

ALFRED FUCHS

# KŘEŠŤAN A SVĚT

*Výbor z díla*

•

1948

NAKLADATELSTVÍ UNIVERSUM

## PŘEDMLUVA

*Když roku 1941 byl v koncentračním táboře v Dachau umučen Dr Alfred Fuchs, bylo jeho přátelům jasné, že dílo tohoto člověka neskončí v peci krematoria koncentračního tábora. Třicetčtyři knihy, tisíce novinářských článků, přednášek, diskusí, to nemohlo jen tak zapadnout za branami koncentračního tábora. Už za války se ukazovalo, že Fuchs je zakladatelem tradice, která se rozšíří a bude mít dlouhé trvání. I v době okupace byla po Fuchsových knihách velká poptávka, tehdy arci jen od úst k ústům mezi důvěrnými přáteli - jméno Alfreda Fuchse patřilo k jménům nejproskribovanějším. Po skončení války, kdy vyšly najevo podrobnosti o strašném konci Fuchsova života, se vyprázdnily knihkupecké regály se zbytky jeho díla, doposud pečlivě ukrývaného před policejními agenty. Když vyšla »Kniha o Alfredu Fuchsovi«, zvýšila se poptávka po knihách Fuchsových natolik, že se ukázala potřeba vyhověti přáním čtenářů alespoň výborem z díla Fuchsova. Uvažovalo se o vydání některého jeho díla, avšak Fuchs byl natolik žurnalistou a intelektuálem sledujícím pozorně puls doby, že se ani v knihách nevyhýbal aktualitám, které byly běžné tehdejšímu čtenáři, které však by čtenáři současnému byly srozumitelné jen s komentářem.*

*Pro vydání výboru z celého díla Alfreda Fuchse mluvil také jeho smysl pro synthesisu. Ve výboru lze vytěžiti z celého díla myšlenky nejtypičtější, nejhlubší a nejužitečnější pro naši dobu. Byla-li »Kniha o Alfredu Fuchsovi« podobiznou tohoto muže, jak ho viděli zvláště po jeho konversi a jak mu rozuměli*

jeho nejbližší přátelé a svědkové jeho smrti, má býti výbor z jeho díla jakýmsi duchovním autoportretem Fuchsovým podle jeho vlastních slov. Výbor se nazývá »Křestan a svět«, aby se též tím zdůraznilo, v čem je podle názoru redaktorova největší význam Fuchse jako myslitele a kulturního pracovníka. Celým Fuchsovým dílem se táhne jako červená nit myšlenka synthesy - harmonie rozumu a citu, intelektu a intuice, činnosti a rozjímání, romantismu a realismu, vědy a víry, přírodních věd a theologie, náboženství a politiky, církve a státu, západu a východu, Říma a Moskvy, Čechů a Slováků. Už jedna z prvních brožur Fuchsových se nazývá »Náboženství a politika«, a také několik dalších knih má názvy antipodické, nebo takové, že z dvou protikladů se tvoří synthese. Celý život Alfreda Fuchse od nejútlejšího dětství je vlastně úsilím o synthesu a katolicitu v nejširším slova smyslu; jeho vášnivě zaujetí pro diskusi a dialektiku není jenom jakýmsi myšlenkovým *l'art pour l'artismem*. nýbrž zase jenom úsilím po synthesi, harmonii a universalismu.

Sledujeme-li životní běh Alfreda Fuchse, a všimneme-li si zvláště doby před konverzí, vidíme, že se na každém kroku musel vyrovnávat s rozpory, které mu byly dány jako rodové dědictví, nebo které vyplývaly z prostředí, v němž žil. Alfred Fuchs už v dětských letech se musel vyrovnávat s češtvím a s němectvím, s židovstvím a křesťanstvím, jak se dočítáme v nejdůležitějším, byť i básnickém prameni Fuchsova životopisu - v autobiografickém románu »Oltář a rotačka«.

Dr Alfred Fuchs se narodil v Praze dne 23. července 1892 ze židovských rodičů. Jeho hebrejské jméno po předcích zní Meir ben Šelomo ha Levi. Pocházel tedy z rodu Levitů, z rodu, jehož příslušníci mívali na starých židovských hřbitovech náhrobky s konvičkou, jako znak svých bohoslužebných úkolů.

Alfred Fuchs býval jako mladík na tento svůj aristokraticko-jáhenský původ velmi hrdý; později si tímto původem odůvodňoval svůj zvláštní zájem o katolickou liturgii a ostatní formy církevního ritu.

V rodině otce se mluvilo česky, avšak matka, která pocházela z města, hovořila ráda německy. Malý Alfred byl vychováván česky. V náboženském životě se zachovávaly v rodině Fuchsově jenom obyčeje, jichž se nevzdávají ani nejliberálnější židovské rodiny. Na citlivou duši malého Alfreda působily už od nejútlejšího dětství zvláštním kouzlem katolické kostely, ale když ve škole slýchal jízlivé poznámky od svých spolužáků pro své náboženství, uzavřel se vůči svému okolí a přímo hltal slova rabína o židovském učení. Brzy se mu dostala do rukou katolická dějeprava, a tak došlo k první citové náboženské krizi citlivého dítěte a nejasné touze po Bohu. Malý Alfred nebyl zdatný fysicky, a pokud jde o tělesnou obratnost zůstával stále více a více za svými spolužáky. Místo klukovských potyček stalo se mu jedinou zábavou a postupně životní potřebou zápasiti s myšlenkami. Už jako tercián si vymyslel zvláštní sport: chodil po Praze na procházky tak, že obešel všechny redakce, na nichž byly vyvěšeny noviny, které na procházce vždy přečetl. Chodil pilně do kostelů všech vyznání, zvláště na různá kázání. Na gymnasiu se zúčastnil vyučování obojího náboženství, židovského i katolického a v obojím byl nejlepším žákem. Katecheta s velikou pýchou Alfreda vyvolával před inspektorem a byl jeho záštitou před profesorem matematiky a jiných oborů, pro něž žák neměl smyslu. Malý gymnasista se oddaloval stále více a více od skutečnosti a realitou se mu stával samotářský myšlenkový svět.

Jako sextán se Fuchs dostává do kroužku pražských sionistů. Je v této době mladistvě nadšen pro myšlenku vrátiti židovskému národu národní i ná-

boženský život v Palestině. Jeho citlivé duši však vadí prostředí studentského sionistického spolku, v němž se uplatňují tehdy aktuální otázky pražské politiky a student Fuchs si sionistický program mění podle svého. Ve svých chlapeckých představách chce uskutečniti biblickou theokracii s novodobými prostředky sociální péče. Byl přesvědčen o vyvolenosti židovského národa a o superioritě židovské rasy a do středoškolského časopisu píše básně o zápase mezi helenismem a judaismem, o povstání židů jako »národa knihy« proti cizincům s jejich vášní pro gymnasion a palaistru. Tehdy si také oblíbil Heinricha Heine, jehož verše pilně překládá a vydává. V nadšení pro sionismus si sextán Alfred umiňuje, že se stane rabinem. Chodí na hodiny hebrejštiny, studuje talmud a thoru a opájí se bohoslužebnou poesii židovských svátků. Brzy však pochybuje, zda židovská kultura je schopná samostatného života a ptá se, zda jejím posláním není diaspora, rozptýlení mezi všemi národy. Opouští sionistické prostředí a přechází do spolku českého, v němž se schází a v duchu masarykovského realismu diskutuje česká realistická mládež. Pracuje nadšeně v česko-židovském hnutí, hlásajícím opak sinoismu, assimilaci. Stává se spolupracovníkem česko-židovského tisku, zajímá se o všechny aktuality, ale problém Boha vystupuje ze všeho nejvýrazněji. Po Heinovi se stává jeho nejmilejším básníkem Otakar Březina, poznává a pilně studuje práci staroříšského Josefa Floriana a jeho knihovny Studium. Oktáván Alfred osciluje mezi mystikou Arnošta Hello a cynismem Heinricha Heineho, mezi katolicismem a židovstvím, mezi Kantem a vírou v Boha. Pod vlivem novothomistické literatury se dostává z kantovské skepse a nejdříve cestou filosofickou, objektivním rozumovým poznáním, dochází k víře, která se stále více a více stává milostí. Oktáván těsně před maturitou se stává katolickým kate-

chumenem, poznává hloubku liturgie a s touž horlivostí, se kterou kdysi překládal synagogální básníky, překládá hymnickou poesii středověkou. Má touhu se státi mnichem v Emauzích, které pro něho mají zvláštní kouzlo, a když ne-mnichem, alespoň světským knězem. Jeho přátelé ho vídají, jak chodí po městě s náručemi liturgických knih, obléká se pouze do černých šatů, zapnutých až ke krku, s vlající pelerinou. Křest však odkládá až do plnoletosti, aby si ušetřil rozpory, které by v rodině z toho mohly vzniknouti.

