

Počátkové kalicha.

Napsal prof. Dr. JAN SEDLÁK.

(POKR.)

Ve *druhé* části svého spisu připouští Ondřej, že *v prvotní církvi* bylo přijímání pod obojí a dokazuje, že církev mohla tu praxi *změnit* a proč tak učinila. Nutno-li zachovávat všechny zvyky prvotní církve, museli bychom přijímat *po večeři*, jakž Kristus podal apoštolům, a stačilo by jen jednou v životě, krátce před smrtí. Církev to rozumně změnila. Již sv. Pavel tu změnu naznačuje, když píše: Ostatní, až přijdu, zařídím, a o věřících se praví, že trvali na modlitbách a v lámání chleba, a neděje se zmínka o víně. Bůh zajisté nejvyšší moudrý dává zákony postupně. Nečteme na př. v Písmě, že by Kristus byl přilil *vody do vína*, církev však tak nařídila. *Obrázka* byla dříve povinnou, církev ji odstranila. V prvotní církvi byly neshody o *době slavení velikonoce*, církev tu dobu ustanovila.

Tak v našem případě s počátku byly v církvi neshody, ježto někteří podávali pod obojí a někteří pod jednou, *církev pak druhý způsob učinila závazným*. Vždyť kdo přijímá svátostně tělo Páně, přijímá i krev jeho. Velicí učitelé církevní *Tomáš Aq., Bonaventura, Jeronym, Lyra* ten ritus schvalují.

Důvody, proč církev provedla tu změnu, byly hlavně dva: 1. aby věřící měli svátost ve větší úctě³⁴⁾ a 2. aby se zamezilo zneuctění svátosti. Neboť při přenášení k nemocným mohlo by se svátostné víno rozliti, ve svatostánku jsouc přechováváno snadno by se zkazilo, při velkém množství přijímajících a před bojem nebylo by tak velikých nádob, při podávání by vznikaly veliké obtíže. Mimo to by se tím dávala příležitost k bludu, že pod

³⁴⁾ Sed heu peccatis nostris exigentibus nedum sacerdotium sed et ipsum venerabile domini sacramentum in minori proch dolor quam antea reverencia iam habetur. Vulgare proverbium est: Quod rarum carum, vilescit cotidianum. Ut ergo predictum sacramentum corporis et sanguinis Christi carius habeatur et devocius ac ardencius appetatur et sumatur et ut pericula, que circa sumpcionem possunt occurrere, studiosius evitentur, placuit sancte matri ecclesie tantummodo sub una specie vid. panis fidelibus ministrare (ibid. fol. 78 b).

jednou způsobou není celý Kristus, a neodpovídalo by to figurám Starého zákona.

Tvrdí-li protivník, že se mu o tom dostalo *zjevení*, nechť je dokáže. —

Polemika Ondřeje z Brodu proti Jakoubkovi jest *první* větší dílo proti utrakvismu se strany katolické. Nelze se tedy diviti, že neuspokojuje úplně. Předností její jest, že je *loyální*. Sleduje Jakoubkův traktát větu za větou a vyvrací je. Nedokazuje, že jest Kristus přítomen pod obojí způsobou celý, protože toho Jakoubek ve svém spise nepopírá. Proti Jakoubkovým důkazům má trojí zbraň: Jan VI. musí se vykládati o *duchovním* přijímání, citáty ze sv. Otců jest rozuměti o *kněžích* a církev měla *právo změnití*. První zbraň jest silná, protože jest vzata ze sv. *Augustína*; druhá jest dvojsečná, neboť někde jest tvrzení Brodovo pravdivé, někde ne; třetí jest v sobě nejsilnější, ale málo vybroušena. Avšak chybou u Brody jest *nesprávný historický předpoklad*. Ondřej jest přesvědčen, že v prvotní církvi přijímání pod obojí nebylo! Proto omezuje i výrok sv. Pavla jen na kněze a vyvrací tak všechny výroky sv. Otců, jež uvedl Jakoubek. Ba, když se ozývaly vážné hlasy, s tímto stanoviskem Brodovým nesouhlasící³⁵⁾, Broda připouští, že tak v prvotní církvi *někde* bylo ale hledí dokázati, že již sv. Pavel měl úmysl to změnití. Odtud vzniká v argumentaci Brodově jakási nejistota a nucenost a Jakoubkovi se usnadňuje boj. Ovšem nedostatek historických vědomostí na jedné straně a snaha Jakoubka úplně potříti na straně druhé vysvětluje tento defekt. Jinak jest polemika Brodova obratná a stala se zbrojnicí pro pozdější odpůrce utrakvismu.

Jakoubkova posicio scholastica.

Jakoubkův *tractatulus* měl účel a ráz více agitační. Měla-li otázka utrakvismu býti postavena na pevný podklad theologický, bylo nutno předložiti ji theologické fakutě a odůvodniti ji *vědecky*. To učinil Jakoubek svou *školskou posicí*, jež má proto z celého eucharistického díla Jakoubkova s hlediska theologického význam

³⁵⁾ Tak praví sám na počátku druhé části: Sed quia nonnulli notabilis opinionis viri tentum hoc asserunt in ecclesia primitiva, quomodo ergo plures ecclesie . . . (ibid. fol. 73 b).

největší. Ostatní spisy omezují se na doklady z Písma a sv. Otců a neukládají theologovi jiné povinnosti než zkoumati, mají-li citáty smysl, Jakoubkem jim přikládány, čili nic. Zde však podává mistr utrakvistický důvody bohoslovné v učeně formě, jež zasluhují veškeré pozornosti.

Posice Jakoubkova má inc. *Quia heu in templo christianorum* a expl. *neque gravant hominem per nimiam repletionem*. Je v kodexech *pražských metrop. kapit.* A CLXIII 241a—255a anepigr., B XLVIII/2 230a—242a³⁶), D XLVIII 378—422³⁷) a D CIX/2 1a—23b³⁸); v *universitních* Truhl. 959 1a—24b³⁹), 1532 85a—96b⁴⁰), 1988 106a—121a⁴¹) a ve *vid. dv.* 4491 1—28⁴²).

Jakoubek předeslal své posici *úvod*. Stěžuje si, že nálezky lidské, jako obrazy a kosti zvané ostatky svatých, jsou více uctívány a obdivovány než velebná svátost, a praví, že ježto vznikl spor, má-li se i laikům podávati pod obojí způsobou, chee k povznesení úcty ke svátosti oltářní a ke vzbuzení touhy po ní o té otázce pojednati.

Kvestie zní: *Utrum expediens sit et necessarium ex institutione Christi, quod communitas fidelium laicorum sumat sepius corpus et sanguinem Christi sub duplici forma sacramentali.*

Proti tomu jest dávný zvyk církevní a zásada: *peccatum est fieri per plura, quod eque bene potest fieri per pauciora. Ale pro to jest evangelium.*

³⁶) Zde s nadpisem: Mgri Jacobelli de Miza Posicio de percepcione corporis et sanguinis Christi sub duplici specie omnibus Christi fidelibus ministranda.

³⁷) Nadepsán: Tractatus Jacobelli de frequentacione communionis sub utraque specie.

³⁸) S nadpisem: Incipit posicio Jacobelli de communione utriusque speciei salubri et legitima practica Christi Jesu et primitive ecclesie.

³⁹) Anepigr. v seznamu neuveden. Explicit není traktátu, nýbrž připojených autorit.

⁴⁰) *Questio utrum sub duplici forma sacramentali dominicam cenam . . .* Zde jej Truhlář poznal, ač má inc. i expl. jiné, v kod. pak 959 nikoli! O tomto textu bude později řeč.

⁴¹) Posicio m. Jacobi de Misa de percepcione vener. sacramenti sub bina specie.

⁴²) Anepigr., ale s písařovým subskriptem Explicit posicio mag. Jacobi de Misa baccal. s. theol. facta anno inc. dom. 1416. Jiné expl. „non accedat offerre oblacionem domino“ jest zase autorit, ne traktátu.

Předeslav obvyklou protestací a vymeziv pojem »expediens« a »necessarium«, jakož i co rozumí duchovním a svátostným přijímáním, dovozuje Jakoubek nejprve, že *Jan VI: nebudete-li jísti...* netýká se přijímání duchovního ani v širším ani ve vlastním smyslu, nýbrž duchovního a *svátostného*. Duchovní zajisté přijímání je tak tajemné, že ho prostý člověk není ani schopen, proto jest dán způsob svátostný. Také sv. *Augustin* nemohl tomu rozuměti jinak. Rovněž *Luk. 14*: Člověk jeden učinil hostinu velikou.. nevztahuje se jen na slávu věčnou, nýbrž též na přijímání svátostné.

A Kristus ustanovil tuto svátost pod obojí i pro věřící. To praví *Mat. 26.* a *Pavel I. Kor. 11.* Jakoubek činí z toho 9 korrelarií.

Je tedy *vhodno a nutno*, aby věřící *častěji* přijímali. Neboť jako učinil Kristus duchovní obrození odvislým od křtu, tak trvání milosti v duši odvislým od přijímání, arci u toho, komu je to možno. Kdyby tedy věřící nepožívali těla Páně a nepili jeho krve, neměli by v sobě života. A zajisté: Čím jest kdo více *zraněn*, tím více potřebuje léku; čím více *pracuje*, tím více mu třeba pokrmu a nápoje; čím více jest *zkormoucen* od protivníkův, tím jest mu žádoucnější útěcha; čím jest *nedospělejší*, tím více potřebuje pokrmu, čím *chudší*, tím více si musí vyprošovati almužny, čím *tělesnější*, tím více touží po hmotném pokrmu — ale v takovém stavu jsou věřící laikové a proto jest jim třeba často tělo a krev Páně svátostně přijímati. To praví dekret *Anakletův* (*Omnes communicent*) a naznačuje *Act II.*

A sice jsou povinni věřící přijímati *pod obojí způsobou*. Neboť jako ustanovil Kristus prvou způsobu, tak i druhou úplně bez omezení, a věřící jsou povinni přijímati dle ustanovení Kristova. To nařizuje 1. dekret *Gelasiov* *Comperimus*, dle něhož mají věřící přijímati celou svátost, ježto odloučení jedné způsobu od druhé jest svatokrádež. Tak i *Lyra* na *I. Kor. 11.* a *I. Kor. 10.* a *Vilém.*

Praví-li *glosa*, že se to týká *kněží*, není to správné. Co je svatokrádeží u kněží, jest jí také u laikův. A laikové jsou často hodnější té svátosti než kněží a pro ně je víc ustanovena než pro kněze.

2. Dotvrzuje to sv. *Pavel* I. Kor. 11, jenž dí, že *všem* věřícím a *stále* se má udělovati, a Pavel to přijal od Pána! Že pak se vztahují jeho slova na *všecky*, patrně z úvodu jeho listu a z Luk. 22: Pijte z toho *všichni*.

3. Tak i sv. *Otcové*, na př. sv. *Řehoř* a jiní, ačkoli výslovně o tom mnohdy nemluví, protože to jako víru předpokládali.

Z toho plyne:

a) Ačkoli pod obojí způsobou jest celý Kristus, přece *neustanovil* tak Kristus *nadarmo*. Chléb zajisté nese se více k tělu a krev k duši člověkově (glossa Ambrožova na I. Kor. 11. a glossa dekr. Gelas.)

b) Když tak ustanovil *Kristus*, nikdo toho nemůže změnit⁴³⁾; jinak by upadl v nemilost Boží, svatých apoštolů Petra a Pavla a celé prvotní církve.

c) *Zvyk opačný* nutno jest *odstraniti* (Cypr.) Má-li se církev napravit, jest třeba sbořiti různé ty ploty zvykův a vrátiti se k církvi prvotní. A nenásleduje z toho, že všichni, kteří nepřijímali pod obojí, jsou zavrženi, neboť se to stalo bez jejich viny, z nedbalosti a žádostivosti kleru.

d) Nemůže býti překážkou ohled na nějaké možné *nebezpečí*⁴⁴⁾ ani na pohoršení zlých⁴⁵⁾.

Nechť nikdo nenamítá, že tím svátost oltářní zevšední a úcta k ní poklesne. Snad u zlých, ale u dobrých nikoliv. V *duchovních* věcech častější styk budí úctu, ne odpor, poněvadž se tu nepozná žádný nedostatek, z něhož by plynulo pohrdání, naopak vždy jasněji se poznává dokonalost, čímž roste láska. Přesycenost vzniká z požitků tělesných, nikoli z duchovních.

Disposice tohoto spisu Jakoubkova tedy jest: věřící jsou *povinni* přijímati 1. *svátostně*, 2. *často*, 3. *pod obojí*.

(POKR.)

⁴³⁾ . . . nullus hominum et sic nec papa nec prelati habent potestatem deponendi aliquem horum modorum a debita observancia in communitatibus . . . alias . . . incurreret indignacionem omnipotentis dei et beatorum apostolorum Petri et Pauli et tocius ecclesie primitive (vid. dv. 4491 fol. 16a).

⁴⁴⁾ Aug. Opačné tvrzení sv. Tomáše nazývá Jakoubek nesprávným.

⁴⁵⁾ Cituje kanonisty Jana Andreae a Ostijského.

Kterak starati se o vzdělání našeho kněžstva.

Píše prof. Dr. K. STATEČNÝ.

Jest všeobecné přesvědčení, že církev jen tenkrát může dostáti svému úkolu, má-li po ruce s dostatek řádného a potřebám doby přiměřeně vzdělaného kněžstva. Dějiny dokazují, že církvi a náboženství, jehož jest repraesentantkou, vedlo se vždy nejlépe tenkrát, když o vzdělání jejího kléru bylo náležitě postaráno. Klassická doba scholastiky jest toho živým dokladem. Za to však nejsmutnější stránky dějin církevních možno najíti v těch dobách, kdy kněžstvo kulturně počalo se zanedbávati. Tak bylo ku př. před periodou scholastickou a tak bylo zvláště v době renaissanční. Zatím co filosofie odpoutávala se od theologie a místo metody scholastické začínala se uplatňovati Baconova metoda »míry, váhy a poměru«, zatím co ve všech oborech lidského vědění znamenati bylo čilý ruch: kněžstvo katolické začínalo skládati ruce v klín, začínalo spoléhati na minulost. Následky toho brzy se dostavily. S ubývajícím vzděláním onoho stavu, který až dosud stál v čele všeho kulturního života, přibývalo všeobecné náboženské nevědomosti a netečnosti, přemrštěné humanistické touhy po kritisování, sociálního vření ve všech vrstvách společnosti, až konečně katastrofa století šestnáctého byla dovršena.

A tak »jako věda potřebuje církve — pravi praelát Heiner ve známé brožuře »Theologische Fakultäten und Tridentinische Seminarien«, Paderborn, 1900, str. 42. — tak obráceně církev potřebuje vědy, nebo, řekněme to konkrétně, vědecky vzdělaného kněžstva, chce-li vliv svůj na veřejné mínění národů si udržeti a pokrok lidstva řídit«. Znam jest výrok sv. Františka Saleského, že věda má býti osmou svátostí každého kněze, a známy jsou několikrát opakované urgencye slavné paměti papeže Lva XIII., aby klerus nejen v theologii řádně byl vzdělán, ale by i v disciplinách právnických a přírodovědeckých pracoval a dokonce ani krásné literatury zanedbával. V důkladném studiu vidí i episkopát německý (viz společný list ze dne 10. prosince 1907) jistou ochranu proti pochybné hyperkritice, proti hře s frasemí a proti nebezpečí modernismu. Podobně i biskupové rakouští nedávno vydaným společným listem (ze dne 16. listopadu 1910) vybízejí svoje kněžstvo k pilnému studiu nejen vědy posvátné (»Unacum pietate indiget sacerdos nostris praesertim temporibus scientia. Sacerdotibus praeprimis necessaria est scientia sacra«), ale i věd profaních: »Etiam disciplinae saeculares, si tempus permittit, colantur eo praesertim fine, ut earum subsidio veritas revelata melius defendatur«.

A proto není divu, že nejlepší mužové katoličtí, kteří postihují, jak těžká jest situace, ve které církev obzvláště nyní opět se ocitla, k ničemu tolik nenabádají a o nic tolik se nezajímají, jako o otázku, kterak vzdělání kněžstva katolického udržeti na výši, jež by poměrům a potřebám doby byla přiměřena. V po-

sledním čase jest to zvláště Francie, Německo a ještě více Italie, kde příslušní činitelé nejen theoreticky, ale i prakticky se zvýšeným zájmem problémem tímto se zabývají. Ano — a to jest to nejdůležitější — sám sv. Otec Pius X., následuje příkladu svého velikého předchůdce, celou řadou různých projevův a nových institucí dal na jevo, že starost o solidní vzdělání kléru považuje na ten čas za jednu z nejpálčivějších. R. 1907 podepsal nový »Všeobecný řád studijní«, r. 1908 vyšly »Normy pro výchovný a disciplinární řád v seminářích italských«, k nimž professor papežské kolleje Leoniánské, Micheletti, napsal r. 1908 komentář »De institutione cleri in sacris seminariis«. Encyklika »Pascendi dominici gregis« a motu proprio »Sacrorum autistitum« jednají ovšem především o prostředcích, jimiž šířící se nákaza modernismu má býti zažehnána. Ale i tyto dokumenty obsahují mnoho pokynů, jakým směrem a v jaké asi míře ony »reformy« výchovných a vzdělávacích ústavů bohosloveckých měly by se prováděti. V důsledku s těmito nařízeními zrušena byla v Italii celá řada menších seminářův, a aby počet posluchačů se zvětšil a professorský sbor na náležitou míru mohl býti uveden, utvořeny byly tak zvané semináře centrální.

Co speciálně školství theologického v Rakousku se týče, můžeme s dobrým svědomím prohlásiti, že není v podstatě nijak za ústavy toho druhu za hranicemi. Tím ovšem není řečeno, že i v detailech vše jest vypraveno tak, že není již vůbec třeba pro ústavy tyto něco činiti.

Jest známo, že jak fakulty tak i diecesní ústavy theologické užívají osnovy, která episkopátem rakouským na vídeňské konferenci r. 1849 a po druhé po uzavření konkordátu r. 1856 byla vypracována a ministerským nařízením ze dne 30. června 1850, po případě ze dne 29. března 1858 byla schválena. Základní idea tohoto studijního plánu jest velmi dobrá a nyní, když více než padesátiletou praxí byla vyzkoušena, bylo by se škodou od ní se uchylovati. Ale nicméně nedá se upřiti, že co počtu jednotlivých stolic, počtu hodin a úpravy jednotlivých předmětů se týče, déle již pocítují se v osnově této některé mezery, které při dobré vůli snadno by se daly doplniti.

Všecky skoro naše postuláty v tom ohledu daly by se vyjádřiti jedinou větou: Nepřáli bychom si ničeho jiného, nežli aby studijní řád, který ode tří let zaveden byl na papežských ústavech italských, také u nás poněkud více byl respektován, a ne-li zcela, alespoň z části i na našich ústavech uskutečněn.

Tím eo ipso odstraněn by byl ku př. hned první, a zdá se nám skoro nejcitelnější nedostatek našeho theologického studia, totiž slabé předvzdělání filosofické našich bohoslovcův.

Že filosofie jest fundamentem, na němž jest vybudována a o nějž se opírá celá soustava theologicko-scholastická, že filosofie souvisí úzce s theologií nejen materiálně, nýbrž i formálně, že studium filosofie má pro člověka vůbec a zvláště pro bohoslovce

a kněze eminentní význam nejen dialektický a methodický, ale i ethický — připouští a tvrdí kde kdo. Jest to filosofie, která provádí synthesu všeho lidského badání, všech lidských věd, a proto bude to filosofie, na jejímž poli rozhodne se odvěký a zvláště nyní rozhodný boj mezi světovým názorem dualistickým a monistickým. To vše se ví, ale žádnému snad předmětu nevěnuje se na ústavech našich relativně tak nepatrná pozornost, jako právě tomuto. Během 4 a někde 5 týdenních hodin (a to nejen na ústavech diecesních, nýbrž i na theologických fakultách) má se přednésti látka, která svým rozsahem (viz na př. šestisvazkové dílo Gutberletovo o 1801 str., nebo třísavzkové dílo Willemsovo o 1824 str.) vyrovná se úplně na př. morálce nebo dogmatice nebo církevní historii, a pro tyto předměty (na př. pro dogmatiku) nestačí již 9 hodin týdně, nýbrž hledají se pro ně hodiny nové. Na výsost důležité za dnešní doby otázky noëtické, metafysické, kosmologické a ethické odbývají se mnohde tak, že vytrhne se z celého kontextu tu a tam hvězdičkou poznamenaný paragraf a vše ostatní se vynechá. Znalost psychologie (na všech skoro ústavech italských přednáší se již také psychologie experimentální) předpokládá se v paedagogice a katechetice, mluví se o duši lidské v dogmatice (v části christologické a eschatologické), káží o ní kněží ve svých kázáních — a na mnohých ústavech theologických, kde filosofie jest až dosud jen pouhou »propaedeutikou«, se psychologie po případě vůbec ani nepřednáší.

Kdyby filosofie poněkud systematičtěji měla se přednáseti, bylo by třeba stanoviti pro ni takový počet hodin, jaký se jí věnuje ku př. na universitě ve Frýburku ve Švýcarech (14), nebo v Inšpruku (11), nebo na theologickém ústavě v Trevíru (10), anebo jaký věnuje jí studijní plán italský.

Podle tohoto studijního plánu gymnasium papežské, které r. 1907 přizpůsobeno bylo italským státním gymnasiím, děliti dlužno (jako kdysi u nás) na dvě části: prvá, obashující primu až quintu, jest »gymnasium« sensu strictiori, druhá, od sexty do oktávy, sluje »lyceum«.

Mezi lyceum a vlastní čtyřleté studium bohosloví vložen jest jednoroční kurs, jednoroční příprava k bohosloví (theologiae propaedeutica), na níž doplněny býti mají nauky filosofické, jimž na lyceu se nepřednášelo, a vyloženy mají býti předměty, na které ve vlastní theologii nedostává se času (ku př. řečtina, hebrejština, loci theologici, t. j. naše fundamentálka, atd.).

Kde nalézá se tato příprava, tam má se na lyceu, tedy na vyšším gymnasiu, přednáseti logika, všeobecná metafysika, psychologie a ethika.

Na přípravce samé má se pak přednáseti kosmologie (týdně 3 hodiny) theodicaea (3 h.), a dějiny filosofie (2 h.). Celkem má se tedy přednáškám z filosofie věnovati 10 hodin týdně (vedle oněch hodin, které jsou tomuto předmětu vyhrazeny na gymnasiu), t. j. jednou tolik, kolik přednáší se jí u nás.

Také u nás v Rakousku přednáší se na gymnasiích v septimě a oktávě logika a psychologie. Ale v jakých rozměrech a podle jakých autorů (do nedávna Herbart), jest všeobecně známo.

Kdybychom filosofickým předvzděláním našeho kléru chtěli se zabývatí seriosně, museli bychom, bez ohledu na tyto gymnasijské přednášky, začítí v theologii přednášeti o filosofii úplně znova. A nemohli bychom celou filosofii odbývatí 4 nebo 5 hodinami týdně, nýbrž museli bychom především žádati, aby filosofie rozdělena byla od fundamentálky a stala se professurou samostatnou. Tak jest tomu již na theologické fakultě ve Vídni, a není důvodu, proč bychom tohoto opatření neměli žádati především také pro ostatní rakouské fakulty bohoslovecké a pak i pro theologické ústavy diecesní. K nynějším 5 týdenním hodinám nechť přidají se nejméně ještě 2—3 hodiny v I. a II. ročníku (v Trevíru přednáší se filosofie po tři semestry, v semestru zimním 8 h. týdně, v semestru letním 10 h. týdně), a nechť se proběře celý filosofický systém, ethiku a dějiny filosofie v to počítajíc.

Jako filosofie, také *fundamentální theologie* měla by se státi samostatnou stolicí, jako jest tomu opět na theologické fakultě vídeňské (prof. Reinhold). Také tento předmět nabyt zvláště v době poslední takového rozsahu a takového významu, že bylo by ve věcném jeho zájmu, aby svěřen byl síle zvláštní. (»Omnes disciplinae scientiae sacrae colendae sunt, maxime autem pro indigentia temporum illa disciplina, qua redditur rationabile obsequium nostrum«. Past. l. ep. rak. ze dne 16. listop. 1910.) Na fakultě vídeňské dali stolicí této název: »theologia fundamentalis et apologetica«. Ale bylo by snad opportunější, aby disciplina tato vrátila se jak k určení, tak i názvu svému původnímu. Dříve totiž jmenovala se, a v Itálii až dosud názvu tohoto se užívá: »dogmatica generalis«. Disciplina tato byla a jest především podstatnou a nerozlučnou částí dogmatiky — právě tak jako ku př. morálka skládá se z části generální a z části speciální. Předmětem fundamentálky jest připraviti půdu, připraviti základní předpoklady k dogmatice speciální, t. j. pojem náboženství vůbec, pojem náboženství zjeveného a věrohodnost, motiva credibilitatis tohoto náboženství zjeveného. A proto theologové italští do dnes disciplinu tuto označují názvem, jež mívala od počátku. Viz ku př. nejnovější dogmatickou příručku, kterou annoncuje Pustet: *Costa, Theologia dogmatica in usum scholarum ad quadriennium accomodata. Vol. I. Theologia generalis. Complectens Prolegomenon de Religione ac tractatus de Revelatione in se, de Scriptura et Traditione, de Ecclesia et R. Pontifice atque Revelationis Terminis. Vol. II. Theologia Specialis. Pars prima. Complectens Tractatus de Deo Uno in natura, Trino in Personis atque de Deo Creatore . . .* Titul »Apologetica«, který se jí nyní ponejvíce dává, jest méně vhodný, protože otázky, jež dlužno obhajovati, nalézají se nejen ve fundamentálce, ale v každé skoro disciplině theologické.

Podle zmíněného studijního programu pro semináře italské

vyměřeno jest theologii fundamentální v oné jednorochní »přípravce« 5 hodin týdně (přednáší se traktát »de vera religione«) a v prvním ročníku vlastní theologie 4 hodiny týdně (loci theologici); přednáší se tedy tento předmět v Itálii 9 hodin týdně. Také pro naše rakouské poměry bylo by nanejvýš účelno, kdyby fundamentálka neboli dogmatika generální spojila se opět poněkud úžeji s dogmatikou speciální.

Jak známo, na stížnost professorů *dogmatiky*, že předmět jejich jest tak rozsáhlý, že během 8—9 týdenních hodin jest naprosto nemožno, s látkou touto za jeden rok dostat se ke konci, bylo rozhodnuto, aby disciplině této přidaly se ještě 2—3 hodiny týdně (v Brně přidaly 4 hodiny ve III. ročníku a ve čtvrtém ročníku rezervována jedna hodina buď pro filosofii anebo ještě také pro dogmatiku). Ale s těmito novými dogmatickými hodinami na theologických ústavech a fakultách nevědí si rady. Neví se, kam je zařaditi a komu je přidělit. Prozatím přednášejí je pravidelně »ex privata industria« professori dogmatiky speciální. Ale tento stav není na dlouho udržitelný.

Snad dalo by se doporučiti, aby tyto nové 2 nebo 3 hodiny byly spojeny s fundamentálkou tak, že by professor fundamentálky vedle látky, která náleží do dogmatiky generální (5 hod.), přednáseti mohl některý traktát z dogmatiky speciální, ku př. de Deo Uno et Trino, nebo nauku o svátostech, (kterou přednáší v Římě zvláštní, třetí professor dogmatiky pod titulem: »dogmatica in re sacramentaria«). Konečně mohl by professor fundamentálky přednáseti 1 hodinu týdně »dějiny dogmatu« anebo převzít apologetický traktát o některé speciální otázce věroučné, jako jest tomu ku př. na bohoslovecké fakultě v bádenském Frýburku, kde v zimním semestru školního roku 1906—1907 přednášel professor Weber: »Spezielle Apologie, die hauptsächlichsten Einwände gegen christliche Eschatologie, einstündig«, anebo v letním semestru téhož roku: »Von der heil. Eucharistie nach Thomas von Aquin, einstündig«.

Co vlastní, nynější fundamentálky se týče, měla by se tato v první své části zabývati vedle theorie o náboženství vůbec i krátkými srovnávacími dějinami náboženství, základy náboženství theologickými, filosofickými (princip kausální), psychologicko-anthropologickými (svoboda vůle), obsahem, nutností a původem náboženství, ve druhé části náboženstvím zjeveným a ve třetí části naukou o církvi a papežství — podobně asi, jak řeší úlohu tuto ve své nové apologetice (Christliche Apologetik, Herder, 1907) prof. Weber, částečně i prof. Reinhold (»Praelectiones de Theologia fundamentali«, 2 vol., Viennae, Kirsch, 1905), a nejnověji nástupce profesora Webera na apologetické katedře ve Frýburku docent Straubinger (Theologische Principienlehre, 3. Aufl. Paderborn 1909, Schönigh).

V dogmatice přáli by si někteří, aby vypočítávání a vyvracení některých starých haeresí pokud možno bylo omezováno, za

to však aby větší pozornost věnovala se raději oněm naukám, kterými katolicismus liší se podstatně od protestantismu.

