zbytky pantheistického způsobu myšlení (stvoření jako aktualizace božských ideí; všecko, co jest, trvá jen participatione dei; divina bonitas est finis rerum omnium, tedy ne samostatný účel světa); ale přece již on v podstatě provedl rozlučení Boha a stvoření, uvedením aristotských myšlenek, a pokusil se stanovit čistou myšlenku stvoření. Ve sporu o začátek světa zradil se protivy. Ve skotistické škole byl schémučel boží a účel stvoření ostře odlišován. Nezměrný zástup otázek o řízení světa, o theodicei atd.,

jež scholastika vždy znova kladla, náleží dějinám théologie. Tomáš mnil, že Bůh bezprostředně řídí všecky věci a působí i corruptiones rerum „quasi per accidens“ [porušeností věcí „jaksi náhodou“] (Origenes, Augustin); skotovci uznávali jen prostředčné řízení a potírali novoplatonskou nauku o malum v zájmu božím a v zájmu samostatnosti člověka.

4. S „nota“ proti „Nihilianismu“ Lombarda, jenž popíral, že se Bůh v télením něčím stal, přesla nauka o dvou přirozenostech k velkým scholastikům. Pojmáni Jana Damascenského bylo předepsané; ale s hypostatickou unii se nakládalo jako se školským problémem. Thomisté pojmali lidskou stránku jako pasivní a nahnědilou, a v podstatě pokračovali v monofyzitiském názoru; Duns se snažil zachránit lidství Kristovo, vytáknouti lidskému poznávání Kristovu jisté meze a přikládati i lidské přirozenosti Kristově existenci. Ale na tomto poli zůstal thomismus všechný. Prakticky ovšem jen v dogmatu o Vecerí Páně se užávalo christologického dosmatu, jež nejpozději scholastika (Oecam) jako nevhnutelné a rozumné úplně rozrušila. (Bůh by byl mohl přijati též natura assimina [přirozenost oslí] a nás vyuřebezdřísněho člověka Ježíše, jehož život má božskou cenu (Christus passus est secundum carnem [Křistus trpěl podle těla]). Vedle toho byla zase obnovena myšlenka satisfakce (Halesius, Albertus). Tomáš ji spracoval, ale vykoupení smrti Kristovou prohlásil jen za nejpríhodnější cestu. Tato smrt jest jí, poněvadž se v ní představuje soubor všech myslitelných utrpení; uvádí nám k srdci boží lásku, stává se nám příkladem, odvolává nás od hřachu a vzbuzuje jako motiv opětovanou lásku. Vedle tohoto subjektivního zdůrazňuje Tomáš též objektivní: kdyby nás byl Bůh vykoupil sola voluntate [pouhou vůlí], nebyl by nám mohl tolík doprát; smrt nám získala nejen svobodu od viny, nýbrž i gratiam iustificantem [milost opravedlující] a gloriam beatitudinis [slávu blaženosti]. Vede toho se užívá všech možných hledisek, s nichž smrt Kristová může být pozorována. Jako satisfactio [dostiučení] jest ta smrt su-

perabundans [nadbytečnou]; neboť pro každou satisfakci platí pravidlo, že uražený dar v ní věnovaný více miluje, než nenávidí uražku (sacrificium acceptissimum [obět velmi přijatelná]). Tato zdánlivě správná a důstojná myšlenka se stala osudnou; patrně zneuznává Tomáš tres tristis utrpenia a tím plnou význam hřachu. V nauce o zásluze má byti vyjádřena skutečnost (nejen možnost) našeho smíření smrti Kristovou. S odstraněním nauky o dvou přirozenostech rozvádí se podrobnejší Anselmova myšlenka, že zásluha získaná dobrovolným utrpením přechází s hlavy na údy: „caput et membrum sunt quasi una persona mystica, et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet, sicut ad sua membra“ [hlava a tělo jsou jaksi jedna mystická (tajemná) osoba, a proto zadostuční Kristovo vztahuje se na všecky věřejí, jako na údy jeho]. Leč hned pojem výry jest nahražován pojmem lásky: „fides, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per caritatem.“ [výra, kterou jsme očíslovaní od hřachu, nemí výra beztvář, která může být také s hřichem, nýbrž jest výra utvářená láskou]. Tomáš kolísal mezi pozněným a nevyhnutelným, objektivním (možným) a subjektivním (skutečným), racionalním a iracionálním vykonpením. Duns vydal důsledek theorie o dostiučení, odvozuje všecko od libovolné „acceptatio“ boží. Arbitrární ocenění příjemce dodává satisfakci její ceny, jakož i ono jediné určuje velikost urážky. Smrt Kristova plati tolík, kolik ji Bůh nechal platiti; každým způsobem musí být odmítнутa představa o „nekonečném“, neboť ani hřich konečných lidí, ani smrt konečného člověka nemohou mít nekonečné váhy; také jest nekonečná zásluha zcela nepotřebna, poněvadž svrchována výše boží prohlašuje, co před ní jest dobré a záslužné. Proto by nás mohl vykoupiti též purus homo; neboť bylo třeba jen prvního popudu; ostatní musí přece vykonať samostatný člověk. Duns se sice namáhá ještě ukázati, že smrt Kristova byla „vhodná“; ale tento důkaz nema již pravého významu: Křistus zemřel, poněvadž Bůh tak elitiel. Všecko „nevýhnutelné“ a „nekonečné“, které zde přece jest výrazem pro božské, jest odstraně-

no. Praedestinující libovůle boží a spravedlnost na základě skutků ovládají dogmatiku. Duns. v. pravdě již uvedl nauku o vykoupení v rozkladu a zrušil božství Kristovo. Jen autorita církve je udržuje v plavnosti; padne-li, jest tu s o c i a n i s m u s. Uznávajíce onu autonitu, pokročili nominalisté theologové až ku frivolnosti a blasfemii. Ječ v 15. stol. dostavilo se v souvislosti s augustinismem u Gersona, Wessela, ano i u Biela a j. zase význačší pojímání, a bernardovské pozorování trpělo Krista ve středověku nezaniklo nikdy.

§ 70. Pokračování.

B. Scholastická nauka o svátostech.

H. L. HAHN, L. v. d. Sakramentem 1864.

Nejistoty a volnosti scholastiky v nauce o díle Kristově se vysvětlí z určitosti, s jakou ve svátostech pokládali spasitelný dar za přítomný. Víra a theologie žily ve svátostech. Augustinská nauka zde byla materiálně a formálně vytrážena, ale „verbum“ ještě více za sacramentum „zatlačováno; neboť poněvad velle vzbuzení víry a lásky o milosti platila stará definice: „gratia nihil est aliud, quam participata similitudo divinae naturae“ [milost nemí nic jiného, než sdílená podobnost božské přirozenosti], tedy v základě nebyla jiná forma milosti myslitelná, než magicky svátovná.

Nauka o svátostech se dlouho využívala pod tou obtíží, že počet svátostí nebyl hráčky. Vedle křtu a večeře Páně byl neurčitý počet svatých výkonů (srx. ještě Bernharda), Abaelarda a Hugo St. Victorský kladli důraz na konfirmaci, pomazání a manželství (pětice), Robert Pullus na konfirmaci, zpověď a ordinaci. Z kombinace snad v boji proti katharům vznikla sedmička (Rolanda kniha sentencí), kterou Lombardus přednášel, jako „názor“. Ještě na koncích 1179. a 1250. to číslo neprorazilo. Teprve velcí scholastikové je uplatnili, a teprve ve Florencii 1439 nastalo určité církevní prohlášení (Eugen IV., Bulla „Exultate deo“). Leč úplná rovnost svátostí nebyla obmyšlena (křtu a zvláště Věci Páne zůstala přednost). „Conveniens“ sedmičky a

organismus svátostí, jak obecná všecky život jednotlivcův i církve, byly obširně licenčny. Opravdu jest utvoření právě těchto 7 svátostí mistrovský kousek politiky snad námovalné.

Hugo započal technické spracování nauky podřízené augustinské rozlišování mezi sacramentum a res sacramenti a kladla silný důraz na fyzicko-duchovní dar, jenž jest skutečně o b s a ž e n. Dle něho Lombardus (IV. 1. B.) definuje: „Sacramentum proprio dicitur, quod ita signum est gratiae dei et invisibilis gratiae forma, ut imaginem ipsius gerat et causa existat. Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sacrificandi [Svatostí vlastně je nazýváno to, co jest znamením milosti Boží a formou neviditelné milosti tak, že nese obraz její a k vůli ní jest. Nejsou tedy svátosti ustanoveny toliko pro označení, ale také pro posvěcování] (significandi gratia [pro označení] byla ustanovena starozákonné zařízení).“ Leč nerůká, že svátosti obsahují milost (Hugo), nýbrž že ji přenáší písobí; také pořádaje jen signum za podklad, ne jako Hugo corporale elementum. Tomáš zmírňuje i Hugo „continent“ ane jde ještě dále. Bůh sice jinak nepisobí, než adhibitis sacramentis [užije-li se svátostí] (Bernhard), ale přece jen „per aliquem modum“ [jakýmsi způsobem] způsobují ony milost. Bůh sám je písobí; svátosti jsou causae instrumentales, přenáší písobení a primo movente. Jsou tedy causa et signa [příčina a znamení]; tak jest rozuměti slovu: „officium, quod figurant“ [písobí to, co naznačují]. Leč ve svátostech jest přítomna virtus ad inducendum sacramentalen effectum [sila ku přívodní svátostnímu účinku]. V následující době byl poměr mezi svátostmi a milostí úplně rozvolněn. Svatostí milost pouze doprovázejí; neboť pouze boží libovoule je spojila (Duns) mocí jakéhosi „pactum cum ecclesia initum“ [smlouvy uzavřené s církví]. Tak se jeví nominalistický názor méně magickým a připravil svátostní nauku „předchůdce reformace“ a Zwingleho protestem proti výrazu „continent“; ale tento obrat nepovstal ze zájmu o „slovor“ a o výnose, nýbrž, jak podotčeno, ze zvláštěho pojmu Boha. Oficiální nauka se zastavila u Tomáše, resp. navrátila



se k výrazum „figurant, continent et conferunt“ [na značí, obsahují a udeľují] (Florentinský koncil). Přtom platí, že svatostí na rozdíl od starozákonních, přinichž bylo třeba výry („opus operantis“ [skutek toho, který jej koná]), účinkují „ex opere operato“ (tak jíž Lombardus), t. j. účin plyně z výkonu jako takového. Pokus Skotovců postavit starozákonné svatosti na roven novozákonnému, byl odmítнут.

V jednotlivostech jsou zvláště ještě důležitý tyto body thomistické nauky: 1. In genere jsou svatosti všebee neryhmudelný kni spasení, in specie to platí v nejprsnějším smyslu jen o křtu (jinak platí pravidlo: „non defectus, sed contemptus damnat“ [ne nedostatek, ale pohrdání zatracuje]). 2. In genere musejí svatosti mítí trojl. účin, signifikativní (sacramentum), připravny (sacramentum et res) a spasitelny (res sacramenti); in specie však lze přípravný účin, k r a k t e r, dokázati jen při křtu, břimování a ordo. Jimi bývá potenci duše indelebiter [nesmazatelně] a tudíž bez možnosti opakování vštěpován „character Christi“ jako uzpůsobnění k receptio et traditio cultus dei [kni přijetí a předání úcty boží] (jakési zapečetění). 3. Při podrobném rozboru otázky „quid sit sacramentum“ [co jest svatost] jest rozhodnuto, že to jest nejen svaté, ale i svatým činící znamení, a to přičinou posvěcení jest utopení (Kristovo, forma záleží ve sdělené unilosti a cnostech, a účelem jest věčný život. Svatost musí stále být res sensibilis a deo determinata [věc smyslová, Bohem určená] (materia svatosti), a jest „velmi priměreno“, abv při tom též byla „slova“, quibus verbo incarnato, quodam modo conformantur“ [jimiž se nějakým zmísobem přizpůsobí Slovo vtělenému]. Těchto verba a deo determinata [slov od Boha určených] (forma svatosti) musí být přesně článo: i nemyslný lapsus linguae způsobí, že svatost nemí dokonala; ovšem bývá zrušena, jestliže kdo nemá v fámyln činiti to, co církve čin. 4. nevyhnutelnost svatosti jest dokazována z toho, že „quodam modo applicant passionem Christi hominibus“ [nějakým způsobem přivlastní Kristovo utopení lidem] pokud jsou „congrua gratiae praesentialiter demonstranda“ [přiměreny milosti, která má být přitomně

ukazována]; 5. při účinku (charakter a grātia) se vykládá, že ve svatosti ku všeobecné grātia virtutum et dominorum [milosti cnoti a dariu] ještě přibývá „quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem“ [jakasi božská pomoc k dosažení účelu svatosti]; jak in verbis, tak in rebus prý jest obsažena instrumentalis virtus ad inducendum gratiam [činost, která jest nástrojem k získání milosti]. Při určení poměru svatostní milosti k passio Christi jasné vysvítá, že katolická nauka o svatostech není nic jiného, než zdvojnásobení výkoupení skrze Krista. Poněvadž pojímal milost fyzicky, ale tuto fyzičkou milost nemohli direktně připojiti ku smrti Kristově, resp. od ní odvodi, tedy musil Bůh Vykupitele mimo instrumentum coniunctum [spojený nástroj] (Ježíš), případit ji ještě další instrumentum separatum (svatosti). (Můžeme-li naproti tomu nabýt takového noroznění pro život a smrt Kristovu, že život a smrt samy se jeví jako milost a svatost, pak jest ono zdvojení zbytečno a škodlivé). 6. při určení causae sacramenti [příčiny svatosti] jest provedena myšlenka, že Bůh jest původcem, kněz však jakožto minister že jest „causa instrumentalis“ [příčina prostředná]. Všecko, co jest de necessitate sacramenti [při svatosti nevyhnutelno] (tedy kněžské modlitby atd. n e), musí být od samého Krista ustavoveno (apel na tradici, kdežto jestě Hugo a Lombardus odvozovali některé svatosti od apoštola; to se udrželo u některých až do 16. stol.) apoštole nemohli být institutores sacramenti [ustanovatelé svatostí] v přesném smyslu; i Kristovi jakožto člověku přislušela jen potestas ministerii principalis seu excellentiae [moc hlavního posluhování (svatosti) čili (moc) přednosti]; působí meritiorie et efficienter [obsahově a ūčiněně] a byl by mohl též přenést tuto mimorádnou potestas ministerii [moc posluhování], čehož však neučinil; i spolu kněží mohou svatosti plně spravovati; potřebují jen intentio ne fides [úmysl, ne vírus]; ale uvažují na sebe smrtelný hřích. I haeretikové mohou předávat sacramentum [svatost], ale ne res sacramenti [vrať, t. j. oběh, svatost].

Tuto nauku Tomáškova postřádají zřetele na výru a ryhle přechází přes otázku po podmílkách spasi.

te lného přijímání. Tato otázka se stala u nominálního vedle otázky po poměru mezi milostí a svátostí (viz nahoře) a po ministeru na každé jednotlivé svátosti nejdůležitější, a rozhodli ji tak, že dle nich činitel zásluh v pěsachoval nad činitel svátostí a milosti, ale zároveň pojímal podmínky pro zásluhu Taxněji a silněji zdůrazňovali opus operatum [opus (pouze) vykonané]. V podstatě rozrušili veškerý Thomismus; chtěli i zde pojatí nauku duchovníjí a ethickéjí; v pravdě propadli nečestné kazuistice a podporovali spravedlnost ze skutků a svátostní magií zároveň. Že jakási dispozice naleží k spásitelnému přjetí, uznávali všechni, ale v čem záleží, a jakou cenu má, zůstalo otázkou. Jedni v ní nespátrávali pozitivní podmínu svátostní milosti, nýbrž jen conditio sine qua non [nezbytná podmínka], nepojímalí ji tedy jako hodnotu, a proto prohlásili přímo, že svátosti ūčinkují jen opere operato [t. j. poněkdy mechanickým výkonáním]. Druží — nebylo jich mnoho — prohlašovali, že svátostí mohou jen tehdy sprostředkovat milost, když jest vnitřní litost a milost, tyto však prý bývají jako interiores motus [vnitřní polohy] přisobeny Bohem, takže nelze mluvit o ospravedlnění ex opere operante [ze skutků působícího]; svátosti deklarují pouze vnitřní čin boží (oprava reformatorského stanoviska). Třetí, který na byli v nich, učili, že spásitelná milost jest produktem svátosti a litostní výry, tak že svátost sama jen pozvedá nad mortvý hod, aby pak ihned kooperovala s vnitřní dispozicí. Zde teprve stala se dilekčion otázka, jak že musí být opatřena dispozice (litost a výra), aby umožnila účinek svátosti. Nejprve bylo odpovídáno s Augustinem, že příjemce nesmí „obicem contrariae cogitationis opponere“ [stavět překážku opačného smýšlení]. Starší theologové z toho vyzvozovali, že musí tu být bonus motus interior, tento ovšem pojímal iž také jako zásluhu; neboť jakési minimum zásluhu (proti Augustinovi) tu přece vždy mísí být, má-li být udělena milost. Dnes a je-ho žáci však učili — neblahá korrupce správné myšlenky —, že v tom právě spočívá vnučenost novozákonních svátostí, že nežádají, jako dřívější, nejakejho bonusu mo-

tus jako předpokladu, nýbrž jen aby nebylo motus contrarius malus [zlého hnutí protivného] (pohrdání sválostí, pozitivní nevěra). Beze svátosti může milost být učinnou jen tam, kde je nějaká hodnota, svátostní milost však ūčinkuje i tam, kde jest tažná rasa (jako by kde byla!); tam jest žádoucí meritum de congruo, zde „solum requiriunt opus exterrus enim annotatione interioris impedimenti“ [vyžaduje se pouze zevní skutek s odstraněním vnitřní překážky]. Nastalo-li však toto, tu již pouhé poslušné podrobení se výkonu svátosti se stává pro přjemce meritum de congruo [zásluha z přiměřenosti], a tím se začíná spasitelý proces, Jenž konečně, když se svátostní kollace stupňují, může být přiveden ku konci, aníž subjekt kdy překročí meze nerita de congruo, t. j. jakési zásluhu, jež může ostáti beze skutečné vnitřní výry a lásky. Svátostní milost ex opere operato ménú attritio v contrito [potření v setření] a doplňuje tak nedostatečné zásluhu na dokonalé. Po žebříku vnitřních hnutí, zcela niconomýl, anio bezuhoženských (bázeň z trestu, úzkost před neklem, slabošská nespokojenost s sebou samým), doplněných stálé svátostí, vystupuje duše k Bohu; „attritio superveniente sacramento virtute clavium efficitur sufficiens“ [jakmile přistoupí svátost, potření mocí klíčů jest dostatečným]. Zde jest nauka o svátostech nejhorší formy podřízena pod pěti slovskou naukou o ospravedlnění (viz dolo).

Jednotlivé svátosti. I. Křest (materia: voda, forma: slova ustanoovení). Vzahuje se na dědičný hřich. Křest mísí vnu-jeho a vsech dosud spáchaných hřichů skutecných, promíjí trest (ale ne pozemská trestná zla) a urovnává židostivost, t. j. připomí se potříjem nevinné židostivosti (není to náboženské pozorování), a tvrdí se, že křest člověku uspásobuje držení židostivost v nezich. Positivní účin křtu jest kladen pod titul „regeneratio“, aníž jest tento pojmenovánosti a bezvýznamnosti, jaké měl u církevních Otčů. In thesi se trvilo, že pozitivní milost křtu přijest perfectissima, a i děti jí nabývaly (svátost ospravedlnění v plném smyslu); ale fakicky mohl být pojíman jen jako iniciační akt a jen v tomto smyslu mohla být tvrzena dokonalość křtu dětí (vira cirkve nebo kmotří

jako zástupná); křest zakládá opravdňovací proces | jen in actu [ve stavu (významu), ne v ú- | konu] — křtí může v mutnosti i dlaik, ano laik. Ob- | sinný rozklad o sakramentalních při křtu.

2. Bízmování (materia: křížmo biskupem po- | svěcené, forma: consigno te etc. [znamenám tě . . .].) | Účin této, jako křtu, neopakovatelné svátosti jest moc | (robur) ku vztušti, síla k boji, v procesu opravdňo- | vacím gratia faciens [milost činící milým]. Jen | biskup ji může udělovati; jakožto svátost biskupské | hierarchie dosáhla vedle ordo svého významu; | tento spocívá v podstatě přece jen v „charakteru“. Po- | chybnosti o této svátosti neutichly ve středověku nikdy | (Wyclif). Po Tomášovi byla velmi těsně přiblížena | k moci papežově, poněváč se zvláště měrou vztahuje na | mystické tělo Kristovo (církve), (ne na svatostní tělo), | a tak jest brátí zřetel na moc zákonodárnou.

3. Eucharistie (materia: živly, forma: slova | ustanovení). Thomistická nauka zde plně zvítězila na- | proti pokusům nominalistů o zvklání nauky o transub- | stanci; ale i „haereticus“ odpor této nance ve stře- | dověku po lateránském koncilu (viz str. 304.) nikdy ne- | ustal. Realismus jest předpokladem orthodoxní theo- | trie; bez něho se boří. Všecko vysoké bylo vypovídáno | o Večeři Páně, ale víra, jež hledá jistoty, vysla na | prázdro, a konečně jest přece svátost pokáni daleko | přednější než Večeře P. jakožto obět; | mějte json nepatrným prostředkem a duchovním pokrm ne- | nič smrtelných hřichů. Velikým theologickým pro- | blímem býla sama transsubstanciace a při jeho velikosti | přehlíželi nepatrnost účinku. Tomáš vytvořil nauku | o zmíšobu přítomnosti těla Kristova ve svatosti (zádné) | nové strojení, žádná asumptio elementorum [přijetí | živlů], tak že by se staly tělem, žádná konsubstancialita; | substance živlů miží úplně, ale ne per annihilationem | [ne zničením], nýbrž per conversionem [přemě- | nou]; existēce zbývajících bezsubstancích akcidenti- | živlů se umožňuje přímým působením božím; tělo Kri- | stovo vstupuje a to totus in toto; v každé species jest | celý Kristus a to per concomitantiam [konprovázentim] | dle duše a těla, jakož i dle svého božství od okamžiku,

kdy se vysloví slova ustanovení (tedy i extra usum [mi- | mo užívání]); přítomnost Kristova v živlích není roz- | měrová; ale jak si ji náme představovati, zůstalo hlav- | ním problémem, při němž Tomáš a nominalističtí na- | stupcové vymýšli absurdní a ostrovní théorie o pro- | storu. Blížili se při tom velice, buďto názor o zničení | elementární substance (Duns) nebo konsubstancialitě a | impanaci (Occam); na tuto případli, poněváč jejich meta- | fyzika vůbec připouštěla jen představu, že božské a | stvořené se mocí božího narizení jen provázejí | (podobně Wessel a s jiným odvodením Luther). Ná- | sledky vytvoření nauky o transsubstanciaci byly: 1) pře- | stalo přijímané děti (toto má jestě i jiné příčny), 2) vás- | nost kněží se stupňovala, 3) kalich byl odňat (ustáleno | v Košticích), 4) pozdvízené hostii se vzdávala pocta (slav- | nost božího těla 1264., 1311.). Proti oběma posledním | důsledkům se zvedl ve 14. a 15. století znacný odpor. — | Vzhledem ku představě o Večeři P. jakožto oběti, byl | ještě Lombardus určován starocírkevním motivem re- | cordatio; leč Rehořem I. posilněná představa o opako- | vání smrtelné oběti Kristovy pronikala stále více (Hugo | Albertus; Tomáš ospravedlňuje theorii vlastně jen cír- | kevní praxí) a modifikovala i měsíň kanon (Lateránský | koncil 1215.). Kněz byl pokládán za sacerdos corporis | Christi [kněze těla Kristova]. Utoky Wyclifovy a jiných | na tento zcela nebiblický názor vyzněly na prázdro; ve | 14. a 15. století bojovali vlastně již jen proti zneužívání.