Po maturitě vstupuje na filosofickou fakultu Karlovy university, avšak zapisuje si do indexu také přednášky křesťanské filosofie, které posluchači filosofie mohou poslouchati na fakultě theologické. Zatím co mezi ostatním studentstvem je plno »pokrokovosti« a boje proti rektoru theologovi dosahují vrcholu, sžívá se mladý posluchač filosofické fakulty s prostředím arcibiskupského semináře a s duchem bohoslovecké fakulty. Bohoslovci mu zprvu nevěří a v rozčileném ouzduší »kulturního boje« ho pokládají za svobodného zednáře. Theologická fakulta se tenkrát skví velkým zjevem Msgra Kordače, který rozptyluje všechno podezření na židovského posluchače katolické theologie a tak tento žid velké, štíhlé postavy, dlouhých černých vlasů a typu jemně naznačujícího semitskou rasu, získává na fakultě mnoho přátel. Už tenkrát udivuje svou zázračnou pamětí, zná nazpaměť modlitby misálu, breviáře a jiných liturgických knih, pamatuje si i nejtěžší gregoriánské nápěvy.

Alfred Fuchs navštěvuje také přednášky profesora Masaryka, s nímž vášnivě diskutuje. Dostává se také do prostředí literárního. Doba těsně před první světovou válkou žije v literatuře jaksi mimo skutečný život, je v ní hodně pozérství, ale také hodně napjetí mezi životem a snem. Alfred se dostává jako duchov-

ní kuriosita i do literárního salonu Růženy Svobodové, kde se mu daří nejen umění dialektické, ale kde také působí, ač dosud nepokřtěn, apoštolsky.

Přes svůj odpor k realismu stává se i Alfred Fuchs »ujasňovatelem pojmů«. Chce se vyrovnat nejen se světem realistickým, nýbrž i s metafysikou a irracionálnem. Už během svých vysokoškolských studií připravuje si jako disertační práci thema »Intelekt a intuice«. Studuje hodně v knihovně Emauzského kláštera a doufá, že se po skončení studií filosofických stane benediktinským mnichem.

Vyhlášení první světové války zastihuje Fuchse v jeho 22 letech. Bylo by velmi těžké představit si tohoto muže s tak složitými vnitřními problémy a člověka tak tělesně neobratného jako řízného vojáka. Vojín Fuchs nastoupil u 73. pěšího pluku ve vršovických kasárnách a po několika zdravotních prohlídkách byl uznán nemocným. Bydlel v kasárnách, nezúčastnil se cvičení a přihlížel celému zamoťanému dění politickému a válečnému, kdy čeští lidé chodili na frontu s nenávistí vůči Rakousku nebo s vůlí přeběhnouti na druhou stranu. Dny ztrávené v kasárnách dávaly dokonale nevojenské duši Alfredově mnoho příležitosti ke kontemplaci. Zatím co u jiných lidí vytvářela vojna city družnosti, Fuchs se cítil dokonale izolován. Ani česko-německo-židovské prostředí pražských kaváren, kde se tehdy soustřeďoval žurnalistický a kavárensko-intelektuální výkvět pražský, neuspokojovalo jeho ducha. Bylo to prostředí anekdoty, sensace, debaterského žonglérství, cynismu a žurnalistického provazolectví. Alfred unikal z vraždící techniky do oblasti metafysiky a jen vírou se vykupoval ze strašné skepse, která zamořovala pražské intelektuální bohémy.

Během války absolvoval filosofickou fakultu a po disertační práci byl promován na doktora filosofie. O vojenské službě Fuchsově se ještě dlouho vykládalo

mnoho příběhů ať už skutečných či přibarvených nebo vymyšlených. Skutečností zůstává, že své schopnosti pohrdati každou myšlenkou, která je prostá a jednoduchá, dovedl užiti k tomu, aby se nemusel zúčastnit nesmyslného vraždění.

Krátce před převratem se Fuchs spíše náhodou nežli ze své vůle stal suplentem na průmyslové škole a připravoval se pilně na dráhu vysokoškolského profesora. Chtěl se habilitovat spisem, který vyšel později pod názvem »Autorita«, zúčastňoval se debat ve filosofických kroužcích a rozšiřoval do obrovitých rozměrů své vědomosti. Dobu popřevratovou, kdy intelektuálské kavárny byly obsazeny ketasy a buršiány a kdy se provalila všechna hniloba staré monarchie, charakterisoval slovy »království Boží násilí trpí a násilníci se ho zmocňují«. Lidé s úzkými duševními formáty se zmocňovali vysokých kariér, heslo »zajištěná existence« triumfovalo. Tato doba honby za ziskem neměla smyslu pro metafysický svět Fuchsův. Jeho habilitační spis byl zamítnut, neodpovídal tehdejší módní ideologii.

Mladá republika prožívala prudkou politickou krystalisaci a ani Fuchs nezůstal ušetřen politiky. Mezi českými židy se propagovalo assimilační hnutí, byl zřízen česko-židovský politický sekretariát, pokračovalo se ve vydávání listu »Rozvoj«. Česko-židovské hnutí znamenalo tehdy v nových poměrech určitý ideový přínos. V jeho čele stála osobnost pardubického Dr Vohryzka a celé řady dalších kulturních pracovníků, kteří usilovali vytvořiti z češství a židovství užitečnou syntesu. V česko-židovském hnutí se utvořil spolek vysokoškolských studentů nazvaný nejprve jako »Spolek českých akademiků - židů«, přezvaný později »Kapper« po předchůdci česko-židovského hnutí, Siegfriedovi Kapperovi. Alfred Fuchs se stal jako mladý doktor filosofie předsedou tohoto akademického spolku a když byl



*zřízen politický sekretariát česko-židovský, nastoupil v něm jako politický sekretář. V této funkci prováděl mnoho intervencí a naučil se nahlížet za kulisy politického života. Po krátké činnosti v sekretariátě nabídlo česko-židovské hnutí vládě, vyslati svého zástupce do plebiscitního území těšínského. Vláda návrh přijala a tak Fuchs odjel na Ostravsko. Jeho zprávy byly přijímány s povděkem. Neomezoval se jenom na otázky židovské, nýbrž podával zprávy situační, které často velmi dobře doplňovaly raporty tajné státní policie. V té době se dostal také do styku s osobnostmi politickými, s odborovými organizacemi a s dělnickým hnutím.*

*Tenkrát se jako v každé bouřlivé době uplatňovalo heslo, že je povinností každého státního občana býti politicky organisován. Alfréd Fuchs vstoupil do strany socialistické, poněvadž v ní viděl největší možnost kulturní práce.*

*V tomto období své činnosti poznal dokonale dělnické prostředí a seznámil se i s tím, čemu se říkalo lumpenproletariát. V dělnickém prostředí často přednášel, avšak mluvil k dělníkům jinak, než bylo zvykem. Neživil v nich třídní boj a učil je radovati se z prostých darů života. Říkal jim, že péči o blaho pozemské je potřebí doplňovat péčí o blaho duchovní, neboť nejde jen o životní úroveň, nýbrž o štěstí.*

*V těšínském prostředí se Fuchs projevoval i jako theologický odborník a zajímal se i o církevně-právní stránku plebiscitního území. V hysterickém ovzduší plebiscitu, prosyceném politickou špionáží, na sebe upozornil aparát státní policie, které bylo nápadné, že zástupce židovské organisace má zájem o věci katolické. Jeho theologické zájmy budily dojem, zda nedělá »klerikálně-monarchistickou propagandu«. Fuchs byl stopován, ale při jeho vnitřní čistotě a a svobodě zcela marně.*

*V létě roku 1920 uzavřel Alfred Fuchs civilní sňatek s dr. Slávou Thérovou. Sňatek se konal na vinohradském hejtmanství. Oboustranné úsilí docílit harmonie v manželství, bylo provázeno touhou po duchovním zdokonalení na obou stranách. Dr. Sláva Fuchsová, původně atheistka, se začala hlouběji zabývat o duchovní život a náboženství svého manžela a dr. Fuchs se od svého náboženského racionalismu propracovával k vnitřní pravdivosti.*

*Krátce po svatbě oba manželé odjeli na studijní cestu do Francie. Za místo studijního pobytu zvolili Štrasburk. Francouzský pobyt působil blahodárně na citlivé nervy obou manželů, kteří stále ještě hledali vzájemnou vnitřní harmonii.*