Vedle toho množí se hlasy, že by právě v dogmatice měly se obnoviti školní scholastické disputace, jak předepsáno bylo ve zmíněné již osnově z r. 1858 a jak dosud užívá se jich na všech theologických učilištích v Itálii. Jiní ovšem, zvláště theologové němečtí, považujíce disputace tyto za apparát poněkud těžkopádný a méně časový, zavádějí i v dogmatice místo metody scholastické metodu pozitivně-kritickou (ku př. Braig ve Frýburku).

Rozumí se, že zvláště dogmatika, která tvoří centrum katolické theologie a základ našeho náboženského Credo, měla by se přednášeti pokud možno důkladně. Ale na jedno nesmí se zapomínati. U nás v Rakousku, kde pro dogmatiku vyměřen jest pouze jediný ¹⁾ rok (8, 9 h. týdně) a kde předmět tento obstarává prozatím pouze jediný professor (v Itálii, jak jsme již řekli, jsou pro dogmatiku professoři tři a přednáší se ve II., III. a IV. ročníku po 4 hodinách týdně), bylo by žádoucí, aby rozsah přednášek odpovídal času jim vyměřenému, tak aby během jednoho roku přednesla se látka celá. Našim bohoslovcům není s prospěchem, jestliže úvodní části dogmatiky vykládají se tak obšírně, že pro ostatní látku nezbyvá pak času, tak že celé partie musí se doporučiti posluchačům »ad privatam industriam«.

V *morálce* lze jen schvalovati, že při veškeré pozornosti, která se věnuje otázkám principiálním, ani kasuistika u nás v Rakousku se nezanedbává. Také s povděkem lze pozorovati, že novější naše morálky začínají poněkud bedlivěji všimati si i moderních systémů morálních, jež tvoří obsah nynějších ethik laikálních. Neboť máme-li tyto nové nauky o cíli člověka, o podstatě a prostředcích mravnosti atd. učiniti neškodnými, jest nutno, abychom především všechny tyto doktriny jak náleží poznali. Morálce naši snad jedině to dalo by se vytykati, že — při veškeré pili, která otázce této se věnuje — stále ještě látka její není přesně vymezena. Některé otázky, jež přednášejí se v morálce, náleží do dogmatiky, jiné — a těch jest více — do pastorálky, po případě i do církevního práva a vice versa. Příčinou této kollise jest hlavně okolnost, že v Itálii a částečně i v Německu, viz na př. Würzburg, kde praelát Göppert jest professorem morálky a pastorálky (na theologické fakultě ve Frýburku v Badensku, od doby Josefa II., zaveden jest v podstatě náš studijní plán), není dosud pastorálka stolicí samostatnou, nýbrž professor morálky jest zároveň profesorem pastorálky. Z toho důvodu morálky, které pro ústavy těchto zemí jsou psány, jsou trojdílné. Prvý díl obsahuje nauku »De principiis«, druhý »De praeceptis« a třetí »De sacramentis« (»De vitae christianae mediis et subsidiis«). Třetí tento díl nahrazuje v Itálii a na mnohých učilištích německých pastorálku, ačkoliv mnoho v něm schází, co u nás v pastorálce se přednášívá.

¹⁾ Nehledíc k výjimkám ve Vídni, Praze, Brně atd.

U nás v Rakousku zachován jest tento italský modus pouze na jesuity spravované theologické fakultě v Inšpruku, kde moralista Noldin přednáší zároveň pastorálku. Na fakultách a theologických ústavech ostatních jest od r. 1777, na základě studijní osnovy, jež opatem Rautenstrauchem pro theologické fakulty byla navržena a dne 5. října 1774 Marií Terezií schválena, pastorálka professurou samostatnou. Ale není tomu dávno, kdy jsme se teprve této naší domácí osnově jali přizpůsobovati. Morálky, které dříve u nás se tiskly, pravidelně napodobovaly typy morálek zahraničních. Teprve v době poslední začínají se u nás, přiměřeně naší potřebě, psáti morálky o dvou dílech. Prvý z nich nadepsán bývá »Theologia moralis generalis«, druhý »Theologia moralis specialis«. Druhý tento díl obsahuje nauku »De praeceptis«, respective »De virtutibus«, a jen některé paragrafy z bývalého dílu třetího, po většině dogmatického a pastoralního (»De vitae christianae mediis et subsidiis«). Těchto příruček, výhradně jen pro naše poměry upravených, jest však jednak poměrně ještě málo (z nejnovějších jsou to ku př. Gatterer, Schindler, u nás pak Vřešťál a Kachník, který partie sociologické spojil v jedno a udělal z nich díl třetí), a jednak tím právě, že jsou teprve počínající emancipací od morálek starších, nejsou ve své látce ještě zcela úplně ustáleny.

Troufáme si tvrditi, že studijní plán rakouský, pokud rozdělení morálky od pastorálky se týče, jest praktičtější a pokrokovější, a že by proto zasloužil, aby zdomácněl i za hranicemi. U nás bylo by to ku prospěchu morálky, jejíž příručky byly by pak uniformější a zaokrouhlenější, a v cizině získala by tím pastorálka, která zvláště ku př. na ústavech italských vykazuje ještě značné mezery, jež pocíťují jmenovitě naši kněží, z kollejí římských domů se vracející.

Konečně obnoviti by se měly tak dlouho již ladem ležící přednášky o *asketice* a *mystice*. Ovšem spíše nežli při morálce, naskytovala by se příležitost mluvíti o tomto předmětu při meditacích a allokucích, jež konají spiritualové pro svoje alumny v kněžských seminářích.

Za to však, nebude-li podobně, jako při theologických fakultách již se stalo (v Praze od r. 1897), i při theologických ústavech v dohledné době zřízena samostatná stolice církevního práva a sociologie, bylo by účelno, aby s professurou morálky spojeny a honorovány byly alespoň ty nejnutnější přednášky o principech *křesťanské nauky společenské*, jak tomu jest opět již na všech fakultách i diecesních ústavech v Německu a u nás na theologické fakultě v Olomouci, kde professor morálky přednáší 7 hodin morálky a 2 hodiny sociologie²⁾. (DOK.)

²⁾ V Hradci Král., v Brně a jinde přednáší sociologii zvláštní docent (Dr. Reyl, Šrámek).

O původu a počátcích mnišstva.

Napsal prof. Dr. JOS. SAMSOUR.

(POKR.)

V díle od sv. Antonína započatém pokračovali jeho žáci. Všude tvořili se postupem 4. století mnišské kolonie, které z počátku jen ze 2—10 poustevníků sestávaly, ponenáhlu však počtem rostly. Ještě za života sv. Antonína rozšířili se anachoreté též do dolního Egypta, v západní a severní části pouště. Zvláště byly to pouště *nitrijská* a dále *sketická*, v nichž usadily se četné kolonie mnišské³⁹⁾. Nitrijská poušť, která ještě dnes nazývá se Wadi Natrun, byla asi 40 mil od Alexandrie vzdálena a táhla se ve výši delty Nilu na jeho západním kraji od jihovýchodu na severovýchod; o položení pouště sketické není naproti tomu shody. Někteří, jako na př. Amélineau, považují jižní cíp Wadi Natrun za poušť sketickou, jiní naopak, jako Butler, kladou ji na sever od Nitrie, hlavně zřetel majíce na údaje zeměpisce Ptolomaea, jenž poušť sketickou severně od nitrijské klade. Jak Palladius vypravuje, musel si tu každý mnich svůj pokrm, jakož i své lněné roucho ruční prací opatřovati. Práce trvala až do deváté hodiny denní, načež započal v jednotlivých mnišských chatách zpěv žalmů. Společná bohoslužba byla jen v sobotu a v neděli, a to ve velmi prostranném chrámu v Nitrii, při čemž nejstarší z osmi kněží přinášel obět a konal homilii, zatím co ostatních sedm mu assistovalo. Také lékaři byli mezi mnichy; rovněž tak byl ke chrámu nitrijskému přistaven byt pro cizince. Ti anachoreté, kteří byli v askesi dostatečně zkoušeni, směli své kolonie opustiti a odebrati se do »kellie«, jež byla asi 10 římských mil od Wady Natrun vzdálena. Celly (*κῆλλια*) těchto mnichů nebyly u sebe, nýbrž byly od sebe tak daleko vzdáleny, že anachoret anachoreta nemohl viděti nebo slyšeti. Také poustevníci kellie scházeli se jen v sobotu a v neděli ke společné bohoslužbě. Scházeli-li některý při bohoslužbě, bylo to znamením, že onemocněl; bratři navštěvovali jej pak v rozličných dobách a přinášeli mu potřebné občerstvení. Vůbec byli tito mnichové tolikou úslužností a láskou k bližnímu naplněni, že nově přicházejícím mnichům přenechávali svoje vlastní celly a sami si nové stavěli.

³⁹⁾ O těchto anachoretech máme zprávy Palladiovy, Cassianovy a v *Historia monachorum*.

Vedle zakladatele mnišských kolonií v horách nitrijských *Ammona*, jenž po 18letém panenském manželství na poušt se odebral a zde ještě 22 léta život kajicný vedl, zmínky zasluhují zvláště oba Makariové na poušti sketické, Makarius Egyptský a Makarius Alexandrijský. *Makarius Egyptský* nebo také Veliký, byl dle Cassiana (Coll. XV, 3) prvním mnichem, jenž bydlil na poušti sketické, zaujímal záhy mezi anachorety tamními postavení vynikající a přivábil svým ctnostným životem mnohé jiné. Jako žáci sv. Antonína, bydleli také žáci Makariovi rozptýleni po poušti; jen dva mnichové byli na blízku duchovního otce; jeden byl mu na pomoc při četných návštěvách a bydlil s ním docela v téže celle. Jak přísný byl život tohoto žáka sv. Antonína⁴⁰⁾, vysvítá z toho, že již po desítiletém pobytu na poušti pro svůj veliký pokrok ve ctnostech od starších mnichů byl nazván *παιδαγωγέρον* (chlapcem starcem). Po šedesátileté činnosti na poušti zemřel Makarius (kol. r. 385). Poněvadž pro svou četnou kolonii mnišskou konal až do konce života funkce kněžské, ano byl i od mnichů nitrijských zván, aby při bohoslužbě konal jim duchovní přednášky, lze mu právem připisovati 50 duchovních homilií (*ὁμιλίαι πνευματικαί*), jež v různých rukopisech se mu připisují a jedním z prvních spisů křesťanské mystiky jsou. Nemenší vážnosti těšil se i *Makarius Alexandrijský* neboli mladší, kněz v kelliích, jenž ve 40. roce věku se na poušt odebral a zde ještě 60 let prožil, závodě ve svatosti života a v přísné askesi s Makariem Velkým.

Za další pokrok v rozvoji svém děkuje řeholní život sv. *Pachomiovi*. Zrozen v Horním Egyptě jižně od města Esnehu z rodičů pohanských, byl prozřetelností Boží povolán, založiti jednu z nejvelkolepějších institucí církve křesťanské. Jako jinoch dvacetiletý stal se vojákem a byl po lodi dopraven na sever přes Esneh až do Antinoe. Na této cestě byli mu nápadnými lidé, kteří se ubohých vojáků se zvláštní láskou ujímali a je ošetřovali. Zvěděv, že jsou křesťany, rozhodl se jejich života následovati. Když pak byl v Antinoe ze služby válečné propuštěn, přijal křest a věnoval se službě chudých a nemocných. Po třech letech rozhodl se věnovati se životu poustevnickému, a odebral se proto k nedalekému poustevníku Palamonovi, který jej seznámil s pravidly

⁴⁰⁾ Rufinus, Hist. mon. IV., 23.

života asketického. Za nedlouho pojal však záměr na osamělém místě u Nilu, Tabennisi zvaném, vystavěti klášter, kterýžto úmysl také se schválením Palamonovým provedl. S počátku přidružili se k němu jen tři učedníci, které snažil se především důkladně v životě duchovním vycvičiti; za nedlouho však rozmnožil se počet jejich v té míře, že bylo nutno spořádanou správu zavésti a chrám vystavěti. Přes různá rozšíření Tabennisi v brzku nedostačovalo novým požadavkům; proto vystavěl Pachomius severně od Tabennisi nový klášter ve Phebôou. Řízení tohoto nového kláštera podržel si Pachomius sám, zanechav v Tabennisi jako představeného svého žáka Theodora. Než netoliko jednotlivci, i celé kolonie mnišské podřídily se řízení světcovu; tak klášter Schenesit u místa jeho prvního pobytu a různé jiné, tak že při jeho smrti († 346) společnost již čítala devět klášterů. K tomu družily se dva ženské konventy, jeden na blízku Tabennisi, založený Marií, sestrou Pachomiovou, druhý u Akhmimu, řeckého Panos nebo Panopolis.

O *vnitřní organisaci* klášterů sv. Pachomia poučuje nás především řehole pod jeho jménem zachovaná. V řeholi této, která nás došla v rozličných recensích, je vše obsaženo, co náleží k nejjednodušším životním podmínkám kláštera. Než řehole zachovaná neobsahuje prvních, pouze na málo bodů se vztahujících nařízení »otce života coenobitického«. Když totiž počet mnichů a klášterů vzrostl, bylo třeba různých doplňků a také některých zmírnění, což zajisté Pachomius učinil nejdříve ústně, z části však také brzo písemně. Nástupci Pachomiovi učinili zajisté další blahodárné přídavky a změny, třebas i jen ve věcech nepodstatných. Dle nejstarších životopisů sv. Pachomia a na základě řehole můžeme si učiniti dosti zřetelný obraz o životě mnichů Pachomiánských, jak v době sv. Pachomia tak i později.

Při pozorování Pachomiánského zřízení klášterního je nápadná především přísně provedená centralisace. Všichni mnichové jsou podřízeni opatu hlavního kláštera. Tímto bylo přirozeně nejdříve Tabennisi; pak přešlo sídlo moci centralní na Phebôou, nezůstalo však trvale asi v tomto klášteře, neboť kolem polovice 5. století nazývá se představený v Tabennisi archimandritou, kdežto představený v Phebôou jen opatem a v stavební listině pro chrám Pachomiův se praví, že provedl toto dílo na rozkaz krále Theo-

dosia a svatého archimandrity Victora⁴¹). Nejvyšší představený celého svazu vládl mocí absolutní. O sboru poradním nebo o jiné instituci, která by mu kladla jakýmkoli způsobem meze, neslyšíme. Vrchní představený zdá se býti nesložitelným, mohl na-proti tomu představené jednotlivých klášterů dle svého dobrého zdání přesazovati nebo jejich místa zbaviti. Vrchní představený konal visitace jednotlivých domův a nařizoval při tom, co se mu zdálo nutným; také písemně oznamoval svá přání a své rady. Dvakrát v roce shromažďovali se všichni mnichové ve hlavním klášteře, o velikonocích a o slavnosti žní v měsíci mesore, jenž odpovídá asi našemu srpnu. Shromáždění velikonoční mělo hlavně účelem liturgickou oslavu zmrtvýchvstání Páně vedle křtu katechumenů; shromáždění podzimní sloužilo více zájmům praktickým, především vydání počtu a obnovení pokoje mezi bratřimi klášterními, ukázala-li se snad v roce někde různost mínění nebo vzájemný odpor. Také obsazování úřadů bylo při této příležitosti uspořádáno. V jednotlivých klášteřích stál opět opat v čele, jehož rovněž muselo býti bez podmínky posloucháno. Klášter dělil se v jednotlivé domy, v nichž bydlilo asi po 20 mniších pod řízením představeného domu. Zdá se, že při rozdělování mnichů na jednotlivé domy bylo k tomu přihlíženo, aby co možná pohromadě přebývali mnichové stejného zaměstnání; také na řeč a národnost hleděno, jak vidíme ve Phebôou, kde byl zvláštní dům pro cizince a lidi z Rakoti, t. j. Alexandrie. Každý představený měl zástupce, tak zv. »druhého«. Kromě toho bylo pro práce, nutné v zájmu celku, jako opatřování kuchyně, čistění oratoře a refektáře, ještě zvláštní zařízení týdenní služby, kterou každý dům musel zastávat po řadě.

Odezíráme-li od těchto úřadů, byli si všichni mnichové rovni. Na tento princip rovnosti kladl sv. Pachomius veliký důraz a přál si, aby všeho bylo se vystříháno, čím by mohla býti poskytnuta jednomu přednost před druhým. Proto nesměl se také žádný mnich státi knězem, kdo pak vstupovali již jako kněží, neměli žádných předností před ostatními mnichy. Šat byl pro všechny týž a záležel podobně jako roucho venkovské z lněného šatu spodního (leviton), z opasku, z bílé zpracované ovčí nebo

⁴¹) Amélineau, Mon. I. p. 530 násl.

kozí kůže (melote), jež pokrývala plece a záda, a z kukuly, t. j. kappy nebo kapuce, do níž bylo vpáleno znamení kříže nebo případně znamení kláštera neb jednotlivého domu. Obuvi obyčejně nebylo; bylo-li třeba, používalo bylo sandalův.

Práce byla sv. Pachomiovi důležitým činitelem dobré askese; kromě toho byla také nutnou k opatření výživy. Poustevníci věnovali se vedle obdělávání políčka, jež jim výživu skýtalo, hlavně pletení košův a rohožek. To zůstalo také hlavní činností v klášteřích Pachomianských. Při dalším rozšíření kommunit uplatňovaly se však také jiné potřeby, a tak vidíme brzo všecka řemesla zastoupena. Také orba byla zastoupena, opisováním pak knih bylo pečováno o zachování a rozšíření duchovní kultury. Výtěžek veškeré této činnosti musel býti odveden klášteru centralnímu, kde »velký oekonom« pečoval o zpeněžení a rozdělení výtěžku na jednotlivé komunity. Odvádění a skládání účtů dělo se při velkém shromáždění v měsíci mesore. Zhotovené od mnichů zboží bylo především prodáváno v blízkých městech. Do roka aspoň jedenkrát plula loď do Alexandrie, aby zde opatřila prodej a nákup. Tímto způsobem dostavil se u mnichů Pachomianských jakýsi blahobyt, a to tím více, ježto se jim dostávalo i bohatých darův.

Aby v klášteřích zachována byla kázeň, bylo pečováno o největší pokud možno odloučení kláštera a mnichův od zevnějšího světa; pro hosty a cizince bylo zvláštní xenodochium u brány klášterní. Na přestupky řehole byly ustanoveny zvláštní tresty; obyčejným trestem bylo veřejné pokárání, teprve po opětném marném pokárání byly uloženy tresty přísnější, jako posazení na zvláštní místo a půst, v nejzazším případě tělesné potrestání a vyloučení z kláštera. Asketickému vzdělání sloužily: denní modlitby, duchovní čtení, zvláště čtení bible, k čemuž mnichové týdně potřebné závitky knih z knihovny dostávali, konečně oslovení třikrát v týdnu konaná, a to dvě v neděli a jedno v sobotu. Kromě toho poučoval domácí představený mnichy o dvou dnech týdenního postu.

Pokrm požíván byl v místnosti zvláště k tomu určené a pokrm a nápoj vyměřen každému dle práce. Při jídle měli mnichové hlavu pokrytu kukulou, by druh druha neviděl, také přísné silentium bylo zachováváno. Půst nebyl nikomu zabráněn; ano

mnichové nemuseli ani ke stolu přicházeti, chtějí-li více se cvičit ve zdržlivosti, v kterémžto případě chléb, sůl a voda dodávána jim do celly. Denně bylo dvojí společné jídlo, a to v poledne a večer. ve dny postní jen jediné, večer. Pokrm záležel z chleba, zeleniny, datlí, oliv, fiků a sýru, jakož i v polévce zvařeného obilí. Nemocným a starým mnichům bylo také dovoleno víno, maso a pokrmy z ryb. Zbytky z jídla byly rozdělovány místním chudým. Ve středu a v pátek zachováván byl půst a mnichové odpírali si v tyto dni i vodu; kromě toho bylo každému volno cvičiti se v postech a nočním bdění.

V celku vyznamenával se život Pachomiem zavedený mírností, zvláště srovnáváme-li jej s asketickými požadavky života poustevnického. Měl již to na zřeteli, co sv. Benedikt ve své řeholi krátce a krásně vyslovuje slovy: *Ut sit et fortes quod cupiant et infirmi non refugiant.* (DOK.)

Milost posvěcující účastí na životě Božím.

Napsal P. CYRILL JEŽ T. J.

(POKR.)

Viděli jsme z uvedených výše výroků Písma sv., že milost posvěcující dává člověku důstojnost dítko Božího a s touto důstojností dává mu právo patřiti v budoucím životě bezprostředně na Boha. *Je tedy milost posvěcující účastí na Boží přirozenosti, pokud jest tato důvodem Božího života* čili bezprostředního patření na svou velebnost a z toho plynoucí lásky. Cf. Suarez: *De gratia lib. 7. c. 1 n. 30*: »*Excellentia gratiae habitualis, propter quam dicitur esse singularis participatio divinae naturae, est, quia cum natura divina sit quaedam intellectualis natura altioris ordinis, quam sit vel esse possit ulla substantia intellectualis creata: ille gradus intellectualitatis, qui est in divina natura, divino quodam et supernaturali modo participatur per habitualem gratiam, quo quidem modo a nulla substantia creata per seipsam vel per potentiam sibi connaturalem participari potest. Quod ex primario objecto divini intellectus declaratur. Divina enim essentia ratione objecti intelligibilis in se, et per visionem intuitivam ad ipsam Dei essentiam immediate terminatam, adeo est elevata, ut excellens ratione purissimae actualitatis et immaterialitatis suae, ut a nulla substantia*

intellectuali possit connaturaliter videri, nisi a seipsa. Per gratiam vero et dona supernaturalia elevatur natura creata intellectualis ad participationem illius gradus intellectualitatis divinae, in quo possit objectum illud intelligibile divinae essentiae in se intueri.

Milost posvěcující pozvedá tedy duši k účasti na životě Božím, jelikož jest principem života, který jedinému Bohu je přirozený — totiž bezprostředního poznání velebnosti a krásy Boží.

Tato účast na životě Božím nečiní ze člověka Boha, třebas je život ten řádu specificky božského. Tvorové mohou života toho dosíci pouze Boží milostí a v něm vytrvati jen v neustálé odvislosti od všemohoucnosti Boží, kdežto Bůh život ten má vlastní moci, nutně a věčně a k tomu ve stupni nekonečně větším, nežli tvorové. On poznává sebe nejen celého, nýbrž i cele. Nicméně můžeme říci, že člověk životem tímto a tedy i milostí posvěcující, jež k němu vede, *povýšen je nad řád pouhého tvora* (pravím »pouhého«, poněvadž tvorem od Boha odvislým nutně stále zůstává), a sice povýšen je do řádu božského, že s Bohem vchází v tak úzké spojení, jakoby ani tvorem nebyl. Toto vyjadřuje Písmo sv. emfaticky v Žalmu 81, 6: »Jáť jsem řekl: bohové jste a synové nejvyššího všichni«. Podobným způsobem vyjadřují se též sv. Otcové.

Milost posvěcující a světlo slávy, jímž blažení patří v nebi na Boha, neliší se od sebe podstatně, nýbrž jen stupněm. Světlo slávy je pouze doplňkem milosti posvěcující, k němuž tato přirozeně a nutně vede u toho, kdo s ní zemře. »Nejmilejší, nyní jsme synové Boží, a ještě se neukázalo, co budeme. Vímeť, že když se ukáže, podobni jemu budeme, nebo viděti jej budeme tak, jakž jest« (1 Jan 3, 1). Důvod, že po smrti budeme Boha viděti tak, jak jest, je ten, že nyní jsme syny Božími milostí posvěcující. Proto nemůže býti milost posvěcující nižšího řádu, nežli je světlo slávy. Mazzella: De gr. Ch. n. 1007: »Milost a sláva neliší se podstatně, nýbrž liší se jako něco nedokonalého od dokonalého. Sláva však jest připodobnění k životu Božímu, jenž jest rozumový, jak vysvítá z jeho úkonův. Pročež také milost jest započatý nadpřirozený obraz božství, pokud toto jest rozumová přirozenost. Proto se praví: »Ale stezka spravedlivých jest jako

světlo stkvoucí, jež více a více se zmáhá až do dne dokonalého.«
(Přisl. 4, 18.)¹⁷⁾

Zde naskýtá se otázka, čím to, že již v tomto životě nemají patření na Boha ti, kteří mají milost posvěcující, nýbrž teprve až za branou smrti? Odpověď zní, že u člověka dle plánu Boží prozřetelnosti vidíme v nadpřirozeném řádě asi podobný vývoj, jaký je u něho v řádě přirozeném. Principem přirozeného života ve člověku jest jeho duše. Duši má člověk hned od prvního okamžiku svého početí. Tato jest principem jeho vegetativního, smyslového i duchovního života. Než skoro 5 až 6 roků uplyne, nežli se objeví nejvyšší stupeň života duše lidské rozvinutý — totiž život rozumový.

Dle prozřetelnosti Boží má člověk i jako dítě Boží určitý vývoj. Obdržev milost posvěcující má již v duši princip života nadpřirozeného, života řádu božského, má také s milostí nadpřirozené mohutnosti k životu nadpřirozenému (totiž vlité ctnosti a dary Ducha sv.), nemá však mohutností těchto všech. Schází mu poslední přirozený doplněk milosti posvěcující, totiž světlo slávy. Nicméně i toto v milosti posvěcující jako v semeni jest obsaženo, jelikož tato k němu přirozenou nutností vede. Případně věc tuto znázorňuje Terrien v díle »La grace et la gloire« I. str. 100. Práví, že jsme v tomto životě »dítěmi nesenými na klíně své matky — sv. církve«¹⁸⁾. — V budoucím životě budeme »lidé dokonalí podle míry »plnosti věku Kristova« (Ef. 4, 13)¹⁹⁾ a pokračuje přirovnání toto: »Nuže, není jiná přirozenost dítek, které dřímají ještě na klíně nebo na ruku své matky, není jiná přirozenost muže ve vyšším rozvoji, ačkoli svobodněji užívá svých vloh, ano i některých orgánů, jichž se mu nedostávalo v prvních dnech jeho života. Co má nyní vyvinuté; měl v zárodku. A v tomto smyslu nazývají bohoslovci milost zárodkem slávy«²⁰⁾.

¹⁷⁾ Gratia et gloria non differunt secundum essentiam, sed differunt sicut imperfectum et perfectum. Sed gloria est assimilatio ad vitam divinam, quae intellectualis est, uti patet ex actibus, in quibus consistit. Ergo etiam gratia est inchoata imago supernaturalis Deitatis, qua haec intellectualis natura est. Hinc dicitur (Prov. 4, 18): „Iustorum autem semita, quasi lux splendens procedit et crescit ad perfectam diem“.

¹⁸⁾ Des enfants portés dans le sein de leur mère, la sainte Église.

¹⁹⁾ Des hommes parfaits „à la mesure de l'âge et de la plénitude du Christ“ (Eph. 4, 13).

²⁰⁾ „Or, autre n'est pas la nature de l'enfant qui sommeille encore dans

Světlo slávy jako poslední doplněk milosti posvěcující je dle prozřetelnosti Boží pošinuto za bránu smrti zcela účelně k cíli pozemského života. Tento život dán jest nám od Boha k tomu, bychom si s milostí posvěcující mravně dobrými skutky zasloužili světlo slávy. Bůh chce, by člověk jako bytost svobodná ku konečnému svému cíli dospěl způsobem svobodným a také sám si jej jako odměnu zasloužil. Milost posvěcující žádný člověk nemůže si žasloužiti, to jest dar Boží, k jehož přijetí se člověk může jen připraviti, disponovati. S milostí posvěcující však může si již v pravdě zasloužiti i její rozinnožení, i její poslední doplněk — světlo slávy. A to chce Bůh u lidí dospěvších k užívání rozumu, světlo slávy chce jim dáti jako *odplatu* za jejich skutky. Sv. Pavel dí: »Jeden každý vezme (svou) vlastní *odplatu* podle své práce« (1. Kor. 3, 8). Trid. sess. 6. c. 16 pak dí: Těm, kteří dobré skutky činí až do konce života a v Boha doufají, za úděl dán bude život věčný i jako milost dítkám Božím skrze Ježíše Krista milosrdně přislíbený *i jako odměna* dle přislíbení samého Boha pro dobré jejich skutky a zásluhy. (Denzinger: Enchiridion n. 692)²¹). Pozemský život je cesta k Bohu (status viae), kde člověk těžkým hříchem od svého cíle může zblouditi, pokáním zpět na pravou cestu se vrátiti, nebo bezkajcností pro celou věčnost cíl svůj ztratiti.