4. Pokání (velký spor o materii, poněváč tu ne- | bylo res corporalis [věci tělesné]), jest v základě hlavní | svátosti, poněváč jediná nahražuje ztracenou milost | křesťanů. Theorie se vzpirala ještě dlouho naproti hierar- | chické praxi, která se projádala ve pseudoaugustinském | spisu de vera et falsa penitentia: Lombardus, následu- | je svého učitele Abaelarda a obnovuje starší názor, po- | kládal opravdovou litost křesťanů za svátostní a na kněž- | ské rozhřešení pohlízel jako na deklaratívnu (jakožto | církevní akt); neboť jedině Bůh odpoutá hřichy. | Ale Hugo a lateránský koncil z r. 1215. připravili ná- | zory Tomášovy. Tomáš poznal materii svátosti ve vidi- | telých výkonech kalichho, formu v rozlišujících slo- | vech knězových, kněze jakožto autorizovaného

minister prohlásil za dářce v plném smyslu a nutnosti svátošanského pokání (před knězem) odloučnili perversní větou: „ex quo aliquis peccatum incurrit, caritas, fides et misericordia non liberant hominem a peccato sine paenitentia“ [jakmile někdo upadne ve smrtelný hřích, lásku, výra a milosrdensví neosvobozuje člověka od hřachu bez pokání]. Ale připojil, že svatostní rozhřešení neodjímá ihned spolu s vinou smrtelného hřachu též reatus totius poenae [příčitání celeho trestu], nebrž tento prý mizí teprve „completis omnibus paenitentiae acerbis“ [az jsou vykonány všecky činy pokání]. Tří parties paenitentiae — iž Lombardem formulované jako contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis [pozření srdce, vyznání fásmi, dostiučení skutkem] — nebyly původně pokládány za rovnocenné. Vnitřní dokonalá litoost byla poklädána za res a sacramentum [věc (podstatu)] a svatost a ještě u Lombarda a Tomáše ovládá celou představu. Leč již Alexander Halesius a Bonaventura minili, že Bůh právě tou svatostí usnadnil cestu k spasení, a rozlišovali contritio a attritio (timor servilis) [setření a potření (lázeň otrocká)], prohlašujíce tufo za dostatečnou, aby člověk přijal svatost. Přes to, že jej Tomáš mlčky odmítal, uplatňoval se tento názor stále více: svatost sama zdokonaluje poloviční hřost infusione gratiae. Attritio, šibeniční hřost, stala se jedním církevní nauky ve 14. a 15. století (Jan Palitzký, Peter de Palude a j.; DIECKHOFF d. Ablassstreit 1886); Tridentinum ji podmínečně schválilo. Vědělo se dobré, že attritio často vzniká z nemrávný celého pochvátek a přece z ní a ze svatosti střvěli žebřík k nebi. Theologem confessonis oris [fústního vyznání] jest Tomáš; závazek k ní postavil pod ius divinum [božské právo], první přesně udal rozsah nového nařízení a pravovo, že jediné kněz smí slyšetí zpověď, odvodil z ministra super corpus Christi verum [služebnost nad pravým tělem Kristovým] (z nouze se můžou zpovídati před laikem; ale taková zpověď dle Tomáše již není svatost). Skotovci všecko toto v podstatě přijali. Právo, že jediné kněz smí rozhřešovat i, jest také teprve Tomášem přesně provedeno. Leč v tufo svatost účinkuje moc jurisdikční (reservativní případu pro papeže). Dle

Skotovci kněz v rozhřešení pohne Boha, jen aby splnil svou smílonu, dle Tomáše iehná z předané potestas ministerii [moci služebnosti] samostatně. — Při ukládání satisfacionis [dostiučení] působí kněz jako medicus peritus et iudex aequus [zkusený lékař a spravedlivý soudce]. Praxe jest stará mechanizace a theoretičké cenné (vedle contritio jakožto části pokání) pomerne mladé. Idea jest myní ta, že satisfactio jakožto součástka svátosti jest nyní projevem lítostí v takových skutkách, které jsou způsobilé, dátí uraženému Bohu jisté dostiučení a tím se stávají podnětem ku zkrajení časních trestů. Ve křtu odpouští Bůh bez jakéhokoli dostiučení, ale od pokřtěného žádá jistého dostiučení, jež pak jako zásluha prospívá tonu, kdo je koloniž k jeho polepšení a chrání ho od hřichů. Cennými jsou jen takové výkony, které se dějí ve stavu milosti (in caritate [v lásce], tedy po rozhršezení); leč jistou cenu mají i skutky (modlitba, půst, almužna) těch, kteří nejsou in caritate. Tak ovádly konečně attritio a nedokonale záslužné skutky celý obor pokáni, t. j. církevního života.

Ale scholastickové vzali též z praxe představu o zameně dostiučení a zastoupení osob. To vede k nauce o odpuštění (E. BRATKE, Luther's 95 Thesen, 1884. — J. SCHNEIDER — F. BERLINGER, d. Ablasses. 9. vyd., 1887. — Th. Brieger, d. Wesen des Ablasses am Ausgang des Mittelalt. 1897). Odpustky se připínají na satisfactio, resp. též k attritio. V přísné theorii nemají nic činiti s reatus culpas et poena aeternae [přičtením viny a trestu věčného]; leč v praxi s ním byly nezřídka spojovány; amo i theorie začala krájetí tému směrem (tridentský koncil stěžoval si tu na zneužívání, ovšem opatrně). Odpustky spočívají na myšlence kommutace*) a mají účel zmírniti, resp. zrušiti časné tresty za hřichy, především tresty očistcové. Rozhršezení bylo peklo zavřeno, ale homines attriti nověři v základě ani v peklo ani v sítu milosti; neboť jen contritus ví něco o těchto věcech. Ale mají úzkost z citelných trestů a

*) zámek.

veri v možnost, odstraniti je všelikým „činěním“, jsou laki hotovi k nejílých obětem v tomto směru. Tak byl pro ně očistec peklem, a tak se pro ně odpustek stal sítostí. Na tyto náladu církve skutečně přistoupila: *attrito, opera a indulgentia* staly se opravdu kusy svátoſti pokání. *Lomás* se ještě veskze snažil vytrovnati váz, nou theory se špatnou praxí, jíž nedoveli otřasti („ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere, quia immum esset dicere, quod ecclesia aliquid vanè faceret“). Tode všeck se připomístí, že odpustky něco platí, poněváč by bylo bezbožným říci, že církve činí něco nadarmo). U něho se odpustky ještě nestaly posměchem na křeſtanský jakožto náboženství spásy, poněváč je, pojímá skutečně jen jako přidavek k u. svátoſti. Ale přece se vzdal staré myšlenky, že se odpustky vztahují jenom na církevní tresty, uložené knězem, a on dodal theory odpustku. Tato theory se skládá ze dvou myšlének: 1. i odpustěny hřích účinkuje ve svých časních následcích dále, nemíže zůstat „inordinatus“ [nevypořaný], a jeho časní trest musí tedy být odpýkán. 2. Kristus dokázal svým utrpením více, než zrušení věčné viny a trestu; ve svátoſti účinkuje jen toto zrušení, totiž v rozhřeſení; ale mimo ni jest tu ještě prebytek. Tato prebytka zásluha (thesaurus operum supererectoriorum [poklad skutků nadbytečných]) musí nutně prospěti hřeſi. Kristovu, církvi, poněváč Kristovi a svatým prospěti nemíže.

Jmou působnost však nemíže vůbec nalézti, než že zkracuje nebo ruší časné tresty za hřichy. Prvlastněna míže byti jen rozhřeſený, kteři za to mají přinášti v oběť minimum (malý výkon); sprayována jest hlavou církve, papežem, ienž však na jiné může přenéstí částečnou správu. Tato theory nadbytečných zásluh, která má dlouhé předběžné dějiny (Persané, Židé), stala se pak zvláště záhubnou, když se nekladla rozhodná váha na podmínuku Itostní víry, nebo když bývalo schválené ponecháno v temnostech, co byvá vlastně odpustkem zrušeno, nebo když bylo přisvědčováno k otázce, zdali odpustky neprovárají též smrtelným hříšníkům ad requiriendum gratiam [k nabíví milosti], zdali tudíž nemohou být dány předem, aby se jich užilo, když nastane dispo-

zice (skotická praxe). Shrnutia jest theorie o odpustech v bulle „*Unigenitus*“ Klementa IV. z r. 1349, zde stojí též, že se odpustky vztahují jenom na „*vere paenitentes et confessi*“ [ty, kteři právě se kají a vyzpovídali se]. Proti praxi i theorii polemizoval předeším *Wyclif*, nazýval odpustky libovolnými a rouhavými, ochromujícími poslušnost k zákonu Kristovu, neblahou novotou. Ale odpustky ještě nejsou podvráceny tím, když se dokáže nebiblickost, troufalost hierarchie a mravní porucha; musí se ukázati, jak probudit spíci, a jak utěšit zlepkojené svědomí. Toho však nedokázal ani *Wyclif*, ani ostatní energičtí odpircové odpustků, Hus, Wessel a j. Jen *Wessel* sáhl odpustkum na kořen; nebot nejen učil, že jenom zbožným (ne papeži a kněžím) jsou dány klíče, nybrž vštěpoval, že odpuštění nespocívá na libovoli, nybrž na pravém pokáni, že však časné tresty za hřichy přispívají k výchově, a tudíž nemají být zaměňovány. Také se pozastavoval nad satisfactio operum: *satisfactio* vůbec nemíže být, kde Bůh vši svou lásku; změnšovala by dílo Kristovo (gratia gratis data). Přes to panovaly odpustky, kteréž i v Kostnické byly schváleny, kolem r. 1500. jako kdy před tím; vědělo se, že jsou „abusus quaestorum“, a přece jich užívali.

5. *P o s l e d n í p o m a z á n í* (materia: požehnání olej, forma: deprekatorní [primitivní] modlitebné slovo). Tomáš tvrdil, že Kristus je ustanovil, Jakub (epist. 5. 14.) rozhlasil. Účelem této opakovatelné svátosti jest *remissio peccatorum*, ale jen prominutelných. Jak se tato svátost vyvinula z potřeby umírajících, tak byla ponechána v praxi. Theorie se jí jen málo zabývala.

6. *S v ě c e n í n a k n ě z s t v ī* (z nemožnosti, dočkatí nějakou smyslovou materií vedle formy: „*accipe poestatem etc.*“ [přijmi moc . . .] — leč myšlo se též na kultické nádoby nebo na vzkládání rukou a symboly — doveđl Tomáš těžit: „*hoc, quod confertur in aliis sacramentis derivatur tantum a deo, non a ministro, qui sacramentum dispensat, sed illud, quod in hoc sacramento traditur, scil. spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo, qui sacramentum dat, sicut potestas*

imperfecta à perfecta. Et ideo efficacia aliorum sacramentorum principaliter consistit in materia, quae virtutem divinam et significat et continet . . . sed efficacia huius sacramenti principaliter residet penes eum, qui sacramentum dispensat“ [To, co jest udělováno v jiných svatostech, odvozuje se toliko od Boha, ne od kněze, který svátost uděluje, ale ono, co v této svatosti se podává, totiž duchovní moc, odvozuje se také od toho, který svábožskou cnotu označuje i obsahuje, — avšak působnost této svatosti zásadně spočívá u toho, který svátost uděluje]. Dárcem jest jediné biskup. Spory vznikly [o sedmernu svěceni a jich poměru, 2. o poměru svěcení kněžského a biskupského, 3. o platnosti svěcení, která byla udeleňna schismatiky anebo haereticálni biskupy (otázka reordinaci; Lombardus pro přísnější praxi, která píce ohrožuje celé bytí kněžství). Charakter jest v pravdě hlavním účinkem této svatosti. Biskupství nebylo k všii staré tradici již možno počítati za zvláštní ordo; ale přece se snažili vlastní mu zvláštní od Krista zřízené vyšší postavení (na základě jurisdictio-nelní moci); Duns máje zřetel na faktické poměry, chtěl v biskupském posvěcení spatiovat zvláštní svatost.

7. M a n ž e l s t v í (materia a forma consensus [souhlas] snoubících se). Jako u předchozí, tak i u této svatosti chybí jakýkoli dokázanější účinek spasitelny; ale ještě nesnadnějším bylo zde vše provéstí všeobecnou nauku o svatostech. Pojednáváti o manželství jako o svatosti působi již Tomášovi rádu rozpaků, v základě jest tu súčastněno jen církevní právo. Trapné vývody o významu copulae carnalis [tělesného spojení] pro svatost; kněžské požehnání se pokládalo jen za „quoddam sacramentale“ [coxi svatostního].

V nauce o svatostech zůstal Tomáš rozhodujícím doktorem; jeho nauky byly potvrzeny Eugenem IV.; ale pokud všecky byly podřízeny naukám o zásluhách, pronikal do všecké dogmatiky pomalu jiný duch, skotistický. Tomáš sám již musil stupňovat vulgárně katolické pravky augustinismu, poněváč se ve své Summa držel praxe své církve. Pozdější zašli v tom ještě mu-

hem dále. Rozklad augustinismu v dogmaticce nenastal v podstatě zvenčí; jest většinou výsledkem vnitřního vývoje. Tři prvky, které Augustin lyly ponechal ve své nauce o milosti a vede ní, totiž zásluha, gratia infusa (caritas místo fides) a hierarchicko-kněžský převodnily augustinský způsob myšlení.

§ 71. Pokračování.

Z pracování augustinismu ve směru k nauce o zásluze.

Žádný církevní bohoslovec nezapřel přímo, že by milost nebyla základem křesťanského náboženství, ale, jakož sám pojmen milosti má několikrát význam, — Bůh sám v Kristu? tajuplná jakost? lásku? nadpřirozené poznání? — tak mohl být podroben v službu rozličným názorům. Lombardus o milosti, praedestinaci, o spravedlnosti opakoval augustinské věty, ale o svobodné vůli se vyslovil již ne augustinsky, nýbrž semipelagiánsky, poněváč i on myslil na zásluhu. Rovněž tak lze u Anselma, Bernharda a především u Abaelarda pozorovat rozpor mezi naukou o milosti a naukou o svobodě; neboť všechni jsou ovládáni myšlenkou, kterou Lombardus formuloval takto: „nullum meritum est in homine, quod non fit per liberum arbitrium“ [není v člověku zásluhy, která by nebyla ze svobodné vůle]. Proto insila člověku po pádu zůstat ratio a schopnost vile. Náboženské nazírání Augustinovo jest vystřídáno empirickým a sám Bernhard přeslehl Augustinské rozlišování formální a materiální svobody. Pozoruhodný jest Lombardův pokus stotožňovati posvěcující milost s Duchem svatým. Leč zůstalo to bez následků; nechtěli milí Boha samého, nýbrž božské sily, které se mohou stát lidskými cnotami.

„Od Boha k Bohu milost“ to je základní myšlení Tomášovou, a konečně přece jest habituem i enost tím, na čem mu záleží. Základní chyba spočívá již v augustinském rozlišování mezi gratia operans a gratia operantis. Jen tato opatruje blaženosť, ona však kooperuje s vůlí, a obojí působí zásluhu. Na zásluhách však záleží, poněváč bohoslovec si to nemůže jinak před-

staviti, než že před Bohem platí jen polepšení jevíci se v habitu. To však není stanovisko náboženství; nebot tak se víra stavá pouze iniciálním aktem, a Bůh se jeví ne jako vše mohoucí láska, a proto jako skála spasení, nýbrž jako společník a soudeč; nejeví se jako osobní dítě, kteréž jediné jako Otec může dovésti duši k důvěře, nýbrž jako dáreč věčných chodob, třebas velmi vysokých (sdílení jeho přirozenosti). Tito bohoslovci když myslili na Boha, nepatřili na srdce všemohoucího Otce, nýbrž na nevyzpytatelnou bytost, kterú, jakoz stvůrila svět z nicého, tak i dává vznik nadbytečným silám k poznání, polepšení a bytosťnímu přetvoření. A když myslí na sebe samy, nemyslí na centrum lidského já, na duchu, jenž ještě tak svobodný a vzněsený, že nahývá opory jenom v božské osobě, ale ne v nejnadhernejších darech: „Bůh a gratia“ učili místo: osobní obecenství s Bohem, jenž jest gratia. V zárodoku jsou sice u nich Bůh a gratia (moc lásky) velmi blízci, ale v průběhu pozorování jest gratia stále více od Boha oddalována, až ji náházejí i na idolech magických působících. Dvojíá myšlenka „natura divina“ [božská přirozenost] a „bonum esse“ [býtí dobrým] byla vládnoucí: fysis a morálka, ale ne náboženství.

Tomáš vychází od zákona a milosti jakožto zevních principiů měravého jednání. Onen, jakožto nový zákon, nestáčuje. Dokazuje se tudíž nevyhnutelnost milosti z časti aristotskými prostředky. Zároveň výniká mocné Tomášův-intellektualismus: milost jest sdělení nadpřirozeného poznání. Lumen gratiae [světlo milosti] však jest zároveň lumen superadditum [světlo dané překludem], t. j. ne nevyhnutelné pro dovršení člověkova účelu, nýbrž nad něj vynikající, zakládající tudíž i nadpřirozenou hodnotu, t. i. zásahu. Člověk ve stavu nedornesenosti totiž má schopnost činiti z vlastních, sil bohem suae naturae proportionatum [dobro své povaze přiměřené]; leč božské pomocí potřeboval přeč, aby získal meritorní bonum superexcedens. Po pádu však k obojímu potřeboval milost; tak jest třeba dvojí milosti. Tím jest rozlišování mezi gratia operans a cooperans ustáleno, a zároveň se za cíl člověka po-

kládá nadpřirozený stav, kterého lze dojít jen za pomocí druhé milosti, jež opatruje zásahu. „Vita aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae“ [život věčný jest konec převyšující uměrnost lidské přirozenosti]; s milostí si člověk může a musí zasloužit i věčný život. Přes to Tomáš jako přísný Augustinovec nepřipouští názor, že se člověk může připravit na první milost. Pro zácatek uznává jenom milost, neužívá merita de congruo. Podstatu milosti popisuje tak, že jako dar plodi zvláští jako ost duše, t. j. mimo auxilium, jinž Bůh vůbec duši polne k dobrému jednání, vlévá do duše nadpřirozenou jakost. Rozlišovati jest milost předně jakoz milost spasitelnon (gratium faciens [činí milým] a jakožto kněžskou úřední milost, za druhé jakožto operans (praeveniens) [činná (předcházející)] a cooperans (subsequens) [součinná (následující)]; tam jest duše mota non moveens, zde mota moveens. Příčinou milosti, jež jest deifica, jest Bůh sám, jenž v člověku též připravu na ni, aby materii (duši) utvoří v člověku toto nadpřirozené dilo, nemůže nikdo většinu „disposita“ [prípravenou]. Zdali však Bůh v někom provádí toto nadpřirozené dilo, nemůže nikdo věděti. Tato věta („nullus potest scire, se habere gratiam certitudinaliter“ [nikdo nemůže bezpečně věděti, že má milost]) a ona zbytcná reflexe na materia disposita (vyvolaná Aristotelem) se staly osudnými. Učin milosti jest dvojí, poprvé opravedlnění, za druhé zásluhu, t. j. skutečná iustificatio [ospravedlnění] nenastává jen v nedefinovatelném aktu; nebot každý effekt předpokládá přece již součinnost. Přihlédneme-li pozorněji, tož u Tomáše jest velký zmatek vzhledem k procesu ospravedlnění hřichů; má státi na začátku a musí přece býtí položen později, poněvadž má předcházet vliv milosti, blížení se k Bohu v láse a odvrácení od hřichu. Po opus magnum et miraculosum“ instificationis impii se uvažuje o účincích, kterých se stoupající měrou dostává 21*

milostí člověku již ospravedlněnemu. Stojí vesměs pod titulem zásluhly. Na každý pokrok jest hleděti tak, že, pokud jej působí milost, jest získán ex condigno, že však, pokud jest súčasněna svobodná vůle ospravedlněného, nastává ex congruo. Mínění Tomášovo jest tedy „congruum est, ut homini operanti secundum suam virtutem deus recompensem secundum excellentiam suaे virtutis“ [přiměřeno jest, že Bůh člověku jednajícemu dle jeho ctnosti, odváží podle výbornosti své ctnosti]; naproti tomu pro člověka „propter maximam inaequitatem proportionis“ [pro svrchovanou nerovnost rozvrzení] není vzhledem na věcné spasení žádného meritum de condigno [zásluhý z příslušnosti]. Toto zůstává vyhrazeno činnosti milosti. Záslužným principem jest vždy láska Bohem vltá; tato zaslouhuje argumentum gratiæ ex coindigno. Naproti tomu trvalost milosti nemůže výběc býtí zasloužena: „perseverantia viae non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti, sed deus gratis per severantiae bonum largitur, cuiuscunque illud largitur.“ [Trvalost cestý nespadá pod zásluhu, poněváč závisí toliko na božském hnufi, které jest počátkem každé zásluhy, avšak Bůh zdarma dar trvalosti uděluje, komukoli jej uděluje]. Tím jest obnoven čistý augustinismus, jež Tomáš přijal nezlonavený i v nauce o praedestinaci, kdežto nejen nemavně opakována definice Boha jakoz to primum movens [první pohnutky], nýbrž celá speciální mravouka jevní vliv Aristoteli. V této se provádí, že cnot záleží ve správném pořádku suah a pud rozumem a pak nadpřirozeně jest dokonána dary milosti. Cnot vrcholí v plnění con-

siliorum evangelicorum [evangelických rad] chudobna, cudnost, poslušnost). Tyto tvoří závěr nauky o novém zákoně; leč na druhé straně kulminuje v nich též nauka o milosti, tak že opravdu trojí vrchol celého nazáhráni. „Praecepta important necessitatem, consilium in optione ponitur eius, cui datur“ [příkazy způsobují nutnost, rada leží v libosti toho, komu se dává]. „Raddami“ dosáhne člověk cíle „melius et expediens“ [lépe a

rychleji]; neboť příkazy připomíštějí jestě jakousi sklon-

ost k dobrém tohoto sváta, rady se jich cele vzdávají,

takže v poslušnosti k nim je dána nejkratší cesta k věčnému životu. Od tohoto rozlišování mezi praecpta a consilia [rozkazy a rady] jest vrháno jestě jedno světo na první stav. Původní vystrojení člověkovo nebylo sa-

mo sebou dostačitelným k dosažení vitae aeternae, by-

lať tato bonum superexcedens naturam [dar převyšu-

jící přirozenost]; ale v případu iustitiae originalis

[spravedlnosti prvotní] měl člověk nadpřirozený dar,

který mu umožňoval skutečně zíkat věčný život. Tak

lze říci, že po vstupu hřebla (materialiter = concupi-

scencia, formaliter = defectus originalis iustitiae [věc-

ně = žádostivost, formálně = nedostatek prvotní spra-

vednosti]) praecepta [rozkazy] odpovídají obnovění

přirozené bytosti člověkory, consilia [rady] odpovídají

dono superadditio*iustitiae* originalis [daru přidane spra-

vednosti původní].

Tomášova nauka o milosti má dvojí tvář; hledí zpět na Augustina, v před na rozklad nauky ve 14. stol. To-

máš chtěl býtí Auguſtinovcem, a jeho výklad byl již au-

gustinckou reakcí naproti tvrzením Halesiovým, Bona-

venturovým a jiných; ale myšlence zásluhý poprál již mnorem více místa než Augustin, vzdálil ještě více než

on nauku o milosti od osoby Kristovy (jedná o ní před christologii) a výru a odpustění hřebla ještě více posu-

nul do pozadí. Výra jest budто fides informis [výra

bezvárná], tedy ještě ne věrou, nebo fides formata [ví-

ra vytvořená], tedy již ne věrou. Výra jakožto fiducia

[důvěra] nemůže opravdu naléztí místa, když ſiciny mi-

losti jsou nová přirozenost a mravní pole pese-

ní. V obojetné věci „caritas meretur vitam aeternam.“

[láska zasluhuje věčného života] bylo již obsaženo ne-

štěstí následující doby.

Rozklad lze dokázati ve všech bodech augustincké

nauky o milosti a hřebla: 1. Halesius již učil, že si

Adam v ráji získal gratiam gratum facientem [milost

milým činění] dobrými skutky ex congruo. Skotovci

ho následovali, rozlišujíce zároveň iustitiam originalem

[spravedlnost prvotní] od oné milosti a počítajíce ji

k dokonalosti lidské přirozenosti samé. Bylo-li to výho-

dou, tož byla zrušena tím, že zásluha ex conguro byla kladena od počátku vedle „samopůsobivé milosti“.

2. Jž Tomáš nepřipouštěl vzhledem k dědičnému hřachu bez okolků věty: „naturalia bona corrupta sunt“ [přirozené dary jsou zkaženy], pokud definoval konkupiscenci, která o sobě není zlou, jen jako languor et fomes [toulu a chlivost], silnější, než Augustin zdůrazňoval negativní stránku hřicha, a poněváč prý ratio žurnalista, uznal trvalou inclinatio ad bonum [sklonnost k dobrému]. Duns oddělil ofázkou po konkupiscenci v základě od otázky po dědičném hřachu, kokupiscence měně již formale na hřichu, nýbrž pouze materiale. Tak zbyrá pro dědičný hřich pouze privatio [zbavení] nadpřirozeného dobra, která sice přivedla poruchu člověkovy přirozenosti, aniž však něco z přirozených dober skutečně bylo ztráceno. I první hřich sám byl Dunsen (proti Augustinovi) pojat velmi laxně: proti příkazu lásky k Bohu provinil se Adam jenom nepřímo a příkaz lásky k bližnímu přestoupil jen potíž, pokud povolnosti prekročil spravnou míru. K tomu neslo vůbec o provinění proti mravnímu pravidlu, nýbrž o neposlušnost vůči příkazu uloženému pro zkoušku. U Occama ještě koncem všecky rozrušeno. Jako výkoupení, tak i překládání hříšného pádu zdálo se mu být boží libovolí, jež se nám stala známou „zjevením“. Malé hřichy byly možny i jíž i v prvotním stavu (tak již Duns). Zřeknutí se kazdeho reálního, t. j. novoplatonského porozumění světu vedlo nominalisty k rozkladu pojmu viny a hřicha; i zde učinili tabulam rasam a vrátili se k církevní praxi, jeríci se jako zjevení, poněváč ještě byli slepi pro dějiny a konkrétní poměry. 3. Duns a jeho nástupcové pokládali vinnu dědičného hřachu za konečnon. 4. Duns spatoval kontagium dědičného hřachu ponze v těle a polemizoval proti tomášovskému názoru o vulneratio naturae; náboženské nazíráni na hřich jakožto vinu, ohrožené již Augustinem a Tomášem, mizelo docela. 5. Liberum arbitrium nabyla nejářšího pole, poněváč byla opuštěna základní théza, že jen v odvlastnosti od Boha jest dobro. Srovnání vůle jest u Dunse a vůdčích theologů po něm druhou větou moci vedle Boha, a co v oboru empirické psychology správně žijí, tomu dali též materiál.

ní a pozitivně náboženský význam. Jest zděděným neblahým osudem středověké dogmatiky, že při snesavém poznání světa se stalo víre nebezpečnějším, než nesprávné. Naproti Pelagianismu, jenž stále méně ostýchavě užíval augustinismu jen jako „umělé řeči“, se postavil poprvé zase Bradwardina, a od té doby reakce již neutuchla, nýbrž stupňovala se poněmáhu v 15. století Weselevi, Veseloví, Staupitzovi, Cajetanovi a Contariniemu. 6. V nance o ospravedlnění a o záslužném získání věčného života ukázal se rozklad nejsihueji: a) gratia praeveniens stala se frázi, gratia cooperans jest jedině srozumitelná milost; b) co bylo u Tomáše meritum de congreuo, stalo se meritum de condigno, merita de congreuo však byla poznávána v takových hrubích, kterých Tomáš vůbec nepostavil pod hledisko zásluh; c) se záslužností attritionis byla též více ceněna fides informis, pouhá poslušnost viny. V tomtu bodu se záhuba stala největší. Pouhé podrobení církevní věře a attritione se takřka dogmatickými základními principiemi. Dle Dunse může se přirozený hříšný člověk vždy ještě připravit na milost; může učiniti začátek milování Boží. Tedy i musí! V pravé zásluhu vždy předchází milost, napřed meritum de congnito, potom po dosažení první milosti meritum de condigno. Tím jest první a druhá milost snížena na stupeň pouhých pomůcek. Ano v základě jerí se božský činitel jen v acceptatio [přijetí]. Tato pak — zde se pozorování zvraci — nepřipomíhá v přísném smyslu vůbec žádných zásluh. Nomina literistica nauka není jednoduchým morálisom jen proto, že jest méně, t. j. nauka o Bohu neprípošť vůbec přísného moralismu. To je nejzřejmější u Occama, jenž vůbec skýtá paradoxní pochled, že jeho silně vyvinutý náboženský smysl se utká pouze k libovoli boží. Důvěra v tutto, jak církve definovala její obsah, jedině ho zachránila od nihilismu. Víra, aby se udržela, nemacháela naproti vnikajícím proudům osvětových poznatků jiné záchrany, než prímo libovůle toho Boha, jehož hledala. Nerozumí mu jíž, ale podrobuje se mu. Tak se udrželo církevní dogma a církevní praxe, právě proto, že náboženská filozofie a ab-

solumi morálka byly odplaveny. Dle Occama nedá se rozumovými důvody dokázati nutnost nadpřirozeného habitu (tedy milosti vříbee) k dosažení věčného života; může přec i pohan rozumem dospěti k lásce k Bohu. Ona nutnost jest jista jen autoritou církvení nauky. Occam a jeho přátele nebyli jistě moralisty a nacionální; jen se nám tak jeví. Teprve Socinovci jimi byli; neboť teprve oni pozvedli hypothetické věty nominalistů nad přirozenou theologii v kategorické. Ale tím nabylí zase mocnější důvěry v jasnost a moc mrvna, které nominalisté požyli i s vnitřní důvěrou v náboženství. Jestliže si v 15. stol. naříkali na spuštění theologie v náboženství, tož ménili v praxi změněné věty, že dobré skutky jsou causae [přičiny] pro nabytí věčného života, že i na nejnicotnější výkony stále jistě se hledělo jako na zásluhu, a že pokládali podrobení církevním řádům za bonus, motus, jenž, doplněn svátoстmi, prý propůjčuje hodnotu nutnou k věčnému životu.