*Po návratu z Francie v roce 1921 nastoupil Alfred Fuchs místo úředního redaktora v tiskovém odboru presidia ministerské rady. V té době také přispíval do časopisu Tribuna, kterou řídil bývalý redaktor »Času« Hlaváč. Fuchsovy »Drahy« patřily k nejpopulárnějším příspěvkům Tribuny. Od ledna 1922, kdy začaly vycházet Lidové listy jako orgán lidové strany, přispíval Fuchs i do tohoto deníku. Jeho příspěvky musely býti z počátku anonymní, poněvadž na Fuchse byly podnikány útoky, že píše do socialistické Tribuny a současně do Lidových listů. V socialistické Tribuně byly poměry poněkud jiné, než v prostředí, v němž Fuchs dosud žurnalisticky pracoval. Mladý doktor filosofie tehdy poznával, co znamená býti redaktorem politického časopisu, jak boje o místa ve straně se odrážejí i v prostředí redakčním. V socialistické straně, již Fuchs tehdy sloužil, se vědělo o jeho katolisujících sklonech, ale při tehdejších programovém kvašení si toho vedoucí strany nevšimli. Když však Fuchsova popularita stoupala a měla se projevit i posicí v redakci, stal se Fuchs předmětem útoků a byl mu vyčítán klerikalismus. Mezi jeho čtenáři i posluchači*

bylo mnoho socialistů s nejasnou touhou po vyřešení vnitřních problémů náboženských a tuto touhu dovedl Fuchs vynikajícím způsobem uspokojovat. Po světové válce mravní hodnoty jako by ztratily na ceně, váleční zbohatlíci vnesli do veřejného života požívačnost a neúctu k poctivosti, ujímalo se heslo »Co užijem mít budem, po smrti tu nebudem«. Fuchs tenkrát vynakládal mnoho svého umění řečnického i novinářského, spojeného s kouzlem dialektiky, k vystřízlivění z tohoto světového názoru jepic a čapkovských chrobáků a přispěl tak velkou hřívnou k návratu k pevným hodnotám a k rozčarování z falešného názoru, že požitek je více než tvorba. Žádný misionář nemohl mít větší úspěch nežli měl tenkrát Fuchs na přednáškách v socialistických schůzích.

I při této více než dvouleté apoštolské práci měl Fuchs dojem, že nemůže dost intenzivně sloužiti tomu, co pokládal za smysl svého života a že se příliš musí obětovat zájmům strany, nebude-li se chtít jednou prudce střetnout s jejím programem. Tenkrát socialisitcká strana měla ve svém programu na čelném místě protiklerikální boj, který se často zvrhal v boj protináboženský. Neměl už takovou radost ze svých »drafů«, zvláštního druhu kursivek, které byly žurnalistickou novinkou a které mu získaly největší popularitu. Tyto causerie dovedl Fuchs chrliti na papír s bravurní lehkostí, maje zvláštní dar aplikovat své rozsáhlé vědomosti na běžné aktuality a pointovat je anekdoticky. Měl i v žurnalistice obdivuhodný dar jazyků, dovedl hovořit s učením učeně, s kněžími bohoslovecky, s ženami žensky, s dělníky dělnicky. Přes tyto schopnosti a řečnické a žurnalistické úspěchy měl, jak doznává, dojem, že jeho řeči a články dovedou přesvědčovat, že však jimi nemůže nikoho »obrátit«, poněvadž sám dosud nebyl obrácen.

Alfred Fuchs konečně vyřešil svůj poměr mezi

oltářem a rotačkou. Stalo se tak roku 1921, když dne 29. července přijal v emauzském klášteře křest. Dva dny po křtu byl také církevně oddán se svou manželkou a zanedlouho potom přijal svátost biřmování, kterou mu udělil pražský arcibiskup Dr. František Kordač v kapli svého paláce. V roce 1921 změnil také své civilní povolání a přešel z průmyslové školy staroměstské do tiskového odboru presidia ministerské rady, kde působil až do svého propuštění a zatčení. Brzo po křtu odešel z redakce socialistické Tribuny a stal se externím redaktorem Lidových listů a přispivatelem všech ostatních novin lidové strany, jakož i všech časopisů katolických, které tehdy v republice vycházely.

To jsou životní osudy Dr. A. Fuchse do konverse. Pokud jde o jeho život po křtu, odkazujeme na »Knihu o Alfredu Fuchsovi«, která celkem vyčerpávajícím způsobem vypráví slovy jeho přátel o životě a smrti tohoto velkého židokřestana.

Publicistická a literární práce Fuchsova nejsou jenom tisíce článků, přednášek, diskusí, anekdot a utipů, nýbrž je to také dlouhá řada knih, napsaných v době od roku 1924 do roku 1939, nepřihlížíme-li k překladům Heinových a Goethových veršů, vydaných už v letech 1910—11. Při pořádání výběru byl vzat zřetel na okolnost, že Fuchs měl mnoho typických myšlenek, které rozváděl ve svých knihách, a které tvoří úhelné kameny celé výstavby jeho světového názoru. Tyto opakující se myšlenky byly do souboru vzaty vždy raději ve znění pozdějším, které bývá prostší a zralejší. Myšlenky obsažené v prvotních brožurách jako jsou Novinář (1924), Sjednocení církvi (1925), Náboženství a politika (1925), Dnešní myšlenková krise (1926), nebyly opominuty, avšak nejtypičtější myšlenky těchto knížek se objevují v dílech pozdějších, které jsou jakoby rozvedením brožurkových temat. Hlavním zdro-

jem výběru byly tyto knihy: *Panевropa* či *Eurasie* (1927), *Autorita* (1930), *Novější papežská politika* (1930), *Oltář a rotačka* (1930), *O deseti svatých* (1931), *Zákulisí novin* (1931), *O macchiavelismu - Chytrost či moudrost v politice* (1932), *Deset katolických politiků a diplomatů* (1934), *Bratři Ratisbonnové* (1934), *Svatý Bernard z Clairveaux* (1935), *Svatý František Xaverský* (1936), *Demokracie a encykliky* (1936), *Kurs křesťanské státovědy* (1938), *Propaganda v demokracii* (1938). Nebyly opominuty ani nejdůležitější prameny časopisecké, to jest revue *Moderní stát*, kam Fuchs přispíval jako docent Svobodné školy politických nauk, časopis pro novothomistické myšlení *Filosofická revue*, náboženská revue *Na hlubinu*, do níž přispíval Fuchs od jejího založení a revue *Rozpravy*, kam přispíval až do svého zatčení. Z této revue byla vyňata také studie »Židovská otázka«, která je jakousi křesťanskou parafrází Fuchsovy prvotiny, vydané pod tímž názvem spolkem českých akademiků-židů v roce 1911.

Výbor byl nazván »Křesťan a svět«. Tento název, jak jsme se už zmínili, nejlépe vystihuje celý ráz života a díla Alfreda Fuchse. Problémům náboženským věnoval Fuchs své nejlepší síly a svou intelektuální virtuositu, ale vždy ho hluboce zajímala sféra, v níž se náboženství, to jest řád nadpřirozený stýkal s politikou jako typickým projevem řádu přirozeného. V harmonii obce pozemské s obcí Boží viděl hlavní problém naší doby. Poměr přirozenosti a milosti vyřešil nejdříve dokonale v sobě, upustiv od judaistického úsilí strhnout království Boží na zem. Vyřešil svůj poměr k »oltáři a k rotačce«.

Z tohoto úsilí o synthesesu mezi řádem přirozeným a nadpřirozeným vyplýval i Fuchsův zájem o církevní politiku, v níž viděl kus pastore Církve vůči mocným tohoto světa. Stát podle jeho názoru nemá

*zachovávatí jenom mír a starati se o blahobyt občanstva, nýbrž má budití u občanů i pocit jistoty dětí Božích, přesvědčení, že i politický řád je ve shodě s věčným mravním řádem Božím. Takový smysl přikládal Fuchs formulí »z Boží milosti«, kterou si připojovali ke svým titulům panovníci a žádal, aby také demokracie byla »z Boží milosti« v tom smyslu, že se nikdy nesmí zmechanisovat a že vždycky musí podléhat sankcím mravního zákona, který stojí výše než pozitivní zákonodárství státní. Tomisticky školený Fuchs byl vynikajícím vykladačem učení sv. Augustina o obci Boží a o obci pozemské. Podle tohoto učení donucovací moc státu, ale nikoliv stát sám, je důsledkem dědičného hříchu. Lidský rozum byl prvotním hříchem zatemněn a vůle nakloněna k zlému, a proto je někdy třeba hájiti právo silou a mocí. Katolík se po tolstojovsku nemá odvracet od státu a má uznat, že stát musí někdy třímati i meč.*

*Pročítáme-li nyní po sociálních změnách, které se udály od smrti Fuchsovy, jeho dílo, nabýváme stále hlubšího přesvědčení, že jeho myšlenky přesahují daleko prostor a čas, v nichž autor žil. Právě s odstupem času cítíme, že Fuchs byl člověk, který neměřil svět pouhým papírem, že dovedl jít k nejhlubším kořenům a korunám lidství — až tam, kde se člověčství stýká s božstvím.*

*Výbor z díla Fuchsova čtème s vědomím, že to jsou slova posvěcená mučednictvím v koncentračním táboře. Tam se Fuchs od svých myšlenek nejen neodvrátil, nýbrž je dokonale až k smrti realizoval. Výbor z jeho písemného díla by byl neúplný, kdybychom neuvedli poslední písemný projev, který je vzhledem k místu a času, v nichž byl psán, jakýmsi neuvědomělým vyvrcholením tématu »náboženství a politika«. Byl to dopis Fuchsův poslaný Msgre Staškovi v Dachau několik dní před umučením. Tento radostný dopis psal těžce nemocný člověk,*