Tento význam pozemského života by nebyl možný, kdyby s milostí posvěcující hned v tomto životě obdržel člověk bezprostřední patření na velebnost Boží. Kdo vidí Boha tváří v tvář a poznává dokonale, jak veliké dobro a blaženost v něm má, ten nemůže vůbec zhřešiti. Kdo Boha bezprostředně vidí, musí ho nutně milovati. Proto blažení v nebi již nikdy nemohou hříchem Boha ztratiti. Proto také duše Krista Pána, jež od prvního oka-

le sein ou sur les bras de sa mère, autre la nature de l' homme à l' apogée de son développement, quoiqu' il ait alors un plus libre exercice de ses facultés, et même certains organes qui lui manquaient aux premiers jours de son existence. Ce qu'il possède maintenant en acte, il l' avaient germe. — Et c' est dans ce sens que les théologiens ont nommé la grace une semence de la gloire“.

²¹) „Bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda“. (Denzinger: Enchiridion n. 692).

mžiku patřila bezprostředně na velebnost Boží, nemohla se vůbec žádného hříchu dopustiti. Je těžká otázka theologická, jak mohla duše Krista Pána patřit na božství již za pozemského života zasluhovati. Svoboda její vůle mohla se pohybovati jen v mezích úkonů mravně dobrých a vztahovati se jen na různá přání nebeského Otce. Jen potud mohla také zasluhovati. Jelikož Bůh si přeje, by lidé zasloužili si nebeské blaženosti plněním jeho rozkazův, a sice s tou svobodou, by mohli rozkazy ty také překročiti a cíle svého se minouti, bylo třeba světlo slávy pošinouti až za bránu smrti.

Světlo slávy zastupuje nám do jisté míry v tomto životě světlo sv. víry. Bůh dává se nám nadpřirozeným zjevením o mnoho dokonaleji poznati, nežli skrze tvory. Ačkoli poznání Boha věrou je též analogické, přec odhalují se nám jím některé vlastnosti Boží, jichž ze tvorů vůbec není možno poznati, na př. tajemství nejsv. Trojice, vtělení a j. Pohnutkou k souhlasu není zde jasnost čerpaná z věcí stvořených, nýbrž Bůh sám, totiž jeho poznání a pravdomluvnost. Jistota pravd zjevených jest naprostá a neomylná, jak neomylný jest Bůh. Proto víra je u lidí dospělých k rozumu nutnou podmínkou k získání milosti posvěcující a stálou její průvodkyní. Bez ní život nadpřirozený na tomto světě není možný. V ní má svůj kořen, dokud nenastoupí světlo slávy. »A máme pevnou prorockou řeč, kteréžto šetříce jako svíce v temném místě svítící, dobře činite, až se den zjasní a dennice vzejde v srdcích vašich«. (2. Petr 1, 19). Jelikož při víře není objektivní jasnost uznaných pravd tak veliká, proto možnost hříchu není vyloučena. Je to jen svíce v temném místě svítící. Těm, již světla toho následují, vzejde jednou dennice (*ἡμέρα* = den) slávy Boží.

C) Ačkoli bezprostřední patření na Boha pošinuto je až za bránu smrti, přece již v tomto životě činí milost posvěcující člověka účastným na životě Božím.

Bezprostřední patření na Boha jest nejvyšším stupněm účasti na životě Božím, jehož se může tvorům dostati. Než i bez něho činí milost posvěcující člověka účastným na životě Božím v pravém slova smyslu. *Důkazy toho lze snadno provésti.* Jestliže bezprostřední patření na Boha jest jen přirozeným a nutným doplňkem

milosti posvěcující a života z milosti, plyne z toho, že život z milosti v tomto životě je stejného řádu jako je patření na Boha v nebi. [Jelikož toto je účastí na životě Božím, tedy jí také jest život z milosti na tomto světě.

Totéž možno i takto dokázati: Bylo ukázáno, že je milost posvěcující účastí na přirozenosti Boží, pokud je tato principem (důvodem) života Božího. Tudíž i každý úkon v duši, jehož milost posvěcující je principem, jest účastí na životě Božím.

Z toho viděti, jak veliká je cena nábožensko-mravního života z milosti. Každým úkonem tohoto druhu zdokonaluje se v duši nadpřirozený obraz s Bohem, zvětšuje se stupeň budoucí nebeské slávy. Život z milosti jest ve skrytu připravovaný život nebeský.

Že milost posvěcující pozvedá již v tomto světě duši k účasti na životě Božím, plyne také z poměru, který je mezi Bohem a duší milostí ozdobenou — je to poměr důvěrného přátelství. »Vy jste moji přátelé, učiníte-li, co já přikazuji vám. Již vás nebudu nazývati služebníky, neb služebník nikdy neví, co činí pán jeho: ale nazval jsem vás přáteli, nebo všecko, co jsem koli slyšel od Otce svého, oznámil jsem vám.« (Jan 15, 14—15.) Tato slova, jež pravil Kristus ke svým apoštolům, týkají se všech lidí majících milost posvěcující, neboť bezprostředně před tím pravil: »Většího milování nad to nikdo nemá, by život svůj položil kdo za přátele své«. To se vztahuje na všechny lidi, neboť za všechny položil svůj život. Přáteli nazýváje je se zřetelem na to, že všem dal možnost nabýti milosti posvěcující.

Přátelství může býti jen mezi osobami sobě rovnými, nebo aspoň poněkud sobě blízkými. Chce-li panovník navázati přátelský poměr s obyčejným poddaným, povýší ho nejdříve do stavu šlechtického, nebo mu dá nějaký vysoký úřad a s tím vyšší důstojnost. Mezi Bohem a jeho tvory jako takovými nemohl by nikdy býti *poměr přátelství*, nýbrž jen poměr Pána k poddaným. Proto Bůh milostí posvěcující povyšuje člověka do stavu nadpřirozeného šlechtictví, dává mu odlesk své božské krásy, velebnosti a důstojnosti. Tím umožněn jest přátelský poměr mezi Bohem a lidmi.

Sněm tridentský sess. 6. c. 7, 10, dí: »Ospravedlněním člověk z nespravedlivého stává se spravedlivým, z nepřítelů přítelem (Božím). Lásky je to, čím vlastně ustanovuje se přátelství tvora

s Bohem; předpokládá však milost posvěcující, již máme účast na životě Božím, abychom dovedli milovati Boha nadpřirozeně a láskou přátelskou. Milost posvěcující je tedy kořenem přátelství s Bohem, láska pak podstatou²²⁾).

Přátelstvím s Bohem, jehož milost posvěcující je základem, vstupuje člověk s božskými osobami ve společenský život vzájemné lásky částečně podobný onomu, jenž jest mezi osobami božskými samými, a stává se takto v pravém slova smyslu účasten života Božího. Scheeben, Handb. der kath. Dogm., 2, n. 1000 dí: »Milostí stává se tvor jakožto společník božské přirozenosti také společníkem božských Osob (1. Jan 1, 3 obecnství naše aby bylo s Otcem i Synem jeho Ježíšem Kristem) tím způsobem, že v ono společenství bývá připuštěn, jež je mezi těmito Osobami na základě rovné a společné jejich podstaty. A jako toto společenství tvoří nejvyšší a nejužší přirozené přátelství, jež jako žádné jiné řídí se pravidlem: přátelství buď bytosti sobě rovné nachází, nebo rovnými je činí a všechny věci mezi přáteli činí společnými: tak i společenství tvora s Osobami božskými je přátelství s Osobami božskými, svobodnou láskou rozšířené a pokud možná na témže zákoně založené, jež těsným spojením převyšuje daleko všechna přátelská společenství mezi lidmi²³⁾.

Výronem čistého přátelství bývají nejkrásnější úkazy společenského života. Vždyť přátelství se projevuje vzájemnou láskou,

²²⁾ „In iustificatione homo ex iniusto fit iustus, ex inimico amicus“ (totiž Dei). Pesch: Prael dogm. VIII. (ed 2) p. 266 píše „Caritas est id, quo formaliter constituitur amicitia creaturae erga Deum; sed supponit gratiam sanctificantem, qua habemus communionem vitae divinae, ut simus proportionati ad amandum Deum supernaturaliter et amabiliter. Ergo gratia habitualis constituit amicitiam cum Deo radicaliter, caritas vero formaliter“.

²³⁾ „Durch die Gnade wird die Creatur als Mitgenossin göttlicher Natur auch Mitgenossin der göttlichen Personen (1 Joh. 1, 3 et societas [ἡ κοινωνία] nostra sit cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo) in der Weise, dass sie in jene Gemeinschaft und Gesellschaft zugelassen wird, welche vermöge des gleichen und gemeinschaftlichen Besitzes desselben Wesens zwischen diesen Personen besteht. Wie ferner diese Gemeinschaft und Gesellschaft die höchste und innigste natürliche Freundschaft bildet, die wie keine andere von dem Gesetze: amicitia aut pares invenit aut facit et inter amicos omnia facit communia, regiert wird: so ist die Gemeinschaft der Creatur mit den göttlichen Personen eine durch freie Liebe erweiterte und soweit möglich nach demselben Gesetze gebildete Freundschaft mit den göttlichen Personen, welche ihrerseits ebenfalls an Innigkeit alle unter Menschen bestehenden Gemeinschaften weit übertrifft“.

jež nehledá vlastního užitku, nýbrž dobro toho, jehož miluje (je to t. zv. láska blahovonná, nebo přátelská). Podobně rozvinuje se mezi duši, jež má milost posvěcující, a Bohem život nejvznešenějšího přátelství. Duši, v níž vidí Bůh svůj nadpřirozený obraz, miluje nutně tak, jak nutně miluje sebe sama, miluje ji láskou, která největší dobro jí přeje a také daruje, zasypává ji novými a novými milostmi, obdařuje ji zvláštní svojí prozřetelností, dává jí sebe sama, čině si z ní svůj stánek, chrám, aby jako přítel u ní stále dlel.

Bůh je sice podstatou svojí všudepřítomný, než v duši, která má milost posvěcující, dlí z nového důvodu a zcela zvláštním způsobem, asi tak, jako přítel rád dlí u přítele. »Miluje-li kdo mne,« pravil Kristus Pán, »řeč mou zachovávatí bude a Otec můj bude jej milovatí a k němu přijdeme a příbytek u něho učiníme.« (Jan 14, 23) »Nevíte-liž, že chrám Boží jste, a (že) Duch Boží přebývá ve vás?« Tak píše sv. Pavel v 1. listě ke Kor. 3, 16.

(DOK.)

Sv. Ireneus a Řím.

Podává Dr. KAREL HUBÍK.

(DOK.)

Nuže, který význam třeba vložití do slova *necesse est* na našem místě, to musí nám pověděti souvislost. Harnack problem formuloval úplně převráceně: nikoliv úsloví »necesse est« jest klíčem k pochopení celého výroku, nýbrž naopak okolí determinuje blíže široký význam onoho slova. Z toho arci také vyplývá, že *ostatní slova Ireneova nemohla tehdejšími čtenářům, tehdejšími křesťanům, býti něčím záhadným a nesrozumitelným. Byla to věc, která tvořila součástku křesťanského vědomí každého věřícího.* Co tedy nám praví okolí, v němž *necesse est* se nachází?

Nechejme prozatím tento záhadný obrat úplně stranou, a vezměme ona slova jako prosté konstatování fakta: s touto církví souhlasí¹⁷⁾ každá církev »propter potentiorem principitatem«.

¹⁷⁾ To jest jedině možný význam lat. *convenire ad ecclesiam*. Mysleli sice a myslí dosud někteří vynikající badatelé na skutečné scházení věřících v Římě. Jest arci pravda, že putovalo se hojně do Říma z celého světa, ale přece tvrzení Ireneovo bylo by příliš daleko od

Dle Harnacka souhlasí s římskou církví všechny církve, ne proto, že jest římskou církví, nýbrž proto, že římská církev jest jednou z apoštolských církví. Apoštolské církve souhlasí mezi sebou. Každá z nich má to, co překladatel Ireneův vyjádřil slovem *principalitas*, římská církev má tuto přednost ve vyšším stupni: *propter potentio-rem principalitatem*. Z každé církve apoštolské dal by se — tak vykládá Harnack toto místo — vésti důkaz o pravdě křesťanství právě tak dobře, ale ne prý s takovým důrazem; církvi římské přináležejí autorita ve vyšším stupni (str. 952), mocnější. (ib.).

Bylo někde vytýkáno Harnackovi, že v tomto článku nemluví se žádoucnou jasností. Faktum jest, že zůstává jen na povrchu svých vlastních a odjinud přijatých názorův. Nechci rozebíratí skutečný význam »apoštolských církví« v ekklesiologii Ireneově¹⁸⁾; nás tu především zajímá vysvětlení slova »*potentior principalitas*«. Dle Harnackova tvrzení měl by Řím při obraně a důkazu křesťanství pouze pádnější, důraznější autoritu. Té by musel korrelativně odpovídati u věřících ochotnější, pevnější, neobmezenější souhlas, když by promluvil Řím, než když by kterákoliv jiná »apoštolská« církev svým hlasem zasáhla do otázek náboženských. Harnack tohoto důsledku ze své interpretace neučinil; zda si ho neuvědomil či zda se mu vyhnul, na tom zde nezáleží, ale každý pozorný čtenář chápe, že mezi jeho výkladem a mezi Ireneovým přesvědčením jest zásadní mezera: Ireneus nemluví o nějakém *zvláštním*, ochotném, neobmezeném souhlasu, nýbrž pouze a jedině o *prostém* souhlasu všech církví s církví římskou. A k tomuto prostému souhlasu nedostačuje pouhá »*principalitas*«, nýbrž důvodem, kořenem jeho jest »*potentior principalitas*«, tedy přednost, které žádná jiná církev ať bezprostředně ať prostředně od apoštolů pocházející nemá, která náleží jedině Římu samému.

Jednoduchý, prostý souhlas věřících celého světa s Římem jest tedy podmíněn tou význačnou vlastností římské církve, již překladatel označil slovy »*potentior principalitas*«. Původního výrazu Ireneova pro tento pojem dosud neznáme, ale také ho k po-

skutečnosti. Böhm er na u. m. 196 n. překládá „in Verkehr stehen“, vyvrací se však sám, když říká, že to in concreto značí „recursus ad ecclesiam Romanam quaestione de fide aut disciplina mota“.

¹⁸⁾ Srv. Kneller, Der hl. Irenäus und die römische Kirche. Stimmen aus Maria-Laach 1909, 410 nn.

chopení není prozatím nezbytně potřeba. Stačí nepopíratelný fakt, že je to vlastnost Římu výlučně náležející. Důsledek leží na bíle dni. Pouhý souhlas všech s Římem má za důvod onu »potentior principalitas«, ostatní církve, každá sama o sobě, se tou předností vykázáti nemohou, tedy souhlas s nimi není ani nutný ani samozřejmý; jiné církve kromě Říma nemohou činiti nárokův ani na prostý souhlas, jinými slovy řečeno: *církve kromě Říma nemají neklamné záruky pravdy, mohou se mýliti, biskupové¹⁹⁾ jiných církví nejsou chráněni před bludem a omylem, Řím však, biskup římský jest onou svou vlastností »potentior principalitas« nad blud povznesen.*

Tento závěr vyplývá neúprosně logicky ze slov Ireneových a jenom on jest v souhlase s jinými výroky sv. Otce²⁰⁾. Ireneus dí totiž výslovně, že se mohou i představení církvi mýliti, ne všichni, nýbrž sem tam některý, a tím že se odtrhují a principali successione.

Napomíná tudíž věřících, aby se varovali špatných představených (IV. 26, 2. nn.). Podávám toto důležité místo v obšírnějším výtahu: Quapropter eis, qui in Ecclesia sunt presbyteris, obaudire oportet his, qui successione habent ab apostolis, sicut ostendimus, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt: reliquos vero, qui absistunt a

¹⁹⁾ Harnack neprávem akcentuje význam obcí proti biskupům. „Dem Irenäus,“ dí str. 943, 1, „ist es letztlich auch nicht, um das Zeugnis der Bischöfe zu tun, sondern um das Zeugnis der Gemeinden. Der erste Klemensbrief ist ihm nicht als Klemensbrief wichtig, sondern als Brief der römischen Gemeinde, der unter Klemens (ἐπὶ τοῦτου τοῦ Κλημεντος) geschrieben ist, und er spricht nicht von einem convenire ad episcopum ecclesiae Romanae, sondern von dem convenire ad ecclesiam Romanam. Aber allerdings hat er die Vertauschung von „Kirche“ und „Bischof“ bereits angebahnt, indem er in der Bischofsliste die Garantie für reine Überlieferung der Wahrheit gesehen hat“. Ireneus by nemohl proti heretikům tohoto důkazu tak důrazně použít, kdyby jim i v očích heretiků skutečně nebyl, t. j. tato záměna jest starší Irenea. Harnack tu ignoruje listy Ignaciovy a jiné doklady ze staré literatury křesťanské.

²⁰⁾ Poukazují tu na jiný logický skok Harnackův. Po výkladu slova „principalitas“ dí (str. 948): Es ist aber dann sofort wahrscheinlich (ode mne podtržen), daß das Wort principalitas nicht ein Attribut enthalten kann, welches der römischen Kirche allein zukäme, sondern nur ein solches, welches sie mit anderen Kirchen teilt. Das, was ihr allein zukommt, ist vielmehr einzig in dem Worte potentior gegeben. Damit sind die Erklärungen wie die „Rom habe den Primat, sei die Mutterkirche“ einfach ausgeschlossen (ode mne proloženo). Tedy: jest pravděpodobno a proto jest prostě vyloučeno.

principali successione et quocumque loco colliguntur, suspectos habere vel quasi haereticos et malae sententiae; vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes; aut rursus ut hypocritas quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes. *Omnes hi deciderunt a veritate...* (3) Qui vero *crediti* quidem sunt a multis esse presbyteri, serviunt autem suis voluptatibus, et non praeponunt timorem Dei in cordibus suis, sed contumeliis agunt reliquos et principalis concessionis tumore elati sunt et in absconsis agunt mala... redarguentur a Verbo... (4) Ab omnibus igitur talibus absistere oportet, adhaerere vero his, qui et apostolorum, sicut praediximus, doctrinam custodiunt, et cum presbyterii ordine *sermonem sanum* et conversationem sine offensa praestant ad confirmationem et correptionem reliquorum... (5) Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae est ab apostolis Ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. *Hi enim et eam, quae est in unum Deum, qui omnia fecit, fidem nostram custodiunt, et eam, quae est in Filium Dei dilectionem adaugent, qui tantas dispositiones propter nos fecit, et Scripturas sine periculo nobis exponunt* neque Deum blasphemantes neque patriarchas exhonorantes neque prophetas contemnentes.

Jest tedy vniterným přesvědčením Ireneovým, že i představený některé církve netoliko životem, nýbrž i naukou může odpadnouti od učení apoštolského. Byl Ireneus příliš strážlivým a upřímným pozorovatelem života křesťanského, než aby před skutečností byl oči zavíral a zpráv z minulosti dochovaných nedbal. Bylo mu to tak samozřejmo, že beze vší další poznámky nebo vysvětlivky list Klementův k církvi Korintské charakterisuje (III, 3, 3) jako *ιστανοτάτην γραφήν* (překladatel: potentissimas litteras), ač v něm c. 53 nn. přímo stojí, že i biskupové řádně ustanovení mohou pochýbiti tak dalece, že by dokonce mohli býti z úřadu odstraněni

Všude jest úchyłka od pravdy možna, nikde není neklamného spolehu, jen v církvi římské, s níž všecky církve ostatní, pravověrné, »propter potentioorem principalitatem« souhlasí — od »necesesse est« ještě odezírám. O žádné jiné církvi Ireneus nic podobného netvrdí, a kdo mu to imputuje, ten vnáší do jeho přesvědčení

něco úplně cizokrajného, co v systému jeho, jak jsme viděli, nemá místa. Řím stojí dle jeho názoru vysoko nad ostatními církvemi. Toť obsah slov vysvětlovaných, ale není to první místo, první příležitost, kde Ireneus tomuto svému přesvědčení dává průchod. Jest také každému již z první věty místa, jímž se zabýváme, úplně jasno.

Ireneus chce proti heretikům dokázati, že podání apoštolské jest jedině v církvi katolické²¹⁾ neporušeně dochováno. Důkaz by bylo lze, dí Ireneus III, 3, 1, provésti tak, že by se u *všech* tehdejších jednotlivých církví vypočítala posloupnost biskupův, od posledního zpět až po apoštoly, jako strážců té apoštolské tradice. Ale uznává (III, 3, 2), že by při poměrně malém rozsahu jednoho svazku bylo příliš rozvláčným všech církví posloupnosti vypočítati. Jak tedy zamýšlí této nevýhodě se vyhnouti, aniž by při tom pádnost důkazu nějak utrpěla? Jest nepochybně, že když by odpůrcům katolické nauky onen podrobný důkaz podal, oni by před celým světem i před svými přívrženci byli demaskováni jako hlasatelé a zástupci nauky, která nemá s kázáním a vyučováním apoštolů Kristových nic společného, objevili by se všem buď jako lháři anebo jako oklamání, důkaz to, o jehož všestranné provedení Ireneus v celém díle úsilovně pracuje a jehož ani na tomto místě vzdáti se nemíní. Proč tedy upouští od oněch vše vyčerpávajících podrobných katalogů? Poněvadž to není nezbytně nutno, bylo by mu to příliš dlouhé (sed quoniam valde longum est . . .) — poněvadž téhož účelu lze dosíci daleko kratší cestou, totiž provedením onoho důkazu pouze při církvi římské. Svědectví Říma jest s to, aby úplně nahradilo svědectví všech církví celého světa, Řím zastupuje celou církev nejen osobně pro Ireneua, nýbrž pro všechny jeho křesťanské čtenáře, pro veškeré křesťanstvo; a nejen to, Ireneus má to vědomí, že i jeho protivníci spatřují v Římu representanta katolické církve vůbec, jinak by nebyl mohl vůči heretikům onen obšírný důkaz pominouti a na pouhé autoritě Říma vůči všem, katolíkům a heretikům, přestati. *Est plenissima*

²¹⁾ Slovo „katolický“ o církvi schází sice v překladě díla Ireneova i v dochovaných zlomcích původního textu, ale pojem jest mu běžný. Si le mot „catholique“ manque à la langue d'Irenée, et tout autant à son traducteur latin, il a la chose. Batiffol, „L'Église naissante et le Catholicisme 1909“ str. 240 n.

haec ostensio, dí ukončiv katalog biskupů římských (III, 3, 3 fin.), *unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in Ecclesia* (— v celé církvi —) *ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate* ²²⁾.

Měl a má tudíž Řím výjimečné postavení, s nímž se ani pro křesťany ani pro heretiky nemohla žádná jiná církev ani zdaleka srovnávat; pro křesťany byl neklamnou zárukou pravdy, pro protivníky, kteří mu této přednosti nepřiznávali, byl zástupcem, hlavou katolíků vůbec. A pramenem tohoto jedinečného významu Říma jest *potentior principalitas*. Zvláštní výraz. Přčetní badatelé, zvláště protestantští, snažili se všelikými cestami dopátrati se slova řeckého, jež Ireneus na tomto místě zvolil a když si tak zkonstruovali přibližně znění originálu, snažili se celé místo na základě toho pravděpodobného textu vysvětliti. Jest pochopitelné, že při této volbě náboženské stanovisko jednotlivcovo ať vědomě ať bez vědomí svůj vliv také uplatňovalo. Ale i methodicky lze proti tomuto postupu leccos namítati. Musíme vycházeti přece ze zásady, že překladatel vystihl myšlenku Ireneovu; od ní bychom směli se odchýliti jen v tom případě, kdyby buď porucha textu anebo nesprávnost překladu byla zřejmá. Toho však na místě našem neshledáváme. Proto třeba, jak jsme nahoře učinili, nejprve ze souvislosti smysl vyšetřované věty stanoviti, a teprve potom o bližší určení záhadného výrazu se pokusiti. První část, stanovení smyslu, jsme již odbyli, jedná se nyní o to, zdali jest možno dobádati se něčeho podrobnějšího o výrazu »*potentior principalitas*«.

Poukazuje se na to, že něco málo před tím slovem římská církev se velebí jako *maxima et antiquissima et omnibus cognita*, a *gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo fundata et constituta ecclesia*. Jest snad některý anebo všechny tyto přísudky v bližším vztahu k oné *potentior principalitas*? Dle Harnacka »*principalitas*« značí apoštolský původ a výsadu s tím spojenou, totiž bezprostřední autoritu rozhodovati, co jest apoštolským učením a co není. Poněvadž však od apoštolů byla založena celá řada církví, tedy »*principalitas*« neoznačuje prý přednost Římu toliko vlastní; co

²²⁾ Z toho vysvítá, že Harnackovo tvrzení (na u. m. str. 948, 2), jako by svědectví Říma bylo „ein illustres Beispiel unter anderen“, vzniklo z nepochopené argumentace Ireneovy. Který význam přísluší v důkazu jeho Smyrně a Efesu, o tom níže.

Řím má přede všemi ostatními samojediný, to jest obsaženo ve slově »potentior«. Harnack se domnívá, že Ireneus tím výrazem shrnuje všechny ony čtyři přísudky: maxima, antiquissima, omnibus cognita, a duobus gloriosissimis apostoli Petro et Paulo fundata et constituta ecclesia, a opisuje pak výrok Ireneův takto: »S touto církví souhlasí nutně každá církev t. j. věřící odevšad, poněvadž jí jako apoštolské církvi přísluší původní autorita (při rozhodování, co jest učením apoštolským), a sice jest tato její původní autorita mocnější a pádnější než při ostatních církvích, poněvadž jest největší, prastarou, všem známou, od knížat apoštolských založenou církví«.

Nahoře bylo již ukázáno, že »potentior« v tom významu jest na tomto místě nemožné. I smysl a význam přísudků těch protestuje proti Harnackově hypotéze. Římská církev — maxima? Co do rozsahu a počtu věřících Alexandrie nezadala Římu nic anebo jen pramálo (Srv. Clemens Alex., Strom. VI. 18, 187). Antiquissima (= nejdůležitější), omnibus cognita? To jsou výroky, které samy žádají vysvětlení, a je-li skutečně nějaký vztah mezi nimi a »potentior principalitas«, pak jest jenom jeden: ne ona jest výsledkem těch předností, nýbrž naopak, poněvadž Římu jest vlastní »potentior principalitas«, proto nabyl největšího významu a stal se známým po celém světě. O čtvrté přednosti, založení Říma knížaty apoštolskými, bude hned obšírnější řeč. Pravého významu slova »potentior« Harnack nevystihl.

Ale ani slovo »principalitas« nelze bráti ve smyslu jím navrhaném. Jest potřebí opět promysleti věc až do konce, a nemožnost, nesprávnost její hned vysvitne. Dle Harnackova názoru byly by apoštolské církve všechny — ale žádná jiná kromě nich — neomylny ve výkladu učení apoštolského; každá z nich by úplně samostatně a definitivně rozhodovala o tom, co s učením apoštolským souhlasí či nesouhlasí. My tvrdíme, že Ireneus přikládá tuto praerogativu pouze Římu, a Harnack míní, že dle Ireneua jí používaly *vedle* Říma všechny apoštolské církve. Ve své snaze protikatolické se stává Harnack papežštějším než kterýkoliv katolík, jen kdyby k tomu měl právo. Ale nahoře bylo prokázáno, že Ireneus nepovažuje žádného jiného biskupa za neomylného kromě římského.

Böhmer²³⁾ poznáv nesprávnost Harnackova výkladu, prohlašuje, že poslední přednost, založení od nejslavnějších dvou apoštolů Petra a Pavla, tvoří adaequatní obsah toho výrazu. Dovolává se svědectví Tertullianova, tedy téměř vrstevníka Ireneova, jenž na jednom místě (*De praescr. c. 36.*)²⁴⁾ blahoslaví Řím, že apoštolé Petr, Pavel a Jan jemu zanechali veškero učení i s krví svou, jenž ve spise *Adversus Marcionem IV., 5*²⁵⁾ Římu zdánlivě připisuje vyšší autoritu právě z toho důvodu, že v něm učili a trpěli sv. Petr a Pavel.

Potvrzuje Tertullian mínění Böhmerovo? Naprosto nikoliv! Leží na bíle dni, že na obec, v níž více apoštolů působilo, v níž sloupy apoštolů, jak nazývá Klement Petra a Pavla, podepíraly novou církev, jejíž počátky i svou krví zarosili, jakési vyšší vážnosti požívá. K hrobům apoštolů putovali z blízka i z dále zástupy zbožných křesťanův a tak by se stal Řím mimovolně slavnějším než ostatní obce křesťanské — ale to, že by mělo tvořiti obsah onoho výrazu *potentior principalitas*? A co vlastně bylo by pramenem té přednosti; smrt těch apoštolů v Římě či jejich působnost? Ireneus — a to jest velmi důležité — nezmiňuje se tu ani slůvkem o smrti obou apoštolů, v tom tedy nedovoluje nám hledati původ oné přednosti; vše předstihující povýšenost Říma by tkvěla pouze v tom, že nejslavnější apoštolé Petr a Pavel založili a zřídili církev římskou. Ale což nezasluhoval by z toho důvodu výjimečné přednosti Jerusalems, kde Petr církev založil a se všemi apoštoly delší dobu působil? Nenáležela by úplně táž autorita Antiochii, jejíž církev jako římská byla od Petra založena a od něho i Pavla upevněna? Pouhé založení a upravení církve od více apoštolů, po případě i od Petra a Pavla, netvořilo výlučně *praerogativu* Říma a proto nemůže býti dostatečným vysvětlením, proč jemu toliko přísluší *potentior principalitas*.