Třetí kniha.

Trojí zakončení dějin dogmat.

První kapitola.

Dějinná orientace.

§ 72.

Prvky augustinské theologie ve středověku sesilaly, ale stále více se rozstupovaly. Tomáš sice ještě jednou se pokusil rozresiti ohromnou úlohu, v rámci jí dáné soustavy dostatí všem náročním, jež činil církevní starověk v dogmatu stělesněny, svaté Písma, idea církve jakožto živého přítomního Krista, právní řád římské církve, Augustinična nauka o milosti, Aristotelova věda a bernhardovsko-františkánská zhožnost; ale tento nový Augustin neu měl přece ještě utvářti uspokojivo. jednotu. Jeho pokus měl dokonce z části opačný účinek. Rozumová kritika nominalistů a Eckhartova mystika chodila k Tomášovi do školy; kurialisté se od něho učili a reformu. V 15. století ievila se theologická nauka rozrušenou. Jasně však vystupovaly tehdy dvě směry:

Kurialismus učil, že z výky římské církve jsou božskou pravdu. S církevnictvím a náboženstvím zacházel, jako se zevním panstrém a hleděl je užídati prostředky násilí, byrokracie a tisnivé soustavy daňové. Po nešťastném průběhu velikých koncilů nastoupilo v širokých kruzích známatnění. Knižata po absolvitismu bažíci se shledali se svým účtem, když vyjednávali s kurii, aby společně s ní stříhali ovečky. Vrátili kuri absolutní moc ve věcech čistě církevních, aby se ve smíšených s ní dělili (bully „Exsecurabilis“ Pia II. z r. 1459. a „Pastor aeternus“ Lva X. z r. 1516. proklamují supremát papežů nad koncily). Minění, že panenská rozhodnutí jsou tak svatá jako usnesení koncilů, a že právo výkazu vžude přislíší ien církvi, t. j. Rímumu, proráželo stále více. Kuriie však se střehla utvořit z oňeho rozhodnutí právní knihu, nazvaný dogmatický kanon. Její neomylnost a suverenita byly jistý jen když měla vždy volnou ruku a když její soudcovský výrok

Laxní nazíráni na dědičný hřich se ukazovalo ve vývoji dogmatu mariánského. Jestě Anselm, Bernhard, Bonaventura a Tomáš vztahovali dědičný hřich též na Marii, i když pak tvrdili, že byla zvláště ochráněna; lež iž r. 1140. byla v Lyonu slavnost na počest nejdoskovrnějšího početí Mariina, a Duns učil, že neposkrivené početí jest probabilní (mocí zpětně působící sily Kristovy smrti). Spor mezi Františkány a Dominikány, iž nyní povstal, nebyl ve středověku rozešen a byl Systém IV. zakázan. Dominikáni ostatně nebyli pozadu v přejípatém uctívání panny. Učil Tomáš, že jí přísluší nejen „dulia“ [služba] jako svatým, nýbrž „hyperdulia“ [veleslužba]. Také jí byl připisován jakýsi podíl ve využitelském díle (nebeská královna, inventrix gratiæ, via, ianua, scala, domina, mediatrix [vymálezkyně milosti, cesta, brána, žebřík, paní, prostřednice]). Mínení skotovců, že při inkarnaci spolupůsobila nejen pa- svně, nýbrž i aktivně, bylo přirozeným následkem učení, jakém učil jmenovitě Bernhard.

musil být vyhledáván od případu k případu. Staré dogma platilo jako dříve; ale ofázký, o něž šlo v životě, dávno nebyly v jeho rámci. O nich jednala teologie. Theologie však ve 150 letech po Tomášovi dospěla k poznání irracionality*) zjevené nauky a proto vydala heslo, že se každý musí slepě podrobit autoritě církve. Tento vývoj prospěl kurialismu; učilot se v Římě dávno, že podrobení pod autoritu církve (fides implicita) stačí k spasení, věřili se vede toho jen v božskou odpalbu. V humanistických kruzích při kurii nebrali ovšem ani této poslední vážně; leč na druhé straně též zbožná mysl uctívala v irracionálním a arbitrerním **) božské. Ze toto celé chování bylo jakýmsi druhem pohřívání starého dogmatu, jest zřejmo. Co bylo obmyšleno na Západě od počátku, to se zjevilo teď v děsivé jasnosti: dogma jest institucí, jest právním řádem. Kurie sama je respektovala jen formálně; materiellé podlehalo, jako každý právní řád v ruce absolutního pána, ještě politice. „Tolerari potest“ [může být snášeno] a „probabile“ [pravděpodobné] dosvědčují ještě horsí světštění dogmatu a církve než „anathema sit“ [budí proklet]. Přes to však i v kuriálistickém církevnictví spočívala jistá pravda naproti směřínu, které chtěly vybudovat církve ze svatosti křestanů. Naproti Husitům a mystikům konservoval Řím právo přesvědčení, že církev Kristova jest vládou Evangelia mezi hříšnými lidmi.

Opozice proti kurialismu byla slučována jenom negativní myšlenkou, že zvykly římské církve se staly tvranní a malí protisobě svedecí církevních starováváků. Zde se sesly polovitké, sociální, náboženské a vědecké pohnutky. Vyvolalo se tudíž, že papežská rozhodnutí nemají významu věroničných vět, že Řím není jedině oprávněn vykládat Písmo a Otce, že koncil má v hlavě a údech, a že církve se musí vrátiti ke svým původním zásadám a původnímu stavu naproti dogmatickým, kněžickým a církevně právním novotám Křímu. Myslili, že mohou popří vývoj posledních století, a

postavili se in thesi na svaté Písmo a na církevní starověk, ale in praxi byl reformatorský cíl bud' zcela milhotivý nebo obsahoval ještě tolik kusů z poaugustinského vývoje, že opozice byla předem ochromena. Nevědělo se, co počít s papezem, jež jedním dechem uznávali a zavrhouvali, žehnali a tupili (viz i stanovisko samého Luthera 1517.—1520. včetně papeži). Ale ta to odporu plná opozice byla díce mocí leč nikoli v obooru názuky; nebot tato byla diskreditována i v kružích antikurialistů. „Praktická zbožnost“ bylo heslem humanistů jako Erasmus a augustinovců jako Staupitz. Protivilaf se theologie, která v bezpečném přístavu autority rozounkovala a život opravdu zbožný ztěžovala. Kdyby církevní nauka byla bývala jen „vědou“, bylo by po ní bývalo veta; byla by musila ustoupiti a uvolnit místo novému způsobu myšlení (viz socinianismus). Ale poněváč staré dogma bylo nečinné, zůstalo — ale i tu jako právní řád. Nehledě k několika bouřlivěním, opozici strany respektovaly dogma pudem sebezachovny. Počítovalit je stále ještě, ač nejasně, jako podklad své existence; ale nechtěli sporův o učení: scholastické spory byly jim protivny jako mníšské hašteření, a přece se chtěli od scholastiky osvoboditi. Jaký rozpor! Poslední důvod byl v ohromném napjatí, jež bylo mezi starým dogmatem a křesťanskými názory, jejichž vybudováním byl tehdejší život. Dogma bylo půdou a právním titulem existence církve — ale kterež pak starocírkevní dogma mělo ještě bezprostředně srozumitelný smysl pro zbožnost, jak tehdy žila! Ani nauka o Trojici, ani o dvou přirozenostech. Lidé již nemyslili tak jako Rejkové. Zbožnost, jak se vytvořila v 15. stol. žila v Augustiniově Bernhardovi a Františkovi. Pod roníškou staré výry utvářila se během tisíciletí nová zbožnost a proto i nová víra. Tu a tam se myslilo, že lze pomocí návratem k čistému augustinismu. Leč přítomný stav, napjetí mezi dogmatickým právním řádem v církvi a mezi nejasnými cílly zbožnosti přece vyrostlo na půdě augustinismu. Chybily ižely jako zárodky již v jeho začátcích. Toho ovšem nepoznával žádný z předchůdci reformace; ale skutečnost, že reforma pro-

*) nadozumovat.
**) libovolně.

středky augustinismu jest nemožna, mluví dosta-tečně slyšitelně. Rozložený augsutinismus jest pře-též augsutinismem; jak pak může tedy trvale pomoci augsutini-nismem původním?

Přes to kritika, kterou vzkříšený augustinismus provozoval na rozloženém, byla v 15. stol. požehnanou mocí, bez jejíhož připravného účinku reformace a tridentinum by nebyly myslitelný. Diskreditovalt nemrávny, nemáboženský, ano pohanský mechanismus panujícího církevnictví, ano více ještě, od ponatal cít s vobodováním a tím snahu posamostatnému násobu. Pracoval ve spolku se všemi mocnostmi, které v 15. stol. uplatňovaly právo individua a subjektivnosti a snažily se prolomit středověk. Stvořil nepochopitelný, nepokojoj, jenž ukazoval nad sebe samá, — jak může člověk být svobodný a blaženým zárcení? Ale nikdo nedovedl ještě určitě formulovati tuto otázku, poněváj jestě nebyla pocitována plná její váha.

Na konci 15. stol. se zdálo, že jest možno několik různých zakončení kritiky: úplné vitézství kurialismu, vitézství rechristianovaného augustinismu, rozpad církve v různé skupiny od nejprsnějšího kurialismu a ceremoniálního náboženství až k racionalistickému a blouzničnému, staré dogma rozrušujícímu biblickému křestanství, konečně nový útvar veškerého náboženství, t. j. evangelická reformace, která vykoření a zrušení staré dogma, poněrač nové východisko. Boh pro Krista milostivý, a z něho vyplývající právo na svobodu, mohlo v theologie ponechat v platnosti jen to, co k němu náleží.

V pravdě však nastala jiná zakončení. Na všechny úplně rozpor: tridentinský-katolický-socinianismus a evangelická reformace. V onom prorazil kurialismus, monarchicky ustavce. V blouzenosti se svými svátostmi a svými „zásluhami“; ale viděl se nuteno smlouvat se s augustinismem a počítati s ním při vyučení kodifikaci nových dogmat. V socinianismu prorazil humanistický duch nové doby (naproti dogmatu učován nominalistickou rozmnohou kritikou); ale uvázel ve starém biblicismu, a odstraňuje staré do-

cké reformaci konečně byla principieltě odstraněna neomylná církevní organizace, neomylná věroúčná tradice církevní a neomylný kodex. Písem a získána zcela nová půda; leč poznání a zmůžlost nestáčovaly, aby bylo i specie všude provedeno, co bylo vybojováno in genere. Pod titulem, že vše (Evangelium) — ne autorita — toho vyžaduje (jinak nedovedli), podřídi staré dogma jako podstatný obsah evangelia a vrátili se též — pod titulem „Slova božího“ k biblicismu. Naproti novým naukám hierarchického, kultického, pelagiorského a mniášského křesťanství spatřovali ve starém dogmatu jeden výraz víry v Boha v Kristu milostivého a přehlíželi, že dogma bylo zároveň ještě něco zcela jiného, totiž filozofické poznání Boha a světa a zákon víry. Co však bylo pod novým titulem připuštěno, to, jednou připuštěno, se uplatňovalo zase svou vlastní logikou. Pravá teologie, theologia crucis, byla zdvížena na svícen; ale když se to dělo ve starocírkevních formách, bylo převzato též spolu příslušné poznaní a zákon víry, a významné sporové evangelické se jen jako doktrínou scholastických školských sporů, jen s nekonečně výšším významem; neboť nyní v nich slovo existenciace věcírky. Tak vznikl hned s počátku — nanejméně od sporu o Veleří Páně a o augsburskou konfesi, jejž první začala vlévat nové víno do starých nádob — v reformatorském věroúčném celku útvar nejvyšší složitosti, plný rozporů. Jen v Lutherových zásadách, a jestě ne všech, představoval se nový duch; v ostatním neobsahuje nic nového, a kdo jej dnes, v 19. stol., nepojíma jako úlohu, nýbrž spokojuje se usazeninou, jak se ustálila v 16. stol., klame se o svém vlastním postavení: není evangelický, nýbrž naleží ku katolické odrůdě, přičemž mu dle zásad dnešního protestantismu jest volno vyuvolit si odrůdu biblicistickou, dogmatickou, mystickou nebo hierarchickou.

Přes to jeví se v této třech útvarech zákon čení dějin dogmatu: potridentinský katolicismus dovrší konečně přece neutralizaci starého dogmatu v libovolný papežský mávání řád; socinianismus je rozložen zrozumově a zruší je; reformace současně je odstraňuje a zachovávají ukazuje nad ně, znět k Evangeliu, v před-

k nové formulaci evangelického vyznání, osvobozené od dogmatu a smířené s pravdou nepochyb-ných dějinných poznatků. V tomto smyslu mají dějiny dogmatu představiti zakončení dogmatu v 16. stol. — rozhodné stěžejní body a nové útvary, kteréž inauguruji rozrušující vývoj. U reformace dovedou lícti jen křesťanství Lutherovo, aby učinily následující vývoj srozumitelným. Tento vývoj sám nenáleží buďto jako celý (až po dnes) anebo vůbec do dějin dogmatu. Jest však přesnější vyloučiti jej vůbec; neboť staré dogma se vydávalo za neomylné. Tento nárok reformace odmítla pro svá vlastní tvrzení. Zříčenili býchom tedy zmatek epigonů, kterí pro protestantský pojem nauky stále ještě hledají středního pojmu mezi opravitelným a neomylným, když býchom chtěli ve formulech protestantismu v 16. stol. poznávat dogmata a vésti dějiny dogmatu až po formulí konkordie a po usnesení dortrechtská.

Druhá kapitola.

Zakončení dogmatu v římském katolicizmu.

§ 73. Kodifikace středověkých nauk v protivě ku protestantismu (tridentinu).

Vydání dekretní 1564; od té doby časté stereotypy, vydané Tauchnitzovo. — Starší práce u E. KÖLLNERA Symbolik 1844, novější v RE, s. v. Tridentinum. — W. MAURENBRECHER v Histor. Taschenbuch 1886, 1888. — C. MIRBT, Quellen z. Gesch. d. Papstthums 1895. — R. SEEBERG v Ztschr. f. k. Wissenschaft, 1889 str. 546 nm.

V Římě chlěli jen cizí nauky zatracovati, ne kodiifikovati vlastní; nechtěli také žádného koncilu. Ale byl knížaty kurii vnučen. Když se sešel, ukázalo se, že středověký duch přibrál sil z reformatice, humanismu a augustinismu, že však sám zůstal silnější mocí. Kurii se podaril mistrovský kus, podřaditi si nové věci, zatrhati reformaci, samu sebe udržetí a při tom přec odstraniti nejhřibší zlorády. V protivě k Interství musila mnoho středověkých nauk proměnit v dogmata — dekrety tridentské jsou státny reformace. Co se původně jevilo ve smyslu kurie jako nosičství, nutnost formulace

a vynucený zřetel k angustumismu, prokázalo se později jako výhoda: měli nový zákon výry, kterého, kde se to jevilo vhodným, mohli užiti v doslovné přísnosti, a na druhé straně byl tak d. v. o. j. z. n. a. p. r. u. z. n. ý, že ponechal volnost libovolným rozhodnutím kurie. Kurie však si vybrala právo výkladu, a koncil je povolil, přiznávaje tím v základě papeži neomylnost. Tak 44. L. vyslá kurie sama z očistce koncilu nezměněna, t. j. se všemi svými zvyky, praktikami, osobivostmi a hřichy; ale vnitřní stav celkové církve se přece povznesl. Pro svou vnitřní nepravidlost a proto, že se církevní nauka dnes na nejednom bodu vymimula důsledněji (obnovené vyloučení augustumismu, rozhodnutí o otázce v Tridentu nerozhodnuto, jestli papež universálním biskupem či neomylným), nejsou tridentinské dekrety již zřejmými prameny katolicismu. Bylo totiž v Tridentu dogma proměněno v politiku dogmatu a laik byl odložen od výry a dogmatu: všecko zděděné iest dle slovního znění svatosvatým, ale theologii se rozkládá v řadu více nebo méně pravděpodobných mínění, která v případu sporu bývají rozhodnuta papežem.

Jednotni byli v zamítnutí „novokřtěnců“ a protestantů. Po opakování symbolu konstantinopolského prohlásili ve 4. sezení, aby zachovali „puritytem evangelií“ [čistotu evangelia], že apokryfy jsou rovný Starému Zákonu, vulgata musí být pokládána za authenticou a církve sama smí vyládati Písma. Vedle něho však potvrdili sama smí vyládati Písma. — Vedele něho však potvrdili traditiones sine scripto, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis, spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerent“ [tradice nepsané, které z úst samého Krista od apoštola přijaty neb od samých apoštolů diktátém svatého Ducha, tak říkají, z ruky do ruky předány nás dosly] (na jiném místě zni definice poněkud jinak). V 5. a 6. sezení vznikly dekrety o dědičném hřachu a spravedlnění. Zde pod vlivem znova probuzeného augustinismu a reformace se nestotožňovali s nominalisty okou naukou a přiblížili se velice thomismu, ažo dekret o spravedlnění, ač z politiky zrozený, jest velice úctyhodný čin, jemuž nechybí evangelický obsah. Leč I. tu a tam vložili vñdří lamy, které vedly ku skotistickému

(semipelagiovskému) porozumění nauk, 2. bylo v celku hostéjno, co se v nadvěti učilo o hřichu a milosti, když v podvěti přece platila théze, že zvyky římské církve jsou svrchovaným zákonem. Při smrtelném hřichu přiznali, že Adam pozbyl svatosti a spravedlnosti, „in quantum constitutus erat“ [v něž byl ustaven], že byl dle těla i duse „in deterius“ [v horší] zničen, a že hřich se přenáší „propagatione“ [předáváním, „placením“]. Ale užili též, že svobodná vůle nebyla zmíčena, nýbrž „vinibus attenuata“ [v silách stěcená], a že křest sice ničí reatum originalem peccati [přičítání] nebo vinnu dědičného hřichu, ale že zástavá concupiscentia (fomes) [žádostivost], která nemá být pořádána za hřich (náboženského nazývání se tedy vzdali). O spravedlnění bylo prohlášeno, že jest aktém, jinž člověk z nespravedlivého se svář spravedlivým (křtem, resp. svatostí pokání); záleží prý však nejen v odpuštění hřichů, nýbrž i v posyecení a ohnovení vnitřního člověka dobrovolným přijetím milosti ač člověk jest neschopen osvobodit se per vim naturae [silou přírody] nebo per literam legis [literou zákona] z nadvády hřichu. Spravedlnění jeví se jednak jako translatio z jednoho stavu v jiný, totiž ve stavu adoptee, a víra se jeví jako rozhodující moc vedle milosti (Christum proponuit deus propitiatořem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris“ [Krista ustanovil Bůh za smíre skrze víru v jeho kruci za naše hřichy]) jednak jako processus u zdra v ova cí vlivu milostí („Christi sanctissima passionis, merito Per spiritum sanctum caritas dei diffunditur in cordibus“ [zásluhou nejsvětějšího utřípení Kristova skrze Ducha svatého lásky boží se rozlévá v srdcích], takže dlovcům v spravedlnění s odpustěním hřichů zároveň se vlivá též víra, láska a naděje; bez obou posledních není ani člověk dokonale spojen s Kristem, ani víra není živou). Toto nazírání prorazilo, a dle toho se obširně vykládají stadia spravedlnovacího procesu (úvod atd.). *Gratia praeveniens* se vyčerpává ve vocatio (nullis existentibus meritis); ale tím není úvod vyčerpán, naopak naleží k mí Illuminatio spiritus sancti, která uschopňuje člověkta k následně k justitia, a tím disposice a dobrovolný pohyb k Bohu. Když pak nyní teprve nastane iustificatio [o-]

spravedlnění] jest myšlenka o gratia gratis data [o milosti darová dané] poraněna. Jen in abstracto jest odpuštění hřichů něčím samostatným a spravedlněním samým; in concrete iest: ospravedlnění stupňovitým nabyyáním svatosti, které se děje v mortificatio membrorum carnis [mrtnvení údu těla] a jeví na základě rozmožené milosti v poslušenství k příkazům božím a církve. K justitiae nabyyté milosti nelze v tomto životě dospati; ale její ztrátu lze vždy zase nahradit pokáním; také nemusí proces začinat vždy zečela znova, pokud přes ztrátu ospravedlnující milosti mohla zůstat v víra. Cílem procesu v tomto životě jsou bona opera [dobré skutky] které Bůh mocí své miliости přímá jakozto sobě přijemné a záslužné. Proto jest na ně hleděti jednak jako na boží dary, jednak jakožto na skutečné prostředky k blaženosnosti. Nejdůležitější jest, že (na proti thomisticko-augustináské tradici) *gratia prima* [první milost] neospravedlníve, nýbrž len disponuje. Poučazi tudíž ospravedlnění z kooperace. Všecky augustináské fráze toho nemohou zakryti. Ze 33. anathemasatu 29 se obrací proti protestantismu. Se zatracením vety: „ridem iustificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamus“ [že víra ospravedlnující nemí nic jiného, než důvěra v božské milosrdenství, odpouštějící hřichy pro Krista, neb že tato dívra jest jediná, již býváme ospravedlnění], bylo implícite zatraceno ještě více, totiž přesný augustinismus; v tom spocívalo umění dekretru.