*týraný denně za třesnutího mrazu, vysílený těžkou fysickou prací, kterou nikdy před tím nekonal, člověk, jehož pozemský osud byl beznadějně zoufalý. Dopis zní takto: »Christus vincit! Srdečně Vás, monsignore, pozdravuji. Děkuji Vám za vzkaz a jestli smíte celebrovat, prosím o memento ve mši svaté. Modlím se za Vás již dlouho. Se mnou byli na Pankráci a v Terezíně P. Šubert a P. Koláček. Všichni kněží působili mezi spoluvězni krásně apoštolsky. Co prožíváme, je skvělý obraz solidarity a oddanosti. Myslím, že málokterá generace směla prožít něco tak velikého. Nemám jiného přání, než moci se vyzpovídat. Snad se mi to podaří i tu. Doma je nálada skvělá, lidé jsou zatýkáni po stech, ale přicházejí na Pankrác s úsměvem. Dobrý voják Švejk slouží již v šupo a eses, jak jsme se mohli přesvědčit zvláště po cestě. Jsme tu všichni dobře umístěni a nikoliv nadarmo! Na shledanou v Praze, Christus regnat! Srdečně Draf.«*

*V Praze v lednu 1948.*

*Ctibor Mařan.*

## I

## HIERARCHIE HODNOT

## I

Náboženství a politika? Není politika v naprostém rozporu s požadavky náboženskými? Lze slučovati praktické postuláty všedního života s náboženstvím, které jest *religio*, určitou mravní závazností? Jak sloučiti politiku s požadavky živého osobního Boha, kterého vyznává náboženství, na rozdíl od různých filosofických systémů?

Katolický ideál ovšem zní: státi se světce! A pod *světcem* si obyčejně svět představuje člověka exaltovaného, mystika od světa odvráceného. Ale životopisy některých aktivních světců přesvědčují nás o tom, že jest možno spojovati nejhlubší zbožnost s naprostou praktičností a rozumovou přesností. A tato rozumová přesnost diktuje postavit se v boj proti vládě zla na světě, ať je v jakékoliv podobě. Tato rozumová přesnost ukazuje na dvojí omyl, který by byl možný: zanedbávati duši pro politiku a jiné světské zájmy, ale také po tolstojovsku neodporovati zlu, čili v praxi nechati mu volnou dráhu.

Je dvojí druh utrpení na světě, jak to pěkně formuloval Max Brod ve své knize »Heidentum, Christentum, Judentum«: Utrpení, jež lze odvrátit a utrpení neodvratitelné. Utrpení neodvratitelné spočívá v tom, že člověk, jakožto relativní bytost pocituje vždy nesplněnou touhu po Nekonečnu a po Absolutnu.

»Jsme stíženi kletbou. I v letu nejvyšších roztou-



žení, tíži země jsme podrobeni, do tmy krve své pohroužení.«

Pocit kontrastu mezi nekonečnou láskou kosmickou a konečnou láskou osobní je utrpením nedvratitelným. Je údělem všech smrtelníků obývajících toto slzavé údolí. V tom nepomůže žádná politika, ani žádná jiná extensivní činnost. Tváří v tvář nekonečnu musí se každá vnější činnost jevití vždy prázdným a marným shonem. »Nepokojné jest srdce lidské, pokud nespočine v Tobě.« Bylo by chybou, kdybychom chtěli tuto nejušlechtilejší touhu člověka, tento neklid srdce přehlušovati nějakou extensivní činností.

Ale kromě tohoto utrpení neodvratitelného existuje utrpení, které odvracetí lze. Sociální bída může býti mírněna, mohou býti dávány rozumné zákony, říše bolesti může býti umenšována, i když víme, že bolest ze života nikdy zcela nezmizí, že kříži nelze se vyhnouti. Kterýsi ze sedláků v Holečkových »Našich« rozeznává dobře mezi kříži, které nám posílá Bůh a mezi kříži, jež si lidé dělají sami. Ty kříže, jež si lidé dělají sami, ty mohou a mají být odstraňovány. Zde je místo pro činnost extensivní a tudíž také pro politiku.

Katolická církev byla vždy politicky aktivistická a aktivní. Byla si vždy vědoma toho, jak jest nutno spojovati věci časné s věcmi věčnými. Byla si vždy vědoma toho, že království její není sice s tohoto světa, ale že jest také na tomto světě. Katolická církev považuje za jeden ze svých velkých úkolů řešení toho tragického problému, jak sloučiti aktivní život a všechny nástrahy a pokušení, všechno diplomatisování a politisování se živoem kontemplativním. Právo lidské a právo Boží - obojí tyto prvky tvoří podklad jejího právního systému a jejího celého názoru na politiku. Bylo by naivní se domnívati, že náboženský vývoj přivede někdy církev katolickou

k tomu, aby se vzdala svých politických aspirací, k jakémusi českobratrství a tolstojovství. Teorie o dvou mečích nebyla nikdy v církvi opuštěna a nebude. Mystik rázu svatého Františka z Asisi nalezne ovšem v církvi vždy své pole působnosti. Ale jeho učení obdrží formu řehole. Církev chce a dovede umožniti i askesi i rytířství, renesanční radost ze života i klidný občanský život. Pro bojovníka, pro mnicha i pro politika nalezla svoje správné formy.

Tento zápas nepostrádá tragiky a byly doby, kdy i církev podléhala v tomto zápasu ducha proti pouhé moci. Byly doby, kdy se duchovní cíle zatemňovaly a zešeřovaly. Ale po takových chvílích těžkých vnitřních krisí oživoval vždycky zase duch v církvi tím vítězněji a papežové dovedli zaujmouti správné stanovisko k otázkám tohoto světa i k otázkám světa vyššího.

V Šustově románu »Cizina«, kde je tak dobře zachyceno ovzduší Říma papežského i královského, vyskytuje se hluboký dialog, v němž kněz, monsignor Finsler, praví: »Víš dobře, jak jest, když zalije duši touha po věčnosti, jak vše stává se nicotným. Dílo vlastní, dílo předků, vše jest dítětem hmoty a času, jak lhostejně to odhazuješ, jako pouhé dětské trěty. Očistná vlna touhy po spáse duše stává se povodní, v níž tonou stejně nečisté chlěvy jako mramorové chrámy. A ty vlny se zdvihají neúprosně čas od času, slovo božské je zdvihá znovu a znovu a život lidstva by nebyl, leč věčné potáčení se mezi dlouhými náběhy k většímu blahu na zemi a prudkými přívaly touhy po věčných statcích, které dílo to boří, kdyby nebylo bašty církve, která rozpěněné vlny svádí do těsných a hlubokých koryt mnišské odříkavosti a při tom dovoluje životu, aby zbohatl a ozdobil se i jinými květy, než jsou přísné bílé květy věčnosti.« - Náš historik tu dobře vidí ten úkol církve: chránit statky věčné tím, že nezavrhne věci časných, nýbrž snaží

se moudře je spravovati a ovládati, a chrániti statky světské tím, že chrání a spravuje statky věčné.

Proto také papežové vždy zaujímali přesná stanoviska k otázkám politickým, jakmile se tyto problémy dotkly oltáře. Absolutno je vždy s to, aby rozvrátilo relativní svět. Vůči Nekonečnu - matematicky řečeno - každá relativní veličina klesá na nulu. Vždy může nastati situace, kterou líčí Čapek ve své grotesce »Továrna na Absolutno«. Jest třeba chrániti lidi před ničivou mocí jejich vlastního bludného svědomí. Dobrodiní autority spočívá v tom, že chrání lidi před jejich vlastním sebemučivým flagelantstvím a před extremy individuální morálky, i před dayovými psychosami hromadných sebeobžalob a negací civilisace.

Podle katolického světového názoru nikdy nebude náboženství moci býti pokládáno za věc soukromou, což říkat se u nás stalo módou popřevratovou. Člověk podléhá Bohu i ve své činnosti veřejné a není možno ji vyloučiti ze sféry náboženské. Ten, kdo to myslí se svým náboženstvím vážně, musí se snažit uplatniti jeho vládu a zásady všude a ve všem. Náboženství jest věcí veřejnou a církve dobře ví, co dělá, zasahuje-li do záležitostí politických.

## 2

Lze spojití autoritu náboženskou s autoritou politickou? Zkušenosti evropské i mimoevropské učí, že ano. Kdo smýšlí s náboženstvím vážně, bude je chtít uplatňovati také veřejně. Tam, kde je spojena moc kněžská s mocí vládní, mluvívame o theokracii, kde moc světská se spojuje s mocí církevní, majíc nad ní převahu, mluvíme o caesaropapismu. Theologové ovšem theokracií rozumějí vládu Boha v tom smyslu, že žádají, aby zásady náboženské, nikoliv církevní osoby byly universálním objektivním prin-

cipem vlády. Takto pojímaná theokracie se nevyklučuje s demokracií sebe širě pojatou. Kněží velmi často zasahovali do politiky, ba dokonce byli do ní přímo voláni. Již proto, že byli znalí písma a že majíce zájmy jiné než velmožové světští, nebyli přímo nebezpečím mocenským ambicím pánů. Že katolická církev se stala v Evropě zakladatelkou stálé diplomacie nepřekvapuje, protože smír mezi národy a zprostředkování mezi nimi bylo možno jenom na základě autority vyššího principu, jímž byla víra.