²³⁾ Zeitschrift für die neutest. Wiss. 1906, str. 198 nn.

²⁴⁾ Habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni Dominicae adaequatur; ubi Paulus Johannis (sc. Baptistae) exitu coronatur; ubi apostolus Johannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur.

²⁵⁾ Videamus, quid etiam Romani de proximo sonent, quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine suo signatum reliquerunt.

Všecky námahy, prohlásiti slova ta za oděv věci zcela nahodilé, vedlejší a zevnější, končily a končí nezdarem, poněvadž sv. Ireneus příliš zřetelně promluvil: »*potentior principalitas*« značí, jak logický rozbor příslušných míst ukázal, ochranu před bludem při výkladu, při zachovávání nauky apoštolské. Ta výsada nemohla býti účinkem založení od jednoho či více apoštolů, nýbrž tkví *jedině ve zvláštním daru Božím*. »*Potentior principalitas*« *označuje tedy božský prvek v papežství*. Toho si byl Ireneus dobře vědom.

Obhájcům katolického stanoviska působil druhdy obtíže a protivníkům podával zdánlivě nové doklady ten nápadný čin Ireneův, že když vyjmenováním jedenácti římských biskupů neporušenost církevní nauky dovedil — *plenissima ostensio!* — a tedy právem již ustati mohl, najednou ještě uvádí svědectví církve Smyrnské a Efeské. Proč to učinil? Nedostačoval mu snad hlas církve římské? Odpověď musí nám dáti pozorné sledování argumentace Ireneovy. Jest nesmírně zajímavá a poučná viděti, ze kterých příčin Ireneus svědectví Polykarpovo a církve v Efesu považuje za neklamné. Polykarp *mohl* poznati pravou nauku apoštolův a poznal ji vskutku; neboť byl vyučen od apoštolův, obcoval nemálo s osobami, které Spasitele viděly, a byl konečně od apoštolů — zajisté jako muž povoláný — ustanoven biskupem ve Smyrně. Polykarp učil jen dle tradice apoštolů, čemu církev učí, co *jedině* jest pravda. Důkazy: Ireneus sám osobně ho ve svém mládí slychal, celá Malá Asie, jeho nástupci, konečně jeho list k Filippenským to dosvědčují.

O Efesu dí zkrátka: 1. obec tamější jest dílem sv. Pavla, 2. žil v ní až do časů Trajánových sv. Jan — do tak pozdních dob, že lze srovnati, zda nynější církev efeská jest věrna učení Janovu.

Kdyby Ireneus byl považoval všecky apoštoly za sobě rovny, kdyby z hlásání a zachování učení apoštolského byl vymycoval, či lépe řečeno, nepředpokládal a neuznával nadpřirozeného zasahování jenom v jedné církvi, pak po lidsku uvažováno náležela v důkazu proti heretikům větší autorita Smyrně a Efesu než Římu: v těch dvou městech bylo daleko méně členů prostředkujících mezi apoštoly a dobou Ireneovou a učení apoštolů bylo přiroze-

nými prostředky daleko lépe garantováno než v Římě. Ale právě ta okolnost, že Ireneus při těchto dvou církvích čistě lidské prostředky průkazné tak akcentuje a jenom je do popředí staví — u Říma to učinil jen jednou — a přece Smyrnu s Efesem *jenom jako dodatek uvádí ku plenissima ostensio*, jest pádným důkazem, že pravost učení církve římské je zaručena solidněji, ne lidskou, nýbrž božskou autoritou.

Proč tedy Ireneus uvádí ještě svědectví oněch dvou církví? Ne k vůli katolíkům, nýbrž aby *každému* protivníkovi zbraň z rukou vyrazil. Chtěl-li z nich někdo býti přístupným čistě lidskému, přirozenému důkazu, pak jej nacházel se vši přesností právě u těchto dvou církví.

A tu jest nemalého významu poměr, do jakého staví Ireneus Polykarpa a Řím. Ač, jak dokázáno, apoštolskost učení Polykarpova *přirozenými* důvody všestranněji jest podepřena než u Římu kdež na tom Ireneovi ani nezáleží, přece nepraví, že Řím souhlasí s Polykarpem, nýbrž naopak vypravuje, jak Polykarp za Aniceta přišel do Říma a tam kázáním mnohé z heretiků nazpět do církve uvedl, všude hlásaje, že pouze nauku od církve podávanou od apoštolů přijal, jinými slovy *Ireneus dí, že Polykarpovo učení souhlasilo s Římem*, nikoliv naopak.

Zé všech těchto fakt jde na jevo, že Ireneus slovy »*potentior principalitas*« Římu přikládá přednost, která žádné jiné sebe starší a větší, od sebe více apoštolů řízené církvi nepřináleží, není to pouze nějaká nahodilá vnější autorita, nýbrž božská ochrana, jež římskou církev t. j. římského biskupa řídí a sílí, aby svěřenou nauku apoštolův úplně neporušeně a věrně vždy zachoval. Poněvadž tuto přednost má jedině Řím, tedy *ad hanc ecclesiam necesse est convenire omnem ecclesiam*, t. j. ostatní církve, chtějí-li se ubrániti bludu, *musí, jsou povinny nezbytně řídití se učením Říma*. To jest význam slova *necesse est*. To jest pravý a jedině správný smysl slov Ireneových, všechny ostatní výklady narážejí na obtíže a zamotávají se do nerozřešitelných odporův.

Avšak protivníci zde zastávané interpretace ohánějí se zvláště jedním výrokem sv. Otce, který prý onoho výkladu nepřipouští, ba jej přímo vylučuje.

Dí totiž Ireneus III. 4, 1 : *Et si de aliqua modica quaestione*

disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est? Zde tedy o Římu a jeho neomylné autoritě ani stopy; všechny církve apoštolské ve spolek jsou to, jež zaručují pravost učení apoštolského, tak tedy ani na diskutovaném místě nelze připisovati římské církvi takového privilegia. Tak mluví protivníci. Bližší rozbor věcný vede však k jinému výsledku. Naskytla-li by se nějaká nejasnost nebo pochybnost, pak by dle názoru Ireneova měla být zavedena anketa po apoštolských církvích. Tu patrně musí někdo vésti. Dle celého systému Ireneova, dle jeho — řekněme — pouze lidského přesvědčení by tento úkol připadal církvi největší, nejdůstojnější nejznámější, t. j. Římu. Ten by tedy sbíral po nejstarších obcích křesťanských, co v té nebo oné otázce jest učením apoštolův. Kdo by se odvážil tvrditi, že tato přirozená cesta, dobádati se skutečné pravdy, se nesrovnává s neomylností papeže římského?

Právě opak jest pravdou. Jest známo z katolické fundamentálky, že neomylný výrok koncilu nebo papežův předpokládá a vyžaduje, aby se přirozenými prostředky snažili poznati, co jest učením apoštolů, co se s ním srovnává či nesrovnává. *Auctores Dei ex proxima Dei vel revelatione vel inspiratione scribunt catholica dogmata. Nec enim egent exteris ad scribendum incitamentis nec humana ratiocinatione e scripturis aliis argumentantur, disquirunt, colligunt. Ast Concilium et Pontifex humana via incedunt rationemque sequuntur atque argumentando verum a falso discernunt...* Ex quo perspicuum est, non dormientibus et oscitantibus Patribus Spiritum Sanctum assistere, sed diligenter humana via et ratione quaerentibus rei, de qua disseritur, veritatem ²⁶⁾.

Tedy námitka z onoho místa proti obyčejnému výkladu katolickému čerpaná rozpadá se v niveč; poptávka po všech církvích apoštolských nevylučuje vůdčí role, neomylnosti Říma, nýbrž předpokládá a vyžaduje ji; jest to jediné správná reprodukce myšlenek Ireneových, a protestanté sami, kteří se brání tomuto výkladu, poněvadž vidí, kam nutně vede, zamotávají se a musejí volky nevolky uznati primát biskupa římského: jejich různá tvrzení konfrontována se slovy Ireneovými neúprosně vedou k tomu závěru.

²⁶⁾ Melchior Canus, *Loci theolog.* V, 5.

Místo mnohých uvádím pouze Harnacka. Sestavuje všechny prvky, které dle jeho mínění katolicismus vytvořily; pro náš účel stačí pouze první²⁷⁾: Von der römischen Gemeinde wissen wir, daß sie ein bestimmt formuliertes Taufbekenntnis besessen hat, und daß sie es spätestens um 180 als die apostolische Regel, *an welcher alles zu messen sei*, prädicirt hat; *von der römischen Kirche war demgemäß anerkannt, daß sie mit besonderer Präcision Wahres und Falsches zu scheiden wisse*; Irenäus und Tertullian haben sich für die Handhabung der regula fidei (in Gallien und Africa) auf die römische Kirche berufen. Harnack konstatuje tedy ten důležitý fakt, že římská církev (biskup římský) rozhodovala o věcech víry a žádala, aby dle toho jejího rozhodnutí se vše řídilo. Harnack uznává dále, že toto jednání římského biskupa bylo Ireneovi známo. Ireneus však dí o církvi římské a o papežích: *in qua semper ab his qui sunt undecim conservata est ea quae est ab apostolis traditio*.

Jest to pevným přesvědčením Ireneovým, že tradice apoštolská, učení apoštolské v Římě nikdy ničím porušeno nebylo, tedy ani tím ne, že biskupové ve věcech víry vystupovali jako autorita pro celou církev, jinými slovy toto jednání biskupů římských není nějakou neoprávněnou novotou, zavedenou na úkor učení apoštolského, nýbrž jest samo učením apoštolským, spočívá na učení apoštolském, t. j. toto výjimečné postavení římského biskupa jest původu božského. Neodporuje učení Kristovu a hlásání apoštolskému, nýbrž tvoří jeho součástíku. Smyrna a celá Malá Asie souhlasí v učení s Římem, tedy uznává praerogativu jeho rovněž, a nejen ony, nýbrž všechny církve po celém světě, v nichž jest apoštolské učení dochováno.

V tom právě spočívá význam emendace D' Herbignyho, že poslední větu důležitého výroku Ireneova (in qua...) lze nyní pouze o církvi římské rozuměti; katoličtí učenci mají nyní o jednu pomůcku více, protivníci o jednu oporu méně.

Ale ku poznání pravého názoru Ireneova by té věty ani nebylo potřeba. Kdyby odpůrci své hypotézy, svá tvrzení logicky domyslili až do konce, poznali by neudržitelnost svého stanoviska.

²⁷⁾ Dogmengeschichte I⁴. str. 481 nn.

Kdo čte sv. Ireneu klidně, ten v něm shledává nauku katolickou o výjimečné přednosti Říma, o neomylnosti, o primátu papežově se vši možnou jasností a přesností vyslovenou; vidí, že to nebylo pouze osobním přesvědčením Ireneovým, nýbrž přesvědčením celého katolického světa; i v očích heretiků požíval Řím privilegovaného postavení. Právě proto také nikdo z vrstevníkův Ireneových proti onomu výroku neprotestoval; bylať to věc všeobecně známá a uznaná tak, že nikomu ani nenapadlo, o ní pochybovati.

Vůči této nepopíratelné skutečnosti jest spis H. Kocha »Cyprian und der römische Primat« se svými dedukcemi bezpředmětným. I kdyby sv. Cyprian primátu neznal nebo neuznával — obojí tvrzení jest však nesprávné — pak by z toho následovalo, ne že římský biskup si teprve později nějaké nové privilegium, primát, začal osobovati — ten závěr jest spisem sv. Ireneu, jak jsme viděli, naprosto vyloučen — nýbrž že sv. Cyprian to byl, který nějakou novotu do katolického učení zaváděl. Kdyby Kochova tvrzení spočívala na pravdě, pak by jimi nebyl dokázán pozdní vznik nauky o primátu papežově, nýbrž toliko posavadní názor o správnosti učení Cypriana by utrpěl povážlivou ránu. Ale, jak už zmíněno, nevystihuje Koch správně vlastního přesvědčení Cypriana.

Má člověk svobodnou vůli?

Napsal Dr. JOS. NOVOTNÝ, professor morálky v Hradci Králové.

(POKR.)

Deterministé snaží se všemožně uvéstí názor svůj v soulad s mravním řádem a mravností, vymýšlejíce za tím účelem zvláštní »nesvobodnou svobodu«, ale všecko toto namáhání je marné. Buď může člověk do běhů vnitřních, pochodů duševních rozhodně zasáhnouti anebo ne; nemůže-li — nebo deterministé praví: jedná-li, jak jednati musí, pak jedná nutně, pak není mravnímu řádu zodpovědným, pak padá mravní řád. Odpůrci svobodné vůle musejí nutně také upříti osobního, nejvyššího svatého Boha, anebo prohlásiti Boha za původce všeho morálního zla, co ho ve světě bylo spácháno. Jedná-li člověk nutně dle nezměnitelných zákonů, kterým celá příroda podléhá, pak není on původcem hrozných mravních

zločinů, které od lidí se pášou, nýbrž ten, který světu ony nezměnitelné zákony dal, kterým nutně i jednání člověka podřízeno jest.

»Svobodná vůle není ani v naprostém souhlase s ostatními předpoklady církevního učení«, píše Dr. Krejčí, »a každému, kdo nevěří pouze, ale při tom také trochu myslí, musí tato neshoda býti patrna, jako byla patrna už církevním otcům, jimž vyrovnání této neshody dalo mnoho práce a přemýšlení... Běží tu o představu Boha vševědoucího a všemohoucího, nejvýš spravedlivého, která nedá se srovnati s ponětím svobodné vůle, leč prostřednictvím nějakého výpomocného ad hoc utvořeného pojmu.

»Dle náboženského názoru Bůh dal člověku přikázání a skrze ně direktivu pro mravní život. Kdo se jimi řídí, bude odměněn, kdo jich nedbá, bude potrestán, žítí mravně znamená plniti vůli boží. To předpokládá, že člověk může voliti svobodně jedno nebo druhé. Avšak vševědoucí Bůh ví, jak se ten který člověk zachová vůči jeho přikázání, on ví hned od narození člověka, bude-li spasen nebo zatracen; jinak by nebyl vševědoucím. Nač jsou tedy přikázání? Proč je dává člověku, o němž ví, že jich nebude plniti? Proč vůbec stvořuje lidi, kteří nebudou plniti jeho vůli? Jaký vůbec může míti zájem na tom, aby lidé byli dobří a zlí?

»A vezměme zase člověka, jenž, maje se rozhodnouti pro plnění přikázání, připomene si, že Bůh ví napřed, jak se rozhodne, a jak to s ním dopadne. Nemusí-liž v něm vzniknouti myšlenka, že ať činí tak neb onak, ať uvažuje tak neb onak, je to Bohu známo, že je předem určeno, bude-li dobrým nebo zlým?

»Co mu je platna svobodná vůle, když se musí rozhodnouti tak, jak je psáno v knize osudu?... Staří Řekové sváděli vše na osud — byli fatalisty, a věřícímu křesťanu nezbude, než odevzdati se milosti boží... fatalismu jiného druhu.

»Podobně se to má s původem mravního zla, hříchu. Všemohoucí Bůh stvořil svět dle své nejvyšší moudrosti, na jejíž pochopení nestačí rozum lidský. Vše, co se děje na světě, děje se z vůle boží; vše má původ z Boha; vedle něho není nic, co by mělo býti příčinou něčeho na světě. Tedy má z Boha původ svůj i zlo, fysické i mravní, hřích. Bůh chtěl, aby se hřešilo (!).

»Ale to je zase nesrovnatelné s pojmem Boha nejvýš dobrého a dokonalého. Jak může z dokonalosti vyplynouti něco nedoko-

nalého? Zlo nemůže míti původ v Bohu a muselo se vyskytnouti na světě proti vůli boží; z vůle člověka, majícího právo sebeurčení, majícího svobodnou vůli, mohoucího se protiviti vůli boží — avšak potom u člověka vzdorujícího přestává boží všemohoucnost (!). Bůh chce, aby byli lidé dobří, t. j. aby plnila se jeho přikázání, ale uskutečnění toho úradku nezávisí na něm, nýbrž na svobodném rozhodnutí člověka. *Kdyby lidé chtěli, mohli by dílo stvoření přivést ad absurdum, (!)* takže by Bohu nezbylo, než zničiti ten svět a stvořiti nový, kde by lidé neměli svobodnou vůli.

Jedním východiskem z těchto nesnází spekulativních byla nauka o prvotním hříchu Adama a Evy, který se stal dědičným; ale to zase uvádí do nových sporův. Lidé obtíženi dědičnou vinou jsou nesvobodni, (!) vůle jejich je nakloněna ke zlému, a nic je z toho neosvobodí, leč boží milost — soudí sv. Augustin«. (V cit. sp. str. 8.—10.)

Myšlenky Dr. Krejčího shledáváme ve spise Maxe Wentschera »Ethik«. (Leipzig, 1902.) Čteme tam na př: »Denn, wenn diese Allwissenheit zwar selbst zeitlos oder überzeitlich wäre, aber doch durch irgend welche Momente repräsentiert, den ganzen zeitlichen Verlauf des Weltgeschehens im einzelnen mit umfasste, so bliebe es doch für uns immer so, dass in einem jetzt vorhandenen Wissen schon alles Zukünftige mit seiner zeitlichen Abfolge genau verzeichnet stände, und folglich auch unsere vermeintlich freie Handlungen schon vollkommen festgelegt wären. Für uns also bleibt jenes Wissen immer ein *Vorherwissen*, das mit wahrer *Freiheit* unserer Willensakte auf keine Art vereinbar ist«.

Podobné myšlenky, jaké Krejčí pronáší, má Ed. v Hartmann ve svém spise: Das sittliche Bewusstsein, str. 375.

Ze všeho, co jsme ze spisu Dr. Krejčího uvedli, vysvítá, že zamilovaným studiem pana profesora jsou ponejvíce spisy theologův a filosofů protestantských. Odtud se vysvětlí tak hrozné názory o Bohu, nad nimiž žasne každý jen poněkud uvědomělý katolík.

Prof. Krejčí na základě spisů protestantských stojí na stanovisku absolutní praedestinance, se kterou svoboda vůle ovšem srovnati se nedá. Praedestinaci absolutní církev katolická neučí,

nýbrž hájí praedestinaci relativní, praedestinaci sub praevisione cooperationis ex parte hominis, praedestinaci post praevisa merita vel demerita.

Sv. Chrysostom v homilii 79. ke slovům Kristovým: Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim etc. (Mat. 25, 34. a násl.) přičiňuje výklad, v němž vyjádřeno správné učení o praedestinaci: »Antequam enim essetis, inquit (Christus), haec vobis parata erant, quia sciebam vos tales esse futuros«. O zavržených praví Fulgentius: »Voluntate exierunt, voluntate ceciderunt: et quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati; essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate mansuri«. (Fulg. ad Monim. l. 1.).

»Je psáno v knize osudu« (Krejčí), jak se člověk rozhodne, ale je to tam psáno proto, že Bůh předvídal, že svobodný tvor, svobodně tak se rozhodne. Život, činy člověka jsou »von Ewigkeit vollkommen festgelegt« (Wentscher), ne z té příčiny, že Bůh je předvídá, nýbrž že se člověk svobodně rozhodne, jak Bůh předvídá.

Nyní také patrna nepravda tvrzení Renardova, jenž ve stejném smyslu s Dr. Krejčím píše: »Středověcí theologové se potili krvavým potem, aby vyvázli z tohoto dilemmatu: buď jest člověku volno chtít podle své libosti, tu pak Bůh nemůže napřed vědět, co člověk bude chtít; anebo Bůh ví napřed, co člověk bude chtít, tu pak člověku není volno chtít stejně nějakou věc nebo její opak. Člověk by upadl v rozpaky pro menší příčinu, ale theologové, lidé důvtipní, jací jen býti mohou, uměli sobě podivuhodně poraditi. »To jsou dvě nesrovnatelné věci«, pomyslili si: »připusťme je obě«. Tak se stalo i bylo rozhodnuto, aby katolická, římská a apoštolská církev *popírala i tvrdila* svobodu vůle. Byl to mistrovský kus. Bylo to způsobilé učiniti všem chutěm za dost. Nemohu ti sice říci, jak duch může žít v míru ve svém nitru tyto dva přímo si odporující principy; ale starostí neomylných koncilův a ještě neomylnějších papežů jest dekretovati tajemství a je nevysvětlovati. Spokoj se zjištěním, že církev nemůže nás jednou rukou bít, aniž by nás druhou hladila; a to jsem se ti ještě nezmínil o všech těch, kdož od sv. Augustina až po Pascala připouštěli, že člověk dříve ještě, než se narodí, jest předurčen

k ráji nebo k peklu. Nebohá svobodná vůle! Kam se poděje v tomto učení? Takhle jí ubližují těžce právě ti, kdož se domýšlejí býti jejími obhájci«. (V cit. sp. str. 12—13.). Renard tvrdí, že šetrně vede boj; svědčí o tom citovaná slova a způsob psaní, jakým píše na str. 27.?

Pomlčíme o všech těch nepravdách, které ve slovech prof. Krejčího jsou obsaženy; mělkost některých na první pohled je patrna; jenom to pravíme, že p. professor je ve velikém bludu, myslí-li si, že by lidé svými zlými skutky mohli zmařiti plány a úmysly Boží, že »by mohli dílo stvoření přivést ad absurdum«.

Hlavní účel, proč Bůh svět a člověka stvořil, jest, aby tvorové dokonalostmi, které od Boha mají, hlásali nesmírnou dokonalost Boží, aby Boha oslavovali. Na sněmě vatikánském prohlášena byla tato pravda za článek víry; sess. III. c. 1. definováno: »Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio, simul ab initio temporis utramque de nihilo condidisse creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam«. A can. 5. sněm dí: »Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit«.

Hlavním účelem všeho tvorstva, tedy i člověka, je zevnější oslava Boží, t. j. zjevování jeho božské dokonalosti. A pozorujeme-li tvory, vidíme, že různými dokonalostmi od Boha jsou obdařeni, různým způsobem dokonalost jeho hlásají, různým způsobem Boha oslavují. Většími dokonalostmi obdařen a tudíž dokonaleji než nerozumní tvorové hlásá dokonalost Boží člověk — tvor rozumný, který jest *imago* divinitatis (Gen. 1, 26, 27), kdežto ostatní tvorové jsou jen *vestigia* divinitatis (Job. 11, 7). Sv. Bonaventura vysvětluje tento rozdíl slovy: »Illa creatura, quae assimilatur magis de longinquo, habet rationem vestigiū, illa vero, quae de proximo, habet rationem imaginis; talis autem est creatura rationalis, utpote homo«. (In II. L. Sent. dist. XVI. a. 1. q. 1.) A sv. Řehoř Vel. vysvětluje, v jakém smyslu jsou tvorové *vestigia* Dei, píše: »Dei ergo vestigia creaturam dicimus, quia per haec, quae ab ipso sunt, sequendo imus ad ipsum«. (Lib. XXVI. Mor. in Job. cap. 12. n. 17.)

Bůh stvořil člověka k obrazu Božímu, obdaril ho svobodnou vůlí, aby dobrovolně podřídil se Bohu, Tvůrci svému, aby mu dobrovolně sloužil, jej miloval, jeho poslouchal. Zneužívá-li člověk svobodné vůle své proti vůli Boží, úmyslův a plánů Božích nezmaří. Bůh předvídal, že člověk zneužije svobodné vůle své ke zlému, a připustil toto zlo. Bůh není původcem hříchu, Bůh nechce, aby se hřešilo, jak prof. Krejčí píše, následuje při tom Luthera, Kalvína a Zwingliho, kteří nazvali Boha »auctorem, impulsorem et motorem peccati«. »Non Deus volens iniquitatem tu es«. (Ps. 5, 5.) Bůh je sice původcem svobodné vůle člověka — to je pravda — ale není původcem hříchu. Svobodná vůle není příčinou hříchu, pokud je mohutností volící, mohutností totiž chtítí nebo nechtítí — a v tomto smyslu je od Boha, nýbrž pokud se zneužívá této mohutnosti proti vůli Boží; příčinou zneužívání toho je člověk. Sv. Tomáš vysvětluje to slovy: »Effectus causae mediae procedens ab ea, secundum quod subditur causae primae, reducitur etiam in causam primam; sed si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam; sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam; et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra praeceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam«. (1. 2. q. 79. a. 1. ad 3.) Pravda tato je článkem víry na sněmu tridentském definovaná těmito slovy: »Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, anathema sit«. (Sess. VI. c. 6.)

Zneužití svobodné vůle, nikoliv Bůh, je příčinou hříchu. Možno snad vinití ze smrti člověka lékaře, který předepíše určitou dávku léku, a nemocný dobrovolně vezme více a usmrtí se? A podobně tomu jest u hříchu.

Bůh připouští pouze hřích, a to jednak proto, že nechce ničiti svobodnou vůli člověka, že chce, aby dobrovolně Tvůrci svému se podřídil, jednak také proto, že zla dovede užiti jako prostředku k dobrému. »Ne putetis gratis esse malos in hoc mundo«, praví sv. Augustin, »et nihil boni de illis agere Deum; omnis malus aut ideo vivit, ut corrigatur, aut ideo vivit, ut per illum bonus exer-

ceatur«. (Ex tract. s. Aug. Ep. super Psalmos Lect. IV. feriae V. in Coena Dom.) Sv. Tomáš (Contra Gent. l. 3. c. 71. n. 3. etc.) uvádí důvody, proč Bůh připouští zlo jak fysické tak mravní ve světě, a dokazuje, že nejsou na úkor prozřetelnosti a dokonalosti Boží, naopak že co nejvíce hlásají nekonečnou jeho moudrost, že dovede zlého k dobrému užití.

1. *Multa bona sunt in mundo* — mezi jiným praví sv. Tomáš — *quae nisi mala essent, locum non haberent; sic non esset patientia justorum, si non esset malignitas persequentium; nec esset locus justitiae vindicativae, si delicta non essent; in rebus etiam naturalibus non esset unius generatio, nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam bonitatem excluderetur, oporteret bonorum multitudinem diminui.*

2. *Bonum totius praeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto. Sed si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit.*

3. *Mala physica nobis inserviunt tamquam medium aptissimum ad consequendum finem ultimum; quum pater coelestis iisdem tamquam virga et disciplina ad erudiendos filios utatur.* »Mala, quae in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt«, praví sv. Řehoř Vel. *Peccata vero sunt conditio et occasio ad manifestandam divinam misericordiam, item occasio ad exercitium poenitentiae, humilitatis aliarumque virtutum.*

Bůh nechce ani per se ani per accidens mravního zla, hříchu; »mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris«, praví Písmo sv. o Bohu (Habac. 1, 13). Bůh hřích pouze připouští, a to nijak neodporuje ani svatosti ani dobrotě ani moudrosti Boží. »*Permissio culpae non derogat sanctitati*«, piše Dr. Egger, »quia permissio non implicat approbationem culpae, sed cum eiusdem aversione et reprobatione optime consistere potest. Non derogat *bonitati*, quia haec non postulat, ut Deus abusum libertatis omni possibili modo impediat; praesertim, quum ex altera parte culparum condonatio bonitatem divinam quam maxime commendet. Nec *sapientiae*, quae potius mirifice

ex hac permissione elucet, cum Deus ex summo malo summa bona alicere sciat. Nec tandem ulli alteri perfectioni officit; quandoquidem peccator, licet Deo injuriam irroget, nihil tamen ei nocere aut ejus gloriam minuere potest, sed e contrario vel per poenitentiam vel per poenam volens aut nolens Deum glorificaturus est«. (Enchiridion theol. dogmat. specialis, str. 83.)

Překrásně praví sv. Augustin: »Deus tam bonus est, ut malis quoque utatur bene, quae omnipotens esse non sineret, si eis bene uti summa sua bonitate non posset, et hinc potius impotens appareret et minus bonus non valendo bene uti etiam malo«. (Contra Julian. op. imperf. l. 5. c. 60.)

Připouští-li Bůh, že člověk zneužíváním svobodné vůle vzdoruje vůli Boží, a netrestá-li člověka ihned, není to známkou, že by přestala u Boha všemohoucnost Boží oproti hříšníkovi vzdorujícímu, nýbrž je to hlásáním nesmírné dobroty, shovívavosti a milosrdenství Božího, který nechce smrti hříšníka, »nýbrž aby se obrátil a živ byl«.

A nechce-li člověk oslavovati Boha dobrovolným plněním vůle Boží, oslavovati ho přece musí, hlásati bude nekonečnou svatost a spravedlnost jeho tresty, jež za zlo, které spáchal, trpěti musí. »Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque in diem malum.« (Prov. 16, 4.)

Sám prof. Dr. Krejčí dotvrzuje, co jsme svrchu pravili, že popírání svobodné vůle nutně vede buď k popírání existence osobního Boha, tedy k atheismu, pantheismu, materialismu, nebo k logickému závěru, že Bůh nejvyšší svatý je »původcem všeho fyzického i mravního zla na světě«.