V 7. sezení a následně formulovali nauku o svátostech a prohlásili se za církev svatostí (,per sacramenta omnium veræ iustitiae vel incipit, vel coepit augetur, vel amissa reparatur“ [svátostní každá pravá spravedlnost bud záčtní nebo začatá se množí nebo ztracená nahrauje]; o Slovu a víre se při tom mlčelo. Místo nauky o svátostech in genere formulovali 13 anathematismů, které obsahují vlastní protest proti protestantismu. Tvrdí se, že Kristus ustanovil všech sedm svátostí, a rovněž že jest nemožno byti ospravedlněn per solam fidem [jediné vírou] bezé svatosti. Proto „continet gratiam“ [obnovení milost] obsahuje tedy tauplnou silu, kterou ex

opere operato sceluij těm, „qui obicem non ponunt“ [kterí se nevzpírají]. I v jiném vzhledu jest všudy zá- chována thomistická nauka (charakter, intence atd.), leč theologické jemnosti jsou puštěny stranou, a obrat k u skotistickej pojimání zůstáva možným. Na konci kevnických zvyků jednotu stávajícich. Pro vývody o jednotlivých svátostech sloužila bulla Eugena IV. Exultate domino (1439.) za vzor. Uřeňení o křtu a konfirmaci jsou jen tím poněma, že tam se zatracují ti, kteří učí, že všecky pozdějsí hřichy mohou být odpuštěny „sola re- cordatione et fide suscepti baptismi“. [Jedně obnovění a věrou přijatého křtu], zde biskup sám jest proklamován za minister sacramenti. Vzhledem k eucharistií stala se thomistická theologumena nyní dogmatem. Mocí transsubstanciace jest Kristus celý přítomen v kaž- dě součástce každého živlu, a to iž před požíváním, mu- sí též hostie býti člena (in eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est) [ve mši sám původce svatosť před užíváním jest]. Všecky zvyky jsou zde označeny za apo- šolské. Účin svatosť zůstává nejvýs nepatrným; výslovne jsou ti zatraceni, kteří pokládají odpustění hřichů za hlavní ovoce. I na bodu nejspornějším, při mši, sankcio- nování veškerou tradici, neschvaluje jen mimochodem několik pověřených zlozvyků. Tichá a zádušní mše

(„sacrificium propitiatorium pro vivis et defunctis non- dum ad plenum purgatis“ [obět smíření za živé i mrtvé dosud plně neocístěné]) byly rovněž tak prohlášeny za oprávněny jako — přese všecky namítky knizat — odcenění kalicha a latinská řec. Canones stavějí všecko re- formatorské pod anathema a tím uzavírají církev mešní oběti přísně naproti církvi slova. Nauka o pokání jest projednávána mnohem obsíreněji než eucharistie, o kterou se před jen theologové. Až k materia a quasi ma- teria byla při pokání přijata veskerá scholastická práce jako dogma. Proto (viz výše str. 315.) není potřebí po- drobnějšího rozboru. Přes to jest hodno zmínky, že atritio jest velmi opatrni rozbráno, ale přece se poklá- dá za contritio imperfecta. Tím kategoričejí jest poža- dovaná confessio všech smrtelných hřichů před knězem, a tvrdí se soudcovský karakter kněze.

ones byly, jak u Tomáše, podrženy jakožto nevyhnutal- ny k všemu temporalis poena peccati, jakož i odpustky. Leč o těchto se vyslovili velmi zdržlivě. Scholastická teorie není dotčena, zneužívání přiznáno; přes to všeč i není naprosto v něm povoleno (každý má být zatracen, kdo neprohlašuje odpustky za spasitele). Přes poslední pomazání, ordo a manželství přesli rychle, se- ptem ordines [sedmoro žádů t. i. svěcení], prý byly tu ab ipsio initio ecclesiæ [od samého začátku církve]. Stará sporná otázka o poměru biskupů ku kněžím není rozhodnuta, leč onem přy přísluší superioria. O želství se mluvilo ien homileticky a církevně-zakonné, přece však zatracili ty, kteří popírali, že by udilelo grácia. V otázkách po ocisí, svatých ostatečích a obrazech se vyslovili s velkou litostí o zlodezech, ale přísně za- chovali tradici, setříce v opatrných slovesch ducha času. Tak se církev Tridentinum dokonala ve specifickém se- svěření jako církev obětí, kněží a svatosti a ani svých idoli se nevzdala (viz o praxi benedikci, sacramentalií a odpustků GIHR, D. heil. Messopfer 1887; SCHNEIDER-BEHRINGER, Die Ablässe, 1887). Dekrety ukovaly církev na půdě středověku a scholastiky: s vá- tosti, poslušnost, zásluh a.

§ 74. Potridentinský vývoj jako příprava na Vatikánum
II. DENZINGER, Enchiridion symbolorum et definitionum 6. 1888. — C. MIRBT u. m.
Otačky v Tridentě určité nerohodnuté: kuriali- smus či episkopatismus, augustinismus či jezuitský pe- lagianismus, mrvní zákon či probabilismus; hybaly následujícími třemi stoletími. První otázka se dělila ve dvě: papež či koncil, papežská rozhodnutí či tradice. Va- tikánum rozhodovalo pro kurialismus a tím i pro jezu- tismus.

[1] a) V Tridentě proti mezi kurialisty a episko- palisty vzhledem ku článku o papežské moci nepřipusti- la, aby se dospelo k dekretru; ale lží professo Inter Tri- dentinæ yspasovalo římskou církev a papeže do Creda; a thomistický Catechismus Romanus učil o papežské sa- movládě jako prostředku spásy. („hecessarium fuit hoc visibile caput ad unitatem ecclesiae constitutendum et

conservandam“ [nevyhnutelná byla tato viditelná hla-
va k ustavení a udržení jednoty církve]. Lec zvedli se
mohutný odpor, jmenovitě ve Francii Jindřicha IV. a
Ludvíka XIV. Tam se vrátili (BOSSUET) ku Gallika-
nismu (ostatně ani Tridentinum nabylo bezpodmínečné
prijato), částečně v zájmu králové, částečně v zájmu
národa a jeho biskupů (residence biskupů divino iure
[božským právem]). O významu primátu, který byl
ponechán v platnosti, mohli ovšem dojít k jasnosti a
jednoře právě tak málo jako v 15. stol.; ale jistým bylo,
že král a biskupové vládnou francouzskou církvi, že pa-
pež v časnéch věcech nemá co mluvit, a že i v duchovní-
ních jest vázan na ustavený koncilii (Kostnice), jeno
usnesení tudy že jsou ien se souhlasem církve neopráv-
itelna (Gallikánské propozice 1682.). Papežové zavrhlí
tyto věty, ale s Francií se neropadli. Na konci svého
života vzdal se jich sám velký král, anž je formálně od-
volal. Ještě v 18. stol. byly stále mocí, až monarcha,
jenž je povýšil za státní zákon (1810.) je vydal kurii —
Napoleon I. Způsob, jímž Napoleon církev a církvení
zád revoluční svržený s papežovým svolením ú-
plně roztrhl, aby ji pak s papežem nově stavěl, byl
vydáním francouzské církve papeži. Tak to císař nemí-
nil, ale bylo to tak. Romantikové (de MAISTRE, BO-
NALD, CHATEAUBRIAND atd.) dovršili ve spolku
s restaurací dilo. Gallikanismus byl vzhiben. Pokud
národní církve (Enžské punktace 1786.), ostatní státní
církve (Josef II. atd.), nestalo se fakticky nic. Staré
církevní politika obstarává v cizozemsku zájmy ultra-
montanismu. V Německu Febronius (1763) otrásl mo-
vnu napoleonské epochy. Ve vídeňském míru se vynoři-
la nová církev, kterou kurie vedla, a v níž s pomocí kní-
žat, ultramontánských romantiků, dívřívých liberálů
a Metternichovských diplomatií potlačila zbytky episko-
palismu a národního církvenictví (J. FRIEDRICH,
Gesch.: d. vatic. Konzils, 3. sv. 1877 nu.; JANUS, d.
Papst u d. Konzil, 1869; 2. vyd. pod tit. J. Döllinger,
Das Papstthum, 1892.).

1. b) Již Professio fid. Trid. dala tradici mnolem
síři rozsah než samo Tridentinum ([Apostolicus et
ecclesiasticas traditiones reliquiasque eiusdem ecclae-
siae observationes et constitutiones firmissime admitti
et amplexor] [apoštolské a církevní tradice a ostatní
řady a ustanovení téze církve co nejrozhodněji připou-
stím a zachovávám]) a postavila ji před Písma. Jezuité
jí Písma podržovali stále více a proto se snažili pojati
inspiraci Písma co možná laxně, takže i Vatikánum se
opřelo. Moderní katolicismus však žádá obojího: i udr-
žeti písemnou tradici jako nedotknutelnou svatyní a zá-
roveň poukázati na její nepostráťehost a její nedostat-
ky. Dilexitjismus byl vývoj pojmu tradice. In thesi
zastávali: není nových zjevení v církvi; v prav-
dě zastávali stále smělejší gnostický (tajná tradice) a en-
thuziastický tradiční princip, proti kterému přece když
byl stanoven katolický. Bellarmin byl ještě výhavý: ale
iž Cornelius Mussus, člen tridentského koncilu, posta-
vil zásadu, že ve věcech víry více věří jednomu papeži
než tisíci Augustiniů a Jeronýmů. Jezuité doplnili bez-
toho již novou větu, že veškeré z výk v římské církve
jsou tradici, zásadou nejnovější, že jest i každé věro-
uene rozhodnutí papežovo. Dokonce tu a tam se vyslo-
vili pořádavé o koncilech a tradičních důkazech, anebo
prohlásili nejpověřenější akta za padělky, aby přemohli
dějiny dogmatem o papeži. Církev sama jest živou tra-
dicí, církví však jest papež: tedy vapež jest tradi-
cí (Pius IX.). V této vlastnosti se osvědčil již roku
1854. proklamací neposkytnutého nočeti Mariina řeše-
starou spornou otázkou (viz str. 328). Co se nemohlo je-
stě v Tridentu uplatnit propter angustias temporum
[pro tisíč časů], princip, katolickým starověkem měřen,
haereticí, panuje dnes (H. HOLTZMANN, Kanon u.
Tradition 1859; J. DELITZSCH, Lehrsystem d. rom.
kathol. Kirche I. 1875.).

2.) V katechismu římském (1566.), jež Jezuité pro-
to napadali, obdržel Augustinismus svůj poslední ofici-
elní pomník. Od té doby se pracovalo o to, aby nauka
o milosti obdržela svůj zákon sesvětělou praxí zpověd-
nice. Již r. 1567. dokázali, že Pius V. zavrh. 79 vět
löwenského profesora Bajusa, kteréž ovšem obsahovaly

nejpřísnější augustinismus, leč smíšený s cizím, a ostatní reformaci nebyly přiznivy. Dlouhý a tuhý spor vznikl mezi dominikány a jezuitův. Oni se pozařávali nad jezuitským studijním řádem, zatracovali nejmélejší zásady jezuitské (Lessius a Ilamél) a snazili se udržetí themistickou nauku vzhledem k važnosti prvního hřichu koncupiscenci a gratia praeveniens. Tito kladli zvláštní výraz na svobodnou vili a „disposici“. Mezi nimi vzbudil Molina nejvíce pozornost dílem: „Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia . . . praedestinatione . . . concordia“ (1588). Pokoušel se vymíterpretovat semipelagianismus do augustinismu; fakticky se zřekl augustinismu docela. Aby rozřesili bouřlivý spor, obrátili se do Říma. Kém neměl pro věc zájmu, nýbrž pro to, co bylo oportunní, rázdyt přece neslo Auguština a Pelagi, nýbrž o dominikány a jezuitů. Politika překazovala nezkaziti si to se žádnou stranou. „Congregatio de auxiliis“, která zasedala 1597.—1607, zatím co současně s jezuitské strany papeže zastrašovaly, byla konečně rozpustěna, nedavši rozhodnutí („fore ut sua Sanctitas declarationem et determinationem, quae exspectabatur, oportune promulgaret“) [Jeho Svatost vlo]. Tato bezvýslednost byla fakticky vřežstrvím jezuítů.

Ještě hůře probhl jansenistický spor. V katolické Francii, jež po hrozných bojích byla vyloučila reformaci, vzmáhala se pomalu vedle lehkomyšlného dvorního státního katolicismu a laxního jezuitismu znova vážná zbožnost. Polrobní dílo biskupa Jansena Ypernského „Augustinus“ (1640) ji dodávalo historické a theologické opory. Vzpruzila se, aby osvobodila církev od okruhy, víru od zvykového kresťanství, mýrovost od rafinované a laxní moralky. Zpovednice jezuítů se ji Jevnia jako vlastní nepřítel (Pascalovy lisy: „ecce patres, qui tolunt peccata mundi!“ [tj.] otcové, kteří smýmají hřichy světa]) Rád Ježíšov "se mohl proti hrozným útokům udělet ien tím, že sňal k ofenzivě a kaceroval pravy augustinismus Janseniov a jeho přátele jako haeretizi „Jansenismus“). Papěžové se dali získati. Urban VIII. („In eminenti“), předeším však Innocenc X. („Cum

occasione“) a Alexander VII. („Ad sancti b. Petri sedem“) zakázali, resp. zatratili Jansenovu knihu. In nomine nemo to označil š vět za zavržitelné. Nyní se zvedl tuhý odpor. „Jansenisté“ se zdráhal uznati inkriminované věty za Jansenovy a zatratiti je. Leč Alexander VII. to žádal a koruna jej podporovala. Po pomíjitelném kompromisu (silentium obsequiorum 1688. Clemens IX.) obnovil Clemens XI. 1705. ostré bully svých předchůdců. Port Royal byl zhořen. Ještě tvrději však zasáhla „augustinismus“ konstituce „Unigenitus“ Clementa XI. (1713.). V ní byla proskribována 101 věta ze vzdělavatelného výkladu Paschasia Quesnela k Novému Zákonom, jež Jezuité byli vypsalí. Mezi nimi bylo mnoho nejen čistě augustinských, nýbrž i pavlovských („Nulla dantur gratiae nisi per fidem“ — „fides est prima gratia et tons omnium aliarum“ — „prima gratia, quam dens concedit peccatori, est peccatum remissio“ — „peccator non est liber, nisi ad malum sine gratia liberatoris“). [Žádné milosti se nedvají, leč skrze víru — víra jest první milost a pramen všech ostatních — první milost, kterou Bůh udílí hříšníkovi, jest odpustění hříchů, — hříšník není svoboden, leč ke zlému, bez milosti osvoboditelovy]). Zase povstala bouře ve Francii. Akceptanti bully a appellanti stáli proti sobě. Ale, jako v katolicismu vždy, konečně se jedni podrobili s poskrvněm svědomí, druzí zanikli v existenci a blouznění. Jen v Nizozemí utvřela se iž dříve následkem jansenistického sporu schismatická starokatolická církev. Bulla Unigenitus, potvrzená několika pápeži, jest všežstranný jezuitské dogmatiky, nad angustinskou, tudíž posledním slovenem katolických dejan do gmatu (ve smyslu věronky). Jakoz pak v 19. stol. byly zníčeny poslední zbytky gallikanismu, tak i Jansenismu nebo „pamistiky“, která se s nutností vyvijí z augustinismu a kvietismu a ovšem jest nebezpečenstvím pro katolickou církev. Proklamace neposkrvněného početí Mariina Písm IX. označuje tu zakončení. Jako po stráni formální (viz sub 1.) označuje definitivní pozdvížení papěžství, tak po materiální stránce vykorenění augustinismu. Nezníčitelný pud po vniternosti, rozjímavosti a křesťanské samostatnosti zaměstnal pak jezuitský katol-

cismus smyslovými prostředky všeho druhu, hráčkami a záhraky, jakož i bratrstvy, exercitemi a modlitebným cvičením a při tom její udržel u provazu církve (F. X. Linsenmann, Bajus 1867.; Schneemann, Enst. u. Entw. d. thomist.-molinist. Controversie, 2 sv. 1879.m.), J. DÖLLINGER a H. REUSCH, Gesch. d. Moralstreitigkeiten i. d. röm. kath. Kirche seit d. 16. Jh. 2 sv. 1889. REUCHLIN, Jansen v. RE²).

3. Již ve šíředovéku měl jezuitsko-kazuistický duch římské církve co nejnepříznivější vliv na zpovědnici, ethiku a dogmatiku. Nominalistická teologie měla jednou ze svých kořenů v juristické kazuistice (t. j. v proabilis, babilis m.) Jezuité ji přijali a pěstovali způsobem, který několikrát zalednily samy papeže, ano jejich vlastní řádové údy. (DÖLLINGER a REUSCH n. n. m.). „Védecky“ využil „probabilismus“ prvně dominikán Bartholomeus de Medina r. 1577. Formule zněla: „Si est opinio probabilis, licet eam sequi, licet opposita sit probabilior.“ [Jestli méněj pravděpodobno, jest dovoleno držet se ho i když opačné mínění jest pravděpodobnější]. Zřídka které slovo tak zapálilo. Bylo osobozeném morálky od morálky, náboženství od náboženství. Již kolem r. 1600. byl probabilismus označován jako panující názor, ale zvláště pěstován jezuity. Na polovinu se jeví jako Jaxismus (vzhledem k udělování rozhřešení) 2. jako attritionismus. Vytvořila se řada odůruč, nejaxnější, pravý, rigoristický probabilismus, laxní a přesný aequiprobabilismus, probabiliorismus, stictiorismus. Rozdíly mezi prvními šesti znamenaly v základě málo; poslední — jest jedině mravný — byl Alexandrem VIII. skoro výslovně zamítnut. Celá metoda jest talmudistická; pravděpodobně jest též od středověku skutečná souvislost. Jansenismus, přede vším Paskal, se zdvihl proti této zkáze mravnosti. Také dokázal, že probabilismus byl od polovice 17. stol. zatlačen. Několik papežů zakázalo nejlaxnější morálně-theologické knihy; Innocenc XI. zahratal r. 1679. 65 vět probabilistů, mezi nimiž byla pravá klukovství (viz DENZINGER, Enchiridion p. 213.n. 217. 218.m.). Zdálo se, že nejhorský jest odvráceno, zvláště když v jezuitském řádu samém Thyrus Gonzales se ozval proti

té doktrině (1687. se stal generálem). Lež Jansenismus a antiproabilismus byly solidární; když padl onen, musil i tento ustoupit. Také papežové ve příčině attrisionismu dospěli jen k neutralitě. Z tohoto pramene vyrázel probabilismus v 18. stol. znova. Zakladatel řádu redemptoristů Alfonz z Ligouri (blahořečen 1816, svatořecen 1829, učitel církve 1871.) stal se svými knihami nejvlivnějším cirkevním učitelem. V moderním katolickismu nastoupil na místo Angeli stinovo. Ale byl aequiproabilistou, t. j. probabilitou, a žádný Paskal již nepovstal.

§ 75. Vatikánum.

J. FRIEDRICH, Gesch. d. vatikan. Konzils 3. sv. 1877 m.

Církev, kteráž v sobě svrhlá episkopalisimus a angustinismus, vztýčila probabilitismus a ve spolku s politickou reakcí a romantikou pozdvihla papeže za pána církve a proklamovala jej za živou tradici, byla konečně zralá pro dogma o papežské neomynnosti. Biskupové, přesychající znacnou mensem, vyznali na Vatikánském 1869.-70., že primát jest skutečný a přináší, že papež prostřední] jakožto plena et suprema [plnou a svrchovanou] nad celou církví, a že tato moc v plném smyslu výsudy jest biskupská. O tomto univerzálním biskupově vyznali 18. července 1870.: „doceamus et divinitus revealatum dogma esse definitum: Romanum pontificem, quum ex cathedra loquitur, id est, quum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro subscriptione sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel prelatis ab universa ecclesia tenendam definit, per assertiōnem divinam ipsi in b. Petro promissam ea infallibiliter pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instruetam esse voluit, ideoque eius modi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse. Si quis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod deus overrat, praesumpserit, anathema sit“ [ucíme a definujeme, že jest božský zjeveným: dogma]

Rimský velekněz (papež), když s katedry mluví,

to jest, když zastávají úřad pastýře a učitele všech křesťanů ze své synchované apostolské autority určuje nauku, jež musí být veškerou církví zachovávána, o vře nebo o mravech, božským přispěním, které jest mu ve svatém Petru slíbeno, požívá té neomylnosti, jíž božský yykupitel svou církev chtěl mít vystrojenou v určování nauky o vře nebo mravech, a takže toho druhu definice římského papeže samy sebou a ne ze souhlasu církve, jsou neoprávněny. Kdyby se však někdo opovážil odporovati této naší definici, — čehož Bůh chraň! — budí proklet! Odporující biskupové se brzy podrobili. Počet těch, kteří odopřeli přijati nové dogma, byl a jest neplatný (J.F. v. SCHULTE, D. Altkatolizmus 1887). Nová nauka jest vskutku závěrečný kámen budovy. Jiné věci mohou následovat, na př. světské panství papžovo a jeho právo diktovati katolickém poliketu, jakožto čánek víry; ale hlavní věci jest již nyní dosaženo. Římská církev se zjivila jako autokratické panství Pontifiká Maxima, — stará římská církev, uvedená ve vztahu se vzpomínkou na Ježíše Krista, vystrojená jeho slovem a svátostmi, libovolně nakládající s dogmatickým právním rádem dle potřeby pružným nebo železným, obepínající mimo zemi též ocistec a nebe.

(1) socialistické prvky chybí). V něm se tedy svobodu rozvinuly kritické a racionalistické myšlenky církevní teologie 14. a 15. století; zároveň však následoval impulz novodobých (renesance), ano tyto snad byly v něm dokonce silnějšími. Karakteristické antitrinitářských a sochiánských hnutí 16. stol. spočívá v tom, že představují ono spuštění katolicismu, které bylo možno způsobiti na základě výtečku scholastiky a renesance, anž přitom náboženství bylo prohloubeno nebo obživeno. V tomto smyslu jest sochianismus také zakončením dějin dógmatu. Středověk a nová doba podlávají si v něm přes reformaci ruce. Něco zdánlivě nesjetnotitelného, spolek mezi scholastikou a renesancí se tu staly skutkem. Právě proto nechybí také prorocký prvek. V těchto mužích byla s podivnou jistotou již mnohá věc předcházena, která v evangelických církvích po pomíjitelných začítelích sprvu se jeví zcela potlačena, poněvadž zájem o náboženství ve vzdálené formě po 150 let zde všecko absorboval. Antitrinitarismus a socianismus jsou: „osíceňští“ než církevní protestantismus, ale méně schopny výroje a chudší.

Budí zde dán jen záběrný příklad. Všem antitrinitářským a novokřtěnceckým skupinám jest společný rozpadnutí s dějinami, vzdálení se církve, jak již existuje, a něcesřední o-právnu individua. Z nejrůznějších východisek dospejly nezřídka k stejným kritickým — především odmítání nauky o dostiúčinění — a pozitivním výsledkům, poněvadž nálad a, jež jim hýbala, byla stejna. Prvňí skupina navázala na pantheistickou mystiku a na nový útvary renesance: ne pojmy, nýbrž skutečnosti, ne formule, nýbrž život, ne Aristoteles, nýbrž Plato, ne písmena, nýbrž duch. Vnitřní světlo bylo postaveno ve dle biblie, svobodné přesvědčení nad ustánovenou. Církevním dogmatum byl buďto dán jiný smysl nebo bylo od nich umušleno. Od břemene minulosti osvobozeni a Evangelium učování vysvihli se mnozí z nich v říši svobodného ducha, ostatní uvázli ve fantasičnosti. Sem naleží Schwenckfeld, Paracelsus a j., především Sebastian Franck a Theobald Thamer; později generaci naleží V. Weigel, iž Giordano Bruno, jenž ovšem sotva smí být jmenován v dějinách dogmatu, tkví v tomto lmuti. Druh-

Zakončení dogmatu v antitrinitarismu a socianismu.

§ 76. Dějinný úvod.

H. W. ERBKAM, Gesch. d. protest. Sekten 1848. — M. CARRIERE: D. philos. Weltanschauung der Reformationszeit 2. 1887 — TRECHSEL, protest. Antitrinitarier 2 sv. 1839 n. — K. HEGLER, Sb. Frank 1892 a Th. L. Z. 1898 č. 9.

Sozzini byl epigonem jako Calvin. Sochianismus, orován se stanoviska církevních a dogmatických de- jin, má za svůj předpoklad humanismus a velké středo-věké protocírkevní hnutí; ale i reformace na něj někdy vala. Z oných se vyrinul; částečně ja. iště závì (blouzni-vost), částečně připoutal k bibli (humanismus), a sloučil v jednotu. V něm jest spojen kriticko-humanistický a skolasticko-pelagiovský pavek; vedle toho pozorujeme též anabaptistický (pantheistické, blouznivé, mystické,

há nepřehledná skupina měla svou sílu v protivé k politickému a svátoстnímu katolicismu a vedla proti němu nový, sociálně-politický světový a církevní rád apokalyptiku a chlásnus. V ní pokračuje euthuziastické minoriství, valdenství atd. Její známkou byl obnovený křest. Reformatorský a mystickým prvky namnoze proniknuto (H. Denek), hrálo toto křtěncové — z náboženských hložek katolický vychovaného a svátostní porobeného národa vystupující laické hnutí — velmi významnou roli až po katastrofu Mníšku a za ni. Vetřetí, podstatně románské (italské) skupině se představuje díle sledné vybudování nominalistické scholastiky pod vlivem humanismu, podrobenost vnučí církvi přestala, morální humanistický, z části též evangelický zjASNĚNÝ Jismus. Staré dôgma a sakramentalismus jest zamítнут, ale přiby historicky drvek, návrat k pramenům, filologický smysl, úcta ke klasicinosti ve všem, co se jmenuje starověk. Náboženský motiv v nejhluším smysln chybí, témto Italií, i také nezpůsobilí lidového hnutí. Tato a první skupina stojí ve mnohé příčině v přísné protivě, pokud ona holduje spekulativní mystice, tato rozumnému myšlení. Léč nejen humanistické zájmy je obepjaly společnou páskou, nybrž ze spekulativní mystiky v sounoslosti se zkrušeností, na kterou byl kladen důraz, se vyuvinulo též čisté myšlení, a na druhé straně stírají střízliví italskí myslitelé pod vlivem nového vzdělání zlozvyky oné mythologie pojmu, v něž si starší nominalismus liboval. Nejvýznamnějším jest toto semknutí představováno Španělem Michaelm Servedem. V jeho theologii jest sjenoceno nejlepší ze všeho toho, co uznalo v 16. stol., nehledí-li se k evangelické reformaci.