Náboženský princip jako poslední sankce mravnosti, poslední svorník společnosti, nikdy ze společenského života nezmizí, protože náboženství, jakožto složka společenská nikdy nemůže být nahrazena společenskou složkou jinou. Positivism, který učí, že veškeré tajemno bude nahrazeno jenom vědeckým neznámem a neznámo posléze vědecky známým, jest rovněž tak vírou, jako jest vírou víra náboženská. Transcendence ze života nevymizí. Jest na nejvyšší možné před ní na čas zavřítí oči. Atheism hledal kdysi vědeckou oporu v materialismu, v monismu, ale právě přírodní vědy, v nichž byl nejenergičtěji propagován, ukazují na nevypočitatelnost života. Atheism je možný jako odboj, jako zoufalství, nebo jako resignovaná skepse, ale zůstává v podstatě negací, protože neodpovídá na otázku po poslední autoritě.

V každém útvaru lidském vězí kompromis mezi transcendencí a immanencí. Všude směřují se věci Boží s lidskými. Nemáme absolutního Absolutna, ale také ne absolutní Relativity. Kompromis je to jediné, co reálně existuje. Soustava kompromisů mezi životem a ideálem je naše láska, soustavou kompromisů mezi ideami a činy je naše politika, soustavou kompromisů jest i náboženství, které spojuje Boží princip s lidským tím, že vám káže žítí v relacích, abyste dosáhli absolutna. Chce dáti relativnému

empirickému životu absolutní odůvodnění, odůvodnění transcendentní, nekontrolovatelné rozumem, tudíž pro věřícího nezviklatelné. Ke každému Absolutnu (i materialistickému) lze dojít jen věrou. Jinak ne. Že vnímání a empirie prostřednictvím smyslů je relativní a že tedy o Absolutnu nemůžeme vědět nic, ukázal důkladně Kant. Záleží jenom na tom, abychom svému Absolutnu věřili tolik, že i když poznáme, že vše je marnost a trápení ducha - (a který filosof toho nepoznal?) - že přesto žijeme dál. Filosofovo Absolutno je relativní, Relativno věřícího má pečeť Absolutna.

## 3

Dostojevskij napsal v Karamazovech, že lidé mají potřebu klanět se něčemu, co nepodléhá sporu, něčemu, čemu by se musili klanět bezpodmínečně lidé všichni. Snaha po poslední autoritě, po poslední pravdě po Pravdě absolutní, jest pramenem náboženské víry. Na pouhých relativitách nelze zakládati života. Srovnávací věda náboženská ukazuje nám, jak se vyvíjely primitivní kultury člověkovy v boji se silami přírodními. Ale současně s animismem a s personifikacemi sil přírodních, provází lidstvo touha po jednotě, tušení, že jest jedna moc za všemi těmito různými silami, snaha po jednotě v mnohém, tedy snaha po poslední pravdě a ovšem také po ethic-ké závaznosti. V tomto smyslu bylo právem napsáno, že oběti jsou generální zpovědi hříšného lidstva. Lidstvo jest si vědomo relativity všeho pozemského a absolutnosti pravdy. Máchův tragicky zlomený verš: »Bez konce láska je - zklamaná't láska má!« platí i o pravdě. Jak umístiti absolutní pravdu do pozemské relativity, aby pozemská relativita nebyla rozvrácena? Bůh musí k lidstvu promluvit sám. Proto zievenému náboženství se často namítá, že ie

těžko myslitelné, aby v historické době na určitých místech Bůh dal vyrůstí určitým typickým dějům, jež jsou nositeli a předobrazy absolutní pravdy. Ale není prostě pro člověka možné, aby přijal pravdu jinak, než tak, jak se mu projevuje ve fluktuaci jeho denního života, není k člověku jinak možno mluvit, než jeho jazykem.

## 4

Stroj se stal naším pánem. Ve světové válce jsme prožili tu strašnou zkušenost, že stroj vzbouřil se proti člověku. Člověk se stal otrokem stroje, stal se otrokem techniky. Hmota se vzbouřila, jako to čarodějným učněm oživené koště v Goethově básni. Civilisace způsobila, že žijeme pohodlněji, ne však šťastněji. Za světové války jsme viděli, že na nejrychlejších automobilech člověk vozil svoji - smrt. Člověk, chtěje redukovat svět na pouhá data a čísla, stal se nakonec sám číslem, pouhou součástí armády, číslem bez individuality, bez vědomí nekonečné ceny každé jednotlivé duše, o které učí křesťanství. Co činí tu Svátá Stolica? Zavrhuje snad technický pokrok? Nikoli: svolává právě do Ameriky, do klasické země technické civilisace eucharistický kongres a postaví do služeb jeho všechny vymoženosti novodobé technické civilisace od auta až po radio. Činí tak pouze za tím účelem, aby zvýšila vnější lesk slavnosti? Nikoliv: chce postavit i novodobou techniku do služeb Svátostného Spasitele, chce ukázati, že technický pokrok nemusí být válečným nebezpečenstvím, nýbrž může být i zárukou míru, postaví-li se do služeb ducha, do služeb myšlenky, do služeb Krista Krále, jenž je Knížetem Pokoje a Otcem Budoucího Věku.

Ani pro Evropu ani pro Ameriku ani pro celý svět není jiné záruky míru než jednota křesťanství. Jedině v něm může býti zachráněna kulturní hegemo-

nie. V křesťanství je poslední jednotný myšlenkový směr Evropy. Evropa a Amerika nazývají se stále ještě křesťanskými. Než vyskytne se ihned námitka: Jak je to možno, že křesťanství společné Evropě i Americe nebylo s to, aby zabránilo hrůzám světové války? Jak se mohl okazale křesťanský stát spojit s Turkem proti jinému národu, rovněž křesťanskému? Jest to námitka jistě vážná a není jiné odpovědi, nežli ta, že jsme patrně nebyli dobrými křesťany, nezabránilo-li naše křesťanství světové válce.

Jest jisto, že kdyby křesťanství bylo v nás bývalo silou skutečně živou, nebyly by mohly světové zájmy převládnouti tak, že došlo k německo-francouzské nacionalistické polemice v pastýřských listech církevních knížat téže universální církve. Proto Evropa hledá to, co křesťany spojuje, nikoliv to, co je rozděluje. Vidíme snahu po universalismu, po jednotě, po katolicitě, po jednotné normě a formě nejenom mezi katolíky a pravoslavnými, nýbrž i mezi protestanty, kteří před válkou byli obzvláště hrdi na to, že mají věroučnou svobodu, a jejich smělý náboženský subjektivismus se stupňoval až v individualismus. Aby křesťanství se stalo skutečnou mírovou jednotící silou, musí býti především silné, jednotné a živé.

## 5

Úskoky a bezohledné uplatňování moci bez jakýchkoliv morálních zřetelů, s nimiž se právě ve své době tak často setkáváme, bývá často odůvodňováno i teoreticky. Křesťanská morálka však každou takovou teorii energicky odmítá a trvá neúprosně na tom, že pro život veřejný musí platit tytéž mravní zákony, jaké uznáváme v životě společenském i soukromém. Nelze, aby pro velké záležitosti lidské platila jiná morálka, než pro záležitosti malé, neboť před Bohem

a od Něho daným mravním řádem není věcí velikých a malých.

## 6

Žádná filosofie na světě nedovedla vyložit, proč je na světě bolest, teprve křesťanství přineslo výklad otázky po smyslu bolesti. Bolest, donesená ke kříži, na kterém za lidstvo zemřela v krutých bolestech Boží Láska, bolest správně prožitá, to jest bolest obětovaná Bohu, jest zásluhou tak velkou, že se nám za ní od Boha dostává štěstí, jakého nic na světě dáti lidskému srdci nemůže. Bolest obětovaná vede nás dále a výše, ukazuje nám obzory, o kterých se nám ani nesnilo, dokud jsme byli zamotáni pouze do svého hmotného člověčenství a sebelitujícího sobectví.

»Seslal Bůh oheň s nebe a vzdělal mne jím«, stojí u Jeremiáše proroka.

Bolest nám otvírá dveře do nových, tajemných dálek, vede nás hlouběji a výše, učí nás moudrosti, jest ohněm, který nás tříbí, jestliže ji dovedeme vzít a obětovat ji Bohu na oltář.

Náleží k paradoxům křesťanství, že uprostřed nejradostnějších svátků stojí kříž. Kříž jest symbolem utrpení Spasitelova, nástrojem jeho utrpení, znamením bolesti. A přece křesťanství staví právě tento symbol do středu velikonoce, neboť kříž neznamená jenom bolest, nýbrž i její přemožení, vzkříšení. Kříž je Vexillum Regis, korouhev královská, v jejíž znamení byla přemožena smrt.