Svobodná vůle dá se, jak jsme ukázali, zcela dobře srovnati s představou Boha vševědoucího, všemohoucího, nejvyššího spravedlivého a je naprosto nutným postulatem pro mravní život. Bez svobody vůle, je-li člověk pouhou hříčkou přírodních sil nebo jiných vnějších nebo vnitřních vlivů, děje-li se všecko jeho jednání přirozenou nutností, není-li člověk pánem svých činů, pak není ani dobrých ani zlých činů, pak není také zodpovědnosti, pak nemůže býti ani odměn ani trestů za činy, pak je nesmysl snažiti se mravně zušlechtiti sebe i jiné; mravní ideál je holou frásí.

Ve světě je mravní řád, a proto musí člověk míti vůli svo-

bodnou, aby mravního zákona dbáti mohl, aby přes všechny odporující vlivy podrobiti se mohl mravní autoritě, bez které společenský pořádek je nemožný.

Mravní řád je zde, mravní autorita je nutna, proto také svoboda vůle nemůže býti klamem, ale skutečností. Upírání svobodné vůle je snižováním člověka, v důsledcích svých musí vésti k poklesnutí všelikého mravního snažení a zušlechtění. Z tohoto svého tvrzení neslevíme ničeho, byť i prof. Krejčí nazýval tvrzení toto »nejapným« a tvrdil, že »kdo se k němu utíká, prozrazuje svou mělkost a nedostatečnost důvodů jiných«. (str. 12.)

Bez svobodné vůle nedají se mravně dobré a mravně zlé činy ani vysvětliti. Deterministé také neuznávají podstatného rozdílu mezi mravně dobrým a mravně zlým; mravně dobré a mravně zlé, dle názoru jejich, mění se postupným vývojem lidstva a vštěpuje se jednotlivci názory okolí, v němž žije. »Lidé nemají stejných důvodů pro posuzování činů«, píše Dr. Krejčí; »jeden a týž čin od různých lidí, v různých dobách a v různých společenských poměrech posuzuje se různě. Co jeden má za dobré, to druhému je zlým; co schvalovali lidé dříve, to zamítají dnes. Poněvadž pak dobrým je to, co se činiti má, zlým, co se činiti nemá, je patrné a nikdo nebude tomu odpírati, kdo se jen trochu obeznámí s ethnologií a kulturními dějinami, že si lidé na různých stupních vývoje představovali to, co se činiti má, pokaždé jinak«. (Str. 58.)

Tak tvrdí všichni deterministé. Poukazují na to, jak jinak pohlíží na mnohé věci dítě, za nedovolené a špatné je považuje, co dospělý pokládá za věci indifferentní nebo dovolené. Jak velice prý rozcházejí se ve svých mravních pojmech vzdělaný člověk a nekulturní divoch, jakou rozmanitost prý shledáváme v názorech na jednotlivé mravní dobro nebo zlo v různých náboženských vyznáních. Z toho vyvozují, že člověk v názoru na mravnost podléhá dojmům, které na něho působí; platné názory okolí, v němž žije, jsou prý normou mravnosti; co odpovídá těmto názorům, je mravně dobrým; co pak jim odporuje, je mravně zlým.

Prof. Krejčí odkazuje na ethnologii. Co ta nám praví? Že není národa, který by nečinil rozdílu mezi mravně dobrým a mravně zlým, kterému by pojem dobra i opaku jeho, zla, nebyl znám. Pojmy tyto nalézáme u všech lidí, byť se rozcházel v názoru

o dovolenosti nebo nedovolenosti jednotlivého určitého činu. Pravda je, že na mravnost některých činů někteří národové jinak pohlíželi nežli my. Ale následuje z toho, že vůle člověka musí být determinována? Což nepřichází se něco podobného i u nás? Nemůže se státi, že se pokládá něco za dovolené, co je zlé a odporuje názoru ostatního okolí; na př. lež, když jde o zachránění života lidského? Přes všecky však rozdíly v některých jednotlivostech shledáváme v celku velikou shodu v nazírání na mravnost určitých činův u všech lidí všech míst a časův. Sv. Augustin píše: »Quid ergo tibi non vis fieri, noli alteri facere. Judicas enim malum esse in eo, quod pati non vis: et hoc te cogit nosse lex intima, in ipso tuo corde conscripta. — Furtum bonum est? Non. Interrogo: adulterium bonum est? Omnes clamant: non. Homicidium bonum est? Omnes clamant detestari. Concupiscere rem proximi bonum est? Non, vox omnium est. — Omnes ergo de his rebus interrogati clamant, haec bona non esse«. (Enarr. in Ps. 57. n. 1.) Z nové doby uvádíme svědka, který dosvědčuje, jak nazírají nekulturní národové v Africe na mravnost. Je to Levingstone, který dlouhá léta jako missionář v Africe žil a zvláště mezi černochoy působil. Píše: »Všichni Afričané, se kterými jsme se setkali, jsou tak pevně přesvědčeni o budoucím svém životě po smrti, jako o nynějším, a žádných jsme nenalezli, kteří by neměli víry v nejvyšší bytost. *Jejich pojem o mravním zlu neliší se nikterak od našeho; věří jen, že nižším bytostem, nikoliv nejvyšší bytosti jsme za činy své zodpovědni*«. Rozeznávají dobrá i zlá srdce; jsou přesvědčeni, že i nejtajnější myšlenky a žádosti Bohu jsou známy. Po celé Africe je známo a věří se, že po smrti následuje soud. Totéž, co o černoších v Africe řečeno, platí též o divoších austrálských a amerických. (Neue Missionsreisen in Südafrika. Übersetzt von Martin (1874) str. 242. Viz: Cathrein: Die katholische Moral: Die Tatsachen des Gewissens, str. 503.)

Bludné názory v některých věcech mohou býtí okolím vštípeny, ale i tyto bludy předpokládají podstatný rozdíl mezi dobrým a zlým, který není vštípen okolím, nýbrž odvoditi se musí od Boha, Tvůrce přirozenosti lidské, který rozum člověka tak uzpůsobil, aby poznati mohl mravní řád Bohem stanovený a aspoň hlavní mravní povinnosti.

Namítá se na př., že někteří kmenové zabijejí stárnoucí rodiče že tedy považují za dovolené, co odporuje přirozenému zákonu o lásce k rodičům. Pravda je, že takový zvyk u některých kmenů skutečně panuje, ale zvyk ten spíše svědčí o lásce k rodičům, než proti ní. Na jakém podkladu spočívá tento zvyk? Na pověře, že cesta na onen svět je namáhavá a že se člověk na onom světě objeví ve stavu, v jakém opustil svět. Tato pověra působí, že lidé sami si přejí, aby život pozemský dříve ukončili, než by stářím pozbyli sil; a děti se domnívají, že skutek dobrý konají, zprovodí se světa rodiče své stárnoucí. Avšak i u těchto kmenů shledáváme, že neúcta a nevděk k rodičům je něco hanebného, nemravného.

Rozdíl mezi dobrým a zlým shledáváme všude, kde lidé existují. Kdyby rozdíl tento, kdyby pojem mravního dobra a zla v okolí t. j. v lidech měl svůj původ, proč neodstraní vůbec těchto pojmův? Mají-li deterministé pravdu, musí se dáti provést, aby nemravnost, cizoložství, krádež, vražda byly věcmi ne-li dobrými, tedy aspoň indiferentními. Předsudek, který činy ty za hanebné, mravně nedovolené považoval, musí padnouti, jen když velký počet lidí tiskem i slovem bude stále volati, že činy ty jsou dovoleny, všeobecný názor zdeterminisuje pak lidi, a pojmy ty musejí se světa zmizeti. Jistá část naší literatury zdá se, jakoby k tomu působila, aby nemravnost prohlásila za mravnost; podobně anarchismus a socialismus stále stoupencům svým namlouvá, že společenský řád nynější je nespravedlivý, determinuje je k přesvědčení, že agitace proti zákonité vrchnosti, po případě revoluce není nedovolená, ba i nutná. Zdravý rozum poznává, že pojmů dobra a zla, práva a bezpráví, nelze tímto způsobem se světa odstraniti, a následovně že determinismus, který pojem dobra a zla bez ohledu na Boha odvozuje, není správný. A pozorujeme ještě dále následky upírání svobodné vůle v ohledu mravním. Nemá-li člověk svobodné vůle, musí-li nutně následovati silnějšího motivu nebo vlivu okolí, musí-li nutně dobré nebo zlé konati, čin jeho nemůže míti větší mravní ceny, než činy zvířete, k vině nebo k zásluze nemohou se mu přičítati, ať se srovnávají neb odporují panujícímu názoru nebo stávajícímu zákonu.

Nemá-li člověk svobodné vůle, je nepřičetným, t. j. čin jeho

nemůže se mu přičísti ani k zásluze ani k vině. Jen ten může se mu přičísti, jednal-li svobodně, sám-li pro čin se rozhodl, nikoliv však ten, ku kterému pudem nebo okolím byl donucen. Tu vlastním původcem činu je pud nebo okolí, nikoli člověk. Jedná-li člověk dobře, jsa k tomu nucen přirozeným pudem, pak vlastně za to nemůže, že jedná dobře, jako nemůže za to lovecký pes, že střelci dobré prokazuje činy; příčinou toho je race, organismus jeho. A tak také skutečně deterministé na dobré činy člověka pohlízejí; neuznávají zásluhy ani viny, jelikož prý vše děje se nutně. Renard píše: »Budeme s vámi věřiti, že tento poctivec je strůjcem své poctivosti? Že si sám ze své vlastní vůle dal tyto ctnosti? Že máme mu počítati jeho *dobré vlastnosti* za tolikéž *zásluh*? Víím, že obecná mluva směšuje ráda tyto dvě věci. Ale přesněji řečeno, mluvíme-li o *záslužném* skutku, myslíme tím, že původce má právo býti na něj hrdým a činiti si nároky na odměnu za svoje chování. Pojímá-li se věc takto, myslíme, že rovněž tak spravedливо jest, pyšniti se svou ctností jako svou krásou; myslíme, že právě tak *záslužno* je býti rozumným jako býti dobrým; myslíme, že mravní ušlechtilost jest úděl dojistá závidění hodný, že však šťastný majetník její má děkovati za ni skromně svým rodičům a učitelům, zemi a době, v níž se narodil, tisícovým vlivům, které jej utvářily. Tak jedná pokora v pravdě křesťanská, ačkoliv tuze málo křesťanů ji provozuje.

Třešně pravila kdysi svému sousedu bodlákovi:

»Bídníče, jenž se plaziš u mých nohou, kdo ti dovolil růsti v mém stínu? Víš-li, že jest to od tebe velmi smělé zdvihati svou hlavu k mé? Kde kdo tě nenávidí a pohrdá tebou, nejsi k ničemu, leda snad oslu za snídání. Které jsou tvoje zásluhy? Máš jenom pichláky, abys poranil toho, kdo se ti přiblíží. Přirovnej se ke mně, smíš-li. Vidíš ty krásné červené plody, jež visí na mých větvích. Nuže, já je rozdávám štědře lidem a ptákům nebeským; libuji si uštědřovati poklady své a svlékati se ze svých skvostů pro jiné. Vyznej, že jedná-li kdo jako já, má právo býti hrdým a dělati si nároky na všeobecnou vděčnost«.

»Paní třešně«, odpověděl zdvořile bodlák, »raďte laskavě uvážiti, že s otce na syna všichni v naší rodině jsme byli pichlaví jako já, a že ve vaší rodině jste nikdy nepřestali roditi ty krásné

šťavnaté plody, které se houpají větrem. Lidé je milují a nepřímou milují i vás, protože je nesete. To je zcela přirozené. Ale komu pak máte býti za to vděčna? Ne-liž náhodou půdě, která přivádí v oběh živnou mízu ve vašich žilách; péči zahradníka, jenž vám vlil krev a vlastnosti jiného, když jste byla jen malým plánětem; dobrému slunci, jež vám leje proudem světlo, teplo a život? Jaký je tedy váš podíl na této dobrotě, kterou se chlubíte býti nadána? Zapomněl jsem. Ráčila jste se naroditi třešni. Jste si však jista, že jste si sama vybrala místo v nesmírné rozmanitosti bytostí? Bojím se, že vaše pýcha nemá valného opodstatnění, je-li to jediná vaše *zásluha*, ale ať hledím jak hledím, nevidím na vás jiné«. Třešně podrážděným tónem cosi bublala; ale determinista, který šel tudy mimo, shledal, že bodlák nesoudí na bodlák právě špatně«. (V cit. sp. str. 111—113.)

Myslíme, že nemile by se dotklo všech, kteří získali si zásluh o církve, stát, o umění a vědu, kdyby takovýmto způsobem o nich se soudilo, kdyby se jim řeklo, že za to nemohou, že takovými jsou, o to že má zásluhu jejich přirozenost a zevnější vlivy, že nejsou lepšími než zvíře, které vše co koná, konati musí, jsouc k tomu hnáno přirozeným pudem. Myslíme, že by takováto výtka nebyla milá ani deterministickým našim pokrokovým profesorům, kteří myslí, že Bůh ví jaké služby národu prokazují, co znamenitého konají, když bojují proti katolickému náboženství a církvi. Dle jejich učení vlastně za to nemohou, to vše působí pud.

Touží-li tito lidé přece po uznání, po odměně ve způsobu nějakého titulu, řádu nebo tisícového přídavku, pak jednají z nepřirozeného nějakého pudu, který se v nich ozývá — u zvířete toho neshledáváme — nebo skutečně jsou přesvědčeni, že znamenitého cos vykonali, že zasluhují odměny; ale pak musejí vyznati, že ne přirozený pud, nýbrž sami jsou příčinou činnosti své — že jsou svobodni. A jako dobrý skutek nemůže se přičítati k zásluze tak ani skutek zlý k vině. Jsou-li činy naše jen výsledkem přirozených pudů, nemá-li při nich účastenství svobodná vůle naše, pak není možno mluvit o zodpovědnosti a vině, a nikdo nemá práva druhého kárati nebo trestati. Zabije-li blázen člověka, jedná »proti stávajícímu názoru«, a přece čin se mu nemůže přičítati ke zlému, podobně jako ne zvířeti, které pokouše nebo zardousí člověka.

(POKR.)

Vznik university vratislavské.

Píše P. VAVŘ. WINTERA, O. S. B.

(DOK.)

K této písemní stížnosti přidali Vratislavští ústní; dne 15. listopadu 1695 dostavila se čtyřčlenná deputace do Vídně, žádat císaře, aby universitu nepovolil. Dle doslechu nabízeli Vratislavští císaři 90.000 tolarů, císař však deputaci dlouho nepředpustil, až teprv 14. ledna 1696; pravil jí, že vždy to, co městu prospělo, chtěl a chce, a že dle toho se také nyní bude řídit. Zatím zaslala též konsistoř své dobrozdání, ve kterém pravila, že bude asi velmi nesnadno, universitu zříditi, když město je tolik proti tomu, ale když se světskému kleru nepřitíží nějakou dávkou neb odnětím fundací, nemá prý konsistoř ničehož proti zamýšlené universitě; generální vikář se nabídl, že bude dobrou tu věc podporovati, seč právo biskupské a jeho síly jsou (biskupem byl falckrabě František Ludvík, jak praveno, nepřítel jesuitů).

P. Wolf měl ve Vídni dobrých přátel dosti a při dvoře byl osobou vítanou. Skoro v tutéž dobu (o něco později) doprovázel na vlastní žádost cara Petra Velikého jej ku dvoru císařskému, při kteréž cestě se též zdržel s ním v Praze, kde mu v kostele sv. Klimenta česky kázal. P. Wolf byl jaksi rodákem ruským, byl ze šlechtické rodiny v Livonsku r. 1643 zrozen a ve svém mládí trávil též několik rokův u dvora polského. Vstoupiv r. 1659 do Tovaryšstva Ježíšova stal se velice oblíbeným a výmluvným kazatelem a to jej učinilo známým³⁰⁾. Když deputace vratislavská dlela ve Vídni, byl P. Wolf také ve Vídni a častěji se jako dobrý známý s Vratislavany scházel, ani jim mnoho nepřátelství nepřinášeje vstříc, nýbrž laskavě a vlídně s nimi jednaje; i to jim odpouštěl, ale vyčetl, že universitu pojmenovali dokonce »morem vratislavským.« Radil jim, aby spořili peněz a raději se domů navrátili. Tu se z čista jasna objevil ve Vídni falckrabě biskup vratislavský: k tomu se deputace ihned obrátila a on také všecku možnou pomoc *proti* universitě přislíbil (22. ledna 1698). Ale nejvyšší kancléř hrabě *Kinský* jim otevřeně řekl, že se diví, jak někdo může býti *proti* zřízení university; a když deputace ukázala na náladu ve městě Vratislavi, pravil: »Nu tedy, je-li

³⁰⁾ Viz Dějiny Čech a Moravy III., díl 2., str. 409.

Vám zbytečnými výdaji poslouženo, buď si.« To bylo 21. února 1696. V dubnu na to dostali jesuité oficiální vyřízení, že se jim zatím stáje hradové darují, dokud jich president komory hrabě Schafgotsch nebude potřebovati; co se týče university, ať věc nějakou dobu zůstane poodložena, až se myslí trochu upokojí.

Brzy na to vyšla tiskem (8. srpna 1696) knížka či brožura (leták), jež proti universitě podněcovala. Ještě 1698 se myslí neupokojily, vyšel nový leták, jenž zejména poukazoval na nezdravou polohu města. Jesuité však pracovali na svém plánu dále a roku 1696 koupili několik domků jirchářských (viz nahoře), majíce očividně jistotu, že universita povolena bude.

6. Založení university, zlatá bulla a inaugurace Leopoldiny.

Dne 21. října 1702 podepsal císař Leopold zakládací listinu, kterouž se ve Vratislavi z jesuitské akademie, která již čítala 896 posluchačů, zřizuje vysoké, všeobecné učení — »*generale et publicum studium*« — se všemi privilejemi, jakých jiné university mají a užívají, se všemi insigniemi, totiž žezlem, prstenem, řetězy, birety, pečetěmi, s universitním magistrátem (senátem), s výslovným právem promovovati na bakaláře, licenciáty, magistry, doktory, kteréžto hodnosti akademické mají u všech úřadů světských i církevních zrovna tutéž platnost míti jako od jiných universit udílené; magistrát má pozůstávati z rektora, totiž z rektora kolleje jesuitů, kancléře, děkana theologie a práva kano-nického, děkana filosofie, ze seniorů obou fakult jmenovaných představenými Tovaryšstva, z jednoho syndika a jednoho notáře. Promoce má se díti »*cum insignibus academicis, nimirum annulo, torque, epomide, pileo magistrali seu doctorali aliisque, quibus aliae uti solent academiae*. Vysvědčení a diplomy mají míti tutéž platnost jako ze všech jiných universit, zejména z university jesuitů v Římě. Jurisdice nad studiosy má se upraviti dle kompromisu mezi professory a městskou radou. Celkem se má vše spravovati a řídit »*secundum Constitutiones et Privilegia a summis Pontificibus Societati Jesu concessa*«.

Poslední větou je řečeno zjevně, že universita v Bratislavská měla ráz ostatních jesuitských akademií, jako bylo Collegium Germanicum v Římě, universita v Olomouci, Karlo-Ferdinanda v Praze,

universita Ingoldštská. Inšprucká, Würcburská, Štyrsko-Hradecká, Salcburská, Bamberská a j. v. Proto také netřeba diskutovati o tom, proč se nedostalo universitě »Leopoldina« *papežského schválení*, jak to ve Vratislavi leckterýs spisovatel zkusiti chtěl: řád měl schválené své konstituce a svou »Ratio studiorum,« císař pak potvrdil učení ve veřejné platnosti jeho potud, pokud papežská privilegia řádu sáhala. Obsazení dvou fakult, medicinské a juridicko-státní, ač v zásadě bylo povoleno, nestalo se také vlastně nikdy skutkem; jen pokusy a začátky jsou v tom ohledu zaznamenány. Tak dostal jakýsi Dr. *Neumann* od zemské vlády povolení, privatim přednášeti o právu; po něm následoval r. 1713 Dr. *Jätschel* a r. 1723 Dr. *Vogel*. Studujících práv bylo od r. 1713 až 1777 asi sto immatrikulováno, což je počet nepatrně malý. Medicinu přednášeti dostal r. 1730 licenci Dr. *Link* z Nýsy, po něm Dr. *Kausch*, za to však vyučovali *bez* licence mnozí lékaři ve svých privátních domech medicíně, ovšem per nefas. Matrikule studujících medicíny jde pouze od r. 1730 až 1734.

Slavnostní otevření university mělo ovšem též úplný ráz jesuitské slavnosti; pozvánky rozesílal P. Dr. Friedrich Wolf, jenž se podepsal jakožto »generalis atque supremus studiorum in caesareo regioque Collegio Wratislaviensi S. J. *Praefectus*«. Rector Magnificus byl P. *Jacobus Mibes*, kancléřem též P. Wolf, děkanem theol. fakulty P. *Jan Capeta*, děkanem filosofické fakulty P. *Jan Mommert*, seniorem theol. fakulty P. *Jan Steiner*, seniorem filosof. fakulty P. *Ferdinand Sieghard*; ostatní profesori byli: P. *František Fragstein*, P. *Julius Zwicker*, P. *Leopold Liebstein*, P. *Christophor Heinrich*, P. *Jan Hopffen*, P. *Křištof Siebert*, P. *Seidel*. Syndikem byl laik Dr. *Ryssel*, pedelem Jan Koláč. V nižších školách byli: P. *Andres*, P. *Ringelhan*, P. *Roller* a P. *Dorandt*. Filosofická fakulta měla osm řádných profesorů, theologická pět (pro dogmatiku, morálku, polemiku (= apologetiku), exegesi s kanonickým právem a hebrejštinu). Dějiny církevní a pastorálka neměly stolic.

Dne 15. listopadu ráno (jmeniny císařovy) kráčel v ustanovenou hodinu průvod slavnostní ve svátečních úborech (profesori filosofičtí měli sametový, fialový, zlatem lemovaný plášť, theologičtí červený, stříbrem lemovaný) za vřeštění bubnův a kotlů do

ozdobeného chrámu Jména Pána Ježíše, kde byl nejdřív oslaven sv. Leopold, pak přečtena zlatá bulla, za niž se rektor zástupci vlády slavnostně poděkoval, pak slavné Te Deum. Odpoledne byla první promoce: P. Aleš Heinisch, premonstrát od sv. Vincence, hájil 50 thesí, jež byly na desíti foliových stránkách velikými literami vytištěny, načež mu děkan theol. fakulty odevzdal doktorský klobouk. Rozdávány též pamětní mince s obrazem císařovým a městem Vratislavě.

Brzo po inauguraci zakročil městský magistrát ještě jednou u císaře, aby universita byla aspoň někam jinam přeložena a nepovoleno jí zříditi fakultu medicinskou a juridickou. Městský syndikus Dr. John byl dne 29. prosince 1702 u císaře přijat, ale nemilostivě; panovník dal do dekretu městu zaslanému ráznou větu vložiti, »že on s dobrým rozmyslem universitu zřídil a nepřije sobě, aby někým osočována byla.« Přece město rekurovalo ještě několikrát, chtěc jesuitům vzíti veškerou kriminální moc nad studujícími, zapověděti jim, aby si směli k rozšíření bídných auditorií přikoupiti pozemků, brániti jim, aby vydržovali zvláštní řemeslníky a jiné osoby k obsluze university. To vše a jiné nerozhodl již císař Leopold, nýbrž jeho zástupce Josef I. dekretem dne 12. června 1705 vydaným a dne 2. listopadu téhož roku stranám doručeným. Stanoví se v něm, že vyznání náboženské má býti na universitě svobodné, nikdo ať neprovokuje, otcové řádu Tovaryšstva ať přijímají jen děti dospělejší a nikoho ke katolicismu nenutí, nikdo z občanů nemusí studenta na byt vzíti, nechce-li, nikomu se též v tom nebrání; zřízení lékárny a knihtiskárny jesuitům se povoluje, soud nad studenty ať pozůstává ze dvou členů rektorem jmenovaných a ze dvou městem delegovaných, rozsudek nepotřebuje stvrzení císařského, ovšem se může ke dvoru appellovati, při čemž urážka Veličenstva, odboj a rušení veřejného pokoje jsou z kompetence soudu vyjmuty. Všecky výstřednosti studentův ať se trestají, též ať se netrpí žebrání u jinověrcův. Jinak ať se magistrát do věcí university nemíchá. Školy veřejné partikulární katolické konfesse se v zemích slezských zapovídají, jen kláštery mohou takové vydržovati (pro svůj dorost).

Od založení university stoupala návštěva celého ústavu

ustavičně až do válek slezských. Roku 1740 bylo neméně než 1300 scholárův. V době válek se nedal některý semestr zapsati ani jeden posluchač. Po r. 1748 byla zase návštěva dobrá, celkem 655 žáků, z nichž bylo 312 gymnasistů, v roce nejbliže následujícím bylo již 728 žáků, z nich 322 gymnasisté. Roku 1756, při začátku války sedmileté, bylo 887 scholárů, z nichž 355 gymnasistův. Ale pak musil ústav býti uzavřen, žáci i professoři stěhovali se z hlavního města, a universitní budova byla nemocnicí. Vyučovalo se tu a tam, kde právě některý profesor byl, tak v Lehnici, v Opolí, v Zahani, theologie v Langendorfu u Nýsy. Po uzavření míru Hubertsburského šlo vyučování zase stejným pořádkem, až po desíti letech přikvačila rána všech ostatních největší: zrušení řádu jesuitského r. 1773. Již odtrhnutí Slezska od zemí habsburských bylo pro v Bratislavskou Leopoldinu neštěstím, poněvadž se nedostávalo učitelův, ač Friedrich II. povolal několik franouzských jesuitů; těm se však ve Bratislavě nelíbilo: za války sedmileté zmizeli a nevrátili se více. Po zrušení řádu ponechal, jak známo, chytrý král Bedřich jesuity ve školách, sloučil však všecky školy pod jednu správu a pod jedno jméno (*školní institut*, nad nímž měl dozor slezský justiční ministr hrabě *Cramer*). Nedostávalo se učitelův, ač i světští duchovní vyučovali; také byla metoda a osnova učební špatná. Nic nepomohlo, že král. pruská vláda dovolila též laikům ucházeti se o professury, teprv když se r. 1800 vydal nový školní reglement a nový plán studijní a vychovávací ze dne 1. srpna 1801, čímž se gymnasium od fakult odtrhlo, získala Bratislavská Leopoldina na vnitřní hodnotě a nabyla více rázu moderního. Roku 1803 slavila své stoleté jubileum, první a také poslední; hlavní osobou při tom byl slezský ministr *Hoym*, na jesuity se dávno zapomnělo. Tehda a již mnohem dříve stála budova universitní již v těch skorem rozměrech jako dnes, jesuité hned po založení Leopoldiny nejprve opravovali a okrašlovali vnitřek, pak od r. 1728 jali se s velikým nákladem stavěti budovu novou, což trvalo až do r. 1733, pak se stavěla kolleje, která se však již nedostavěla. Zbytky starého hradu bylo ještě r. 1895 viděti, ač r. 1851 a 1857 se přistavěl institut chemický. Teprv r. 1896 prodloužila se dle stávajícího stvlu budova universitní a poslední zbytky starého hradu

(až na kousek sakristie nynějšího kostela sv. Matěje a sloup granitový ve dvoře universitním) zmizely. Největší zásluhu o zbudování velkolepé, hlavního města i ostatních jezuitských budov důstojné provedení stavby universitní měl rektor P. František Wenzel (byl rektorem 1725—1736). P. Wolf již dávno, a sice 12. dubna 1708 byl oči na věky zavřel.