Vzhledem ku všem témtoto skupinám musejí si dějiny dogmatu všimnouti dvou hlavních bodů, jejich pořadí měru 1. k formálním autoritám katolicismu, 2. k nauce o Trojici a o Kristu. Co se týče prvního bodu, odstranili autoritu církve, přítomně i dřívější, jako učitelek a soudkyně. Nejasným však zůstal poněk Písma. Užívali ho proti tradici a s neslučitelným zákonnictvím Ineli na pismene; na druhé straně stlačovali jeho autoritu pod autoritu vnučního zjevení, ane též je odstrkovali zodpovědnosti po pravidle zůstala mu platnost jediného druhu, a

cinianismus se postavil pevně na Písma. Jím tedy nedvážili se vážně otrásatí reformaci 16. stol. — vyjímaje několik znamenitých mužů, kteří skutečně rozuměli, co jest svoboda křesťanského člověka. Odpor, v něž se zapletl protestantismus, najde se ovšem též u většiny reformerů: dátí objemné sbírce kněží platnost absolutní normy, ale porozumění její ponechati snabám jednotlivců. Co se týče antitrinitarismu, vyuvinul se ve všech třech skupinách, ale rozličným způsobem. V první skupině nebyl agresivním, nybrž latitudinaristickým (jako u starých mystiků, kteří přec i v Trojici poznávali jen „modi“, Kristovo vtělení pokládali za speciální případ a vůbec v dogmatach spatřovali jen zahalenou pravdu). Ve druhé, novokřtěnecké skupině, jest antitrinitarismus po pravidle poměrně uodřízeným prvkem, poněvadž tu vůbec chybí vlastní theologické zájmy. U významného reformatora Dencka žejer sotva manži, zřetelněji u Hätzera, ještě silněji u Campana, D. Jorise a Melchiora Hoffmanna, kteří si ostatně vesměs upřímo užípobili vlastní nauku o Trojici. U kořene, t. j. u božství Kristova, byla nauka uvnitř této skupiny. Spojení humanismu s nominalisticko-pegirovskou tradicí theologie zplodilo v Itálii antitrinitarismus ve smyslu adopciatismu neb arianismu, jakožto skutečný činitel dějinného hnutí. Odstranění nauky o božství Kristovu a Trojici bylo zde pokládáno za nejdůležitější ocitštění a osvobození náboženství. Na její místo nastupuje svatořený Kristus a jeděn Bůh; pro to se hledá dílkaž z Pisem a nalezá (srv. římské Theodotiá zimové atd. Ve Svýčařích byl dobojován boj o právo antitrinitarismu v evangelické církvi. Calvin rozhodl proti nim a upálil Serveda. V Polsku a Šibenísku nalezla nauka svobodného útočiště. Tam vznikly antitrinitářské sbory, ano v Šibeníku se podařilo Blandratovi vymoci svému vyznání formálního uznání. Uvnitř anarchie na řezu též svoboda svědomí sve misto. Unitariismus byl v Kristu člověka od Božího učil Blandrata, spatioval v Kristu člověka od Božího využitelného a za Boha povýšeného. Brzy nastala ro



ka. Ilevice zavrhovala též zázračné zrození a vznávání Ježíše (Nonadorantismus). Její hlavní zástupce byl František Davidis. Aby potáhl tento směr, přes J. Fausto Soziniho 1578. do Sibiřska, a skutečně jej pošlačil. Tam a v Polsku utvořil z novokřtěncích, socialistických, chrlastických, libertinistických a nonadorantských shoruce, církve na základě obšírné biblické dogmatiky. Po dějinách dramatickými episodami bohatých naleziž polský unitarismus ve spojení s nizozemským arminianismem konečně místo v Anglii a Americe a splodil výtečně muž. Ovšem naplnioval se tam stále více evangelickým duchem.

§ 77. Socinianská nauka.

• O. FOCK, D. Socinianismus 1847.

Z rakovského katechismu (1609.) lze nejlépe poznati socinianské křesťanství. Náboženství jest úplně a správně vědění spasitelné nauky. Této lze nabytí ze svatého Písma jakožto zevního, statutárního zjevení, povystice z Nového Zákona. Křestanské náboženství jest theologie Nového Zákona, ale současné též rozumové náboženství. Knihy a rozhurny jsou staminia socinianské nauky. Proto jest důkaz o certitudo sacrarum litterarum hlavní filohou toho supranaturalního racionalismu. Nastupuje na místo důkazu tradičního. Platnost Nového Zákona (Starý Zákon jest již jen veden dál) má být demonstrována rozumu, ne zbožnosti. Nový Zákon však jest dostatečný, poněváč víra, jež jest činna v lásku, „quantum satis“ v něm jest obsažena. Tato víra pak jest vírou v boží existenci a odpalitiva (srv. nominalismus), láska jsou mrvní příkazy. Přitu (srv. nominalismus), itaque cum sacras litteras sufficere ad salutem dicimus, rectam rationem non tantum non excludimus, sed omnino includimus“ [a tak když pravíme, že svatá písma stačí ku spasení, nejen nevylučujeme pravého rozumu, nýbrž naopak spolu minime].

Cestu spasení nemohl člověk sám nalézt, poněváč byl smrtelný (starokatolický prvek). Boží obraz v něm záležel pouze v panství nad zvířaty. Nečasná

smrt, nýbrž věčná přísluší hřichem na svět. Na konec však nemohl člověk nalézt cestu spásy proto, že „ex solo dei arbitrio ac consilio pependit“ [závisla jedině na boží vůli a radě], tedy musila být sdělena zeměsímsm zívenim (srv. nominalismus). O bázní lásce a důvěře nelí reči, nýbrž jen notitia dei a o zákamu svatého života, kteréž musily být zjeveny. Notitia dei jest poznání Boha jakožto svrchovaného pána všech věcí, jenž „pro arbitrio leges ponere et praemia ac poenas statuere potest“ [dle své vůle může dávat zákony a určovati odměny a tresty] (srv. nominalismus). Nejdůležitější jest poznati boží i.e.d.n.o.t.u; ale „nilul prohibet quominus ille unus deus imperium potestatemque cum aliis comunicare possit et communicaverit“ [nic nebrání, aby onen jediný Bůh mohl sdělit vládu a moc s jinými a s dílem] (srv. staré subordinacijský a ariovce).

Vlastnosti boží jsou vyvýjeny beze vztahu na spasitelnou výru z pojmu „supremus dominus“ [svrchovaný pán] a „summe iustus“ [svrchovaně spravedlivý] (srv. nominalismus). Veli mi užitečným ku spasení, ač ne naprostro nevyhnutelným, jest poznání o zavřitelnosti nauky o Trojici. Ante legem et per legem poznali lidé již stvoření světa Bohem, prozřetelnost boží de singulis rebus (!), odpaltu a boží vůli (v Desateru).

Notitia Christi [poznání Krista] se dělí v poznání jeho osoby a jeho úřadu. V první příčině ide o poznání, že Bůh nás vykoupil skrze člověka (srovnej podmínečné věty nominalismu). Kristus byl smrtelný člověk, jenž byl Otcem posvěcen, božskou mondství a mocí vyzbrojen, vzkříšen a konečně Bohem rovné moći učiněn. To je exegeticcký nálež z Nového Zákona. Bůh jej poslal, aby povedl lidí v novou katastazu, t. j. aby vedl smrtelné k nesmrtelnému životu (starocírkevně; srv. zvl. antiochenské). To bylo rozhodnutí svobodné vůle boží, a provedení (zázračné zrození, vzkříšení) jest tak rovněž libovolné. Kristus nám jako prorok přinesl dokonalé božské zákonodářství (yvyštělení a prohloubení dekalogu), určitě vyslovil zaslíbení věčného života a poslal příklad dokonale mravného života svou smrtí, když byl něm některý svátostní ustanovení. Tímto kázáním dal moený popud k zachování.

vávání boží vůle a zároveň ujistil o všeobecném úmyslu božím odpuštěti hříchů kajícím a o polepšení se snažícim (syr. nominalismus). Ježto nikdo nemůže dokonale náplnit boží zákon, menastává ospravedlnění ze skutku, náhradou. Tato výra však jest dívára k zákonodárci, jenž vytkl vznesený cíl, věčný život, a svatým duchem probudil předchozí jistotu onoho života, dále díváru v Krista, jenž, obléčen božskou mocí, zaručuje osvobození od hřachu těm, kteří se ho drží. V jednotlivostech jest pozoruhodno: 1. virtuozní, na mnoze případná kritika církevní christologie z Písma a z rozumu — obtíž činily ovšem výroky v Písme o Kristově praeexistenci, — 2. pokus vložití dílo Kristovo ve schématu tří úřadů *), a patrná neschopnost vésti je nad prorocký úřad. V rámci tohoto jest v základě všecko projednáváno: „comprehendit tum praecepta, tum promissa dei perfecta, tum denuntia modum ac rationem, qui nos et praeceptis et promissionibus dei confirmare debeamus“ [pojmá jak předpis, tak silný boží dokonalé, tak konečně způsob a míru, jinž se máme přizpůsobiti rozkazům a slabům božím]. Nad to však nezná socinianismus nic. Praceceptia ē isou vysvětlené Desatero s přídatkem Otcenáše a zvláštní příkazy dívěří stále radosti k Bohu v modlitbě, díkůčinění a dívěře v boží pomoc, zdržování se od lásky k svěření, iakož i selbezapření a třípěstosti. K tomu přistupují iest zvláště obřadní příkazy, totiž křest a Večeře Páně. Onen jest významný, zárazkem i symbolem: ostýchavým způsobem jest k vůli Písma vzpomenuto též odpustění hřichů a křest dětí jest odmítnut, ale trpěn (poněvač jde o obřad). Večeře Páně jest pojmenována jako nařízená vzmínková hostina, při čemž se všechna ostatní nazírání odmítají. Promissa dei [sliby boží] jsou zaslisení věčného života a svatého Ducha. Ve vývodech o Duchu podal socinianismus důkladně věci, naproti tomu probral odpusťení hřichů velmi dvojznačně. V protivě k evangelickému porozumění učí: „in vita aeterna simus comprehensa est peccatorum remissio“ [v životě věčném jest zároveň obsaženo odpustění hřichů]. Tento věčný život jest popsán jen velmi povrchně, a katolická základní náhledě k nim potěšitelné stránky: 1. nabyl zmužlosti

lada socinianismu se ukazuje ve věci, že svatý Duch bývá propoujcován jen dle míry mrvavního pokroku. Na otázku, jak Kristus důtklivě zajistil příkaz a zaslisení, se odpovídá: 1. svou bezhrisností, 2. svými zázraky, 3. svou smrtí. Jelikož smrt jest pojmenována jako důkaz lásky a pak se obširným vykladem bojuje proti satisfakční theorií. Zde leží síla socinianismu. Nemůžeme-li si též osvojiti mnohé důkazy, poněvač vyplynuly ze skotističkého pojmu Boha, tož přece musíme říci, že juristický pojmen dostinčenější jest zde skutečně vyvrácen. Myšlenka zásluhu Kristova jest podržena. Ale jak jest to chudíčké, když katechismus vraceje se jesťe jednon k vře, prohlašuje: „fides obedientiam nostram deo commendatiorem gratiorēmque facit et obedientiae defectus, modo ea sit vera ac seria, supplet, utque a deo iustificatur efficit“ [vřea čin naši poslušnost Bohu přijatelnější a přijemnejší, a doplňuje nedostatků poslušnosti, jen když je vřea pravá a vážná, a působí, aby bylo od Boha ospřavedlnění]. To jest úplná protiva k evanglické myšlence vřey. Co se pak jesťe poznamenává o spravedlnění, jest bezcenné přizpůsobení se k pavlinismu. Přizpůsobení vřebec nejsou řídká. — U kněžského úřadu Kristova se klade důraz na trvalé kněžství Kristovo, kdežto kněžství jednon stále jest v podstatě zamítnuto. Zcela krátce jest popsáno panství Kristovo, naději všemi bytostmi a věcmi.

Na konci se katechismus vraci k církvi a definuje ji ještě jednon jako školu: „coetus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent eti profiteantur“ [shromáždění lidí, kteří drží a vyučují spasitelnou nauku]. Pastore (doktorem) a diakoni jsou církvi nevyhnutelní; ale ordinaci se mlčí a biskupská posloupnost jest potírána. Výrody o viditelné a neviditelné církvi jsou neučrty a nejasny.

V socinianismu se jeví rozklad dogmatu na katolické půdě jako v romantismu jeho neutralisace. Na místě tradice nastoupilo zevnější zjevení v bibli. Nábožensví pokud jest srozumitelné, jest policieno v moralismu. Léč zůstaly škastné nedůslednosti, a socinianismus má i náhledě k nim potěšitelné stránky: 1. nabyl zmužlosti

*) prorok, kněz, král. P. pí.

z jednodušství otázku po podstatě a obsahu náboženství a svrhnouti břemena cirkevní minulosti, 2. roztrhl těsný svazek mezi náboženstvím a poznáním světa, mezi křesťanstvím a platonismem, 3. pomhal rozširovat názor, že náboženský výraz musí být jasny a srozumitelný, mali být mohutný, 4. pokusil se osvoboditi studium svatého Písma z pout starého dogmatu.

Čtvrtá kapitola.

Zakončení dognatu v protestantismu.

§ 78. Úvod.

Potridentský katolicismus a socinianismus jsou ve mnohé přičině moderní zjevy, ale když hledáme na jejich náboženské jádro, nejsou jimi, nýbrž důsledky středověkého křesťanství. Reformace, jako se jeví v Lutherové křesťanství, jest naproti tomu ve mnohém přičině starokatolickým, resp. též středověkým zjevem, ale posuzovaná co do svého náboženského jádra, není tím, nýbrž obnovou pavlovského křesťanství v duchu nové doby. Z toho vyplývá, že reformace nemůže být používána pouze dle výsledků, kterých dobyla v prvních dvou pokoleních svého trvání, neboť nevstoupila jako zjev v sobě neodporující a jednotný. Lutherovo křesťanství byla reformace; na obvodu svého bytí však byl Luther starokatolicko-středověký zjev. Doba mezi 1519 a 1523, nejkrásnější léta reformace, v nichž byla ve spojení se vším živoucím a, jak se zdalo, povozaovala nový rád, byla i en-epizodou. Luther se brzy zase vrátil do svých mezin. Tyto však nebyly snad jen lehkými obaly, tak že by teprve Melanchthon a epigoni byli zavimli zúžení, nýbrž Luther pociitoval je spolu jako kořeny své sily a v tomto smyslu je uplatňoval.

Lutherova velikost záleží v poznání Boha znova objeveném v Evangeliu. Živá víra v Boha, který prospí Christum a v Kristu volá vinné a zouricí duši: „Salus tua ego sum“ [spasení tvé jsem já], jistá důvěrnost, že Bůh jest bytost, na kterou možno spolehlati — to bylo Lutherovo noselství křesťanstvu. Luther obnovil náboženské porozumění Evangelii, svrhované právo náboženství v náboženství, svrchovanou platnost dějinné osob-

nosti Jezukristovy v křesťanství. Čině to, překročil přes cirkev středověku a starokřesťanské doby až k Novému Zákonu, ano až k samému Evangelii. Ale týž muž, který osvobodil Evangelium o Ježíši Kristu z církevnictví a moralismu, přece posílil jeho platnost ve formách starokatolické teologie, a no propůjčil těmto formám postaleti dluhém odpočinku teprve zase myslu a významu. Stal se obnovitelem starého dogmatu a znova je daroval víře. Jemu jsem připisovati, že tyto formule jsou do dnes v protestantském životu mocí pro víru, kdežto v katolických církvích jsou mrtvým majetkem. K „celému Lutherovi“ jsme spravedliví jen tehdy, když ponecháme a snažíme se vysvětliti toto jeho dvojaké stanovisko ku starokatolické teologii. Luther výšinu své současnosti z koleji humanistického, františkánského a politického křesťanství a přimutil je, aby se zajímali o něco, co jim bylo nejcízensí — o Evangelium a starou theologii. Luther znova zvěstoval Evangelium a zároveň mohl s pleroforii zastávat athanaziánské „Quicumque vult salvis esse.“

Abychom rozuměli tomuto jeho stanovisku, smůleme poukázati na toto: 1. zlořády, proti němu bylo bojovati, vyplávaly hlavně ze středověké theologie, a Lutherův dějinný obzor končil asi u doby vzniku papežské církve; co bylo za tím, spývalo mu na mnohých hodech ve zlaté čáře Nového Zákona. 2. Luther nebojoval nízký proti nespravným theoriem a naukám o sobě, nýbrž ien proti takovým theoriem a naukám, které patrně kazily puritatem evangelii* (proti pelagianismu ve všech jeho podobách); v něm nežil neodolatelný pud myslitele, jenž tonzí po theoretické jasnosti, naopak měl instinktivní odpor a vrozenou nedůvěru proti každému duchu, jenž veden jsa pouze poznáním, směle opravoval bludy; také nikterak si neosvojil všech prostředků vzdělání a kritických prvků své doby. — „sublimement borné, gauchement savant, terriblement naïf“^{**}) nazval znalec lidí tohoto heroa, 3. staré dogma samo vycházel vstříce no-

*) Čistotu evangelia. P. pr.

**) vymešeně omezený, neobratně učený, hrozně naivní. P. pr.

věnu pojímání Evangelia, jež hlásal; chtěl pravou věru a nic než ji; staré dogma však, na rozdíl od středověkého, popisovalo křesťanství ne jako spojení víry a skutku (tyto nemálezejí do dognimatů) milosti a zásluhu, nýbrž jako čin báziskrzes Jézíše Krista k oduševnění hřichů a k věcném uživotu. Jen tento obsah spatioval Luther ve starém dogmatu; všecko ostatní v něm přehlízel. Proto pojál své povolání jako povolání reformátora: slo o to: postavit na svicen to, co církve již měla, ale co uprostřed majetnictv byla ztratila; slo o to: obnovení starého dogmatu obnovit Evangelium o svobodné milosti boží v Kristu.

Neměl skutečně pravdu? Nepadá jeho nové poznání Evangelia skutečně prostě v jedno se starým dogmatem? I dnes ještě se to tvrdí, ovšem více nebo méně rozpačitě a s tímomezením, že Luther připomínil důležitou věc, danksu o ospravedlnění. Ale což neodstranil neomylnou tradici, neomylný církevní úřad, neomylný kanon Písem? A přece se má jeho porozumění Evangelii kryti se starým dogmatem? V čem záleželo ono porozumění? Jak daleko šla jeho kritika tradice? Co poříděl? Bylo jeho stanovisko bez odpisu, či musíme dnesní stav protestantismu, samý odpór a zmatek, odvozovati od něho?

§ 79. Lutherovo křesťanství.

MÖLLER-KÄWERAU, KG. III. sv. 1894. — Lutherova theologie: J. KÖSTLIN: (1883). Th. HARNACK (1862, 1886), S. LOHMATZSCH (1879). — H. HERMING, d. Mystic Luther's 1879. — W. HERRMANN, Der Verkehr d. Christen mit Gott 2. 1892. — A. RITSCHL, Rechtfertigg. u. Versöhnung sv. L. 2. a. III. 2. — F. KATTENBUSCH Luther's Stellung z. d. oekumen. Symbolen. 1883. — J. GOTTSCHICK, Luther's Anschauungen v. christl. Gottesdienst 1887. — THIEME, D. situli. Triebkraft des Glaubens. E. Unters. z. Luther's Theologie 1895. — Th. BRIGER, d. Wesen d. Ablasses am Ausgang d. Mittelst. 1897. — W. DILTHEY, Archiv f. Gesch. d. Philos. sv. 5. — 7. (řada článků o vnitřních dějích 16. a 17. stol.)

V kláštere myslí Luther, že bojuje sám s sebou a se svým hřichem; ale v pravdě bojoval s náboženstvím své církve. V soustavě svatosti a výkonu, již se podroboval, nemálež jistoty míru, již hledal. Právě to, co mu mělo poskytnouti útěchy, jevilo se mu jako hrůza. V takové

nouzi mu pomalu a zvolna ze zasypaného církevního významní („věřím v odpuštění hřichů“) a ze svatého Písma svitalo, co jest pravdou a silou Evangelia. I Augustino-vu věřejci pojímání prvních a posledních věcí bylo mu při tom vůdčí hvězdou. Ale oč bezpečněji uchopil on podstatu věcí! Čemu se zde naučil, co s veskerou silou své duše uchopil jako jediné, to bylo zjevení milostivého Boha v Evangeliu, t. j. v Kristu. Tutéž zkušenost, kterou Pavel učinil, zažil Luther, a ačkoli nenastala tak bouřlivě a náhle, jak u onoho, tož i on se z této zkušenosti naučil, že Bůh dá vás v úru: „Když se zalíbilo Bohu, zjedli Syna svého ve mně.“^{*)}

To, co byl zažil, naučil se vyslovit, a tu se ukázala přede vším ohromná radaukce,^{**)} měřme-li to dle mnohosti toho, co církev nabízela jako „náboženství“. Z rozlehlé soustavy milostí, výkonů, pokání a těšení vedl náboženství a navrátil mu prostou velikost. Kristanské náboženství jest živá víra v žirého Boha, ienž se zivil v Ježíši Kristu, otevřel své srdece a prorecter Christus^{***)} jest milostiv — nic jiného. Objektivně tototo náboženství jest Ježíš Kristus, subjektivně víra: jejím obsahem však jest milostivý Bůh a proto odmůstění hřichů, které v sobě pojímá synovství a blaženosť. V tomto kruhu jest Lutherovi uzavřeno celé náboženství. Živý Bůh — ne filosofická nebo mystická abstrakce — zjevený, jistý, každému křesťanu dosažitelný milostivý milostivý

Bůh. Nepronámná důvěra srdce k němu, ienž se v Kristu stal otcem našim, osobní důvěrnost víry, neboť Kristus se nás zastavá svým dilem, — to mu bylo veskerou sumou náboženství. Přeše všecky starosti a úzkosti, přeše všecky umělosti askéze, přeše všecky předpisy teologie odvážil se vzhledem ku Kristu uchopiti samotnho Boha; a v tomto činu své víry, o níž věděl, že je božím dlem, nabyla celá jeho bytost samostatnosti a pevnosti, ano sebejistoty a radostnosti, jaké nikdy neměl žádný středověký člověk. Z poznání „Svou mocí

^{*)} Vemně, bylo, překlad dle textu správnějšího, než kralické „mně“. Gal. 1. 15, 16. P. p.

^{**) zkrácení, změnění. P. p.}

^{***)} k vůli Kristu, pro Krista. P. p.

nic nedokážem“ *) bral nejvyšší vnitřní svobodu. Víra — to mu nyní již nebolo poslušným uznáváním církve, nauk nebo dějinných faktů za pravdu, žádným miněním a činěním, ani actus initiationis,** po němž přijde něco většího, nýbrž jistota odpuštění hříchů a tudíž osobní a trvalé odevzdání sebe Bohu jakožto ooci Ježíše Krista, které přetvoří a obnoví celého člověka. Víra jest ištá důvěrnost, která činí člověka radostným a veselým naproti Bohu a všemu stvořeném, jež jako dobrýstrom jistě nese dobré ovoce, a jež jest vždycky hotová každému sloužit a všelico trpěti. Život křesťanův jest přes všecka zla, hřich a vinu skryt v Bohu. Poněvadž tato jistota oživila Luthera, zaříl také svobodu u křesťanského člověka. Tato svoboda mu nebyla prázdnou emancipací nebo listem propouštěcím, nýbrž svoboda mu byla panství nad světem v té jistotě, že, i.e. li Bůh pro nás, nikdo nemůže být proti nám. Právo individua vybojoval nejprve pro sebe; svobodu svědomí zaříl. Ale svědomí svobodné mu bylo vnitřně vázánym, a právnu individua rozuměl jako svaté povinnosti zmužil k Bohu se toho odvážit a bližnímu samostatně a nezástě v lásece sloužit.

Tím jest již řečeno, čím mu byla církev — společnost věřících, které Duch svatý slobom povolal, osvěcuje a posvěcuje, kteří stále jsou Evangeliem vzděláváni v pravé víře, čekají skvělé budoucnosti dítěk božích a zatím si vespolek v lásece slouží, každý na svém místě. Toto vyznání o církvi obsahovalo ohromnou režidnici. Spočívat docela na téchto jednoduchých základních myšlenkách: 1) že Duch svatý slobom povolal, že toto slovo jest kázáním o zjevení Bohu v Kristu, pokud totó kázání budí víru, 2) že církve proto nemá jiného pole, než pole víry, že však uvnitř něho jest matkou, v jejímž Elenu člověk dosívá k víře, 4) poněvadž náboženství jest jen víra, že ani zvláště

ní výkony, ani zvláštní obor, ať již veřejná bohoslužba nebo vybrané vedení života nemůže býtí sférou, v níž církve a jednotlivci osvědčují svou víru, nýbrž že křestan má dokazovati svou víru v přirozených řádech životních, sloužit láskou k blížnímu.

Témuto čtyřimi větami se postavil Luther proti staré církvi. První větu položil Slovo boží dle čistého rozumu za základ církve. Druhou v protivě ke všem theologum, asketismu a sektařském středověku a staré církvi obnovil Evanđelium v Evangeliu a povídání „consolationes in Christo propositae“ [utěšení v Kristu založená] za jedinou normu. Třetí větu silně zredukoval pojem a rozsah církve, ale navrátil církvi do víry. Čtvrtou konečně vrátil přirozený rádum manželství, rodiny, povolání, státu, jejich samostatného práva, emancipoval je z pomíjivostí církve, ale podrobil je duchu víry a lásky. Tím prolomil středověké a starocírkevní pojmany světa a životní řád, a změnil ideál náboženské dokonalosti tak, jako žadný křesťan po apoštolské době. Na místo kombinace mnišského útěku ze světa a církevního paanství nad světem stanovil křesťanům velikou úlohu, osvětěti svou víru v řádech přirozeného života, v nich sloužiti blížnímu nezříčně v láse a posvěcovati je. Právo přirozeného životního rádu nebylo pro Luthera nikterak samostatným ideálem — byl určen eschatologicky a čekal na den, kdy svět pojme se svou rozkoší, svým utřepením, svou dábelskostí a svým iřádym, — ale poněvadž pojmal víru tak vysoko a tak suverénně, netrpěl na náboženství a v nábožensví nic cizího. Proto se rozrusily jeho mohnutným kázáním všecky ty v sebe spletené útvary středověku. Nechtěl učiti svět ničemu jinému, než co známená mítí Boha; ale když poznal nejdůležitější obor v jeho zvláštnosti, dosly všecky ostatní, věda, rodina, stát, služba lásky, občanské povolání, svého práva. Čině z toho, čeho dosud pod násypem rafinovaných a komplikovaných ideálů nejméně se dhalo — z pokorné a jisté důvěnosti v boží otcovskou prozřetelnost a z věrnosti v povolání v jistotě odpustění hříchů — hlavní věc, zahájil novou dobu v dějinách.

*) Mit unsrer Macht ist nichts gethan“ (zacátek 2. verše Lutherovy reformační písničky: „Ein feste Burg ist unser Gott“ = „Hrad připomíná jest Pán Boh náš“) ve starém českém překladu volně: „Nastojí lidský jest v tom špatný.“ P. př.

**) = akt, čin uveden, zasvěcení. P. př.

Kdo se postaví zde, sotva se nechá přesvědčit, že Luther k starému „zdravému“ dogmatu jen doplňkem připojil několik nauk.