Hello, vykládaje symboliku kříže, nalézá tuto překrásnou interpretaci: Kříž je spojení dvou světů - svislého a vodorovného. Směr kůlu ukazuje nám přímou cestu k nebi, směr ramen ukazuje nám směr vodorovný, směr, kterým se pohybujeme zde na zemi a tak nám kříž ukazuje, že obojí směr má v křesťan-



ství svoje místo. Kůl kříže, vznášející se přímo k nebi ukazuje nám směr, jímž by se duše, otrávená vírem tohoto světa, nejraději rozletěla, ale směr anteny ukazuje, že ani při největším rozletu nemáme zapomínati na omezené množství svého pobytu na zemi.

Po válce zdánlivě ztratily všechny hodnoty svůj pevný kurs, jako by veškerá moudrost byla postavena na hlavu. Skromný, spořádaný strádal podlehl, chytřý spekulant a hazardér zvítězil. Poživačnost stoupla netušenou měrou. V době, kdy se nevyplácelo šetření, stalo se úsloví »Cos užil, to máš«, takřka životní moudrostí. Brzo přišlo však vystřízlivění a návrat k pevným hodnotám. Ukazuje se znovu ono rozčarování z falešného názoru, jenž zaměňoval požitek s tvořením - omyl ostatně, který jest rozšířen v umění ještě častěji, než v národním hospodářství.

Křesťanství, jež učinilo bolest samým přívlastkem Boha, jež o velikonocích pje »O Crux ave, spes unica« jest nejlépe s to, aby odpovědělo na otázky lidí, kteří nevědí, co se svou bolestí počítí.

Někteří mystikové, na př. svatý Bonaventura ukázali, že k Bohu jest možno dojítí ne přímou intuicí, ale láskou ke tvorům, ovšem láskou takovou, jež vidí v tvorech Boha. I láska pozemská může vésti k lásce nebeské, je-li spiritualisována a idealisována. Danteova »Božská komedie« je nejtypičtějším výtvorem této romantické kultury. City se nerozdávají v drobných, schrání se, až se slijí v jediný mohutný proud. Tato romantická a věčně živá touha »nach dem ewig Weiblichen« má nejmnocnější vzpruhu v mariánském kultu.

Faust prožije lásku k ženě se všemi jejími výšinami a hlubinami, ale na konec hledá »Das ewig Weibliche«. To, co jest v ženském principu věčného, nikoliv to, co jest pozemskou rozkoší. Tak jest také chráněna jeho spása. Láska k tvorů stává se tvůrčím principem

teprve tehdy, když jest promítnuta do věčnosti. »Magna res est amor, si ad suum recurret principium« - »Veliká věc jest láska, vrátí-li se k počátku svému«, praví svatý Bernard de Clairvaux. Toť ona láska, jež v Dantově »Božské komedii« pohybuje sluncem a hvězdami, láska, jež vyjde od pozemského prožití, ale promítne je až do výšin nebeských. Nyní chápu, proč první díl Fausta končí mariánskými chorály. V kultu mariánském jest ztělesněna ona odvěká touha lidstva po dvojím, věčném ideálu ženy, Panny a Matky. I na tento faustovský problém dává katolické náboženství nejlepší a jediné uspokojivou odpověď.

Ano, Svatá Panna jest tím, čím jest nazývána. Na ni platí plně starozákonný symbol: »Matka krásného milování, poznání a svaté naděje.«

*Rosa decens, rosa munda,  
rosa recens, sine spina,  
rosa florens et fecunda,  
rosa gratia divina!*

Za tímto nejvyšším spirituálním ideálem života čistého a čestného a ve svém posledním cíli spirituálního jest možno jíti i v manželství. Je třeba vtělití v konkrétní pozemské formy tuto odvěkou touhu po Absolutnu.

## 7

Duchovní řád bere rád analogie ze života rodinného, aby ukázal, že řád přirozený jest odleskem řádu nadpřirozeného. (Kněz jako otec duchovní, kmotrovství, jakožto křestné otcovství atd.) V křesťanství se projevuje vůbec energická snaha, aby nad životem přirozeným byl vybudován řád supranaturalistický, nikoliv aby jej rušil, nýbrž aby jej doplňoval. Jde

o to, aby duchovní člověk byl odpoután od pozemských pout, aniž jest však rušen přirozený sklad společnosti. Z tohoto názoru na svět vyplývá požadavek celibátu kněžského. Vzpomeňme dál výroků Kristových, jako jest: »Kdo by neopustil otce svého i matku svou pro mne, není mne hoden.« Apoštolská posloupnost jest duchovní analogií generace přirozené. »Nemo propheta in patria«. Kdo má duchovní poslání, musí se někdy rozejít se vším, co pro něho značí pouto země.

Bylo by však mylné se domnívati, že tento řád duchovní jest přirozenému řádu zásadně nepřátelský, že manželství jest v očích křesťanových nečistým. Již v epištolách svatého Pavla je velmi zřetelně vyjádřeno, jak nazírá křesťanství na manželství a jak na panenství. Sebeduchovnější řád by nemohl býti lidstvu vnucen, kdyby neměl opory v životě rodiny. Proto největší svátky náboženské jsou současně slavnostmi rodinnými. Bez vyšší sankce mravního řádu, bez autority objektivního principu by se rodina nemohla udržeti, neboť příroda zná jenom boj o život a nespoutané vyžití se pudů. Srovnání mezi domácím krbem a oltářem, kterého použilo nesčetné množství lyriků, není pouhou metaforou, nýbrž znamením a vzpomínkou hlubší souvztažnosti.

Charismaticky posvěcená autorita rodičovská náleží mezi authority, jimiž se lidská společnost nejprve spravovala. Na venkově ještě dnes, nebo alespoň do nedávna byl každý soused strýčkem, jenž měl jisté kárné právo nad dětmi v obci. Patriarchální řád je nejstarším řádem civilisovaného lidstva.

## 8

»Amen, pravím vám, že z každého slova marného vydáte počet v den soudný!« Jak strašná jest tato pravda! Jak blízko jest od žonglérství slovního k

žonglérství mravnímu, od žonglérství mravního k vnitřnímu přivolávání hříchu a k pohrávání si s jeho myšlenkou - jež jest snad strašnější, než hřích dokonaný, protože hřích dokonaný poskvřňuje na chvíli tělo, ale duchovní nečistota duši.

## 9

Jakmile zalije duši touha po věčnosti, pak před touto touhou vše se stává bezcenným. Vůči Nekoněnu každá relativní veličina klesá na nulu. Pevné náboženské formy, jak je předpisují církve, chrání člověka před touto sebeničivou maníí, usměrňují jeho náboženskou touhu prostředkem - autority. Nejdokonalejším útvarem po této stránce je církev katolická, jež podle své věrouky není pouhou vnější organizací křesťanů, nýbrž Bohem chtěným ústavem spásy, mystickým tělem Kristovým, spojujícím v sobě úřad královský, kněžský a pastýřský. Ona sjednocuje autoritu charismatickou s autoritou legální i účelovou ve svém systému věroučném i právním, rozeznávajíc mezi Božím právem neměnitelným a mezi jurisdikčním právem, jež je dílem lidským. Proto mohou býti udíleny některé svátosti sice platně, ale neprávem. Rozeznává se přesně mezi neplatností a irregularitou. V jejich rukou je také předpisování forem bohopocty.

Protestantské církve naproti tomu většinou nepokládají samy sebe za poslední věroučnou instanci, zdůrazňujíce více náboženský subjektivism. Ale jsou situace, kdy i jejich církevní vrchnosti jsou nuceny k věroučným rozhodováním. Právě v moderním poválečném protestantismu vidíme zvýšenou touhu po ekumenicitě, po katholicitě, po objektivismu, ba po liturgii jakožto objektivní formě objektivní normy. Snad tato snaha souvisí s kolektivním duchem doby. Předválečný individualism, jenž se často stup-

ňoval až v samotnou atomisaci, se překonává ponehlahu ve všech oborech. Této okolnosti děkují také katolíci za renesanci neothomismu.

## IO

Ve věroučném systému, provázeném určitou formou modlitby (*lex orandi - lex credendi*) se sbíhají všechny autoritativní prvky, autorita legální, účelová i charismatická. Kněžství v katolické soustavě se nezakládá na osobní kvalifikaci, nýbrž na svěcení, tedy na objektivním principu, čímž ovšem není řečeno, že by se osobní kvalifikace nevyžadovala. Než není podstatou; jest oddělen úřad od člověka. Spor mezi těmito dvěma typy autorit stal se, jak známo, osudným právě v českých dějinách, ve sporu Husově s katolickou církví. Tvrdívá se vůbec, že »slovanský anarchismus«, o němž se často mluvívá právem i neprávem, vyplývá ze zásadního podezření proti stabilním útvarům, proti objektivní autoritě. Slovanské svědomí žádá vždy osobní kvalifikaci a nechce uznávat autority přenesené. Námitky Husovy a Wiclifovy směřují k tomu, že kněz ve smrtelném hříchu platně necelebruje, nepřisluhuje platně svátostmi. Církev katolická naproti tomu rozeznává přesně úřad od osoby. Osobně je kněz odpovědný za své hříchy. Nebylo by však spravedlivé, aby náboženský úkon věřících byl neplatný proto, že mají náhodou špatného kněze. Regres o jeho kvalifikaci by musel jíti do nekonečna a vedl by ke zrušení pojmu úřadu vůbec, nejen kněžského.