7. Spojení fakult vratislavských s universitou frankfurtskou.

Když byla r. 1810 založena universita v Berlíně, ukázalo se, že stará universita sousední ve Frankfurtu n. O., nejsouc ani ve středu Pruska ani ve Slezsku, nemůže prospívati. I vydal král Bedřich Vilém III. dne 24. dubna 1811 k státnímu úřadu kancléřskému následující rozkaz: »Poněvadž pro blízkost university berlínské ona ve Frankfurtu déle se udržeti nemůže, jak učí zkušenost již nyní, a není pochyby, že se brzo rozejde sama, a poněvadž zabavením duchovních statků ve Slezsku tamější poklady literární a umělecké se rozmnožily a též příhodné místnosti pro ně ve Vratislavi se dosti nalézají, stanovím tímto předně, že má universita frankfurtská přeložena býti do Vratislavi, za druhé že k sv. Michalu 1811 přednášky ve Vratislavi počítí mají, a za třetí že má tajný rada *Schuckmann* potřebné práce k otevření nové spojené university vykonati a mně skrze kancléřský úřad dotyčné návrhy předložiti.« Ve Vratislavi se sestoupila komise k provedení královského rozkazu (»akademische Organisations-Kommission«), jež pozůstávala ze dvou členů školského slezského úřadu, z profesora *Bredova* z Frankfurtu a zemského politického úředníka. Dne 3. srpna 1811 byl plán dohotoven. Filosofie měla míti svého katolického a svého protestantského učitele, fakulty theologické byly dvě, jedna katolická a jedna protestantská, každá se stejnými právy, se svým jménem a svými fundacemi. Bohoslužba v universitě zůstane pro katolíky v místnostech, v kterých byla, pro protestantskou se místnost zřídí. Promoce dějí se již nikoli dle způsobu ve Vratislavi zavedeného, nýbrž dle způsobu ve Frankfurtě obvyklého. Z university frankfurtské přestoupí profesori: *Schneider*, *Berends*, *Madihn*, *Meister*, *Bredov*, *Weber*, *Thilo*, *Schulz*, *Gravenhorst*, *Otto*, kvestor *Zocho*, štolba *Volný* a sekretář *Rive*. Šest profesorů vratislavských

(katolických) přešlo do fakulty filosofické: *Heyde, Jung, Jungnitz, Rake, Rathsmann, Rohowski* (odpadl od víry, ale později byl nahrazen katol. professorem filosofie *Elvenichem*), *Kayßler* (též odpadl). Katolicko-theologická fakulta měla pět profesorů, šestého slíbila vláda ještě ustanoviti: *Köhler* (exegese Starého zákona), *Pelka* (dějiny církve, právo kanonické a patrologie), *Hoffmann* (dogmatika a apologetika), *Haase* (morálka) *Scholz* (exegese Nového zákona). Rektor posavadní *Grollmus* byl pensionován, novým rektorem zvolen Dr. *Berends*.

Dne 19. října dělo se slavnostním způsobem v promočním sále otevření nové spojené university, jež se nyní nazývala: *Viadrina-Vratislaviensis*. O slavnosti této i o celém novém zařízení university jedná dopodrobna kniha Röpellova »*Zur Geschichte der Stiftung der königl. Universität zu Breslau*«, ve Vratislavi 1861, na kterýžto spis toho, kdo by se o další protestantské vyvinutí university zajímal, odkazujeme. Jiný odborný spis, a sice katolický, zvláště katolickou theologickou fakultou se zabývající, je: Dr. *Jos. Reinkens*: »*Die Universität zu Breslau vor der Vereinigung der Frankfurter Viadrina mit der Leopoldina*« ve Vratislavi 1861; spisu tomuto se mnoho vytýká, zejména nevlastenectví; pocházel autor z Porýnska. Dobrý a instruktivní je spis: *Nadbyl*: »*Chronik und Statistik der königl. Universität zu Breslau*«, tamtéž 1861. Hlavní rysy dějin universitních má též *Koch*: »*Die preußischen Universitäten*«, Berlin 1839. Zřídlo, z něhož jsme my hlavně čerpali, je pojednání prof. *Nürnberggra* († 1910 v dubnu): »*Zum 200jährigen Bestehen der kathol. Theologen-Fakultät an der Universität Breslau*«, Sonderabdruck aus der »*Neißer Zeitung*« 1903, spis trochu rozvláčný a nepřehledný. Jiných podrobnějších publikací o vzniku university v Bratislavské není; bohdá až vyjde druhý díl dějin provincie české Tovaryšstva Ježíšova od *P. Aloise Kroesse*, bude to nejlepší práce *vědecká* o v Bratislavské Leopoldině, zbudovaná na pramenech nejpovolanějších.

— S M Ě S. —

K životopisu Jana Valeriana Jirsíka. — V archivu metropolitní kapituly v Praze zachovalo se z pozůstalosti světícího biskupa Karla Pruchy několik listů Jirsíkových, jichž obsah jest dosti zajímavý a podává některé dosud neznámé detaily k životopisu a charakteristice velikého toho biskupa¹⁾.

Mezi Jirsíkem a Pruchou bylo upřímné přátelství. Jirsík oslovuje Pruchu v dopisech svých něžnými slovy: „Miláčku a drahoušku můj“.

První dopis jest psán v Římě 19. června 1870. Tehdáž tam dlel Jirsík jakožto účastník sněmu vatikánského. Náležel, jak známo, k menšině sněmovní, i jest vysvětlitelnou jakási rozmrzelost, jež v dopise se jeví. Prucha dlel nějaký čas s kard. Schwarzenbergem v Římě, i byl Jirsíkovi milým společníkem; po jeho návratu do Prahy Jirsík těžce ho postrádal. V dopise zmíněném píše mimo jiné: „Pobyt v Římě se mně už z mnohých ohledů hnusí. Pokudž jsem Vás měl ještě po boku, leccos mi oslazenou bylo; pohřešiv Vás ale, nemám teď nikoho, s kým bych se pobavil, poradil, potěšil. Vyjždím někdy s panem Forwerkem²⁾ drážďanským, avšak i tato zábava stává se už poněkud nemožnou; neb vedro, kteréž se den ke dni rozmáhá, nečiní ani procházku ani vyjíždku věcí žádoucí. Třebať raději se ukrýti v komnatách hermeticky uzavřených. Pozdě večer vyjíti není mým obyčejem, a tak se děje, že v pravém dlím zajetí. Avšak i s druhé strany není žádné radosti . . .“

O kardinálu Schwarzenbergovi píše: „Jeho Eminenci jsem už k tomu přiměl, aby se odhodlal na konferenci³⁾, pokudž tu ještě pan Jandourek jest, a k ní také pana arcibiskupa Olomúckého pozval. Přislíbil to; ale ten pán dobrý den co den jest velice zaměstnán, neb není-li kongregace aneb nějaké officium u sv. Petra, má buď u pana kardinála Rauschera aneb internacionální porady, tak že mnohdykrátě několik dní si ani nevyjede na procházku . . .“

Jirsík toužil již po návratu do své diecése, jelikož tam naň čekalo mnoho práce. I podal žádost k sv. Otcí, aby se směl do diecése své vrátiti. Žádost stilisoval si česky, i poslal koncept svůj do Prahy Pruchovi, ježž byl výborným latinářem, aby mu jej do latiny přeložil. V nedatovaném listě píše Pruchovi: „Nejsem latiník, tím však račte Vy býti, protož prosím snažně, račte těch několik slov přeložiti: „Beatissime Pater! Nedostatek kněžstva v mé diecési jest tak veliký, že během tohoto roku více než 20 uprázdněných míst kaplanských na nemalou škodu správy duchovní ne-

1) Srvn. Alois Matuška, „Jan Valerian Jirsík. Životopisný nástin“ v časopise „Vlast“ IX. (1892—93), 368 nn.

2) Ludvík Forwerk, apošt. vikář saský, tit. bisk. leontopolský.

3) Nepochybně o nových školních zákonech rakouských.

mohlo býti obsazeno. Nutná tedy jest toho potřeba, abych co nejdříve ty alumny, kteří právě teď theologické studie dokonají, na kněžství vysvětil a na vinici Páně vyslal. A poněvadž i jiné ještě velmi důležité práce mne v diecési mé, 1,100.000 duší čítající, očekávají, jež bez velikého ublížení biskupské své povinnosti na delší čas odložiti nelze, za těmi příčinami snažně a ponížně prosím, aby Vaše Svatost ráčila mně milostivě dovoliti, bych se směl do své diecése navrátiti.“

Dne 18. července 1870 píše Jirsík Pruchovi: „Včera ráno přibyl jsem šťastně do Budějovic, děláv na celé cestě jenom jeden nocleh v Padově. Není tedy divu, že jsem zmalátněn přijel domů. Ještě 13. ráno jsem nevěděl, bude-li mi možno odejít. Jelikož však ta důležitá votace dobře vypadla, mohl jsem bez uškození dobré věci se odstraniti . . . Téhož večera odjeli se mnou oba dva polští biskupové, Vratislavský, Marburgský a Klagenfurtský . . . Pozejtř počnou v Budějovicích ordinace. Práce se mi nahromadilo mnoho, a pospíšiti si musím, jelikož ku konci měsíce tohoto třeba mi jest odebrati se do lázní, dokud ještě teplé povětrí panuje. Kostel Svatováclavský⁴⁾ se dodělává. Peněz nutno třeba: protož snažně Vás prosím, vyzdvihnouti račte ještě ten celý ostatek peněz a mně laskavě odeslati . . .“

Dne 23. září 1870 sděluje Jirsík: „Práce mám teď plné ruce s přípravami ke konsekraci kostelíčka sv. Václava“.

V listě datovaném 2. listopadu 1870 píše: „Těším se, že snad brzo uvidím Prahu. Až posud jenom dost nerad jsem jezdil do Prahy, příštíkráte všecek s radostí a největší touhou tam pojedu — a pojedu, bych třeba nebyl ani pozván. Rozumíte mi, že mluvím o slavnosti, kteráž se týká Vaší drahé osoby⁵⁾. Snad to nebude příliš dlouho trvati, jelikož snad v těch smutných okolnostech, ve kterýchž se nachází svatý Otec, i mimo konsistorium bude prekonisovati biskupy. Dejž tedy Pán Bůh, aby to brzo bylo! Den Vaší konsekrace bude pro mne dnem přeradostným . . . Za poučení strany dekretů pro katechety děkuju vroucně, ač mám za to, že by vláda vládněji jednala, kdyby řekla v tom dekretu, že s dorozuměním duchovní vrchnosti to činí. Aspoň by byla zdvořilejší, a bylo by to zákonu přiměřenější . . .“

Dne 12. července 1871 Jirsík píše: „Právě jsem přijel domů z namáhavé visitační cesty . . . Úmrtí pana Tomka⁶⁾ jde mi hluboce k srdci. R. i. p.! Mám tento týden svěcení kněžstva; snad bych se byl dostavil k jeho pohřbu, kdyby toho nebylo. Slavná kapitola mi o tom úmrtí zaslala telegram; vyřiďte mé díky. Očekáváme zde cesaroviče 20. t. m.; asi 25. pojedu, dá-li Pán Bůh, do Pištyanských lázní, kde hodlám celý srpen pobýti. V měsíci září od 11. až do 15. mám exercicie. Všechn ostatek čas před a

⁴⁾ Při budově českého gymnasia Jirsíkem založeného.

⁵⁾ Míněna tu konsekrace Pruchova na světícího biskupa.

⁶⁾ Probošt Mikuláš Tomek zemřel 11. července 1871.

po těch dnech bude čas můj, ó kých by nejvřelejší přání srdce mého se naplnilo, a já mohl Vás zde v Budějovicích do svého náruči vzíti!“ Dne 4. srpna téhož roku sděluje: „Z lázní Pištyanských, kde mne Váš milý list došel, odesílám tento můj dopis. Trvám zde od 28. minulého měsíce, koje se nadějí, že zdejší léčivé zřídlo podobně tak dobře mně poslouží, jako minulého roku. Za laskavé blahopřání k mému vyznamenání⁷⁾ vzdávám Vaší Biskupské Milosti nejvřelejší díky, a jsem přesvědčen, že ve všem, což mne koli potkává, bratrské bérete účastenství. Marnivým a světského lesku žádostivým nebyl jsem nikdy, a abych si cos takového byl kdy žádal, ani mi na mysl nepřipadlo. Pro tu věc nebude také smrt má ani za mák blaženější, a touže příčinou bych ovšem neměl z čeho se radovati. A přece se raduju, jelikož to důkaz, že vítr vane z lepší strany, že kněžstvo národní přestává býti povrhelem, a že vláda počíná sobě spravedlivěji a nestranněji, než to bývalo prvé. Štulcovo povýšení a toto moje vyznamenání jsou mi poněkud zárukou lepších budoucích časů ohledně národnosti naší. A z toho ohledu mne ovšem těší toto vládní uznání. — Pobyť v Pištyanech byl by v společenském směru málo příjemný, kdyby tu člověk musel sám o sobě trávit čas. Na štěstí dlí zde probošt z Eisgarnu a kapitolní probošt Olomúcký. S těmi se často bavím při jídle a na procházkách. Dá-li Pán Bůh, 24. hodlám se odsud zase odebrati, asi jeden den ve Vídni se pozdržeti, a pak se domů navrátiti . . .“

Roku 1872 ztratil Jirsík jednoho z nejlepších svých rádců, kanovníka katedrální kapitoly Rudolfa Pfeiffera, jenž zemřel 31. ledna. K soustrastnému dopisu Pruchovu odpovídá Jirsík 16. února: „Že při zprávě o úmrtí dobrého Pfeiffera se také upamatujete na mne, o tom jsem nic nepochyboval; neb jste dobře věděl, v jak přátelském jsem stál s ním spojení. Byltě muž výborného srdce, obdařen všemi společenskými ctnostmi a mně s celou duší oddán. Pohřešuju ho velmi, ale Bohu poručeno, staň se ve všem vůle jeho. R. i. p.“ V témž dopise stýská sobě Jirsík na starosti a útrapy: „Tento přítomný nový rok přináší mně málo radostí. Jedno za druhým mne stíhá, což zhořčuje život. Pan kardinál mně psal, že jeden můj kaplan zadal u Prušáků žádost, aby mu u železné dráhy dali službu, že vystoupí z církve katolické. Zpráva tato jest pravdivá, stalo se tak; avšak službu mu neslábili, a chuť mu zašla. Právě včera jsem s ním ústně jednal; lituje všeho, polepšení slibuje a za odpuštění prosí. Zdali mu to jde od srdce, to jen Pán Bůh ví. Co však já s ním počítí mám, posud nevím. Podléhá-li už ten zlý úmysl nějakému trestu? A kdybych s ním příkře naložil, zdaž by srdce jeho ještě více se nezatvrdilo? Co Vy o tom soudíte? Oznamte to též Jeho Eminenci, kterémuž dříve psáti o té věci nebudu, až teprv dozraje. Na ten čas mám úplnou naději, že se to pohoršení nestane. — Následující událost mne též

⁷⁾ Jirsík vyznamenán byl velkokřížem řádu Františka Josefa.

znepokojuje. Mezi knížkami, kteréž jsem lonského roku při kanonické visitaci ve Vimberku dal školákům skrze katechety rozdávati, byly též dvě, jedna od Pražského německého tiskového spolku proti školnímu zákonu, druhá z „Broschüren-Cyclus-Soest“⁸⁾ proti civilnímu manželství. Že takové spisy nejsou pro mládež, to vím: ale dětmi dostanou se do rukou rodičů a jiných dospělých lidí, a že právě u těchto dvou věcí nutná potřeba jest, aby lid byl poučen, leží na jevu. Oba dva tamnější kaplani jsou už stáháni, a ten osud potkal i mne. Z nařízení pražského trestního soudu přišel ke mně už po druhé radní od zdejšího krajského soudu, a bylo se mi protokolárně vyjádřiti, zdali jsem ty knížky dal kaplanům k podělení dětí. Co se mnou a nebohými těmi kněžími, kteříž se též do Písku museli dostaviti, učiní, nevím. Na všechno pád mají teď na biskupy namířeno. Příklad toho jest i pan arcibiskup Olomúcký . . . Naposledy budu citován až do Prahy, což by bylo liberálům voda na mlýn. Běží jim vůbec o to, aby vážnost biskupů a kněží vyvrácena byla . . . Ejhle takových svízelnů jsem se na svá stará leta dočkal!“

V letě r. 1872 dlel Jirsík za příčinou zotavení svého v Teplicích Trenčínských. Zval tam také Prucha. „Včera u večer“ — tak píše 26. července — „jsem, chvála a dík Bohu, šťastně přijel do Teplice Trenčínské. Neobtěžoval bych Vás s obsahem tohoto listu, kdybyste nebyl sám k němu podal podnět. Psal jste mi, že ke svému zotavení chcete se do světa podívat, abyste změnil pražský vzduch s jiným, a obyčejným namahavým pracem svým na nějaký čas dal výhost. Potřebí jest Vám tedy lesního vzduchu a pokoje takového, jakéhož když kdo žádá, najíti může ve zdejší lázeňském místě. Nic nepochybuju, že byste zde několik dní velmi prospěšně strávití mohl, ano i příjemně, pokudž jste milovníkem krásné přírody. Poněvadž pak my všickni, ježto mnoho sedíme, a přece ve službě své nastuzení uchrániti se nemůžeme, jeden více druhý méně dnou aneb rheumatismem trpíme, protož míním, že by Vám též několik sírových lázní neškodilo . . .“ A v jiném dopisu chválí Jirsík Teplice Trenčínské slovy: „Tatry slovanské jsou tak pěkné a zdravé, jako ty německé Alpy. Teplice Trenčínská leží však na patě Tater, v údolí přeutěšeném, lesy bujnými obdařeném, vším komfortem opatřeném. Pobyt i pro zdravého jest tam příjemný, obzvláště pro Slovana.“

Když však Prucha do Teplic Trenčínských nepřijel, lituje toho Jirsík v dopise ze dne 19. září slovy: „Lito mi jest toho velice! Byl byste zde v těchto milých slovanských Tatrách zajisté okřál a se zotavil, neb vzduch zdejší a ty pávaby, kteréž mají jiné veliké hory, to vše zde v míře nejhojnější. A ten dobrý slovenský lid! I to mne těší, že peníze své nezanáším do Němec, nám málo příznivých.“ (DOK.) Dr. A. Podlaha.

⁸⁾ Jest cyklus tehdež v Soestu vydávaný.

První homiletický kurs ve Vídni. Věnci zásluh, jež si již získala vídeňská Lvova společnost o povznesení věd a umění v naší říši, přibyl nový, krásný květ. O prázdninách roku 1910 sešlo se několik přátel theoretické i praktické homiletiky v Maria-celli ve Štýrsku a umínili si požádati Lvovu společnost, aby uspořádala homiletický kurs ve Vídni. Myšlenka padla v dobrou půdu, svolání podepsalo mimo komitét třicet profesorů pastorálky a známějších kazatelů v rakouské říši.

Sjezd svolán byl na 14. až 16. února r. 1911 a zúčastnilo se ho na pět set kněží z rakouskouherské říše, z Pruska, Bavorska a ze Švýcarska. Dle zpráv komitétu bylo účastníků z Čech 20, z Moravy 25 a z našeho Slezska 14. Velmi četně bylo zastoupeno kněžstvo řádové: hlavně byli hojně se dostavili redemptoristé, jesuité, dominikáni a kapucíni, než nechyběli ani členové jiných řádův. Schůze zahajoval, řídil a končil vídeňský professor pastorálky prelát Dr. Jindřich Swoboda.

Uvítav účastníky v první schůzi ráno v úterý dne 14. února ve velkém sále katolických tovaryšů podotekl, že je základní myšlenkou celého kursu, který se tentokráte obírá výlučně jen teorií, „Písmo svaté, bible“, a to prvního dne že bude v pěti přednáškách mluveno o „slově Božím“, druhého dne ve čtyřech řečech o „slově lidském“ a třetího dne že budou předvedeny „vzory“ kazatelův. Pak s radostí konstatoval, že sešel se takový neočekávaně velký počet účastníků, vděčně vzpomněl c. k. ministerstva vyučování, které udělivši značnou podporu umožnilo od-bývání kursu, představil a uvítal zástupce episkopátu, jakož i sekčního šéfa dvorního radu šlechtice Hampe jako zástupce ministra vyučování. Jako první řečník vystoupil jesuita, professor pastorálky z Innomostí, Dr. M. Gatterer, a mluvil o „Písmě svatém jako materiálním prameni kázání“. Naše doba chce býti veskrze praktická, proto je těžko kazateli uspokojiti posluchače, kteří prahnou po náležité duševní stravě, hledají velké myšlenky, pevné zásady. Zdrojem nevyčerpatelným, který čeká na vyzdvižení pokladů v něm ukrytých, je Písmo svaté. Řečník radí, aby si kazatelé osvojovali myšlenky v Písmě ukryté, a nedoporučí uvádění sáhodlouhých citátův. Obsahem kázání buďtež myšlenky z Písma sv. individuálně zpracované, kazatel otevírej lidu z Písem svaté prameny vod živých. Při debattě, která byla vždy až po ukončení všech přednášek a při nichž bylo dovoleno mluvit řečníkovi jen pět minut, bylo vysloveno přání, aby se v bohosloví pěstovala exegeze v řeči lidu a upravená pro praktické poměry.

Druhý referent Msg Stinger z Lince pojednával „o řečnické formě kázání a Písmě svatém“, což bylo jaksi doplňkem řeči předešlé. Poukazoval hlavně na řeči starozákonních proroků, na řeči Spasitelovy a apoštolů, jak je nám uchovalo Písmo svaté, a vysvětloval některé z nich jako vzory populárního kázání. Na jich základě doporučel v řeči kazatelově jednoduchost, nehledanost výrazu, přirozenost, srdečnost, názornost. Sloh biblický, sloh

Písma svatého budiž charakteristickou známkou každého kázání. Při debattě bylo vysloveno přání, aby se v bohosloví všude četlo Písmo svaté po celá čtyři léta, čímž by vnikli bohoslovci ve sloh, formu i dikci bible.

Další tři přednášky prvního dne měly ukázati, jak svatí Otcové a mystikové používali Písma svatého. O sv. Řehoři Nazianském mluvil Dr. Donders z Münsteru, o sv. Lvu Velkém Dr. Dorfmann z Vídně a o mysticích Dr. Zahn z Würzburgu. Poslední z těchto řečníků hlavně se zmínil o Eckhardovi, Susovi a Taule- rovi. Tyto všechny vzory nutno pilně studovati, ale pro jejich individuální způsob nazírání neradno a nemožno jich nápodobiti. Ráno trvaly tyto přednášky každého dne od 9 do 12, odpoledne od 1/2 3. do 6 hodin. Večer o 1/2 7 bylo kázání v kostele u Škotů; v úterý je měl vídeňský arcibiskup-koadjutor Dr. Nagl, promluviv o rozsévači. Účastníci kursu dostavili se všichni, prostranný kostel byl tohoto dne i následujících věřícími přeplněn.

Druhého dne, který byl věnován „slovu lidskému“, zahájil přednášky redemptorista P. Rössler, promluviv o „thematických kázáních a o homiliích“. Konstatuje, že homilií ubývá a že převládají thematická kázání. Těchto nezavrhuje, ale myslí, že by bylo účelno všimati si též více homilií. Radí, aby se používalo kázání adventních, postních a májových k systematickému výkladu Písma svatého. Osvěžením byla všem přítomným přednáška jesuity P. Kolba o „přednesu a jeho chybách“. Upozorňoval na důležitost přednášky, ukazoval prakticky, jakých modulací je schopen lidský hlas, jakých změn lze užiti pohybem rukou, prstův. Všechna gesta buďtež přirozená a dle potřeby. Doplnkem této řeči byl výklad kommandéra Schreinera (laika), který názorně ukázal, jak se má a nemá čísti evangelium, jak se má a nemá kázati.

Odpoledne téhož druhého dne byly dvě přednášky: prelát Dr. Swoboda mluvil o tematě: „řečnická samostatnost a studium Písma svatého“. Trestí bylo povzbuzení, aby každý kazatel co nejvíce pracoval samostatně; tištěných kázání používej, jen když nevyhnutelně jich potřebuješ, a pak si je vždy individuálně zpracuj. Ohnivými jazyky mluví, jen kdo se připravoval ve společnosti Ducha svatého a sv. apoštolův i prorokův. Původním nemůže býti žádný kazatel, ale hleď, abys byl samostatný; nikdy nebuď pouhým plagiátorem, neodřkávej doslovně vzorů tištěných. Dr. Somrek z Mariboru vysvětloval a dával pokyny o „systematickém výběru témat vzhledem k užívání Písma svatého“. Kazatel postupuj při kázáních systematicky, čiň si záznamy, abys nevynechal žádné částky katechismu. — Při večerní pobožnosti kázal biskup z Kašavy Dr. Fischer-Colbrie o „Kristu jako nejvznešenějším vzoru kazatelově“.

Řečníci třetího dne líčili vzory kazatelů z dob „staré Vídně“. Redemptorista P. Innerkofler z Innomostí obíral se svatým Klementem Hofbauerem, dvorní kazatel Dr. Coel. Wolfgruber mluvil o Janu Emanuelu Veithovi. Kázání sv. Klementa Hofbauera

odpovídalo naučením sv. Pavla v II. k Tim. 4, 2: praedica verbum, insta opportune, importune, argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina. Uchovaly se raporty tajné policie o kázáních tohoto světce, z nichž některé byly již nalezeny a vzbudily všeobecnou pozornost. Veith je klasik duchovní řeči. Zanechal 46 svazků kázání (24 cykly řečí postních) a 3 svazky modlitebních knih. Nadšenými a úchvatnými slovy velebil Dr. Wolfgruber Veitha a rozebíraje některé jeho řeči, ukazoval, jak jsou přesně logicky složeny a plny krásných myšlenek.

Odpoledne posledního dne mluvil professor Dr. Grattfelder z Budapešti „o organizační otázce“ a rozváděl myšlenku, že potřebí, aby studium bohoslovecké trvalo místo dosavadních čtyř let pět, jak to již zavedeno na fakultě v Budapešti. Mají tam v V. ročníku 3 hodiny týdně homiletiku, pak jako zvláštní předměty liturgiku, církevní umění a křesťanskou archeologii. Poslední přednáška Dr. Kocka ze Štýrského Hradce obírala se „homiletickými časopisy“. Pomůcky tyto mají býti kazatelům prostředkem k dalšímu vzdělání a k lepší přípravě. Zásadně by měl každý kazatel pracovat samostatně, ale pro nedostatek času používej tištěných pomůcek s rozumem a taktem, uprav si je po svém. Večerní pobožnost měl biskup z Churu Schmied z Grünecků „o dobrém pastýři“.

Tento kurs byl theoretický; později má býti pořádán kurs praktický. Z návrhů, jež byly podány, byl již proveden ten, aby při Lvově společnosti byla zřízena sekce homiletická.

Ignát Zháněl.

Lhůta k odpirání manželského původu dítěte, vyměřená v § 158 obč. zák., počíná běžeti dnem, kdy manžel zvěděl o narození svého dítěte způsobem, který umožňuje podání žaloby. Ve příčině té zajímavý jsou vývody c. k. vrchního soudu zemského v Praze ze dne 3. března 1910, č. j. B. c. II. 27/10—13 (v určitém případě) a c. k. soudního dvoru z 27. dubna 1910 č. j. Rv. 351/10—1, jež týkají se hlavně významu slov zmíněného § 158: „od té chvíle, co byl (manžel) o tom zpraven.“ C. k. vrchní zem. soud dle časopisu „Právník“ 1911, str. 230): „Zákon v § 158. o. z. obč. obmezil právo manželovo, odpirati manželskému původu dítěte z jeho manželky v pořádném čase zrozeného, na dobu 3 měsíců ode dne, kdy manžel zpraven byl o narození dítěte. Svě přesvědčení o tom, že se žalobce o narození nezletilých žalovaných určitě dověděl teprve dne 25. května 1909 při smířčím pokusu c. k. krajského soudu v M. odbývaném, sborový soud stolice prvé na základě skutkových okolností jím zjištěných řádně odůvodnil. Důkaz, že se žalobce o narození dětí dříve dověděl, náleží opatrovníku žalovaných.“

Míní-li týž, že podán jest důkaz ten tím, že se v domovské obci žalobcově proslýchalo a i žalobci od lidí doneseno bylo, zejména Annou L-ovou, že jeho manželka Barbora Š. porodila dvě děti, neb tím, že se žalobce již před 15. březnem 1909 sám a dne 15. března 1909 svým zástupcem obrátil dopisem na obecní úřad

v O. s dotazem v tomto směru, dlužno přisvědčiti právnímu názoru sborovým soudem stolice prvé vyslovenému, že lhůta v § 158. o z. obč. k podání žaloby stanovená počíná běžeti dnem kdy manžel zprávou ať úmyslně mu podanou ať náhodou ho došlon nabyt bezpečné a spolehlivé vědomosti o narození dětí. Za takovou vědomost však pokládati nelze pouhé neurčité pověsti k sluchu žalobcovu o tom došlé, jichž neurčitost odstraniti měla právě za účel podání k obecnímu úřadu v O. učiněná. Dle toho byla žaloba, došlá k soudu dne 31. července 1909, podána ve lhůtě § 158. o. z. obč., tedy v čas, a není odvolání v tomto směru odůvodněno.“

C. k. nejvyšší soud dovolání žalovaných dětí resp. opatrovníka jejich nevyhověl, uváděje tyto důvody: „Slov „od té chvíle, co byl o tom zpraven“, obsažených v § 158 obč. z., strana žalovaná nevykládá správně. Ukládá-li zákon v řečeném § manželu za povinnost, aby odpíral manželskému původu dětí jeho manželkou v pořádném čase zrozených nejdéle do 3 měsíců od té chvíle, co byl o tom zpraven, a spojuje-li s marným uplynutím této lhůty ztrátu práva, manželskému původu dětí odpírati, vychází při tom z myšlenky, že jest manžel od okamžiku, kdy byl o tom zpraven, s to, aby podal žalobu na oduznání manželského původu. Zpravení o tom se musí tedy státi způsobem takovým, a musí se týkati takových skutkových okolností, aby možno bylo žalobu podati. K tomu však nestačí sdělení pověstí více méně neurčitých, jež by mohlo nanejvýš teprve dáti podnět k dalšímu pátrání. Sdělení to musí býti spíše do té míry určité a spolehlivé, že ten, jemuž bylo učiněno, nemá příčiny, aby o jeho pravdivosti důvodně pochyboval.