Luther-ova teologie musí být probrána v těsné souvislosti s jeho právě rozvinutým základním názorem. V téologickém názvosloví užíval velké volnosti a forem načasných upotřebí ve svém prozvedení. Se zděděnými theologickými schématy zacházel po pravidle tak, že v každém z nich, rozumělo-li se mu dobré, nalezl vyhájenou cello uauku. To lze dokázat i pří naucě o Bohu (Bůh mimo Krista a v Kristu), naucě o prozřetelnosti („čítanek jest, rozumí-li se mu správně, všecky křesťanství“, christologii („Kristus se nenazyvá Kristem proto, že má dve přirozenosti, nýbrž nosí toto vznesená a potesitelné jméno od úradu a dila, které na sebe vzal; Kristus jest zreadlem, otcovského srdce božího“), pří naucě o hřichu (Hřich jest „nemít Boha“, praedestinaci a nesvobodné vůli (náboženská zkušenost (Erlebniss) se neskládá z historických a svátoňasních aktů, jež Bůh přinesl, a ze subjektivních aktů, které jsou nějak věci člověka, nýbrž Bůh sám působí chlčení i činění), o zákonné a evangeliu (rozdíl mezi možností a skutečností výkonu), o pokáni (jest to pokora výry) tudíž celý život jest neustálým pokářem) o spravedlnosti. Ve všech těchto věroúčných kusech představil Luther celek — svobodnou milost boží v Kristu — ale s oblibou zdomácněl v Pavlově schematu o spravedlném „proptere Christum per fidem“ (= pro Krista věrou, P. pr.). Ostré formulé o iustitia imputativa (= spravedlnost příčená) a školské odlišování mezi spravedlněním a posvěcením (výron a laskon) nepocházely od něho ani od Melanchthona z dřívější doby; leč oba dali k tomu podnět. Všudy mu slovo spašitelnon jistotu výry. „Kde jest odpuštění hřichu, tu jest i život a blaženost.“ V tomto přesvědčení nabyl náboženské samostatnosti a svobody naproti všem, co nemí od Boha, neboť jen samostatnost a svoboda jsou životem. Jistota odpuštění hřichu v Kristu vstala se mu summnou nábožensvství. Ale pozitivní stránkou odpuštění hřichu mu bylo synostrytí, jímž křesťan se stává samostatnou bytosí naproti svému, nepotřebuje nicého a nemí ani pod otočtvím příkazů, ani v odvíslosti od lidu — kněz před Bohem a král nad světem.

§ 80. Lutherova kritika panující tradice a dogmatu.

Všude postupoval Luther v kritice ode středu k obvodu, od výry k instituci, a nezasňoval nauky jakožto nauky, nýbrž nauky, které zatemňovaly nebo kazily pravou praxi.

1. Odstranil panující nauku o spásení jakožto zkázonosnou (Apol.: IV. init.: „adversarii, quim neque quid remissio peccatorum, neque quid fides, neque quid gratia, neque quid iustitia sit, intelligant, misere contaminant locum de iustificatione et obscurant gloriam et beneficia Christi et eripiunt piis conscientiis propositas

in Christo consolationes“ [protivníci, nerozumějíce ani co jest odpuštění hřichů, ani co víra, ani co milost, ani spravedlnost, ničemně hanobí výrok o spravedlném a zatemňují slávu a dobrodinu boží a zbožným svědomím pravou útěchu v Kristu položené], a to ukázal svým pravivníkum, že falcesyňi jsou a dílo svádějí jejich nauku o Bohu (sofistická filozofie a rozounkování), christologie (spekulují o dvou přirozenostech a neznají beneficiia Christi [dobrodinu Kristových]), jejich nauka o pravdě, spravedlnosti a milosti boží (nepostihují toho, co jest „utěšené“ a proto bloudí slepým rozumem), o hřichu a svobodné vůli (jsou pelagiovi), o ospravedlení a víře (nevědí, co známena miti milostivého Boha propter Christum [pro Krista], spoléhají na zásluhu) a o dobrých skutečích. Tento důkazem zasáhl Luther nejen scholastiky, nýbrž i církevní Otce, ano i Augustina, tedy veškerou starokatolickou církevní nauku.

2. Luther napadl starokatolické (nejen středověké) ideály dokonalosti a blaženosti. Když byl zrušil až do korenu představu o dvoří mravnosti, postavil na místo mníské dokonalosti víru těšící se odpuštěním hřichů, na místo pojmu blaženosti jakožto požitku posvěcených smyslů a posvěceného poznání útěchu upokojeného svědomí a synovství boží.

3. Luther ztruskotal katolickou nauku o svátostech, nejen sedm svátostí. Třemi větami: 1. svátosti slouží odpuštění hřichů a níčemu jinému. 2. sacramenta non implentur, dum sunt, sed dum creduntur [svátostí nejsou plneny, když se konají, nýbrž když jsou vereny]. 3. jsou zvláští formou spásného slova božího (promissio dei = božího slibu) a mají tudíž svou silu v dějinném Kristu — proměnil svátostní život v sakramenta a uznal v nich i jednu skutečnou svátost, totiž slovo božího opouštění hřichů. Obrátil se tu proti Augustinovi neméně než proti scholastikům, a slučuje Christum prae dicatum [kázaného Krista], odpuštění hřichů a víru v přísnou jednotu, vyloučil všecko ostatní, mystické kochání, věně dobro, opus operatum, smlonvání o říčinky, a dispozice. Ne jako „nástroje“ milosti, které tajemně připravují budoucí život v člověku, pojma svá-

tosti, nýbrž jako verbum visibile [viditelné slovo], v němž Bůh sám s námi jedná a v Kristu nám se vlastní. Bůh tvoří sloven ve svatosti víru a útěchu víry, t. j. tvoří odpustění hříchů. Na křtu a Včeři Páne to Luther provedl. Nejdříve zasáhl katolickou církev svou křtitkou svatosti dokončí; neboť I. nedstranuje docela confessio a satisfactio [vyznání a dostříčení] — správně chápáné — obnovil svrchovanou platnost srdečné litostí, 2. pojal tuto litost v protivě k attritio [potření], jež mu byla d'abelským dilem, v nejpřísnějším smyslu jakožto nenávist ke hřichům, vyplývající z poznání velikosti dobra, které si člověk prožertuje: „Tobě samému zhřešíl jsem“, 3. žádal stálost věřeho krajíčho smyšlení a tím prohlásil pokání před knězem skládané za zvláštní případ, 4. odstranil nevyhnutelnost kněžské součinnosti, 5. nechal absolutnímu spojení mezi contritio a absolutio [seření a rozhřesení], kteréž obě jsou obsaženy ve fidei [víře], 6. odstranil všechnen zlořad, jenž se připojil k svátosti, vypočítávání časných a věčných výhod, očekávání svatých, zasluzná dosluženění a odpustky, redukuje všecko na věčnou vinu. Tak porazil strom katolické církve, dav světlo a vzduch novému výhonku z jeho kořenu.

4. Luther zvrátil celou hierarchickou a kněžskou soustavu církve n. m. církvi, jakoukoliv iurisdiktivní moc nad užívání moći kněží (t. j. Slova), prohlásil biskupskou posloupnost za výmysl a vypověděl právo každému kněžstvu mimo kněžství všeobecné. Ponechávaje pouze řírad zvestování Evangelia, zrušil katolickou církev nejen papraskou, nýbrž i Irancovu.

5. Luther odstranil z dědený bohoslužební dle formy, účelu, obsahu a významu. Nechápal nic vícé věděti o specifickém charakteru církve, zvláště kněžích a zvláštních obětech. Idem oběti odmítl vůbec vzhledem k jediné oběti Kristově. Bohoslužba nemínil jiného než jednotu uctění božího jednotlivci dle casu a mistra. Kdo jí nříkladá z vlastní významu, aby mísobil na Boha hřesí. Jde jenom o vzdělávání výrovného božského slova a společnou modlitebnou zvestováním. Pravou bohoslužbou jest křesťanský život obět chval.

v důvěře k Bohu, v pokání a víře, pokore a věrnosti v povolání. Této bohoslužbě má sloužiti bohoslužba věřejná. I zde rozbil církev nejen středověkou, nýbrž i starou.

6. Luther zničil formalní zevní auto ritu katolického; zrušil rozdíl mezi věcí a užitím toho. Poněváč kázany Kristus (Bůh v Kristu). Slovo boží mu byl věc a autoritou, zamítl formální autority. Ani před písmenou bible se nezastavil. Právě v té době, kdy bojoval proti absolutní autoritě tradiče, papežů a koncilů, postavil to, co se zabývá Kristem, i naproti literé Písma a neostýchal se mluvit přímo o omylech biblických spisovatelů ve věcech víry.

7. Luther svým protivníkům dogmatické nazval sloví jen připustil, pokud je prostě neodstranil. Měl velmi živý cit pro to, že celé toto názvosloví při nejméněm uvádí v omyl. Dokázati to Lze na jeho výtkách, 1. o množství pojmu iustificatio, sanctificatio, vivificatio, regeneratio etc. [ospravedlnění, posvěcení, obživení, znovuzrození atd.], 2. vzhledem k pojmem satisfactio [dostoučení], 3. ecclesia [církev], 4. sacramenta svátosti, 5. honoriosus [hejte hytosti], 6. trinitas a unitas [trojice, jednota]. Názvosloví scholastické prohlásil po pravidle za nesprávné, názvosloví starokatolických teologů za neužitelné a studené. Nejdůležitější však bylo, že v nauce o Bohu a christologii rozlišoval mezi výrazy „pro nás“ a „pro sebe“, naznačuje tím ostře, co jest vlastně v rukou a co věci spekulujícího rozumu nebo v nejlepším případě nervozytatelným tajemstvím víry.

Luther odstranil staré dogmatické křesťanství a nahradil ho nové evangelické názvany. Reforma ještě skutečně zakončením dějin dogmatu: to učí ten to přehled jasné a zřejmě. Co Augustin začal, ale nemohl dokázati, provedl Luther: vztýčil evangelickou víru na místo dogmatu, zrušiv dualismus dogmatického křesťanství a prakticky-křesťanského sebeposuzování a životosprávy a osvobožil křesťanskou víru z obřej antické filozofie, pozrnávání světa, pohanských ceremonií, chytré

morálky a světovládné politiky. Věrouce, ale čisté, vrátil jí svrchní právo v církvi k úzku všech humanistů, církevníků, františkánů a osvícenců. Pravá teologie má být v církvi rozhodující mocí. Ale jaká úloha! Jeví se přece skoro jako rozpor: postavit význam víry jakožto obsahu zjevení do prostředí naproti všemu rozumu a činnosti a tak znova se vytasit s vytisknutým theoretickým prvkem a přeče na druhé straně nepřijmout. Jednoduše onu víru, kterou minulost byla uvořila, naopak ukázati ji v té tvárnosti, v níž jest životem a tvorí život, jest praxí, ale praxí náboženskou. Z velkosti této úlohy se vysvetlí též, že v Lutherově teologii zbyly ony prvky, což ji zmálo, a což může jistě ořásti úsudkem, že reformace jest zakončením dějin dogmatu.

§ 81. Katolické prvky podržené Lutherem vedle jeho křesťanství a v něm.

Af mnoho nebo málo tu Luther podízel — to náleží sice k „celému Lutherovi“, ale ne k „celému křesťanství“ Lutherovu. Jak k dovedl Luther podřízeni katolické pravdy, a které zachoval? Z těchto obou otázek, jež jest nám zodpovídati, byla první již nahoře (viz str. 355.) z části zodpovídána; zde jest třeba jen doplnění,

1. Luther se zastával víry v protivě k jakémukoli skutku, zastával se doctrinæ evangelii Tucení Evangelia v protivě k ospravedlnujícím výkonům a procesům. Tudiž byl v nebezpečnosti, že si prisvojí neb aspon po-nechá v platnosti každický výraz víry, ierli se jen volným od zákona a výkonu. Tomuto nebezpečenství prospal. Die toho se zkali též jeho pojem církve. Stal se tak dvojznačným, jako pojmen doctrinæ evangelii [nauky evangelia] (obecenství víry, obecenství čisté nauky) — 2. Luther mínil, že bojuje po pravidle jen proti bludům a zlorodičům středověké církve, a poněvad odvozoval vescerou ūhonom od napěze, měl příliš priznivý předsudek pro starou, předpapežskou církev. — 3. L. znal starokatolickou církev malo a přeče přikládal nejasným způsobem iuston autoritu jejím rozhodnutím. — 4. Luther počítal sebe a svůj půdnik vždy do jedné katolické cí-

kve, tvrdil, že tato církev mu dává právní titul k reforemaci, a proto měl živý zájem, aby v ní dokázal kontinuitu víry. — 5. Luther nebyl systematický, nýbrž hospodářský dílce v domě církve; po jasnosti urovnané naucné stavby netoužil; ale tak se jeho síla stala též jeho slabostí. — 6. Luther dovedl v každém schématu zděděný nauky vyjádřit s vše celé křesťanství a proto se spolkil starými formulami. — 7. Luther byl in concreto — ne úmyslem — středověkým exegetem; nalezl tedy minoho zděděných nauk v Písme, ač tam nestály. Vzhledem k dějnam měl sice intuitivní správná poznání, ale ne methodický získaná. — 8. Jeho poznání podstaty Slova božího přece zcela nevykročilo bibličismu, nýbrž tento se vracej po r. 1523. stále silněji. „Psáno stoji“ zůstalo mu mocí. — 9. Též vzhledem ku svátosetem utkyela na něm supersticio [pověra] jako „prostředek milosti“ (místo jako je dřína milost), a to mělo nejvážnější následky pro jeho naucnou tvorbu. — 10. Zbytky nominalistické scholastiky nedovedly využubiti, i účinkovaly na vydáření nauky o Bohu, praedestinaci a o svátostech. — 11. Když se dostal do boje s blouznivci, pojal nedůvěru proti rozumu, která daleko přesahovala nedůvěru proti rozumu jakožto podpoře samospravedlosti. Skutečně ve směleném vzdoru se zatvrtil proti rozumu a na důležitých bodech propadl povážlivé katolické náladě, která v paradoxnosti a absurdnu poznává božskou moudrost, jíž se musíme podrobít. Speciellé pýsňe zavrhnání „blouznivců“, který v nejednom bodě měli správný názor, a neochota pokračovati se světským vzděláním, zasadily reformaci nejtěžší rány.

Následek tohoto stanoviska byl, že pokud Luther zanechal svým přívřencům dogmatiku, tato dogmatika se jeví jako namejvýs, zmatený, nedostatečný útvar: ne jako novostavba, nýbrž jako modifikace zděděného. Tím jest jasno, že Luther tu nestanovil nic koncretného, nýbrž jen učnil p. o. č. a t. e. k. potřebný opavy dle svých vlastních zásad. Toto jsou leho nejtěžší zmatky a problémy v jeho dědictví:

1) Zmatek mezi Evangeliem a doctrinæ evangelii [učením evangelií]. Luther ovšem nikdy nepřestal poklá-

dati articulos fidei [články víry] za rozmanitá svědeckví toho, na čem v křesťanově víře jediné záleží; ale vedle toho dal jim přece též samostatnou cenu. Dle toho nebyl výkrojeněn intellektuálnísmus scholastický, zatežující víru, užbrž pod titulem čistého učení sestál brzy hroznou mocí a církve dle toho církvi theologů a pastořů (srov. dějiny zpovědnice v Lutherstvý). Následek byl, že jako protiváha proti sezeničenému učení (zvláště o spravedlnosti) znovu se využovala katolická mystika a evangelický životní ideál se zatemňoval (viz RITSCHI, Gesch. d. Pietismus, 3. sv.). Tak byl budoucnosti místo jasného a jednotného návodu vzhledem k víře, učení a církvi spíše stanoven problém, totiž udělati „učení“ ve smyslu práve lutherském, ale osvoboditi je ode všeho, co nemůže být osvojeno jinak, než prostředky duševního podrobení se, a vytvořiti církev jako společenství víry, ale nedáti ji ránu theologické školy.

(2.) Zmatek mezi evangelickou vírou a starým dogmatem. Když Luther vyslovova svou novou spasitelnou víru ve formách starého dogmatu, nedovedl zamezit, aby toto dogma neuhabilo svého starého práva a svých starých cílů, ažo on sám myslil dále v průvodním schematu christologie — imenovitě v nařecí o Včeři Páně. Když však naléval nové víno do starých nádobi, vznikla spekulace o ubikvité [výsudypřítomnosti] těla Kristova, která se polybovala na nejvyšších výšinách scholastické protimyslnosti. Smutný následek byl, že lutherství obdrželo téměř jako notam eccliesiae [známku církve] nejrozvedenější scholastickou doktrinu, jakou kdy která církev obdržela. Tento výsledek není pefektuapující; neboť jak lze věřití myšlenku, že člověk Ježíš Kristus jest zjevení Boha samého, pokud Bůh v něm nám dal poznati a otevřel své otcovské srdce, bez rozporu napnati do schématu nauky o dvou přirozenostech? Právě proto, že Luther první skutečně významně pojmal víru v bohověk a jednotu Boha a člověka v Kristu) musila metabasis [překročení] ku spekulaci o „prirozenostech“ mítu nejžalostnější následky. Tož lze dokázati také na recepcí augustinské nauky o prvotním stavn a dědičném hřachu. I zde mohl Luther paradox a absurdnost jen stupňovat, když se pokoušel

vyjádřiti v těchto formách své evangelické přesvědčení, že každý hřich jest bezbožnosti a vinou. Všude se ukazuje, že evangelická víra vržená v ona dogmatická rozmova schémata, jež utvářili Rekové, Augustini a scholastikové, vede k blázinným formulím, ano že se ona schémata stavají nyní těprve docela nerozumými. Lax te formace uložila následující době úkol, odstranit onu filozofii o Bohu a světě a postavit na její místo jednoduchý výraz víry, správného sebeposuzování ve světě Evangelia a pravdivý výklad dějin.

3. Zmatek mezi Slovem božím a Písáním svatým. Luther, jak již podotknuto, nikdy neprekonal kolísání mezi kvalitativním a doslovným čtením Písma svatého, a spor o Včeři Páně jej utváří v tomto druhém. Neprojónul přece otoctví litery. Tak se stalo, že jeho církev dospěla k neprisnější nauce o inspiraci, kdežto na druhé straně přece nikdy zcela nezapomněla, že obsahem Evangelii není všecko to, co stojí mezi deskami knižní bible, nýbrž zvěstování svobodné milosti boží v Kristu. I zde tedy zůstala reformační církvi úloha brátia vásně Lutherovo křestanství naproti „celému“ Lutherovi.

4. Zmatek mezi milostí a prostředkymilosti (svátostí). Pevně a výlučně pozorovaný, je muž podrobil Luther Boha, Krista, svatého Ducha, Slovo boží, víru, odpustění hříchů a opravedlnění (milost), jest jeho největší zásluhou, především poznání o nezlučné souvislosti mezi Duchem a Slovem. Ale zdánlivě nepatrný posunutím dospěl přece k větším velmi povážlivým, přenášeje to, co platí o Slovu (Kristus, kázání, Evangelia) prostě na pojem „vocale verbum et sacramenta“ [zvukové slovo a svátost]. Právem bojoval o to, že Kristus sám jedná ve Slovu a že nemůže být myšleno, jakoby Slovo a Dích, známení a vec, byly vedle sebe. Leč nejen vyloučením určitých kruhů střední milosti navrátil se do opuštěných kruhů středověku — křesťan zije, jak on sám nejlépe věděl se z prostředků milosti, zije osobním semknutím s Bohem, jehož se v Kristu chopi, — nýbrž v mře ještě vyšší pokusem [A] ospravedlnití křest dětí [B] pojmuti pokáni přece těžko prostředek milosti k jinici [uvedeni]

zasvěcení], C. tvrdí reální přítomnost těla Kristova ve
Včeři P. Jakozio ne podstatně jistíkus této svá-

tosti.
ad A. Jsou-li odpušťení hřichů (milost) a víra v ne-
rozlučné souvislosti, tu křest dítěk nemí svatostí v prí-
ném smyslu (absente fide baptismus nudum et ineffi-
cax signum tantummodo permanet“ [bez víry křest zú-
stává pouze holým a neutinným znamením] praví Lu-
ther sam ve velkém katechismu). Aby ušel tomuto úsud-
ku, užil Luther vytáček, které známenaly úpadek zpět
do katolicismu (fides implicata [víra vše schvaluje, slu-
pá], zástupná víra). Nejhorší bylo to, že dal popud —
aby mohl křest dítěk pojmenovat jako dokonanou svátost
— k rozštěpení znovuzrození a ospravedlnění (objektiv-
ně a subjektivně). Ovšem stál se tak křest dítěk svatostí
ospravedlnění (ne znovuzrození); nejpozdrivější konfu-
ze nastaly, a nejnádhernější klenot evangelického kře-
stanství, ospravedlnění, bylo sezevnějšeno a hrozilo se
stati jediným dogmatickým locus [kusem, článkem]
vedle jiných a pozbýt svého praktického významu.

ad B. Víra a pravé pokání jsou dle Luthera jedno
(R. A. LIPSIUS, Luther's Lehre v. d. Busse, 1892. W.
HERRMANN v ZThK. I. str. 28nn.), leč tak, že víra
jest pravus [dřívější, první]; pokud křesťan má usavice-
ně žít u víry, má usavice žít v pokání; jednotlivé akty
pokání nemají oeny, a bez pravé víry není vůbec pravé
pokání. Tak každý Luther se stanoviska věřícího kře-
stoanství. Nebezpečenství, že toto učení vede ku mravní
laxnosti, jest pravé tak zřejmo, jako druhé, že jin ne-
obrátíme „turka Zida“ nebo hrubého hřichů. Tepro
Melauchthon, potom Luther sám, to cítil. Ale místo aby
rozlosování mezi paedagogickými missimini zasadami a
výrazem víry, převedli — poničev a nich zároveň ještě
dale účinkovala katolická svatost pokání — ony zásady
v tento výraz, dle toho vyžadovali pokání nastupujícího
pred vírou, které se již bezpečně nelislo od attritio [po-
tření], a pak uvedli svatost pokání (bez povinné ušni
zpovědi a bez dospřání) jako akt forensního [soudni-
ho, soudcovského] ospravedlnění. Luther sice vedle to-
ho vždy podržel starý správný názor; ale pojímání jed-
nou připuštěné rozvíjelo se dále s děsivou rychlostí a vý-

tvorilo praxi, která byla horší než římská zpovědnice, poněvadž byla laxnější (viz reakci pietismu). V ní spo-
vrchněl pojem víry až k pouhému chození do kostela;
značně nepokrylé vystoupil zase starý názor o účinnosti
prostředků milosti ex opere operato, a ospravedlnění
hříšníkovo se sevrklo v zevnější forensní akt, v omilost-
novací, svědomí uspávající soud boží, jenž nastane neo-
vyne, když farář hřichů in furo rozhřesí. Aby čeli
lehkomyslnost, otevřeli zadní dvířka katolickému náz-
ru a lehkomyšlnost se teprve vzmohla! Myšlenka však,
že ospravedlnění jest ovzdušním a vzdělávaném křesťan-
ského člověka, se zatemnila; bylo pokládáno již jen
za iustificatio impii [ospravedlnění bezbožného]. Musil
se tudíž pius [zbožný] ohlížet po nových vzdělávatel-
ních prostředcích, bylot jeho ospravedlnění jen (opaku-
jícím se) „objektivním“ aktém iniciacním.

ad C. Nesčílněkráte vyznal Luther, že ve Slovu a
svatosti smí člověk hledat jen ujištění o odpustění hří-
chu a se „zurávým pohrdáním“ odmítl všecko, co lidé
lunak na svátost byli přivěsili. Nikdy se nevzdal
toho přesvědčení, žež vůbec nedopu-
stí a by vznikla otázka po téle Kristově
ve Věčerí Páně (jak o theologická). Ale
když viděl, že nejprve Karlstadt, potom Zwingli a j. ne-
chali zmamení a věc se rozpadávat a ohrožovat listotu
odpustění hřichů ve svátosti, snazil se, určován zároveň
středověkou tradicí, zabezpečit tuto listotu tím, že se
vrátil k reální přítomnosti ve svátosti a hájil jí se stup-
novanou prudkostí a dokonanou tvrdosíjností tak, jak o-
by slo o bytí a nebytí samého odpuštění
hřichů. Jen tehdy lze rozuměti Lutherovu stanovi-
sku ve sporu, poznáme-li dale, že Luther instinktivně
hledal prostředku, aby se zbavil duchů, kterí se k němu
hrnuli a jímž ve správném sebeценění — v zájmu svého
evangelického poznání a svého stanoviska jako refor-
mátora — nedovedl podatí ruku. Ale věci mají svou vlast-
ní logiku. Jakmile na jednom bodu, reální přítomnosti,
ve jméně víry se zastával něčeho, co ne odpovídalo pod-
statě a zvláštnosti jeho víry, probudily se v něm veškeré
středověké zájmy, které se zdály již překonanými. Tu-
se probudil biblicismus („est“, „est“), tu scholastick



doktrinářismus na místo fides sola [výra sama], tu per verzní zájem o sofistické spekulace, tu nemáležitě cenění svátosti vede Slova a nad ně, tu sklonost k opus opera- se týče pojednání nauky samé, nemohlo se nedostavit, že se stala paradoxnější, než katolická. Transsubstanciace ne- měla platiti, nýbrž ono Oceanem a jinými nominalisty podmínečně vyslovené mínění, že v jednom a téměř prostoru (s, vedle, pod) jsou obsazeny smyslové závity.^a Týž muž, jenž se jinak scholasti- dravé tělo Kristovo. Týž muž, jenž se jinak scholasti- kum posmívá, nym prohlásil: „sofisté o tom mluví správně“, obdaroval svou církev christologii, která scho lastickou protimyslostí daleko předstihla christologii Tomášskou (ubikvita těla Kristova), eliminoval [vylohou] víru ze svatosti tak, že učení o manducatio infide- lium [jedněni se strany nevěřících, t. j., že i nevěřící po živají ústyu tělo Kristovo] pozvedl za articulus stantis e- cadentis ecclesiae [článek, s nímž církev stojí a padá, „tělo Kristovo bývá zuby kousáno“), a nerozumovost toho učení se honosil jako pečeť jeho božské pravdy Pojetí, které dal nauce o večeři Páně, Luthe- spolu zavinil, že pozdější lutherská církev ve své christolo- logii, nauce o svátostech, ve svém doktrinářstvu a svém nesprávném měřítku, dle něhož měřila odlišné nauky prohlašovala za kacírství, hrzovala se státi chabým protěj- skem katolické církve; nebot katolicismus není papež ani ctění svatých, nebo mše, — to jsou následky, — nýbr- nesprávná nauka o svátosti, o pokárně, o vřeře a autoritác-

Doplňky.