Tento druh odporu proti autoritě zdá se být opravdu charakteristickou známkou toho, co nazýváme slovanským nedostatkem smyslu pro organizaci. Zajiště i Němci měli v Lutherovi svůj odboj proti autoritě církevní, ale Luther staví proti církevní autoritě autoritu jinou, polemizuje s ní jejími vlastními

zbraněmi. Hus však a po něm Čeští Bratři i Tolstoj chovají se pasivně. Oni autoritě církevní neodpírají právními formulemi. Je jim prostě cizí, nerozumějí jí a nechtějí rozumět. Nechápou, jak může i hříšník býti nábožensky autoritativní osobou. Tolstoj vypravuje v jedné povídce o člověku (v kterém zřejmě líčí sebe), jenž se ucházel o dceru jakéhosi plukovníka. Plukovník se mu jevil svrchovaně dobrým člověkem. Až jedenkrát uviděl rek naší povídky plukovníka, jak komandoval při výkonu vojenského trestu. Nemohl si to od té doby srovnat v hlavě, jak člověk dobrý v životě soukromém, může v úřadě býti tak přísný. A praví si, že patrně znají »oni« něco, čeho nezná on. A poněvadž se s tím v životě setkával častěji, vzdálil se všech úřadů a vši služby, protože se domníval, že tomu nikdy rozuměti nebude.

## II

V rozličných řádech bytí tohoto stvořeného světa jeví se člověk různě. Člověk ve fysice a chemii jeví se jako hmota, jako stroj. Člověk v biologii se jeví jako součást říše zvířat, ale teprve na tom místě, kde člověk svého jména zasluhuje, se jeví jako přirozená bytost duchová, která myslí a mluví, z čehož povstává umění, věda a filosofie. A mezi těmito rozličnými způsoby nazírání není nepřeklenutelné propasti, neboť jeden jest Stvořitel, který jest Spiritus Rector i Spiritus Creator. - Tato slova, jež jsou motem mé přednášky, jsou vyňata z knihy velkého soudobého katolického myslitele Häckera, a to z knihy »Co je člověk« (»Was ist der Mensch«). Odpověď, kterou dává Häcker na tuto otázku, je prastará. Člověk je obraz Boží. Ale není odpovědi jednodušší a více uspokojující, neboť tato odpověď obsahuje i výměr pravé stupnice hodnot v člověku a mimo člověka.

To, oč nám musí jít, jest obnova pravé hierarchie hodnot, a to nejprve ve světě duchovním a pak také v životě hospodářském a politickém, neboť chaos v životě jest vždy zaviněn chaotickým myšlením. Nikoli naopak. Nevěříme marxovské thesi, že skutečnou vzpruhou dějin jsou toliko hmotné poměry a že vše ostatní by bylo toliko ideologickou nadstavbou. O hierarchii hodnot vede se boj nejprve ve filosofii a v psychologii. Jedni staví vnímání smyslové výše, než rozum. Jiní stavějí obraz výše než myšlenku. Jiní nedovedou najíti pravého vztahu mezi intuicí a diskursivním myšlením. Jsou jednostranní sensualisté, intelektualisté, intuicionisté, dialektikové. A co jsme my? Häcker odpovídá: »My jsme hierarchisté«. To znamená, že každé složce životní přiznáváme její místo, žádnou nezavrhujeme, nýbrž každé přiznáváme místo, stupeň v určitém řádu, že nestavíme věci nižší nad věci vyšší. Na nejnižším stupni jsou smysly, pak je myšlení a nejvýše je víra. Myšlenka jest výše než obraz, než smyslové vnímání. Ale skutečný filosof nesmí od ničeho utíkat. Nemůže smyslové vnímání prostě přeskočit a je vynechat. Nejsme čirými duchy a nikdy jimi nebudeme, neboť i víra nás učí vzkříšení těl. Z této správně pojaté hierarchie hodnot plyne dále, že pomocí vyššího lze vykládat nižší, ale nikoli naopak. V člověku jest absolutní princip nezměnitelný a relativní změnitelný. Člověk jest animal, ale animal rationale, v němž jest idea Boží. Člověk tedy není na světě proto, aby tvořil kulturní formy, nýbrž proto, aby tvořil společnost podle řádu Božího. Základní hodnotou člověkovou nebudou tedy jeho vlastnosti rasové, dané složením jeho krve, nýbrž to, co jest v něm obecně lidského. Toto obecně lidské přecenila opět filosofie internacionalismu a kolektivismu. Ztráta řádu, ztráta hierarchie hodnot se vyznačuje vůbec tím, že brzo je přeceněna ta,

brzo zase ona složka a že lidé ztrácejí se zřetele celek, harmonii, rozličnost v jednotě. Ožívá klasický spor nominalismu a realismu. Jsou novodobí nominalisté, kteří negují pojem člověka vůbec a tvrdí, že člověk přichází na svět jenom jako Němec, Francouz. Chtějí tím zesílit kolektivní vědomí národní, ale zatím pracují k atomisaci lidské společnosti, kterou chtějí potírat. Neboť přichází-li člověk na svět jako Němec, proč ne jako Müller nebo Mayer?

Byl jenom jediný Člověk, který byl člověkem kat'exochen, a to byl Ten, který se nazýval »Syn Člověka« a který byl nazván »Ecce homo«. Ale i on přišel na svět v určité zemi, v určitém národě, na určitém místě, aby nám takto ukázal důležitost řádů věcí pozemských, jež ústí do věcí nadpřirozených. »Ut dum visibilibus Deum cognoscimus, per hunc in invisibilia amorem rapiamus!«

Jest hierarchie hodnot v řádu empirickém, jest hierarchie hodnot tím spíše v řádě etickém. Dobro jest více než zlo, pravda jest více než blud. Kdyby této hierarchie nebylo, nebylo by dějin. Vše by byly jenom události vedle sebe bez ladu a skladu stavěné a měl by pravdu Theodor Lessing, jenž nazval jednu ze svých knih »Die Geschichte als Sinngebung dem Sinnlosen«. Kdyby to bylo pravda, že teprve člověk propůjčuje dějinám jejich smysl, byl by člověk sám tvůrcem. A zde jsme u kořene bludu, u kořene dnešního zvrácení hierarchického řádu. Člověk si hraje na tvůrce, na Boha. Zapomíná, že je obrazem Božím, a chce být jako Bůh. Stará revolta »Eritis sicut Deus scientes bonum et malum«. Stará revolta: »Non serviam.« Stará revolta: Princip Lucifer, jenž praví: »Eritis sicut Deus,« proti principu Michaela, jehož jméno značí: »Quis ut Deus«?

Zase citát z Häckera, jež jsem až dosud - ovšem velmi volně - parafrasoval: »Evropsko-americký člověk od staletí usiluje v podstatě o toto: Esse si-



cut Deus, býti jako Bůh, či spíše býti Bohem. Ale ježto nelze míti všeho najednou a »v omezení se jeví mistr«, dělí se přese vše evropští lidé, jednotlivci, sekty, společenstva, strany, národy, státy o božské atributy. Jedni jsou božská spravedlnost sama, jiný je dominus, pán ve svém absolutním božství, pánem i nad svým vlastním svědomím, jež on dříve poučuje, než se dá od něho poučit, jiní poznávají a vědí jako Bůh, jsou myslící bohové, jiní jsou tvůrcové jako Bůh.« Häcker tvrdí, že jsou lidé, kteří chtějí býti i opicemi božské lásky. Nemyslím, že tento Boží atribut si lidé rádi osvojují. V tom se liší opice od svého Obrazu.

Lidé si osvojí často nějakou vlastnost, třeba samu o sobě dobrou nebo indiferentní, ale nadsazují ji až ke karikatuře, protože jim chybí poměr věcí k sobě, protože jim chybí hierarchie hodnot. Nemoc, kterou dnešní kultura trpí, se nazývá elephantiasis.

Toto napodobování Božích atributů prochází několika stadiemi. Když člověk byl oslněn tak zvanými zázraky páry a elektřiny, ozývalo se »Non serviam« obzvláště silně. Tehdy bylo světlo onoho světlo-noše, jenž se nazývá »Lucifer«, zvlášť oslňující. Lidé se domnívali, že přírodní vědy jim brzo rozřeší všechny problémy i s posledními záhadami života. Domnívali se dále, že všechny životní obtíže přemůže stroj, že jeho výrobky uhradí všechny nedostatky, že komunikační prostředky umožní rozsažení lidí na zemi tak, aby měli všichni dost. A zatím se stroj stal pánem člověka. Lidé jsou v situaci čarodějova učně z básně Goethovy. Nedovedou odvolat duchů, které vyvolali. Stroj neučinil přítrž bídě, ale rozmnožil ji, naplnil svět brakem a vzal člověku práci. Häcker ukazuje správně, jak i jazyk sám prozrazuje tyto souvislosti. O nástroji říkal člověk, že jej »ovládá«, o stroji říká člověk, že jej »obsluhuje«. Automatická činnost stroje jest opičím

napodobením činnosti Tvůrcovy, jenž vdechuje duši.