V daném případě, pokud jde o vědomost žalobcovu o zrození žalovaných dětí, jen tolik po stránce skutkové vyšlo na jevo, kolik sám žalobce jako strana byv slyšen seznal, že totiž — jak to též soud první zjistil — žalobce se dověděl teprve 25. května 1909 s jistotou, že manželka jeho porodila dceru Z. dne 2. srpna 1901 a dceru A. dne 30. března 1907. Z toho právem se dovozuje, že žalobce před tím neměl určitých a spolehlivých zpráv o narození žalovaných dětí, nýbrž že se dověděl jen o pověsti v tom směru kolující; nedověděl se ani o tom, že se děti narodily, ani kdy se narodily, ani jakého jsou pohlaví, ani jak se jmenují, dověděl se jenom, že mezi lidmi se povídá, že jeho žena porodila dvě děti. Pověsti ty mohly snad žalobci dáti podnět, aby dále pátral, on to též, ovšem marně, učinil, avšak podkladu k okamžitému vznesení žaloby tyto zprávy na pověstech založené zajisté neposkytovaly; nedávalť žalobci spolehlivé vědomosti o tom, že se děti vskutku narodily.

Důkaz, že žalobce měl o skutečnosti té již dříve spolehlivou vědomost, byly by musely podati žalované. Důkazu toho však nepodaly a ukázalo se zejména býti nesprávným jejich tvrzení, že Barbora Š. podala žalobci buď sama neb prostřednictvím třetí

osoby již před 29. dubnem 1909 zprávu o narození dvou svých dětí, zplozených s jeho bratrem.

Předpokládá-li však předpis § 158. obč. z. („od té chvíle, co byl o tom zpraven“), aby byly sděleny určité skutkové okolnosti, jež umožňují podání žaloby, t. j. musí-li býti zpráva o zrození dítěte, od jejíhož dojití počíná běžeti tříměsíční lhůta k odpírání manželského původu tam stanovená, zprávou bezpečnou, pak smí se počítati řečená lhůta v našem případě teprve od 25. května 1909. Proto podána byla žaloba v čas. Dle toho zde není dovolacího důvodu dle § 503. č. 4. c. ř. s., jenž jedině byl uplatněn.“

Sděluje Dr. J. Tumpach.

O účasti kněží ve správě peněžních ústavů vydal papež Pius X. skrze Kongregaci konsistorní dne 18. listopadu 1910 dekrét „Docente apostolo“, o němž jsme v tomto „Časopise“ (r. 1911, str. 74 n.) pravili, že jako jinde, i u nás bude as dáno o zmírnění jeho. A to se vskutku od nejdůst. episkopátu rakouského stalo, načež následovalo vyřízení zvláštním reskriptem posv. Sboru konsistorního ze dne 15. února 1911, jež zní takto:

Beatissime Pater! Archiepiscopi et Episcopi Ditionis Austriacae ad pedes Sanctitatis Vestrae provoluti, humillime postulant, ut Sanctitas Vestra saltem ad tempus clerum dioecesium Austriacarum dispensare dignetur super Decreto Consistoriali „Docente Apostolo“. Et Deus etc.

Die 15. Februarii 1911. — Sacra Congregatio Consistorialis vigore facultatum a Ssmo D. N. Pio X. sibi tributarum, Archiepiscopis et Episcopis oratoribus facultatem ad biennium iuxta petita concedit, ut licentia detur, sub lege curandi, ut interim laici viri experti et probatae fidei sensim sufficiantur sacerdotibus, et constito in singulis casibus, quod nulla irregularitas in administratione arcae nummariae seu mensae adsit, ita ut pericula quaelibet scandalorum et processuum ex mala administratione remota sint. Contrariis quibusvis non obstantibus. — C. Card. de Lai, Secretarius.

K tomuto reskriptu připojuje k. a. konsistoř v Praze dne 2. června 1911 č. 3974 (viz Ord. list pražský z r. 1911, č. 6., str. 81) toto pořízení:

„Na základě tohoto apoštolského zmocnění jest Jeho Eminence nejdůstojnější pan kardinál a kníže-arcibiskup ochoten kněžím arcidiecesním, kteří v podobných peněžních ústavech zaujímají některé takové místo, o němž svrchu uvedený dekrét mluví (předsedy, správce, pokladníka, tajemníka, — ale i, dle autentického výkladu místo v dozorčí radě) povoliti, aby funkci tu zatím na tak dlouho ještě směli podržeti, až by je v ní schopní a osvědčení laikové vystřídati mohli. Ovšem může povolení to dáno býti pouze na dva roky, to jest do 18. března 1913.

Všichni tací kněží, kteří indultu toho použití chtějí, nechť sem předloží příslušnou žádost a v ní výslovně sub fide

sacerdotali potvrdí, že v ústavech peněžních, které vedou, žádné vady nejsou, a že při revisi, která ihned, a sice před tím se provede, žádné nedostatky ve správě ústavu shledány nebyly. Žádost tu jest sem předložiti prostřednictvím k. a. vikariátního úřadu, který k ní své vyjádření připojí.

V každém však případě budiž o to dbáno, aby zdatní laikové získáni a vycvičeni byli, kteříž by umožnili, aby peněžní ústavy, o něž jde, i na dále vedeny byly v stejném směru a zachovaly si i budoucně stejnou důvěru u lidu.

Aby nebylo nedorozumění, podotýká se, že není nijaké překážky, ano naopak, že jest pastorální povinností duchovenstva, aby lidu v sociálním ohledu na ruku bylo a jemu při zakládání a podporování obecně prospěšných ústavů radou a skutkem pomáhalo“.

Dr. J. Tumpach

O manželství osob, jež z rodičů nekatolických nebo nepokřtěných se zrodily, ale po katolicku byvše pokřtěny, od malička žily v haeresi nebo bezvěří, vydala S. C. Officiu dne 31. března 1911 na vysvětlenou čl. XI. § 1. dekretu „Ne temere“ z 2. srpna 1907 následující dekret: Cum decreti „Ne temere“ per Sacram Congregationem Concilii die 2. Augusti 1907 editi articulo XI. § I. expresse edicatur, novis circa formam sponsalium et matrimonii statutis legibus teneri omnes in Catholica Ecclesia baptizatos et ad eam ex haeresi aut schismate conversos (licet sive hi sive illi ab eadem postea defecerint), quoties inter se sponsalia vel matrimonium ineant; quaesitum est: Quid dicendum de matrimoniis eorum, qui a genitoribus acatholicis vel infidelibus nati, sed in Ecclesia Catholica baptizati, postea, ab infantili aetate, in haeresi seu infidelitate vel sine ulla religione adoleverunt, quoties cum parte acatholica vel infideli contraxerint?

Re in plenario conventu Supremae Sacrae Congregationis Sanci Officii habito feria IV. die 15. labentis mensis mature perpensa, Eñi ac Rñi DD. Cardinales Inquisitores Generales respondendum decreverunt: Recurrendum esse in singulis casibus. Die vero sequenti SSñus D. N. D. Pius divina providentia PP. X. in solita audientia R. P. D. Adessori huius eiusdem Supremae Sacrae Congregationis impertita, relatam Sibi Eñorum Patrum resolutionem adprobare et confirmare dignatus est.

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 31. Martii 1911. Aloisius Castellano, S. R. et U. I. Notarius. Dr. J. Tumpach.

O ritu při udělování křtu sv. dospělým osobám. — S. C. Officiu dne 20. července 1908 k rukám J. Eminence pana kardinála vídeňského na žádost nejd. episkopátu rakouského, „ut in conferendo baptismate adultorum, si quidem conferendum est absolute, liceat pro prudenti arbitrio ministrantis, breviori uti formula praescripta in Rituali Romano pro baptismate parvulorum“ — odpověděla „Affirmative“, dle kteréžto odpovědi — jak dí Ord. list Praž.

z r. 1911 č. 5. str. 69. — jest sice pravidlem, užívati při křtu dospělých ritu k tomu předepsaného, avšak duchovní může, uzná-li to dle okolností za vhodnější, křtiti dospělé ritem pro baptisate parvulorum.

Dr. J. Tumpach.

Příspěvek k arabské terminologii textilní. — R. 1908 vyšla dvě díla pro poznání života arabských beduiů velice důležitá, a to: 1. A. Musil, Arabia Petraea III. Ethnologischer Teil. Vídeň 1908, a 2. Janssen, Contumes des Arabes au pays de Moab. Paříž 1908., dílo to vyznamenané akademií „des Inscriptions et Belles Lettres“. Jest velice zajímavé srovnávání výsledky obou badatelův, úplně samostatně a od sebe nezávisle pracujících, pozorovati, jak se srovnávají a tím pravost svých výzkumů navzájem si potvrzují, jakož i pozorovati, jak se navzájem doplňují: neméně však zasluhují povšimnutí i odchylky, ze kterých jedné budiž zde věnována poněkud větší pozornost.

Musil na str. 924 a n. líčí tkalcovské práce arabských beduinek as takto: Při tkaní bere se nit dvojnásobně, spřádá se (hēt mabrūm) a přivazuje se na obě v zemi upevněná příčná dřeva (chašabet en-nīre, mis ʿad) tkalcovského stavu (el minjar), a to hustě vedle sebe, v šíři od 0·50 do 0·75 m. Pod to klade se druhá rovnoběžná řada, obě pak dělí se od sebe provazem, el glāde. Takto upevněné nitě slují Madad, Nōl. Setkávají se pak vždy dvě a dvě pod sebou natažené nitě pomocí hřebene al Mēšaʿ (v Keraku el-Mōšaʿ), který se drží za al-Minsāg, Madri, Mišqaʿ. (Obraz 14 a 15.)

Janssen líčí tuto práci na str. 32. pozn. 2. takto: K utkání kusu látky (šaqqaḥ) pro stan ženy zřizují „nōl“, stávek to primitivní, avšak podávající výborné výrobky; obsahuje různé části.

Nitě se nejprve napnou mezi dva kusy dřeva, ʿawd el-nōl; jsou ve dvou vrstvách nad sebou a mohou se snadno proplétati: jest to osnova, nīreh. Provaz (el gelādeh) drží nitě svrchu a nedovoluje jim, by se spletly se spodními. Na předu osnovy (nīreh) jest kus dřeva zvaný el-hāfeh. Člunek, který promítá nitě útku, sluje el-maišaʿ, ženy vyslovují slovo to el-mawšaʿ. Po každém proběhnutí člunku tkanina se utlouká kusem dřeva širokého jako jest celý nōl; dřevo to sluje menhāz. K rozmotání nití osnovy užívají ženy rohu gazelly, majícího podobu háku, který sluje mašgā. (Obraz 1.)

Odchylky mezi těmito dvěma zprávami jsou patrné: Dle Musila nōl jsou nitě upevněné na tkalcovském stávků, dle Jansseny jest nōl spíše stávek sám. — Osnova dle Jansseny sluje nīre. El maišaʿ (mawšaʿ) dle I. jest člunek, dle M. hřeben. Mišqaʿ jest dle J. háček k rozmotávání osnovy, dle M. se zaň drží hřeben.

Odchylky tyto si poněkud odporují. Kdo z obou badatelů má as pravdu? K tomu bezděčně podává odpověď ředitel německého evangelického ústavu archeologického v Jerusalemě prof. Dalman ve své kritice díla Musilova, uveřejněné v Zeitschrift des deutschen Palästinavereines roč. XXXIV (1911) seš. 2 a 3, s. 176 nn. Když byl vyslovil svůj obdiv nad prací Musilovou, uvádí některá

nedopatření, která postřehl na svých šesti cestách do Petry, na kterých výsledky Musilovy znova zkoušel, a mezi jiným píše: „El minjar není stávek, nýbrž tyč s očky sloužící ke střídavému křížení nití osnovových k tvoření průchodu pro útkové niti; et mēša' není hřeben, nýbrž hůl, kterou se postrkuje útek; al-minsag není nástroj, držící „hřeben“, nýbrž příčné dřevo, kterým se útek utlouká; misgâ není totéž, nýbrž roh k potáhování útku.

Výsledek správný všech tří badatelů lze shrnouti asi takto:

Stávek tkalcovský (i s nataženou osnovou) sluje arabsky nawl, nôl. Osnova sluje arabsky nire. Dřevo, na která se osnova napíná, slují 'awd en-nôl (J.) nebo chašabet en-nire (M.). Tyčka, kterou se osnova dělí ve dvě křížující se plochy a nechávající průchod mezi nimi pro nitě útkové (odpovídající „brdu“ našich starých stavů, sluje el minjar (D.). Tyčka, kterou se útek protahuje, provláká (dle J. člunek), sluje el-mēša'. Dřevo, kterým se útek utlouká (odpovídající „paprsku“ našich starých stavů), sluje al-minsâg (D.) neb menhâz (J.). Roh, kterým se nitě přitahují, příp. rozmotávají, sluje mišqâ (D. J.). Provaž, který dělí vrchní vrstvu osnovy od spodní, sluje el-glâde.

Prof. Dr. J. Hejčl.

— LITERATURA —

Dr. *Ant. Podlaha*: **Sv. Václava hrob a ostatky.** (S mnohými obrazy.) V Praze 1911. Hlasů katol. spolku tiskov. roč. XLII. č. 2. V komisi Cyrillo-Method. knihkupectví Gustava Francla. Cena K 1.20, str. 100.

S pozorností a zájmem povšechným prozkoumán byl ve dnech nedávno minulých hrob českého knížete sv. Václava v památné kapli sv. Václavské při chrámu sv. Víta na hradě pražském, což rozčeřilo nejširší veřejnost. Kritickým popisem velké této události jest tato kniha Dra Ant. Podlahy, kteráž je zvláštním otiskem z „Časopisu katol. duchovenstva“ 1911, č. 3. a 4. Nejprve líčí autor osudy těla světcova a dějiny hrobu jeho. Z dřívější úpravy hrobové posléze zbyla chudičká oltářní výzdoba, jež ovšem divně kontrastovala s bohatou uměleckou výzdobou okolních stěn kaple sv. Václavské. I vyskytl se obětavý dobrodinec, zvěčnělý probošt metropol. kapitoly Msgr. Ant. Hora, jenž věnoval 100.000 K na zřízení nového důstojného oltáře, a to bylo příčinou, že hrob sv. Václava byl otevřen. Ohlédání hrobu stalo se s největší pietou a vědeckou přesností. Z trosek hrobových zejména vyzvednuty byly součásti domečkovité tumbičky, olověná krabička, kterou do hrobu vložil arcib. Jan Očko z Vlašimě r. 1367, zbytky pergamenové konsekrční listiny téhož arcibiskupa, část pečeti jeho, zbytky damaškových látek a pěkná krabička renaissanční. Při dalším pátrání nalezena jest i veliká olověná truhla z doby Karla IV. obsahující hlínu, jež druhy v dotek přišla s kostmi světcovými.

Nalezeny i některé části kostí mučedníkůvých — lebka ovšem chována byla v jiném relikviáři chrámovém. Známí odborníci Dr. Matiegka a Dr. Hnátek ohledali kosti ty. Nade vši pochybnost bylo zjištěno, že se jedná o pravé relikvie našeho sv. knížete. Sličná kniha ta těší se velikému odbytu. Zasluluje toho. Co nejvíce ji doporučujeme.

Kar. Procházka.

Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Auctore. P. Jos.

Gredt, O. S. B. Volumen I.: Logica, Philosophia naturalis. Editio altera, aucta et emendata. Friburgi Brisgoviae, sumptibus Herder, 1909. Pretium: M. 7.40, relig. M. 8.60. In 8^o, XXV et 496 pag.

Autorem této knihy jest professor filosofie na vynikající benediktinské kolleji v Římě (Collegium s. Anselmi de Urbe). Kdežto prvé její vydání sloužiti mělo kursu pouze dvouletému (cursus philosophiae minor), vydání třetí rozmnoženo a upraveno bylo tak, aby se ho dalo použiti i ke kursu většímu (cursus philosophiae maior), který jest rozpočten na akademiích římských (viz ku př. na Gregoriáně) na tři léta.

Rozdělením a uspořádáním látky liší se kniha tato od většiny nynějších příruček tím, že činí krok nazpět k filosofii peripatetické. Tato dělila filosofii reální na fysiku, matematiku a metafysiku. Otázky, kterými se zabývala tehdejší fysika, náležejí nyní do kosmologie a psychologie. Metafysikou ve smyslu užším rozuměla se ontologie a theologie (viz Pesch, Inst. Sog. I., n. 10). Gredt rozdělil filosofii svoji na dvě knihy. První, kterou máme v ruce, obsahuje logiku a přírodní filosofii (Philosophia naturalis). K této jako speciální její část připojena jest psychologie. Svazek druhý obsahovati má metafysiku a ethiku. Metafysikou rozumí autor — po způsobu starých — ontologii a theologii přirozenou.

Tomuto rozdělení jsme již poněkud odvykli. Ve filosofii laikální přidrží se nové stupnice věd — Comteovy a Wundtovy — a otázky, které obory možno počítati k filosofii, náležejí k oněm, o něž odborníci právě nyní nejživěji se zajímají a v nichž právě nejvíce se rozcházejí — viz Masaryk, Logika konkrétní; Paulsen, Einleitung in die Philosophie, S. 15; Wundt, Einleitung in die Philosophie, S. 39. — Nynější příručky filosofie křestanské dělají metafysiku na část generální a část speciální. Do metafysiky speciální zařadují kosmologii, psychologii a theodicaeu, kdežto metafysice generální vyhrazují jen ontologii a předesílají ji pravidelně metafysice speciální. Tento pořad (jehož v prvé vydání své filosofie přidržel se také Gredt) zdá se býti nepřirozenější. Neboť jest nemyslitelno, aby někdo s prospěchem a porozuměním vykládati mohl kosmologii, psychologii a přirozenou theologii, neseznámil-li posluchačů dříve se základními pojmy metafysickými (esse et fieri; pojem substance; agere et pati; pojem přičinnosti a účelnosti, pojem osoby atd.). Rovněž tak v logice dovolil si autor některé přesuny, které rovněž dokumentují úzkou spojitost nové knihy s filosofii peripatetickou. Gredt nedělí ku př. logiku

formální, jak (po způsobu filosofí laikálních) děje se u nás, v Německu a částečně i ve Francii (viz Mercier, *Traité élémentere de Philosophie*, Edition B. Louvain, 1906, Article III: *La systématisation scientifique*, p. 74), na části dvě: de formis cogitandi simplicibus — Dialectica (perceptio, iudicium, ratiocinium) a de formis cogitandi compositis — Methodologia (divisio, definitio, argumentatio, methodus, scientia, modus disputandi), nýbrž po způsobu starších knih italských (Zigliara) některé otázky methodologické spojuje v jedno s dialektikou (ku př. de divisione, de definitione, de inductione, de disputatione), jiné vykládá teprve v logice materiální (ku př. de demonstratione in genere, de praecognitis ad demonstrationem, de principiis demonstrativis, de effectu demonstrationis seu de scientia: in genere, de subalternatione, distinctione et specificatione scientiarum). V dialektice vynechán jest obvyklý § de praedicabilibus, de praedicamentis a přeložen do logiky materiální. Logiku materiální rozděluje na tři části: logica proemialis, praedicamentalis a demonstrativa. Logica proemialis (u nás se říká „*introductio*“) zabývá se otázkami, an sit logica, an sit scientia, quodnam est eius obiectum formale, utrum logica sit scientia speculativa an practica [dokazuje, že logika jest scientia speculativa tantum!]), utrum logica utens sit habitus distinctus a logica docente -- otázky, které pravidelně nacházíváme již v úvodě do logiky vůbec. Paragraf poslední: de ente rationis — bývá místěn na počátku ontologie. Logica praedicamentalis jedná: de universalis (de universalis secundum se, de causa universalis), de praedicabilibus (arbor Porphyrii), de praedicamentis (de antipraedicamentis: in genere, de sucivocis, aequivocis seu analogis in specie; de praedicamentis: in genere, de divisione universalis in decem praedicamenta, de ente praedicamentali: in specie, de substantia et accidente, de quantitate etc.; de postpraedicamentis: oppositio, prioritas et simultas, habere, de postpraedicamento motus.) Materie tyto, pokud se pamatujeme, bývají předmětem ontologie. Třetí část logiky materiální: logica demonstrativa, jak jsme se již zmínili, vyplněna jest otázkami, které tvořívají druhou část logiky formální — methodologii. Jak patrně, vypuštěna byla z logiky materiální celá criteriologie (critica), která tvořívá právě její podstatu. Autor se omlouvá, že partii tuto přeložil do metafysiky, quae tamquam suprema scientia ordinis naturalis „disputat contra negantem sua principia“ (S. Thom. *Summa theol.* I., 1, 8). To jest ovšem pravda — kdyby jen principy, jež jsou tentokráte v sázce, byly pouze metafysické!

Druhá část Gređtovy knihy nadepsána jest „*Philosophia naturalis*“. Autor dělí ji na část generální, jejímž předmětem jest „ens mobile in genere“, a na část speciální, která pojednává „de ente mobili in specie“. Tato podle různých tří specií pohybu rozdělena jest na tři části: de ente mobili motu locali (de coelo, de mundo), de ente mobili motu alterationis (de generatione et corruptione), de ente mobili motu augmentationis seu de ente

mobili vivente (de anima). Tím psychologie (o níž právě nyní nejvíce se diskutuje, náleží-li také ještě k filosofii, viz Meyer, Probleme der modernen Psychologie, 103) ztrácí na své bývalé samostatnosti, stávajíc se opět ve smyslu Aristotelově (Phys. lect. 1, n. 1—4) podřaděnou součástí kosmologie.

Že autor celým základem svého díla přál si kotviti ve filosofii aristotelovské, patrně jest také z toho, že ke každému paragrafu přidává příslušnou původní partii ze spisů velikého Stagiry a příslušný k ní komentář ze Summy sv. Tomáše. Tato „loca“ jsou nedocenitelného významu zvláště pro profesora, který bez velké námahy a bez velké ztráty času může nejen sebe, ale částečně i žáky orientovati v nepřehledných oněch zdrojích, s nimiž křesťanská filosofie stojí a padá.

Na první pohled činí tedy filosofie Gredtova dojem knihy, která má dvojí tvář: jednu větší, kterou se dívá do minulosti, a druhou menší, která obrácena jest k přítomnosti. Ale toto mínění o Gredtově příručce ihned se změní, necháme-li archaistického jejího rozdělení, řeckých textův a pod., a všimneme-li si blíže jejího obsahu. Prof. Gredt jest zajisté úzkostlivě věrným a důsledným žákem Aristotelovým a sv. Tomáše Aquin., ale z toho nenásleduje, že by neměl schopnosti pokročiti i dále. Z literatury, kterou autor cituje: Gonzales, Joannes a s. Thoma, Caietanus, Salmanticenses, Urráburu, Babenstuber, Keynes, Willmann, Frick, Haan, De Maria, Mercier, Nys, Schneid, Lehmen, Gaudin, Gutberlet, Braun, Glossner, Boedler, Diessl, Wasman, svědčí tato jména o tom, že i literatura pothomistická, starší i nejnovější, nalezla v nové knize náležitého uplatnění. Konečně vedle filosofie scholastické autor velmi živě interessuje se i o současnou literaturu filosofie profanní. Jestli od let jedním z příspěvatelů vynikající Commerovy vídeňské revue „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie“. Posudky, které tu uveřejňuje (viz ku př. roč. XIX. Eisler: Soziologie, v. Bunge: Lehrbuch der Psychologie des Menschen, Rolfes: Aristoteles' Metaphysik, Busse: Geist und Körper, Seele und Leib, Jodl: Lehrbuch der Psychologie, Jodl: Ludwig Feuerbach — Feuerbachs sämtliche Werke, Gander: Die Erde. Ihre Entstehung und ihr Untergang atd.), vynikají velikou odbornou znalostí a seřetělostí.

Všestranná, solidní tato příprava může nám býti zárukou, že autor dovede udržeti rovnováhu mezi reakcí a pokrokem, že i ve své příručce dovede býti hospodářem, „qui profert de thesauro suo nova et vetera“. Zvláště v partiích přirozeně-filosofických a psychologických jest plno nových dat, z nichž jest patrné, že přednášky z experimentální psychologie, jež od r. 1908 zavedeny byly u otců jesuitů na universitě Gregoriánské, ani v benediktinském opatství na Aventině nejsou „terra incognita“. Ve třetím sešitě lineckého Quartalschriftu z r. 1910 ohražuje se zvláštní „opravou“ (str. 698) proti výtce, která ve dvou recensích díla jeho již prý se objevila (viz sešit 2. časopisu Linzer-Quartalschrift, 1910, str.

398), „dass er die Deszendenztheorie schroff ablehne“. Odmítá prý pouze (these LXII.: de distinctione viventium, p. 490) vývojovou teorii darwinistickou a evoluci monofyletickou (einstammig). Možnosti vývoje polyfyletického (vieltammig), jak patrně z díla Wasmannova (Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie), jehož při své práci použil, prý nikdy nepopíral (Scholion 2. n. 522: Probabiliter suaderi potest haec evolutio ex iis, quae palaeontologia docet. Adest etiam argumentum convenientiae...).

Tento smysl pro pokrok jest to také, který nutí autora, aby uplatňoval všude svoji vlastní individualitu. Tak trpí si ku př. korigovati i takového mistra, jakým byl hlavní repraesentant starší novoscholastiky (ne novoscholastiky nynější, kterou propaguje Mercier a škola Lovaňská: de Wulf, Nys, Pelzer atd.), jehož úchylnky od klassické thomistiky našly ohlasu zvláště ve dvou největších dílech toho druhu: Salmanticenses a Urráburu (Urráburu jest Suarezian, říká se na Propagandě). V thesi XXIII.: de principio individuationis, str. 312, konstatuje, že Suarez učí: principium individuationis esse ipsam rei entitatem absolute, kdežto Thomisté učí: principium individuationis est materia signata quantitate, i. e. distincta seu divisa per quantitatem. V thesi XXXVII.: de actu cognitionis, str. 380, dokazuje Gredt: actus cognitionis non est actio praedicamentalis (Suarez et qui ipsum sequuntur), sed metaphysica. V nauce o poznání intelektuálním „quoad obiectum“ (intellectus cognoscit singulare indirecte, in specie excedente) učí Suarez, že poznáváme singularia „direktně“. Gredt mu bez obalu dokazuje „in forma“, že tento předpoklad jest na „dobré“ cestě k sensualismu atd.

Jako vyškolený thomista ničeho se autor tolik neštítí, jako filosofického dogmatismu. Pomocí thesů dokazuje i věci, které dokazovati pomocí apparatusu tak „slavnostního“ zdá se nám býti až zbytečné (an logica sit scientia? utrum logica sit scientia speculativa an practica? utrum logica utens sit habitus distinctus a logica docente? atd.).

Předmět svůj vůbec ovládá již tak, že si s ním jen pohrává. Nejobtížnější problémy (ku př. kategorie, postpraedicamenta, ens rationis, motus et tempus, notio substantiae, notio causalitatis, quantitas, principia corporum constitutiva, natura intellectus, etc.), s kterými mnozí před ním per longum et latum a s velikou námahou se pachtili, chytí Gredt „za pravý konec“, a vystihnou jejich kontrastní, charakteristickými několika tahy vrhne jej na bílou stěnu jako podařenou portrétní skizzu, která načrtána byla úblem. Facit toho jest, že kniha jeho jest formálně neobyčejně lehká, neobyčejně stručná a při tom velmi obsažná. Při veškeré spořivosti s každým slovem autor nevynechal nic, čeho k podstatě věci věděti jest potřebí. „Unde“, praví v předmluvě k vydání prvému, „quam brevissime singula sunt a nobis exposita. Neque vero rem leviter et minus accurate sumus acturi, cum nobis persuasum est, leviter tantum et obiter scire, plus obesse,

quam prodesse". To platí i o vydání druhém. Partie historické podány jsou jen v míře nejskrovnější, protože historii filosofie věnují se na kolleji benediktinské přednášky zvláštní.

Gredtova „Elementa Philosophiae Scholasticae“ jest kniha, která si vydlužila staré nádoby, ale nalila do nich dobrého, nového vína. Jsme přesvědčeni, že co nejdříve najde všude zasloužené pozornosti.

Prof. Dr. K. Statečný.

Lehrbuch der Moraltheologie. Von Dr. *Anton Koch*, Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. Herdersche Verlagshandlung, Freiburg i. B. u. Wien, 1910. Str. XIV a 688. Cena K 13.20, váz. 15 K.