Ke star. 131. Řehorův symbol zní v originálu: Λιγ
θέος, πατήρ λόγου ζώντος, σοφίας ύψηστωσι καὶ δινάμεως
καὶ χαρακτήρος κύδιου, τέλεios τελέους ἐννήπορο, πατήτης μίση
μονογενοῦς, εἰς κύριος, μόνος εἰς μόνου, θεὸς ἐκ θεῶν, χαρα-
κτήρ καὶ εἰκὼν τῆς θεοτητος, λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν
θεῶν συστάσεως περιεκτική καὶ δυναμική τῆς θεούς αὐτός τοις
τοιούτοις μόνος ἀληθινός· ἀληθινοῦ πατρός, ἀρόρατος ἀρόρατου
καὶ ἀρθροτος αὐθιδέρου καὶ ἀδύνατος, ἀδύνατου καὶ ἀδύνα-
τοιού· καὶ εἰς πνεῦμα ἄγον εἰς θεούν τὴν σύμπορον ἔχον καὶ
ἢ οὐδὲν περιγόνος (θητικὸν τοῖς αὐθιδέροις), εἰκὼν τοῦ νιοῦ, τε-
λέους τελέας, ζωὴ ζώντων αἵτια (πρᾶγμα καὶ αἱ), ζήντων ἀγιασ-
μον ζῷοντος εἰς φραγμούτων θεὸς ὁ πατήτης ὁ πατήτης
καὶ εἰς πάτην, καὶ θεὸς ὁ οἴκα πάτην — τράπεζας τέλεια
θεοῦ καὶ ἀπόδοτη καὶ βασιλεία μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλα-
γοτικούμενη· οὕτε οὖν κτιστὸν τη̄ δούλων ἐν τῇ τραπέζῃ οὔτε
ἐπαποτεκτόν, ὡς πρότερον μὲν οὐκ υπάρχον, οὔτε μέρη πατέρι, οὔτε μέρη πατέρας
σελθόν· οὔτε γὰρ ἐκέλευτο ποτε οὐδέ πατέρι, οὔτε μέρη πατέρας άστ.

Podoba, které reformační církve v 16. století nabývaly, nebyla jednotná ani konečná: to ukazují dějiny protestantismu podnes. Luther postavil Evangelium znožen na svícečn a principiálně mu podřídl dogma. Na tom záleží, abychom podřídiли to a pokračovali v tom, co on



Ku str. 162 pozn. *) Řecký original zní: 'Ορθοδοξός τον διευθύνεις καὶ κτίσεως οὐδὲν λύεις η̄ εννοιας περιπέτειαν εἰπειν, ἢ δέξα τὰ δύναται καθάπερ εἰπειν.

Ke str. 162 pozn. **). Tak definuje též novější Řek (Dalmas, 'Η ὁρθοδόξος πίστης' 1877, str. 3). 'Η δὲ πίστης εἴς τὴν μέτα χάλιαν καθολικήν καὶ ἀποστολικήν ἐκκλησίαν ἔστι πεποίθησις, ὅτι αὕτη ἐστιν ὁ φρεσὶ τῆς θείας ζωτικὸς τῆς ἑνικενχυμένης εἰς διο τικά, πρῶτον ὅτι αὕτη ἐστιν ὁ ἀλλάγασσος διδάσκαλος τῆς Χριστιανικῆς ἀληθείας καὶ διεύτερον, ὃ γῆγειος τῶν μυστηρίων οἰκουμένη.

Ke str. 195. Řecké znění formulé (která spolu připravila Chalcedonense) v poznámce přeložené jest: 'Οπολιγόμενοι τῶν κύριον ήμῶν . . . θεὸν τέλεον καὶ ἀνθρωποτῆλεον ἐξ φυγῆς λογοῦντος καὶ σύμφωνος . . . δύο μονούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότηταν καὶ ὅμοιούσιον τῷ μὲν κατὰ τὴν ἀνθρωπότηταν. Διο γάρ φύσεων ἕνωσας γεγονε. διὸ ἐνα Χριστῷ, ἵνα αὐτὸν ἐν τοῖς κύριον δημολογοῦσιν, κατὰ τάύτην τὴν τῆς θεότοκον, διὸ τὸ τὸν φύσην οὐδιλογοῦμεν τὴν αἵματα πάρθενον παρίσαι καὶ ἐξ αἵματος τῆς σαρκαθήσαν καὶ ἐνανθρωπισμὸν συνέσαι, ἐπειδὴ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα γαόν, τὰς δὲ εὐαγγελικὰς . . . περὶ τοῦ κυρίου φυσικὰς τομεὺς τοὺς θεολόγους ἀνδρεας τὰς μὲν κοινωνοῦμεντας ὡς ἐφ ἕνος προσώπου τὰς δὲ διαφορούστας ὡς δύο φύσεων.

* známená místa hlavní. [] naznačuje, že příslušná osoba, nauka atd. jest poříčana, zamítána atd.

Ukázatel.

- Ambalrich z Beny 304.
- Ambrosia stér 226.
- Ambrož 148 163 179 230 m. 231.
- Aacrya (synoda) 176.
- Andéle 43 115 154 212 m. 253
- Anděl Boží, Kristus 34.
- Anthimoeovci 176.
- Anthropomorfismus 163 217 n.
- Antichrist 296.
- Antiochenká škola a teologie 178.
- Antitrinitáři 347 m.
- Apelles 49 55*.
- Apithartodoketismus 201.
- Apokalypta Janova 101 144 146,
- Petrova 107, Sofon. 34.
- Apokalypsy 65 146.
- Apokalyptika, (Acf. Chiliasmus & Eschatol.) 17 31 43 [116] [118]
- [241] 288 296 n. 347.
- Apokalypt. literatura (žid) 16 n.
- Apokatastasis 97 115 [255].
- Alexandrinizmus židovský 19 84.
- Allegorická exegese 8 16 n. 21
- Alfonz 135 139 146 n. 213
- Almužna 76 253 265 270.
- Allegorie 101 104 118 n.*
- Alfonz z Ligorni 345.
- Altercatio Jasonis 35.
- Alvarus Pelagius 294.
- Apofotini, Skutky sv. 64.

| | |
|-------------------------------------|-------------------------------------|
| post. století 149 | 149 153 156 n. 219 232 295 n. |
| konfirmace 69 75 910. | 332 n. 364 370. |
| Otočné 28—39. | Biel. 208. |
| symbol viz. (řím.) VY- | Bírmování viz konfirmace. |
| znamení a 148. | Biskup 38 68 n. 73 136 140 n. |
| gruleje, symb. 196. | 260 275 296 n. 314 320 339 n. |
| reopagitka svr. Dionysius. | Blandraia 349. |
| ristidés 80. | Božíhošť 226 277. |
| Arianismus 119 141 144 n. 153 | Bogomilové 272. |
| 165 171 178 189 201 203 203 | Bohohověk (svr. Dyophysitism) |
| 215 218 nn. 225 244 n. 253, | Clement XI. 343. |
| 277 279 298 nn. 302 nn. 329. | Clementovy listy viz Apošt. Otc. |
| Ciriacus arianizmus 127 130 140 | Cloigny 271 n. 275. |
| 161 164—181 187 188 262 n. | Coelestin 194 257. |
| (synody) 150 175 257. | Confirmatio 78 209 310 314 338. |
| rmenie 201. | Consilia evang. 251 253 324 n. |
| Armenius 126. | Contarini 327. |
| Artemon 118 n. | Cornelius Musus 341. |
| Lakéze 20 22 nn. 33 43 46—52 | Cornelius Rímský 74. |
| 55 132 136 138 n. 143 156 n. | Cvengili viz Zwingli. |
| 176 192 n. 210 237 262 n. | Cyprian 68 nn. 74 n. 103 224. |
| 287 n. 291 n. | Cyrill Alex. 38 n. 193 nn. * 211. |
| skuskategorie 184. | Cyrill Jeruz. 180. |
| Isterius 169. | Čert viz Ďábel. |
| thanasián 186. | Olorvěcenství Kristovo (svr. Chri- |
| thanasiánus 188 nn. 150 160 n.* | stologie) 163 186 nn. 191 n. 201 n. |
| 169 nn. * 186 n. 189. | Olověrka syn 11. |
| thanagoras 80 83. | Đábel (viz též: demon) předkatol. |
| tirtiád 312 316 327 337 n. svr. | 33. August. 240 253 n., Rehor I. |
| 345 362 368. | 260, Abael, 285, Petr Lomb, 286, |
| augustiana 333. | — přijímatele Kristovy |
| augustinián 5 77 119 145 n. 148 | 163 263 260 [285]. |
| 151 153 163 185 209 226—256* | Daemoni 26 38 36 n. 49 82 nn. |
| 263 nn. 283 294 300 nn. 303 n. | 112 115 142 154 158 241 259 n. |
| 321 nn. 324 nn. 329 331 n. | Damascus 179 183 191. |
| 334 342 nn. | David Dinantský 304. |
| Augustinus Triumphus 294. | Dědičný hřích [řeck. orthod. 158] |
| verrihöes 298. | Pelag. 247 n., August. 251 n., |
| vicenca 298. | zanadn. cirk. 257 n., scholast. |
| Vitus z Vienne 258. | 313 324 nn., trident. 336. |
| Cariharad viz Konstantinopol. | Đájiny dogmatu, pojem 1. nn. |
| Caetilius romanus 340 342. | konec 3 332, význam 1. řeck. |
| Celsus 27 36 82. | Orth. 159 n., August. 229 237. |
| Cerdó 54. | Dějiny Ježíšovy svr. Kerygma. |
| Cerinth 118. | Demetrius 130. |
| Ciceron 224 227 n. | Dench 349. |
| Cirkven, církve, předkatol. 24 29 | Denifle 291. |
| 65; gnost. 52 Marc. 53 55; | Dětské příjímatní 79. |
| Iran. Tert. 67; Calixt, Cypr. | Dětský křest. [37 n.] 78 246 249 |
| 68 nn.; Montanism 71 nn.; | 252 313 352 368. |
| starokatol. 73 nn. 100 103; | Didache 27 29—39 40. |
| 3. století 134; řecká církve 162 n. | Dioklecian 136. |
| Opata 226; August. 149 229 | Diódor Tars. 153 191 n. * |
| 237 n. 253; Rehor I. 259 n.; | Dionysius Alex. 120 127 129. |
| Františkáni 287 n.; středověk. | Dionysius Areop. 141 153 nn. 209 |
| Berengar 578 281 nn. | * 219 226 285. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Bílý 268. |
| Basilius z Caesareje 177 n. | Efezeus (koncil r. 431) 194 247 |
| Beatus 264. | Efes 218. |
| Beda 263. | Elipandus 263. |
| Bellarmin 341. | Elkesaité 43. |
| Basiliides 48 52. | Emzékálijská punktae 340. |
| Bazilej 342. | Eucyklia Baziliskova 202. |
| Bardesaneas 49. | Enhypostasis 203 206. |
| Barnabás, viz. Otcové. | Enkratit 22 27. |
| Bartholomeus de Medina 344. | Enkratité 49. |
| Basilijus z Ancyry 175. | Fetihijský 227. |
| Basilijus z Caesareje 177 n. | Fihal 227. |
| Beatus 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 578 281 nn. | Fihal 227. |
| Bernhard z Clairv. 272 n. 279 | Fihal 227. |
| Basilius 264. | Fihal 227. |
| Beda 263. | Fihal 227. |
| Bellarmin 341. | Fihal 227. |
| Basililles 48 52. | Fihal 227. |
| Berengar 5 | |

Enigonus 128.
 Epiktet 23.
 Epifanius 217.
 Episkopálnízmus (srv. biskup) 296
 n. 339 n.
 Erazmus 303.
 Eschatologie 12 38 50 [52] 70 n.
 Eschatologie 12 38 50 [52] 70 n.
 80 90 n. 100 n. 115 126 144
 218 245.
 Eterius 264.
 Eugen IV. 320 338.
 Eusebiovci 165 172 n.
 Eusebius z Caesar. 136 146 166
 172 (symb.).
 Eusebius z Dorylaea 197 n.
 " z Emes 176.
 " z Nikomedie 165 173.
 " z Vercelli 176.
 Eustatius ze Salsaste 175.
 Eutyches 196 n.
 Evangelia 62 n.
 Exeze (srv. Allegor.) 146 n.
 Exkomunikace 240.
 Exultate Domine (hulla) 338.
 Ezdrášova Apokal. 146.
 Fakundus z Herm. 208.
 Farizeové 42.
 Faustus z Reji 257.
 Febronius 322.
 Felix z Urgel 263.
 Fides formata a informis 298 307
 325 327.
 Fides impicitia 289 301 n. 330 368.
 Filioque 184 n. 266 283.
 Filippopolis 174.
 Filozofie řecká (srv. hellenism)
 44 n. 80 n. 104 n. 116 [120]
 131 133 136 165 212 298 n.
 347 350 n. 363 367.
 Firmilán 69.
 Flavíán 197 n.
 Florentský konc. 309.
 Fotin 122 174.
 Focius 184.
 Frank Šebast. 347.
 Frankfurt, synoda 264 266.
 František Davidis 350.
 František a Minorité 287 n. 296
 298.
 Františkářstvové 201.
 Fulgentius z Rusie 258 n.

Galen 119.
 Gentilis 349.
 Georgius Laodic. 175.
 Gerbert 277.
 Gerson 308.
 Giordano Bruno 347.
 Gnozis církevní, Clem. 104 n.
 Orig. 107 n.
 Gnosticismus 26 n. 41 n. 44—53*
 [53 n.] 81 n.
 Gottschalk 264 n.
 Gracian, cís. 179, dekreta 293.
 Gregorius I. 256 n. 265
 269 298.
 Gregorius VII. 275 282.
 Gregorius z Nazianzu 180.
 Gregorius z Nyssy 38 162 177 n.
 210.
 Gregorius Thaumaturgus 282.
 Guimund z Avery 282.
 Hadrumet (mnichové) 256.
 Haeretikové (sravn. Gnosticism)
 239 241 311.
 Haggada 17.
 Halesius 306 316 325.
 Hebrejský viz Zid.
 Hellenism a Evang. 9 16 18 25
 38 44—53 55 79 82 n. 92 116
 130 134 n. 138 164 n. 217 n.
 Henotikon 202.
 Heraklón 48.
 Heraklius 204 n.
 Hermas (srv. Apošt. Otc.) 119 146.
 Hierakas 130.
 Hierarchie (srv. Cirkev a Biskup-
 pové).
 Hieronymus 145 n. 214 218 225.
 Hilarius 148 175 224.
 Hildebert z Tours 282.
 Hinkmar 264.
 Hippolyt (synoda) 145.
 Hippolyt 57 71 74 90 94 95 99.
 Hoffmann Melchior 349.
 Homoiocvi 175 n.
 Homoiousiovel 175 n.
 Hononius 122 128 137 n. 143
 151 164 n. 169—186* 202.
 Honorius Římský 204 n. [206].
 Hosius z Cordovy 166 172 175.
 Hřich, pojem, Iren. 96, Orig. 112,
 Fecht. orthod. 157 n., zapad. 225,
 Aug. 228 n. 250 n., Pelag.
 248, scholast. 324 n., pěd do
 hřichu Adamitů Orig. 112, Au-
 gust. 235 251, Pelag. 248, Scot.

Innocenc XI. 346.
 Innocenc X. 348.
 odpuštění hřichů prákřest. 10
 14, předkatol. 31 n. 36 n.,
 montan. 73, starokatol. 73 n.
 78, Iren. 99, Pelag. 248, August.
 250, 254 r., Anselm 283, scho-
 last. 323 325, Luth. 358 361,
 viz též: Dědičný hřich.
 Hugo ze St. Viktora 280 295
 Izidor 262 278.
 Islám 44 n. 140 202.
 Izrael pravý 13 46.
 311 315.
 Humanisté 6 331 n. 334.
 Humboldt 282.
 Humiliáti 288 n.
 Hus a Husitsé 292 297 302 319
 Jeruzalém (synoda a symbol)
 331.
 Hylikové 48 52.
 Hyperdulia 329.
 Hypostazis svr. Uzia.

Chaledon (synoda a symbol)
 140 149 199 n.
 Character indelebilis 70 74 224
 310 320.
 Chiersey, (kapitola) 265.
 Chiliašmus 30—32 41 72 101 120
 126 [254] 347.
 Chlodvík 262.
 Christologie, prákřest. 12 n. 15
 18 n., predkatol. 26 [39] n.,
 židovskokřest. 42 n., gnost. 47
 n. 50 n., Marcián 53 n., apoloog.
 84 86 n., Justin 89, Iren. 91
 Junílius 147.
 Justin 98 n., Orig. 109
 114 n., monarch. 116—128, ori-
 genovci 129 n., kolem r. 300 :
 136 n., Athan. a Arius 160 n.,
 Alexander z Alex. 165 n., Ari-
 us 167 n., Athanas 169 n.,
 Marcel a Fotin 173, Semian, n.,
 176, Apolinář 186—191, an-
 tičtioch. 191 n., Cyril 193 n.,
 Lev. I. 197 n., Chalced. 199,
 August. 237, 254, bernhard.
 západní. 273 n., scholast. 306 n.,
 Sočin 348 351, Luth. 366 370.
 Chrysostomus 210 219.
 Kaloich, odnětí k—u 315 338.
 Kalvin 349.
 Kanon (srv. Starý a Nový Zákon)
 128 145 n. 356.
 Kapitolový tri 203 svr. 219.
 Kapitadočené 140 143 148 157
 173* 177 n. * 190 217 219 224.
 Karel Veliký 262 n.
 Karlsbad 369.
 Karpokrates 60.
 Kartuži, synoda 146 246.
 Kartužismus římský 340 342.
 Katolickismus, katolický 3 42 48
 56 58 n. 229 n. 238 n. 258
 281 283 301 n. 303 n. 370.
 Katalické listy, epist. 66.
 Kerygma 9 un., predikatol. 36 n.
 38 58 n., gnost. 46 n. 50 n.,
 apolog. 80 n., Iren. 90 n.,
 IV. 301 n.

| | |
|--|--|
| Tert. Hipp. 96, Orig. 110, adop- cián 116, řeck orthod. 142 158 162, Athan. 170, Antioch. 191 n., monofyz. 193 202, svr. 211, August. 237, Behoř I. 259 n., západ. 262 n., Bernil. 272, Luth. 354 n. | Marius Mercator 246. Mark Aurel 23 71. Martin I. 205. Massilia, mniší 256. Materie 86 88 110 181. Maximila Saska 271 n. Maximus Confessor 204 n. 211 219. Mede, dva viz Dva meče. Melanchthon 6 354 360 368. Melchior Hoffmann 349. Melchisedech 119. Meletius 180. Melito 39 80 89 90. Menander 42. meritum Tert. 100, západ 163, August. 230 237 252 253, Pe- leg 248, semipelag. 256, střed- věk 269, 304, scholast. 311 n., 318 n., trident. 337. meritum de congruo a de con- digno 268 313 323 nm. 327. meritum Christi 263 260 269 285 nn. 306. mešní oběť viz Oběť a Věcere P. Methodius 38 58 131 n. * 162 219. Michael Servede 348 349. Mikuláš Kusšky 303. Milan, synoda 175. Milos, nauka o milosti (svr. gra- tia a Pavel) Ambrož 226, Au- gust 227 n. 249 nm., Pelag. 247 n., Anselm 283 nm., scholast. 307 308 nm. 321 – 323; trident. 336. Miltiades 80. Minorité svr. Františkáni. Minicius Felix 80 82 224. Mušsívi 138 n. 207 224 237 259. az 128 185 n. 305. Modalizmus naivní 33 n. 54 94. Molina 342. Monarchianismus 116 – 128. Monergismus 204 n. Monofyzitismus 140 n. 188 n. 195 nn. 197 199 nn. 264 306. Monotheismus 9 (význam v kře- stanskosti) 28 33 233 n. (August.), 305 (Ocean). Monoteistický spor 141 204 nm. Montanismus 70 nm. * 118 122. Morálizmus 28 81 n. 126 200 [230]. 247 295 n. 302 324 n. 345. Mravnost, dvoji (svr. consilia) 68 (361). |
| Kerygma Petri 36 39 107. Klaudius (turníský) 266. Klemens Alex. 50 61 80 104 n.* Kleomenes 123. Klugny viz Clugny. Kněží, křest 75. Kňažství všeob. 76 362 n. Kolenským, list ke 41. Konfirmace viz confirmatio. Konstant I. 174 n. II. 205. Konstantín 71 76 136 138 nm. 150 166 173 224. Konstantin Pogonatus 205. Konstantinopol 150 196. Konstantinopol synoda 360 : 176. 381 : 180. 382 : 181. 448 : 197. 553 : 203. 680 : 205. 692 : 206. Konstantinopola num. 149. 181 n. 184 335. Konstancius 174 n. Koncil 150 n. 275 294 303 n. Kornelius 174 n. Kordova viz Hozius. Kornelius viz Cornelius. Kosmologie, kosmologický 43 45 nn. 108 116 nn. 128 134 187 153 n. 162 169 n. 185 254. Kostnice, koncil 319. Království boží (Kristovo) 30* 240 n. 260 271 275. Kreacianismus 157. Křest, křestní - vyznání viz Vy- znaní, regula, symbol; křest (též křest dětí) prakřest. Kronikos, koncil 319. Království, svatost 209 308 320 339; | Marius Mercator 246. Mark Aurel 23 71. Martin I. 205. Massilia, mniší 256. Materie 86 88 110 181. Maximila Saska 271 n. Maximus Confessor 204 n. 211 219. Mede, dva viz Dva meče. Melanchthon 6 354 360 368. Melchior Hoffmann 349. Melchisedech 119. Meletius 180. Melito 39 80 89 90. Menander 42. meritum Tert. 100, západ 163, August. 230 237 252 253, Pe- leg 248, semipelag. 256, střed- věk 269, 304, scholast. 311 n., 318 n., trident. 337. meritum de congruo a de con- digno 268 313 323 nm. 327. meritum Christi 263 260 269 285 nn. 306. mešní oběť viz Oběť a Věcere P. Methodius 38 58 131 n. * 162 219. Michael Servede 348 349. Mikuláš Kusšky 303. Milan, synoda 175. Milos, nauka o milosti (svr. gra- tia a Pavel) Ambrož 226, Au- gust 227 n. 249 nm., Pelag. 247 n., Anselm 283 nm., scholast. 307 308 nm. 321 – 323; trident. 336. Miltiades 80. Minorité svr. Františkáni. Minicius Felix 80 82 224. Mušsívi 138 n. 207 224 237 259. az 128 185 n. 305. Modalizmus naivní 33 n. 54 94. Molina 342. Monarchianismus 116 – 128. Monergismus 204 n. Monofyzitismus 140 n. 188 n. 195 nn. 197 199 nn. 264 306. Monotheismus 9 (význam v kře- stanskosti) 28 33 233 n. (August.), 305 (Ocean). Monoteistický spor 141 204 nm. Montanismus 70 nm. * 118 122. Morálizmus 28 81 n. 126 200 [230]. 247 295 n. 302 324 n. 345. Mravnost, dvoji (svr. consilia) 68 (361). |
| Lev I. 196 n. Libanius 178. Liberius 175 179. Libertinismus 53. libri Carolini 266. Lidství Kristovo (svr. Christo- logie). Logos: Jan 16 36, Filo 21, před- kated. 36 41 n., Apolog. 85 až 90, Tertull. 94 n., Hippol. 95, Iren. 95 svr. 103, Clem. 105 n., Orig. 110 n., starokat. 118, alio- gové 117, Pavel Samos 120, modalism 122 nm., Dionys. Alex. 129, Lucian 160, Arius 167 nm., Athan. 169 nm., Marcell 173 n., Fotin 174 [August. 254]. Lucián 122 160*. | Náboženství a mravnost: Ježíš 10, prakřest. 14 24 nm., řeck. řím. v 1. a 2. stol. 22, apolo- g. 82 84 nm., řeck. círk. 143 n., August 227 n., svr. 235 n., 244 n. 249 n., Pelag. 235 247, Re- hor I. 261. Náboženství druhého kádu 212 nm. Náboženství 18 24 n. Nanchevetsi 18 24 n. Natalis 119. Nazarecovci 41. Německá teologie, kniha 291. Neomylost církve a koncilů 160 240, papežova [240] 294 336 345 n. Nepos 101 129. Nestorius 112 194 nm.* Nicaea (synoda 325) 148 n. 164 n. 172. Nicaea (synoda 787) 165 213 216 266. Nicaea (synoda 787) 165 213 216 266. Nicaenum 62 94 149 n. 151 172* 180 182. Nice 176. Nihilianizmus 306. Nisibis 219. Noét 123. Nicaea (synoda 325) 148 n. 164 n. 172. Minorité svr. Františkáni. Minicius Felix 80 82 224. Mušsívi 138 n. 207 224 237 259. az 128 185 n. 305. Modalizmus a Modalisté 116 122 128 185 n. 305. Modalizmus naivní 33 n. 54 94. Molina 342. Monarchianismus 116 – 128. Monergismus 204 n. Monofyzitismus 140 n. 188 n. 195 nn. 197 199 nn. 264 306. Monotheismus 9 (význam v kře- stanskosti) 28 33 233 n. (August.), 305 (Ocean). Monoteistický spor 141 204 nm. Montanismus 70 nm. * 118 122. Morálizmus 28 81 n. 126 200 [230]. 247 295 n. 302 324 n. 345. Mravnost, dvoji (svr. consilia) 68 (361). |
| Lev I. 196 n. Libanius 178. Liberius 175 179. Libertinismus 53. libri Carolini 266. Lidství Kristovo (svr. Christo- logie). Logos: Jan 16 36, Filo 21, před- kated. 36 41 n., Apolog. 85 až 90, Tertull. 94 n., Hippol. 95, Iren. 95 svr. 103, Clem. 105 n., Orig. 110 n., starokat. 118, alio- gové 117, Pavel Samos 120, modalism 122 nm., Dionys. Alex. 129, Lucian 160, Arius 167 nm., Athan. 169 nm., Marcell 173 n., Fotin 174 [August. 254]. Lucián 122 160*. | Náboženství a mravnost: Ježíš 10, prakřest. 14 24 nm., řeck. řím. v 1. a 2. stol. 22, apolo- g. 82 84 nm., řeck. círk. 143 n., August 227 n., svr. 235 n., 244 n. 249 n., Pelag. 235 247, Re- hor I. 261. Náboženství druhého kádu 212 nm. Náboženství 18 24 n. Nanchevetsi 18 24 n. Natalis 119. Nazarecovci 41. Německá teologie, kniha 291. Neomylost církve a koncilů 160 240, papežova [240] 294 336 345 n. Nepos 101 129. Nestorius 112 194 nm.* Nicaea (synoda 325) 148 n. 164 n. 172. Minorité svr. Františkáni. Minicius Felix 80 82 224. Mušsívi 138 n. 207 224 237 259. az 128 185 n. 305. Modalizmus a Modalisté 116 122 128 185 n. 305. Modalizmus naivní 33 n. 54 94. Molina 342. Monarchianismus 116 – 128. Monergismus 204 n. Monofyzitismus 140 n. 188 n. 195 nn. 197 199 nn. 264 306. Monotheismus 9 (význam v kře- stanskosti) 28 33 233 n. (August.), 305 (Ocean). Monoteistický spor 141 204 nm. Montanismus 70 nm. * 118 122. Morálizmus 28 81 n. 126 200 [230]. 247 295 n. 302 324 n. 345. Mravnost, dvoji (svr. consilia) 68 (361). |
| Lev I. 196 n. Libanius 178. Liberius 175 179. Libertinismus 53. libri Carolini 266. Lidství Kristovo (svr. Christo- logie). Logos: Jan 16 36, Filo 21, před- kated. 36 41 n., Apolog. 85 až 90, Tertull. 94 n., Hippol. 95, Iren. 95 svr. 103, Clem. 105 n., Orig. 110 n., starokat. 118, alio- gové 117, Pavel Samos 120, modalism 122 nm., Dionys. Alex. 129, Lucian 160, Arius 167 nm., Athan. 169 nm., Marcell 173 n., Fotin 174 [August. 254]. Lucián 122 160*. | Náboženství a mravnost: Ježíš 10, prakřest. 14 24 nm., řeck. řím. v 1. a 2. stol. 22, apolo- g. 82 84 nm., řeck. círk. 143 n., August 227 n., svr. 235 n., 244 n. 249 n., Pelag. 235 247, Re- hor I. 261. Náboženství druhého kádu 212 nm. Náboženství 18 24 n. Nanchevetsi 18 24 n. Natalis 119. Nazarecovci 41. Německá teologie, kniha 291. Neomylost církve a koncilů 160 240, papežova [240] 294 336 345 n. Nepos 101 129. Nestorius 112 194 nm.* Nicaea (synoda 325) 148 n. 164 n. 172. Minorité svr. Františkáni. Minicius Felix 80 82 224. Mušsívi 138 n. 207 224 237 259. az 128 185 n. 305. Modalizmus a Modalisté 116 122 128 185 n. 305. Modalizmus naivní 33 n. 54 94. Molina 342. Monarchianismus 116 – 128. Monergismus 204 n. Monofyzitismus 140 n. 188 n. 195 nn. 197 199 nn. 264 306. Monotheismus 9 (význam v kře- stanskosti) 28 33 233 n. (August.), 305 (Ocean). Monoteistický spor 141 204 nm. Montanismus 70 nm. * 118 122. Morálizmus 28 81 n. 126 200 [230]. 247 295 n. 302 324 n. 345. Mravnost, dvoji (svr. consilia) 68 (361). |

| | | | | |
|---|-----------------------|---|---|-------------------------------------|
| Obrazy 212 nn. | 266 295, spor | Paschastius Radbertus 267 n. | hoř I. 259 n., středověk 269 n. | Quadratus 80. |
| o obrazy 141 n. | 214 n. | Paschastius Quesnel 343. | hoř II. 280, Laterán. konc. z roku 1215 283, Anselm 288 n., nomin. 302, schola st. 316—319 338, | Quietusius 281 245. |
| Ocean 294, 300 315 326 n. | | Patripassíni 122. | Luth. 361 368. | Rabanus 264 268. |
| Occhino 349. | | Paulin Trevírský 175. | Polykarp viz Ap. otc. | Racionálizmus 6 79 83 91 n. |
| Ocistec Orig. 115, Aug. 253, Řehoř I. 261, západ 269, scholast. | 217. | Paulinus 245. | Pomazání 308 319 339. | Rady evang. 251 263 324 n. |
| Odpustky 270 n. [295] 317 n. 339. | | Pavel 5 9 15 n. * 41, předkatoz. | Pontius 108. | Bakovský katedrálníus 360 nm. |
| Odpusťení hříchů viz Hřich. | | 30 32 36 n., gnost. 46 62 n. | Positionis 23. | Ratmannus 265 268 281. |
| Oekonomie 61 ♀ 94 n. 116. | | Marcion 53 nn., starokatol. 62 n. 102, Iran 92 97, západ 226, | Posloupnost viz successe. | Realizmus 218 n. 277 n. 298 nn. |
| Oekumenické synody 149 n. | | Angust. 231 255, Socin 351, | Potření, viz attributio. | Recapitulatio: Justin 89 n., Irene. |
| Ofté 49. | | Luther 356 n. | Poznání, význam 1. předkatoz. | 91 n. 96 nm., Method. 132. |
| Olejovani 308 319 339. | | Pavel ze Samosaty 121 n. | 31 38, gnost. 44 n. 50 nn. | Reformace 221 n. 332 n. 354 nn. |
| Opera supererogatoria 167 318. | | Peklo a pekelné tresty 115 241 | řeck., orthodox. 142 163 156 | Reformatorů předchůdce viz |
| Opfatus 224 226. | | 269 317, sestoupení do pekla | srv. 207, Athan. 160 srv. 169, | Předchůdce. |
| Opus operatum a. operans 310 | 18 36. | Pelagius a-anizmus 246 nn. 302 | August. 231 237, tomáš myst. | Reformní konsily 294. |
| Oranges, synoda 258. | | 326 n. 351 n. 355. | Poznání, a-nominal. 321 | Regula fidei 58 nn. 88 90 98 118 |
| Ordinace (viz též reordinace) 225 | | Perichoresia 184 206. | 327, Socin 350. | 130 n. 136 n. 217. |
| Origenes 4 21 57 n. 108—115* | | Perseverantia 251. | Prastav viz Stav prorotat. | Relikvie 212. |
| 120 127 137 [138] [srv. 154] | | Petrus Alex. 130. | Praedestinace: August. 232 238 | Renaissance 303. |
| [srv. 157] 172 177 [195] [203] | | Petrus Kalliničić 184. | n. 249 n. 255, Semipelag. 256 | Renato Camillo 849. |
| 216 nn. 255. | | Petrus Lombardus 280 285 n. 305 | n., Gotysk 264 n., Tomáš 300 | Reordinace 295 320. |
| Origenisté 101 129 nn. 139. | | n. 308 nn. 316 321. | 305 325 etc. | Rimini, synoda 176. |
| Orosius 245 246. | | Petrovovo erang. 50 66. | Praedestinatus, liber 257. | Ritualizmus 207 n. |
| Osoba v nauce o Trojici 94 n. | | Petrovy spisy 65. | Praeexistente Kristova: židov. a | Robert Pulius 308. |
| 127 178 182 185. | | Philippopolis viz Fil. | hellen. 17 n., predkatoz. 35 n. | Romanitkové 340. |
| v christologii 98 187 n. 191 n. | | Photin viz Fotin. | apolog. 90, starokatol. 117, | Roscellin 277 305. |
| 167 srv. 200 202 206. | | Plotišus viz Focius, | Arius 167, Socin. 351. | Rozlříšení 22 25 135 269. |
| Ospovedňení, Aug. 250, scholast. | | Pitártolatrév v. Etchartolatrév. | Praeexistence důsledek: Orig. 112 | Rufin 148 217 224. |
| 307 312 321 322 nn. 326 nn. | | Pierius 130. | srv. 130 [Meth. 131] [anno 553 : 157]. | Rufus Thessalonický 246. |
| trident. | 335 n., Socin. 350 n. | Pippin 262 n. | Praxeas 124. | |
| Luth. 361 368 n. | | Piseň Šalom. u Orig. 114, Bernh. | Priscia 72. | |
| Ostatky viz Relikvie. | | 273. | Probabilizmus 344 n. | |
| Oicové, instance Oicu 150. | | Pismo svaté (srv. Starý a Nový Zákon) 98 101 nn. 105 110, 137 | Professio fidei Tridentinae 339. | |
| Onusia viz Usia. | | 145 nn. 227 232 295 n. 303 | Propozice galíkanské 349. | |
| | | 331 341 n. 348 350 362 n. 367. | Proteci křest. a nábož. 26 38 | |
| | | Pius V. 342. | 59 62 63 71 n. [118]. | |
| | | Pius IX. 341 345 n. | Prosper 257. | |
| | | Platonizmus 23 [43] 46 50 82 | Provinciální synody 150. | |
| | | [119] 303. | Prudentius 224. | |
| | | Pintarch 32. | Prudentius z Troyes 265. | |
| | | Páně Slova 30. | Prvotní stav viz Stav. | |
| | | Panenskví (viz Virginita). | Předchůdce reformatorů 289 | |
| | | Panna, narození z panny 19 97 | 292 295 nn. 331 nn. | |
| | | 118 125 [349]. | Přijatí děti 79. | |
| | | Pantaenus 104. | Přichod Kristův (viz Eschatologie) [52] [55] 99. | |
| | | Panteizmus 162 n. 202 208 218 | Pseudolementiny 43 n. | |
| | | 263 273 278 289 298. | Pseudoisidor 274 297. | |
| | | Papež (srv. římský Biskup a Neomynhost) 274 n. 293—297, 298 | Psychikové 48 n. 52. | |
| | | n. 318 329 nn. 339 n. 345 362 | Psychologie 24 223 228 n. | |
| | | n. 364. | 287 301 n. | |
| | | Pardosius agnafos (= nepsané podání) (srv. tajná tradice) | Polomeaeus (Valentinovci) 46 nn. | |
| | | 149 183. | 98. | Schwenkfeld 347. |
| | | Pascal 343 345. | Scotus Erigena 202 263* 277 281. | |
| | | 225 n. 255, August. 253, Bo- | | |

| | | | | |
|---|-----------------------------|---|---|------|
| Sebastian Franch | 347. | Theodosius, směřárník | 119. | |
| Selenia, synoda | 176. | Theodosius | 140–179 n. | |
| Semianizmus | 175. | Theognost | 130. | |
| Semipelagianizmus | 256—261* | Theoktist | 104. | |
| Seneka | 23. | Theologie, přirozená | (srv. Racionalismus, Moralismus) 143 nn. 152 | |
| Sergius | 204 n. | až 160, 219, 299. | Valdenšti 288, 296. | |
| Sesouzení do pekla | 18–36. | Theopaschitický spor | 202 n. | |
| Seutien | viz Atticío, | Theofilius (apolog.) | 80. | |
| Seuse (Suso) | 313. | Theofilius Alexandrijský | 195, 217. | |
| Severus Antiochen., Severovoci | 201 n. | Theosofofe | 23 n. 164 n. | |
| Simon Magus | 42, 49 nn. | Theotokos | srv. Maria. | |
| Sirium, synody | 174, 176. | Thessalonika, edikt | 179. | |
| Sixtus IV. | 328. | Thyrsus Gonzales | 345. | |
| Skepticismus | 23, 227 n. 230, 233. | Tomas Ákvinšký | 291, 294, 300 nn.* | |
| Skutky ap. | 62. | 304. nn. 309, 329. | Tomáš a Kempis | 293. |
| Slovo Boží | 242, 245, 260, 309, 332 | Torquemada | 294. | |
| Slova Paně | 30. | Toucy | 265. | |
| Služebník boží, Kristus | 34. | Tradice | 29 n. 45, 56, 68, 63 n. | |
| Smfrení | 99, 113 n. 132 n. 162, 237. | 148. nn. 245, 310, 334, 341, 355. | | |
| Sophronius | 283. n. 286, 306. n. | Traducionalizmus | 157. | |
| Smrt Kristova | 13. nn. 36. n. | Transformace (transmutace) | 79 | |
| Smrtelné hřichy | 37 n. 73 n. 77 n. | 211. | 211. | |
| Soud | (srv. Eschatologie) 143 n. | Transsubstanciace | 282 [297] 304 | |
| Soudce Bůh | 9. nn. 163, 223, 226 | 314. n. 338 [370]. | Vilém viz Wilhelm. | |
| Sofronius Jeruzal. | 143, 204 n. | Trestné urpení | 283. nn. 306 nn. | |
| Sokrates, čínsk. dějepisec | 217. | Triduatomie | 113, 157. | |
| Soud (srv. Eschatologie) | 143 n. | Tridentinum | 3, 222, 258 n. 334 až 339.* | |
| Soudce Bůh | 9. nn. 163, 223, 226 | Trinitas | viz Trojice. | |
| Sofronius | 260. n. 269. n. 322. | Tritheismus | 184, 201, 277, 305. | |
| Soudeček Kristus | 11, 26, 34. | Trojice | : Tert. 91, 94 [Hippol. | |
| Starý Zákon, význam pro křesťanství | 7—10, apost. věk 8 | Iren. 96, Orig. 111 n., Dionys. | Arius 167, Athan. 169, 171, | |
| 14. n. 16. n. 21, hellenist. židovstvo | 19, 44, predikatol. 24 | Kappod. 177 n., řeck. a římsk. círk. 181—186, August. | řehoř Thaummat. 131, 139, Rehoř Thaummat. 131. | |
| Stav první, řecká cirkev | 156 n., August. | Štefan bar Sudaili 163, 202. | Arius 167, Athan. 169, 171, | |
| starokatol. 63 n. 101 nn., Klem. 115 n., řec. a římsk. cirkev 145 | Stepan Rimský 69. | Stepan Rimský 69. | Kappod. 177 n., řeck. a římsk. círk. 181—186, August. | |
| nn., řecká ortodox. 212, západní 269. | Tacián 49, 62, 80. | Taciján 49, 62, 80. | Štefan bar Sudaili 163, 202. | |
| Stát a cirkev | 240, 271, 275, 298 n. | Tajná tradice | 45, 61 [53, 55] 63 | |
| Stav první, Iren. 96, řecká cirkev | 291. | 110, 149, 341. | Tauler 291. | |
| Stoicizmus | 19, 23 n. 43, 82, 123 | Terullian 57. nn. 63, 67, 73, 78 | Terullian 57. nn. 63, 67, 73, 78 | |
| 125, 244. | [38 n.] 40 n. | 90—103* 221, 223* 224, 275. | 90—103* 221, 223* 224, 275. | |
| Stvoreni | 33, 86, 93 n. 103 | Theodice 154. | Theodice 154. | |
| Subordinacionizmus | 90, 94 n. 121 | Theodor z Tarsu | 263. | |
| Subordinacionizmus | 128, 167 n. 183 n. [185]. | Th. z Mopsnesty | 191. nn. 213. n. | |
| | | Theodora | 203 n. | |
| | | Theodoret | 196 nn. [srv. 203] 218. | |
| | | Theodoros Studita | 216. | |
| | | Theodociovci | 104, 118 n. | |
| | | Ursacius | 176. | |
| | | Uisia (Ousia), (fysis svr. substance) | Vzkříšení Kristovo 12 n. 36 n. | |
| | | a hypostasis: v nauce o Tro- | a hypostasis: v nauce o Tro- | |

| | |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| Vzříšení těla 32 [52] 89 99 103 | františk. 287 m., 15. stol. 381. |
| 115 157. | Zefyrin 119 123. |
| Waldenští viz Valdenští. | Zjevení význam 1, Apolog. 81 |
| Walther ze St. Viktora 280. | nn., Iren. 94, Klem. 104 n., |
| Weigel 347. | Orig. 108 111 114, řeck. cirk. |
| Wesel 302 n. 308 319 327. | 153, 156, August 236, Abael. |
| Wicelij a Wicelits 292 297 302 n. | 278, realism a nomin. 298 nn. |
| 315 319. | 326 n., Socin. 350. |
| Wilhelm de Champeaux 278. | Znourození 114 313 368. |
| Zwingli 309 369. | Zosimus 246. |

Strana

OBSAH.

Předmluva.

Uvod do nauky o dějinách dogmatu.

| | |
|---|----|
| § 1. Pojem a dloha dějin dogmatu | 1 |
| § 2. Dějiny dějin dogmatu | 5 |
| Předoklady dějin dogmatu. | |
| § 3. Úvod | 7 |
| § 4. Evangelium Ježíše Krista dle jeho svědecví o sobě samém | 10 |
| § 5. Společné hlásání o Ježíši Kristu v prvním pokolení jeho věřících | 12 |
| § 6. Tehdejší výklad Starého Zákona a židovské naděje do budounosti v jejich významu pro nejstarší výrazy křestanského zvěstování | 16 |
| § 7. Náboženské názory a náboženská filozofie hellenistických Židů ve svém významu pro přeměnu Evangelia. | 19 |
| § 8. Náboženské dispozice Řeků a Římanů ve dvou prvních stoletích a tehdejší řecko-římská náboženská filozofie | 21 |

První díl.

Vznik církevního dogmatu.

První kniha.

Příprava.

1 kapitola.

§ 9. Dějinná orientace

2 kapitola.

§ 10. Všem křesťanům společně, a rozpadnutí se Židovstvem

3 kapitola.

§ 11. Obecná víra a začátky poznání v pohanském křesťan-

ství, jež se vyvýjelo v katolicismus

25

26

28

X

Strana

| | |
|---|----|
| 4. kapitola. | |
| § 12. Židovské křesťanství a jeho vyloučení | 40 |
| (5) kapitola. | |
| § 13. Pokusy gnostiků utvářit apoštolskou věrouku a křesťanskou teologii čili: rychlé sesvětění křesťanství | 44 |
| (6) kapitola. | |
| § 14. Pokus Marciona odstranit starozákonní podklad Evangelia, očistit tradici a obnovit křesťanství na základě paviovského Evangelia | 53 |

Záložky. Založení!

| | |
|---|----|
| I. kapitola. | |
| § 15. Dějinná orientace | 56 |
| II. Ustálení a pozvolné sesvětění křesťanství jakožto církve. | |
| (2) kap. Stanovení apoštolských pravidel pro cirkevní křesťanství. Katolická církev. | |
| § 16. A. Apoštolské pravidlo víry | 59 |
| § 17. B. Apoštolská sbírka písem | 62 |
| § 18. C. Apostolský úřad | 67 |
| (3) kap. Staré křesťanství a nová církev. | |
| § 19. Montanismus a jeho povědchný vliv na církev | 70 |
| § 20. Přetvoření světostních zařízení: kněžství, prostředky milosti, křest, eucharistie | 75 |

II. Ustálení a pozvolné sesvětění křesťanství jakožto věrouky.

| | |
|---|-----|
| (4) kapitola. | |
| § 21. Cirkevní křesťanství a filozofie. Apologetové | 80 |
| (5) kapitola. | |
| § 22. Starokatolický Otcové Ireneus, Tertullian, Hippolyt a t. d. | 90 |
| (6) kap. Cirkevní náboženství filozofové Clemens a Origenes. | |
| § 23. Clemens | 104 |
| § 24. Origenes | 107 |
| (7) kap. Rozhodný úspěch bohoslovecké spekulace v ohoru pravidla víry čili upřesnění cirkevní naučné normy přijetím logické christologie. | 116 |
| § 25. Vyloučení dynamistického monarchismu čili adopcia-nismu | 118 |
| § 26. Vyloučení modalistického monarchismu | 122 |
| § 27. Dějiny orientální filozofie až do počátku 4. stol. | 129 |

Druhý díl.

Vývoj cirkevního dogmatu.

První kniha.

Dějiny vývoje dogmatu jakožto nauky o bohočlověku na základě přirozené teologie (Východ).

Strana

| | |
|--|-----|
| 1. kapitola. | |
| § 28. Dějinná orientace | 134 |
| 2. kapitola. | |
| § 29. Základní pojimání spasení a všeobecný náčrt věrouky | 142 |
| (3) kap. Prameny poznání a autority čili Písmo, tradice, církev. | |
| § 30. Písmo svaté | 146 |
| § 31. Tradice | 148 |
| § 32. Církev | 152 |
| A. Předpoklady nauky o vykoupení čili přirozená teologie. | |
| (4) kapitola. | |
| § 33. Předpoklady a názory o Bohu stvorteli jakožto dárce spasení | 153 |
| 5. kapitola. | |
| § 34. Předpoklady a názory o člověku jakožto subjektu přijetí spasení | 156 |
| B. Nauka o vykoupení v osobě bohočlověka v jeho dějiném vývoji. | |
| 6. kapitola. | |
| § 35. Nauka o nevyhnutelnosti a skutečnosti vykoupení skrze vtělení Syna božího | 160 |
| (7) kap. Nauka o homouzii Syna božího s Bohem samým. | |
| ⊕ § 36. Od počátku sporu až po synodus nicejskou | 164 |
| ⊕ § 37. Až po smrt Konstantinopoli | 173 |
| ⊕ § 38. Až po koncil konstantinopolský | 176 |
| ⊕ § 39. Nauka o Duchu svatém a o Trojici | 181 |
| 8. kapitola. | |
| § 40. Nauka o dokonalosti i v těle v ho | 180 |
| Syn a božího s lidstvem | |
| (9) kap. Polkračování. Nauka o osobním sjednocení božské a lidské přirozenosti ve vtěleném Synu božím. | |
| § 41. Nestoriánský spor | 191 |
| § 42. Eutychovský spor | 195 |
| | 25* |

× § 43. Monofyzitické spory a 5. koncil 200

§ 44. Monothelitické spory 204

C. Předběžné požívání výkoupení.

10. kapitola 207

§ 45. Mystika a mysterie 212

§ 46. Ctní andělů, svatých, obrazů atd. 216

11. kapitola 216

§ 47. Náctek dějin vzniku pravověrné soustavy 216

Druhá kniha.**Rozšíření a ohměna dogmatu v nauku o hřichu, milosti a prostředích milosti na základě církve (Západ).**

1. kapitola 221

§ 48. Dějinná orientace 221

2. kapitola 222

§ 49. Západní křesťanství a západní teologové před Augustinem 222

§ 50. Světodějinné postavení Augustinovo jakožto opravce křesťanské zbožnosti 227

4. kap. **Světodějinné postavení Augustina jakožto učitele církve nahoře.**

§ 51. Augustinova nauka o prvních a posledních vřech 233

§ 52. Donatistický boj. Spis De civitate dei. Nauka o církvi a prostředích milosti 238

§ 53. Pelagiovský boj. Nauka o milosti a hřichu 244

§ 54. Augustinův výklad symbolu. Nová naboženská nauka 253

6. kap. **Dějiny dogmatu na 'Západě až po začátek středověku 430–604.**

§ 55. Boj semipelagianismu a augustinismu 257

§ 56. Rebof Veliký 259

7. kap. **Dějiny dogmatu v době karlovské renesance 604–1000.**

§ 57. Adopciánský spor 263

§ 58. Spor o praedestinaci 264

§ 59. Spor o „filioque“ a o obrazy 266

§ 60. Pokrok v praxi a teorii mše (dogma o Veleří Páně) a pokání 266

7. kap. **Dějiny dogmatu v období Clugnyackém Anselmově a Bernhardově až po konec 12. stol.**

§ 61. Romnach pohodlosti 270

§ 62. K dalším církevním právam 271

§ 63. Obrat vědy 274

§ 64. Práce o dogmatu 280

A. Berengarův spor 281

§ 65. B. Anselmova satisfakční teorie a nauky theologů 12. století o smíření 283

8. kap. **Dějiny dogmatu v období žebavých řádu až po začátek 16. století.**

§ 66. K dějinám zbožnosti 287

§ 67. K dějinám církevního práva. Nauka o církvi 292

§ 68. K dějinám církevní vědy 298

§ 69. Výraz dogmatiky ve scholastice 303

A. Spracování zděděných articolii fidei 304

§ 70. B. Scholastická nauka o světostech 308

§ 71. C. Spracování augustinišmu ve sm. rukou naucce o zásluze 321

Třetí kniha.
Trojí zakončení dějin dogmatu.

1. kapitola 329

§ 72. Dějinná orientace 329

2. kap. **Zakončení dogmatu v římském katolicizmu.**

§ 73. Kodifikace středověkých nauk v protivě ku protestan-

tismu (Tridentinum) 334

§ 74. Potridentský vývoj jako příprava na Vatikánum 339

§ 75. Vatikánum 345

3. kap. **Zakončení dogmatu v antitrinitarizmu a socinianismu.**

§ 76. Dějinný úvod 346

§ 77. Socinovská nauka 350

4. kap. **Zakončení dogmatu v protestantismu.**

§ 78. Úvod 354

§ 79. Lutherovo křesťanství 356

§ 80. Lutherova kritika panujícího církevního podání a do-

gramatu 360

§ 81. Lutherem podřízené katolické prvky vedle jeho kte-

řištění a v něm 364

Ukazatel 371