Zajisté dobrým doporučením knize nějaké jest, dožije-li se v krátké době několikerého vydání; a tím doporučením honosí se dílo, jež oznamujeme. R. 1905 vyšlo vydání první, a po 5 letech již vydání třetí, rozmnožené ovšem a opravené. Však má také Kochova učebnice mnohé výtečné vlastnosti. První, co nám do očí padá, jest spousta citátů pod čarou uvedených. Autor chtěl jimi z části doložit učení nad čarou vyložené, z části chtěl upozorniti na některá díla podrobná o tom kterém předmětu jednající, z části pak chtěl v nich jakousi bibliografii literatury mravoučné umístiti. Pochopitelno ovšem, že takováto bibliografie vždy zůstává kusou, neboť jednomu člověku jest naprosto nemožno, znáti vše, co na tomto poli bylo vykonnáno; můžet každý jen ony publikace sledovati, které sepsány jsou řečí jemu srozumitelnou. A pochopitelno, že publikace Kochem uvedené z největší části jsou německé neb latinské; jen onde a tudy také některá francouzská, anglická, italská. Dlužno však autorovi vydati pochvalné svědectví, že mravenčí píli sebral snad vše, čeho se v německé literatuře dopřítí mohl, a to nejen práce samostatně uveřejněné, nýbrž i po různých theologických časopisech roztroušené. — Hledíme li pak k dílu samému, překvapuje nás svéráznost autorova; jest to morálka zcela jiného rázu, než ostatní morálky, kterým jsme přivykli; nejlépe snad ráz ten vystihnu, dím-li: „alter Linsenmann“. Autor nepokrytě to vyznává, řka v předmluvě: „Es ist eine Pflicht der Aufrichtigkeit hervorzuheben, daß der Verfasser sich vielfach im Verhältnis dankbarer Abhängigkeit zu F. X. v. Linsenmann befindet“. Již rozvrh celého díla jest zvláštní, zcela jiný, než jak jej jinde vídáme; jest to rozvrh Linsenmannův, v němž jen onde a tudy některé podrobnosti menšího významu pozměněny jsou. Také způsob, jakým themata se probírají, jest způsob Linsenmannův; nedivno nám, že často i text Linsenmannův cituje. Nesmíme však domýšleti se, že autor snad řídil se heslem: „jurare in verba magistri“; nezřídka uchyluje se od náhledů svého mistra; tak na př. Linsenmann více kloní se ku probabilismu, Koch však nadržuje aequiprobabilismu. — S pochvalou dlužno vytknouti, že Koch všímá si všech moderních otázek, které do mravoučného oboru spadají, a že právě tyto moderní otázky nejobšírněji probírá. Naproti tomu otázky, které kdysi snad hýbaly

světem, nyní však žádného již významu nemají, buď zcela vynechává, nebo alespoň krátkým odstavcem odbývá. Při čtení mimovolně napadá nám slovo německého básníka: „In der Beschränkung sieht man erst den Meister“; vždyť celá práce Kochova stěsnána jest na 688 stranách, z nichž ještě značnou část (povrchně soudím, že asi čtvrtinu) zabírají citáty, o nichž prvé již jsem se zmínil. Ovšem nelze nám ve všem s Kochem souhlasiti; někde přece se nám zdá, že od vyšlapané cestičky přes příliš se uchýlil. Čtème na př., jak vyměřuje svědomí (str. 83), nebo jak vykládá povinnost světiti neděle a svátky (str. 418), a mnohé jiné ještě věci, jichž neuvádím; ale nepokládám to za vadu; naopak; ve sporných otázkách rádi nahlédneme, co soudí Koch, vědouce, že prosté jen opisování nezdá se býti jeho zvykem. — Jsem přesvědčen, že Koch krajanům svým morálkou svou dobře posloužil, jelikož německých poměrů pilně si všímá a se stejnou pilností cituje německé zákony. Našinec při čtení musí býti poněkud opatrný, neboť naše poměry a naše zákony nezřídka vyžadují jiného rozluštění, než podává Koch. Odborníkům a spisovatelům však Kochova morálka bude vítanou pomůckou; v citátech svých přihlíží totiž autor (v tomto novém vydání) i k publikacím nejnovějším. Přidáme-li ještě, že autor zná i nejnovější výnosy církevní, řekli jsme vše, čeho třeba uvést na důkaz, že Kochova morálka jest dílem vědeckým, na výši doby stojícím.

Dr. Ant. Vřešťál.

Theologia fundamentalis. Auctore *Ignatio Ottiger* S. J. Tomus II. De Ecclesia Christi ut infallibili revelationis divinae magistra. Friburgi Brisgoviae. B. Herder 1911, vel. 8. (XXIV + 1061). Cena M. 24.

Není tomu ještě dávno, co se počala na našich theologických školách apologetika a fundamentální theologie jako zvláštní odbor od speciální dogmatiky odděleně pěstovati. Novými výzkumy zejména z dějin prvních dob křesťanských, četnými námitkami proti zjevení a pravdám křesťanským ze všech možných oborů činěnými, jimž třeba bylo čeliti, látka této poměrně nové vědy tak vzrostla, že dnes je vedle církevního dějepisu a věd biblických nejbohatší disciplinou theologickou.

Menších příruček a kompendií fundamentálního bohosloví nám nescházelo; neměli jsme však posud velkého vědeckého díla, které by zvláště nejdůležitější část fundamentálky, nauku o církvi obšírně a dle nejnovějších pramenů pojednávalo. Spisovatel přítomného díla, nyní již zvěčnělý P. Ignác Ottiger T. J., podjal se tohoto úkolu a s mravenčí pílí sbíral látku po celý život k obsáhlé své práci, jejíž první díl (jednající o zjevení vůbec a zjevení křesťanském) r. 1898 vyšel. Díl druhý podává celý traktát o církvi, až na „subiectum et obiectum infallibilitatis“, kterážto část jakož i všechny otázky o povaze víry, pramenech zjevení a pravém pokroku ve víře mají býti obsahem posledního, třetího dílu.

Důkladnost a solidnost spisu vysvítá jak z udaného svrchu velikého objemu, tak z bohatého obsahu, jež tuto stručně uvádíme.

Sectio I. De institutione ac veritate perenni Ecclesiae romano-catholicae ut infallibilis Christi revelationis magistrae. Caput I. De forma et institutione Ecclesiae Christi (1—238). Caput II. De proprietatibus Ecclesiae Christi (238—495). Caput III. De notis Ecclesiae Christi (495—1062).

Autor postupuje methodou analytickou: pojem pravé a jediné církve, jež pravost se tu dokazuje, se nepředpokládá, nýbrž vyvinuje; co se předpokládá, je pouze existence a pravost zjevení křesťanského, která už v díle prvním dovozena. Methodě své zůstává autor věrným, a to je velikou předností knihy. Co však spis činí zvláště cenným, je neobyčejná bohatost látky zvláště v otázkách historie dogmatu a tradičních důkazů se týkajících. Spisovatel i (nejmenovaný) vydavatel všímají si všech nejnovějších výzkumův a publikací a není téměř námitky, jíž by se nedotkli. Poukazujeme tu jenom na stat o hierarchickém zřízení církve (str. 241 nn.), na tradiční důkaz primátu římského (str. 533 nn.), na důkaz svatosti církve (str. 928 nn.) atd. Spekulativních otázek méně si všímáno, a tu bychom si skoro přáli, aby pro úplnost díla některé věci širěji byly rozvedeny, na př. de necessitate medii Ecclesiae, de vi et ratione potestatis primatus, de jure, quo Roma possideat primatum, atd. Na první pohled zdá se též kapitola „de apostolicitate Ecclesiae“ proti ostatním příliš obsáhlou, ale třeba uvážiti, že v ní zařazena jest celá otázka římského primátu. Chyb tiskových sotva několik jsme našli (na př. Cellis místo Celtis, str. 786, Marcovii místo Marković, str. 791), což jest při díle tak obsáhlém a s tolikým vědeckým aparátém zpracovaném jistě vzácností. — Při otázce o pravých známkách církve mělo býti také o názorech církve pravoslavné jednáno (str. 502 nn.).

Theologia fundamentalis P. Ottigera je v pravdě monumentálním dílem svého oboru a pravou okrasou katolické vědy theologické. Přejeme si pouze, aby i svazek třetí brzo následoval. Už proto, že k němu má býti připojen index celého díla, pomocí kterého teprve bude lze ohromný tuto nahromaděný materiál ovládati a jej zcela využítkovati.

P. Boh. Spáčil T. J.

Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes. Von Dr. theol. et jur. *Johann B. Haring*, o. ö. Professor an der k. k. Universität Graz. Graz 1910. Verlag von Ulrich Moser's Buchhandlung (J. Meyerhoff).

Haringova příručka církevního práva nechce dle předmluvy podati všestranně vyčerpávající pojednání o předmětu, nýbrž uvésti studující theologie do vědy církevního práva a při tom zvláště míti zřetel na poměry rakouské. A to třeba uvítati s radostí, poněvadž vedle výborného kompendia Aichnerova, které právě vyšlo ve vydání 11., nemáme, odezíráme-li od obsáhlého díla Schererova, stručnější příručky církevního práva se zvláštním zřetelem na poměry rakouské.

Podav pojem církevního práva, autor vysvětluje nejprve některé pro církevní právo nutné předběžné pokyny, a to jak juristické, jako pojem práva, zákona, osobnosti, právního jednání atd., tak i pojmy theologické, jako pojem církve, církevní moci a základů církevní ústavy, a konečně předběžné pojmy církevně politické, jako principiální poměr mezi církví a státem. K tomu připojuje krátké dějiny těchto poměrův, aby pak vylíčil církevně politické poměry rakouské od dob reformace až na naše dni. Obraz, jež autor v této příčině podává, doporučuje se svojí přehledností, jakož i bohatostí obsahu. Zde však mohl se ještě také zmíniti o protestu biskupů proti ústavě z r. 1849, o sedmi memorandech, o nařízeních ze dne 18. a 23. dubna r. 1850 o poměru církve ku státu a škole, o biskupské konferenci od 7. dubna až do 16. června 1856, o provinciálních koncilech k provedení konkordátu ve Vídni, v Praze a Ostrihomě svolaných, a o formálním vypovědění konkordátu § 1. zákona ze 7. května 1874; rovněž tak bylo záhodno podati obecnou charakteristiku konkordátu a vyložiti nynější církevně politický stav v Rakousku. Přesná znalost historického vývoje nynějších našich církevně politických poměrů je pro kněze v životě veřejném důležitá. V pojednání o církevních pramenech po theorii jejich následuje dějinný jejich rozvoj (formální prameny právní) a stručný přehled literatury církevního práva.

Po té autor jedná o církevním právu ústavním a zachovává tu v celku obvyklé rozdělení: laikové, stav duchovní, církevní úřady vůbec (zde jen pojem církevního úřadu, rozdělení církevních úřadů, stupně jejich, delegace, exempce a obecné povinnosti jejich držitelů), a pak zvláště o jednotlivých nositelích církevních úřadů, papeži, kardinálech, římské kurii, patriarchách, metropolitách atd. a konečně o zřízení synodálním. Všude jeví se snaha podati netoliko litteru církevního zřízení, nýbrž i skutečnost realní v našich zemích, při tom však při veškerém zřeteli na změněné poměry vážně oceniti též církevní normu a tak pokup možno provésti k platnosti. Při otázkách v naší době akutních, na př. v příčině církevního státu, vede si autor opatrně a sleduje jejich nejnovější fáze: rovněž tak v otázce nové kodifikace církevního práva. Na zvláštní poměry rakouské má autor mimo jiné zřetel v § 95. biskupské úřady, v § 100. vojenská duchovní správa, v § 105. pastorální konference a v § 106. biskupské konference. Tu bylo by bývalo záhodno podati přesnější přehled o rakouských provinciálních a diecesních synodách, zmíniti se o smlouvě mezi farářem a kaplanem. Při povinnosti poslušnosti laiků vůči biskupům (str. 180) bylo by bývalo záhodno tuto povinnost rozšířiti rovněž tak na věci církevní jako při kleru, podporují-li se jimi církvi nepřátelské směry.

V další části své příručky autor jedná o církevním právu správním, a to tak, že zřetel máje na trojí moc církevní: učitelskou, kněžskou a královskou, jedná nejdříve o správě církevní

moci učitelské, pak kněžské a konečně královské. Vzhledem k tomu, že instituce katechetů u nás v Rakousku nabyla v posledních dobách velikého rozvoje a rozsahu a na mnohých místech vytvořila nevyjasněné poměry, schvalovati jen možno a s radostí uvítati, že autor v § 110. při katechesi pojednal také třebas jen stručně o kanonickém postavení katechetů, jakož i o jejich postavení dle zákonů rakouských. Důkladné je zejména také v části této pojednání o četbě spisů víře a mravům nepřátelských. V oddílu o správě moci kněžské pojednává autor o právních ustanoveních v příčině udělení svatých svátostí a svátostnin a jiných formách bohoslužby, pokud spadají do církevního práva. Jak se samo sebou rozumí, věnována jest tu největší pozornost svátosti manželství, a to tak, že autor podává nejdříve pojem a podstatu manželství; pak mluví o jurisdikci nad manželstvím, o manželství civilním, o zásnubu, kde již náležitý zřetel vzat na dekret „*Ne temere*“, dále o církevní formě v příčině uzavírání manželství, opět již se zřetelem na dekret „*Ne temere*“, o překážkách manželských, o právních účincích manželství a o rozvodu a rozluce manželské. K státním překážkám str. 511 § 156. třeba čísti také opominutí všech tří prohlášek, jak autor na str. 416 také uvedl.

V oddílu o správě církevní moci vládní mluví autor nejprve o vykonávání církevního práva dozorčího a dále o církevním právu beneficiátním a patronátním. Tu však se rozdělení látky autorovi nepodařilo; nápadna je zvláště její rozkouskovanost. Podává autor pojem a rozdělení beneficií v první části v § 64.; o zřizování, změně, obsazování a uprázdňování beneficií mluví druhé (§ 173—181). Dějepisná stránka jejich je podána teprve v souvislosti s církevním právem správním, o kterém je pojednáno též se zvláštním zřetelem k poměrům rakouským. Autor dokazuje nejdříve schopnost církve nabývatí majetku, pak mluví o subjektu církevního majetku, o správě jeho a pramenech, dále o poplatcích štolových, o správě jmění kostelního a obročního, o zaopatření ke službě neschopných beneficiátův a duchovních správcův, o dědictví beneficiátův a světských duchovních vůbec, o církevní konkurenci, o náboženském a studijním fondu a církevních dávkách. Po té následuje církevní právo řeholní a církevní právo soudní. Dodatky a alfabetickým seznamem je celý spis zakončen.

Svůj úkol, podati příhodnou a praktickou příručku církevního práva pro studující theologie, autor šťastně rozřešil. Neboť vlastnosti v učebnici nezbytné: přesnost, jasnost a příslušná stručnost, která i pro ústní přednášku ponechává ještě místa, jsou tu měrou značnou dosaženy. Principiální stránka mnohých důležitých otázek právních je sice stručně, ale jasně a správně vyložena. V mnohých odstavcích lze knihu Haringovu pro precisní a stručné formulování nazvati přímo vzornou. Ve volbě dokladů literárních a literatury vůbec autor zachoval jakousi střední cestu a podává jen nejdůležitější díla literární. Než tu se nám lépe zamlouvá způsob Sägmüllerův, jehož právo právě pro hojné údaje literární

stává se zvláště cenným. Za to chváliti jen možno, že autor vzal také, třeba mnohdy stručně, náležitý v celku zřetel na historický rozvoj mnohých církevně právních institucí. Vůbec lze příručku Haringovu jako výborného a spolehlivého vůdce v širém oboru církevního práva co nejlépe doporučiti, a to tím více, poněvadž autor v dodatcích ještě zpracoval nové zákony a nařízení, a tak knihu, která počala vycházeti r. 1905, na stanovisko momentálně platného práva postavil.

Dr. Jos. Samsour.

Das Dekret der S. Congregatio Consistorialis De amotione administrativa ab officio et beneficio curato. Mit einem Kommentar versehen von *Joseph Schmelcher*, Pfarrer. Paderborn 1911. Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. Cena M. 0.80. — Dekret S. C. Consist.: „De amotione administrativa ab officio et beneficio curato“ má s dvojí stránky veliký význam: jednak pořádá se jím do života a působnosti farářů hluboce zasahující opatření dle pevných a určitých zásad a předpisů, jednak jsou faráři přibráni k spolupůsobení při jeho provádění. Proto uvítati dlužno přítomný stručný spisek, v němž autor podává především dekret sám v původním latinském znění, pod čarou pak přičiňuje k jeho výkladu potřebné a případné poznámky. Na konci připojena jsou některá rozhodnutí v příčině dekretu od kongregace konsistorní na předložené pochybnosti vydaná. Není pochybnosti, že výklad dekretu a studium jeho přispěje k uklidnění myslí, vydáním dekretu tu a tam pobouřených; vysvítá z něho, že dekretem „Maxima cura“ dosud dosti neurčitý postup při administrativní amoci byl odstraněn.

Dr. J. Samsour.

Das Dekret über die tägliche Kommunion und Die Pflichten der Prediger und Beichtväter. Aus dem Französischen des P. *Julius Lintelo S. J.* von P. *Josef Finster S. J.* Mit Bischöflicher Druckgenehmigung und Erlaubnis des Ordensobern. 2. Aufl. Saarlouis, 1910. Druck und Verlag von Fr. Stein Nachfolger Hausen & Co. Cena 60 hal. Velká 8^o str. 50. — P. Lintelo T. J., osvědčený odborník, dává zde kazatelům i zpovědníkům výborné pokyny, jak by s výsledkem prováděli na výsost časový dekret o častém sv. přijímání. Mimochodem podotýkáme, že v témže nakladatelství vyšlo od něho i „eucharistické triduum“ (2 K 15 h), jež vedle hotových promluv obsahuje i rozvrhy a příklady o častém sv. přijímání, jak o něm referováno již v Č. K. D. 1911, seš. 2. str. 185 n.

Jan Řihánek.

Rozhledy po náboženské literatuře národů slovanských*).

Z literatury chorvatské. — Týdenník „Katolički list. Crkvenobogoslovni časopis“ nastoupil letos 62. ročník. Redaktorem jeho jest prof. dr. Jos. Pazman. Přináší pojednání pastoralní, církevně-právní, asketická, kasuistická a bohovědná, dále různé zprávy církevní, zvláště z diecese zahřebské. Od loňského roku vychází při tomto časopise příloha „Bogoslovska smotra“. Z článků v letošním ročníku „Katol. listu“ uvádíme: *Petar Vlašić* „Muka Isusova u Davidovim Psalmima“ (překlad a výklad žalmů 21., 39. a 40.); dr. *Miroslav Matijaca* „Mjesto komentara k novoj odluci o administrativnom odstranjenju župnika“; *P. Strohal* „Jedna potpuna hrvatska glagolska postila“ [o rukopise z první pol. XVII. stol.] — Staroslovanská akademie křesťanská vydala publikaci: „Glagolska notarska kniha vrbničkoga notara Ivana Stašiča“ [z první pol. XVII. stol.] práci prof. *Rudolfa Strohala*. — Číslo 10—11. „Vrhbosny“ přináší mimo jiné tyto články: *Ign. Radić* „Neplodnost evolucionizma u primjeni na etičko djelovanje“, *Ante Špoljar* „Izabrani listovi sv. Franje Saleskoga“. — „List Dubrovačke biskupije“ přináší v čele 6. čísla vzpomínku na slavného filosofa, rodáka du-

*) O mnohých spisech bude ještě promluveno obšírněji.

brovnického R. J. Boškoviče u příležitosti dvouleté výroční památky jeho narození (nar. 18. května 1711).

Z literatury polské. — Časopis „Miesięcznik kościelny“ vydávaný redakcí prof. dra *Vladislava Hozakovského* v Poznani, přináší v letošním, druhém svém ročníku mimo jiné tyto práce: *Alfred Linke*: „O wolności woli ludzkiej. Studium psychologiczne“; preláta dr. *Klopsch*: „O t. zw. regulach prawa kościelnego“; *Vlad. Stuzalek*: „Notatka o częścicach Sakramentu Pokuty vedle nauki cerkwi rosyjskiej“; *Jan Czaplewski*: „Katechumenat a sakrament chrztu św. w pierwszych wiekach kościoła“; dr. *Pavel Szczygiel*: „Zburzenie Jeruzolimy a koniec świata w świetle układu rytmicznego“ (poukazuje k rytmice a k parallelismu, jež jeví se v předpovědích Kristových o záhubě Jerusaléma a o konci světa); *D. Królikowski*: „Idea cyrylo-metodyjska“ (trest pojednání A. Jaška a dra Grivce); dr. *W. Michalski*: „Reformacya i Racyonalizm biblijny“; dr. *Sieniatycki*: „Eucharystya w Didache“; Msgr. *Antoni Laubitz*: „O odnawianiu obrazów starych“; *V. Stuzalek*: „Nauka Cerkwi rosyjskiej o rozgrzeszeniu“. — *Fouardiv* spis, známý u nás z překladu prof. J. Hulakovského, vyšel také v překladu polském prací *J. Bromského* pod názvem: „Początki Kościoła. Święty Piotr i pierwsze lata chrześcijaństwa“ (Piotrków 1908). — Péčí i nákladem františkánů lvovských vydán spis na oslavu 500letému výročí smrti blah. Jakuba Stropy O. S. F., arcibiskupa lvovského (1409—1909) pod názvem: „Pamiętka pięćsetnej rocznicy śmierci Błog. Jakóba Stropy“ (Lvov 1910, str. 208 v 8ce). — O katolických dělnických združeních vydal pěkné pojednání *S. Dettloff*: „Organizacya i zadania zarządów naszym katolickich towarzystw robotniczych“ (Poznaň 1909). — Praktické pokyny k sociologické a charitativní činnosti kněžstva podává *P. Kulwiec* ve spisku „Przewodnik pracy społecznej“ (Vilno 1910, str. 154 v 8^o). — O křesťanské demokracii francouzské pojednává dr. *A. Szymański* ve spisku „Katolicyzm socyalny we Francyi“ (Włocławek 1911, str. 58). — O modernismu vydal brožuru dr. *Andrzej Dobroniewski*: „Modernizm i moderniści“ (Poznaň 1911, str. 158).

Z literatury ruské — Bohovědný slovník ruský („Bogoslovskaja enciklopedija“) dospěl za redakce prof. N. N. Glubokovského k svazku XI. („Klavda“ — „Knigi apokrifčeskija novago zavěta“). Vyskytovaly se již pověsti o zastavení dalšího vydávání této encyklopedie, ale na samém sklonku roku 1910 vyšel tento svazek jakoby na vyvrácení pověstí těch. Vyšlý svazek jest však objemem značně menší nežli svazky předcházející. — Časopis „Christianskoe čtenie“ přináší tyto stati: *V. A. Koževnikov* „Buddizm v sravnenii s christianstvom“, *I. A. Karabinov* „K istorii ispravlenija Postnoj Triodi pri patriarchě Nikoně“, *P. N. Žukovič* „Lvovskij sobor 1629 goda v svjazi s političeskimi obstojatelstvami vremeni“, *P. S. Smirnov* „Učenie o russkom raskolě v duchovnych seminarijach“, *A. A. Bronzov* „Protiv socializma“ (bibliografie literatury ruské o socialismu od r. 1907). — Časopis „Věra i Razum“ přináší v posledních svých číslech mimo jiné tyto stati: *V. Platonov* „O svjatosti“, *Stelleckij* „Duel, eja istorija i kritičeskaja ocěnka s naučno-bogoslovskoj točki zrěnija“, *N. Ulovič* „Očerok tal-mudičeskoj morali“. — V časopise „Strannik“ *A. Sokolov* pojednává „O vněšnem vidě Iisusa Christa“, *S. Zarin* má tu článek: „Mučeničestvo i asketizm“. — V časopise „Dušepoleznoe Čtenie“ uveřejnil *Titov* práci: „Konstantinopol v opisaniu russkago putešestvennika v polovine XVIII veka“. — Výklad knihy Sirachovy vydal *A. P. Roždestvenskij* „Kniga Premudrosti Iisusa, syna Sirachova. Vvedenie, perevod i objasnenie po evrejskomu tekstu i drevnim perevodam“ (Petrohrad 1911 str. XCVIII + 805, cena 6 rublů). — Oděsský prof. *A. M. Klitin* vydal prvý svazek obšírného díla „Istoria religii. Opyt istoriko-bogoslovskago izslědovanija“. (Oděssa 1910). — *A. Soterskij* vydal knihu „Obščedostupnyja lekcii po istorii Zapadno-evropejskago srednevěkovja“ (Sergiev Posad 1910, str. 11 + 250 v 8^o). — Kolosálního díla „Opisanie archiva Aleksandro-nevskoj lavry za vremja carstvovanija Imperatora Petra Velikago“ vyšel svazek II. (Petrohrad 1911, str. X + 1928). Listinné bohatství aleksandro-něvské lavry má tím větší

cenu, jelikož v době Petra Vel. byl tento klášter takorůka církevně-administrativním centrem celé Rusi.

Z literatury slovinské. — Pěkná obsahem i formou katolická revue „Čas. Znanstvena revija Leonove družbe“ vychází letos již na pátý rok. Redaktorem jest Dr. A. Ušeničnik. Z obsahu uvádíme: *Franc Terseglav* „Budovstvo [buddhismus] in krščanstvo“, „Metafiziški razvoj budizma“ „Budizem in vzhodno-azijska nacionalna verstva“; Dr. *Ant. Breznik* „Prvotne predstave o Bogu“; *France Fr. Stelè* „Najnovejše starokrščanske izkopine v Ogleju“ (referát o spisu „Der Dom von Aquileia, sein Bau und seine Geschichte“. Unter Mitwirkung von George Niemann u. Heinrich Swoboda herausgegeben von Karl Grafen Lanckorónski 1906“); Dr. *A. Ušeničnik* „Socializem in vera“, „Prispevki k problemu: moderna veda in svetovni nazor“; *Venceslav Belè* „Pismo o bibliji [o poetických krásách bible a o vlivu četby bible na tvoření některých básníkův].

Rozhledy po bohovědné literatuře francouzské, německé a italské.

I. Nová díla z různých odvětví bohovědy. Apologetika. Populární alfabatické apologetické příručky „Modernes A B C für das katholische Volk. Kurze Antworten auf die zahlreichen Angriffe gegen die katholische Kirche“, kterouž sepsal *F. X. Brors S. J.*, vyšlo nové, přepracované vydání. — **Morálka.** Msgr. *J. Borgomanero* vydal spis „Quaestiones practicae theologiae moralis ad usum missionariorum praesertim orientalium regionum“ (Řím 1910, VII + 233 str. v 8^o cena 3 fr.). — **Právo církevní** Důkladného a oblíbeného díla „Synopsis rerum moralium et iuris pontificii alphabetico ordine digesta et novissimis ss. R. R. Congregationum decretis aucta in subsidium praesertim sacerdotum auctore *Benedicto Ojetti S. J.*“ vyšel druhý svazek (D—O) ve 3. vydání (Řím 1911). — **Archaeologie.** Instruktivní příručkou o starokřesťanských památkách jest publikace „Notiones archaeologicae christianae disciplinis theologicis coordinatae.“ Auctore *P. Syxto O. C. R.*“ (2 sv. v Římě 1908—1910, cena 16 lir). Prvý svazek nadepsán jest „Monumentorum origo atque historia“, prvá část druhého svazku „Epigraphia“, druhá část „Symbola et picturae coemeteriales“.

II. Hlídkka důležitých článků z bohovědných časopisů. „Stimmen aus Maria-Laach“ seš. 3—5. *Štěpán Reissel S. J.* „Carlo Dolci“ [podává pochvalné i nepříznivé posudky, jakož i vlastní svůj příznivý úsudek o tomto florentinském malíři XVII. stol.]. *O. Zimmermann. S. J.* v pokračování svého článku o volnomyšlenkářském hnutí zmiňuje se také o českých volnomyšlenkářích a o jejich záměrech chystaných na rok 1915. — „Allgemeines Literaturblatt“ č. 8. příznivý posudek *Dra Lad. Dvořáka* o *Hejčlově* knize „Ke svatyni Kananejské“. — *Analecta Bollandiana* sv. II.—III: nekrolog *P. Karla de Smedta* († 5. března t. r.); *Albert Poncelet* „Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Neapolitanarum“; *Charles van de Vorst* „Saint Phocas“; *P. Peeters* „Une invention des SS. Valère, Vincent et Eulalie dans le Péloponèse“; *Fr. van Ortruy* „Les Sermones dominicales de S. Antoine de Padoue“. — „Le canoniste contemporain“: *A. Villien* „Le décret, Maxima cura, et le déplacement des curés“. — „Der Katholik“: Dr. *Karel Braig* „Die jüngste Leugnung der geschichtlichen Existenz Jesu und ihr letzter Grund“ (proti spisu *Arthura Drewse* „Die Christumsmythe“); Dr. *Jan Ernst* „Cyprian u. das Papsttum“; Dr. *N. Hilling* „Die Amtsenthebung der Pfarrer im Verwaltungswege“. — „Echos d' Orient“: *M. Jugie* „La primauté romaine au Concile d' Ephèse“; *S. Vailhé*, Formation de l'Église bulgare“; *A. Catoire* „Le divorce d' après l'Église catholique et l'Église orthodoxe“ — „Die christliche Kunst“; celý sešit únorový věnován jest umění beuronskému. Text, jež napsal *P. Odilo Wolff O. S. B.*, a hojně ilustrací podávají zajímavý přehled vynikajících výtvorův umělecké školy beuronské.