. Máme tedy snad stroje zničit? Nikoli, ale musíme být pány technického pokroku a nesmíme s liberály tvrdit, že technický pokrok je autonomní a že se nedá ničím zadržet. Jde o to, co je vyšší hodnotou, zda člověk nebo rentabilita. Jde o hierarchii hodnot.

Mají tedy pravdu ti, kteří proti stroji hlásají zemité náboženství půdy, věčnost selství? Ale což selská práce není dost industrialisována? Je ovšem pravda, že pluh zůstává pluhem, ať do něho zapřáhneš sílu lidskou, zvířecí nebo strojovou, a že nebude nikdy možno selskou práci úplně racionalizovati, neboť je závislá na přírodě a jejím řádu. Häcker ukazuje správně, proč básník řádu, Vergil, pius vates musil napsat svoje »Bucolica«. Ale sled ročních počasí a vše, co z něho plyne, nikdy by nás nedovedl k plné stupnici všech hodnot. Teprve město, toto velké tržiště hodnot hmotných i duchovních, řadí věci k sobě, dává jim závodit a zápasit až vytvoří rozličné typy práce, nad nimiž mají mítí primát duchovní hodnoty. To vyjadřovaly chrámy nad městy. Dnešní světelné reklamy mluví ovšem o něčem jiném: O chaosu.

Je zvrácena hierarchie hodnot, především ve světě duchovním. Vnější výrazem toho je horečná aktivita, kterou vyjadřují ony světelné reklamy. Činnost nade vše. Aktivita jest falešně stavěna nad kontemplaci. Opakuje se starý blud Faustův, který překládá první větu evangelia Janova slovy: »Na počátku byl čin.« Nikoliv! »Na počátku bylo slovo!« Logos je víc než čin a také víc než ethos. Typické stavění Logu nad ethos, Marty nad Marii, vyznačuje moderní humanitismus. Ale pokud tento humanitismus nechce vidět, co je v člověku podstatného, to jest obraz Boží v něm, nemůže dosáhnouti ani

lidství. Bez božství není celého lidství! Protože pak jest Logos víc než čin, má milost vyšší místo v řádu než přirozenost, a proto stojí světec výše, než válečný hrdina. Jsou celé státy, které to dnes nechtějí uznávat. Proto bývají politické úspěchy tak draze placeny. Nejsou vyváženy svatostí, jako tomu bývalo v určitých, opravdu velkých etapách středověku. Stát je stavěn nad církev, politika nad náboženství. Moc stavěna jest nad právo, anebo je její oprávněnost vůbec anarchisticky popírána.

Doba, kterou prožíváme, připomíná vskutku změnění jazyků při stavbě věže babylonské. Protože chybí smysl pro hierarchii hodnot, chybí také smysl pro primát ducha. Ducha však vyjadřuje slovo. Je nedostatek úcty ke slovu, ke slovu mateřštiny i k jazykům a kulturám cizích národů. Lidé mluví stejnými slovy, ale přestávají si rozumět. Blížíme se k chaosu? Je dvojí chaos: Chaos, z něhož Bůh stvořil svět a chaos, jejž dělá člověk svým zvrácením řádu, jeho podstatou je pohrdání láskou. Je nedostatek řádu a proto nedostatek lásky. Lidstvo nechce plniti Božích úmyslů.

Ale Boží úmysly se splní přes to. Člověk si může namlouvat, že nejvyšším cílem jeho činnosti je civilisace a pohodlí. A zatím je život čím dále tím nesnesitelnější pro svůj šílený hon a zvýšené tempo. Zvrácení řádu. Rekord se stává účelem sám sobě. Úmysly Boží se splní, ale je na člověku, zda chce jíti ve shodě s Božími úmysly, anebo zda svou neposlušností zvolí bolestnou okliku. Häcker uvádí tento historický příklad: Kdyby Židé byli přijali v Ježíši Kristu zaslíbeného Mesiáše, jistě by bylo proniklo Evangelium také k pohanům. Ale oč by to bylo stálo méně bolesti i Židy samotné!

Že dnešní sociální řád je neudržitelný, to ukazují soudobé krise až příliš názorně. Ale je opět na lidstvu, zda nalezne východisko tím, že se vrátí ke

křesťanskému řádu, jak jej doporučují především sociální encykliky papežské, anebo zda řád bude obnoven krvavou revolucí. Ale Boží úmysly se splní.

Neposlušnost není člověku nic platná. Co nechce nésti dobrovolně, nese nedobrovolně. Pěkně to formuloval Papini, když napsal, že moderní člověk chce úspěch a nechápe ducha katakomb. Proto patrně musí připravovati podzemní kryty protiletecké, novodobé katakomby- světské. Moderní člověk nechce chudobu a právě proto pauperismus dospěl takových rozměrů, že se o něm minulým »neúspěšným« generacím ani nezdálo. Moderní člověk nechce světiti svátků a proto patrně jest nezaměstnanost.

Moderní člověk pyšný na svůj komfort se domnívá, že jej má proto, že minulé věky ho nedovedly vytvořiti. Jaký omyl! Ne že nedovedly, byly technicky pokročilé dost. Ale nechtěly jej. Dům a byt nebyl jim pouhým »strojem na bydlení«, životní formy šly výše než k pohodlí, protože kultura měla vyšší úběžný bod ve společné víře, v uskutečňování Božích úmyslů, pokud nepřišel individualistický rozvrat liberalismu.

Svoboda je možná jenom v řádu. Svoboda není volnost páchat zlo. Skutečná hierarchie má poslední měřítko v Bohu, protože je nanejvýš svatý, ježto je v nejvyšší míře ve shodě Sám se Sebou. Sanctus quia Dominus, Dominus, quia Sanctus!

Ale právě pro ctnost poslušnosti ztratil svět porozumění. Slovem »staniž se mi podle slova Tvého«, dává Ancilla Domini věcem nový směr. Člověk je svým konáním tím blíže tvůrci, čím je poslušnější. Čím více revoltuje, tím více tvoří Babel a Chaos, protože plně Tvůrcem nemůže býti nikdy, ježto i nejsvobodnější tvorba je jenom přetvářením stvořeného, hledáním krásy, to jest jednoty mezi ideou a

formou, jednoty v rozmanitosti, pečeti tvorstvu vtištěné před pádem.

Hegel praví kdesi, že v úplně dokonale krásném chrámě antickém by sotva vydržel dvě hodiny bez nudy, ale v gotické katedrále ano. Proč asi? Odpověď na tuto otázku dává Hello. Umění antické je dokonale krásné proto, že našlo skutečně rovnici mezi ideou a formou, ježto ji hledalo na zemi, kde je dosažitelná. Jinak je tomu v gotice. Idea se vznesla vysoko nad hvězdy. Není možno ideálu dosáhnouti dokonale. Ale za dokonalou krásu antiky má gotika náhradu. Vznešenost, které antika nemá. Umění křesťanské budí touhu po věčnosti. Ale jak je tomu s moderním uměním? Je v něm nesoulad mezi ideou a formou. Idea je nejasná a proto je také forma chaotická. Elefantiasis. Typickým úkazem zvrácení řádu je nadsázka. Lidé vnitřně chaotičtí píší, malují a sochaři napodobující tvorbu. Brzo je přeceněna hlava, brzo srdce, brzo smysly. Vládne primát vášně jako kdysi v době romantismu. Vládne uvědomělý antiintelektualismus. Ctnost je prohlášena za nudnou, hřích za aktivitu. Již Hello se kdysi vyrovnával s touto ideologií. Praví, že o člověku, který prohýřil svůj život a se zastřelil, se říká, že mnoho žil, ač by se o něm mělo říkat, že byl mnoho mrtev. Neboť prohlásíme-li ctnost za nudnou a neaktivní, pak z toho nutně vyplývá, že Aktus purissimus není Bůh, nýbrž satan. Zvrácení řádu.

Zvrácení řádu. Svět zbožňuje holý fakt, zapomíná, že norma má stát nad faktem. Není autority, protože chybí poslední svorník společnosti ve společném hodnocení. Zvrácení řádu se jeví ve vědách ryze duchových, jež se chtějí měnit ve vědy užitkové. Filosofie nehledá jejich pravdy, nýbrž prospěch státu, společnosti, lidstva. Že myšlení má mít primát nade vší ostatní lidskou činností, tomu se

dnešní člověk chechtá, protože myslí davově a protože ztrácí se zřetele Boha, který je čistým Aktem myšlení, noesis noeseos. A tak nám vzniká náboženství bez autority, filosofie bez pravdy, psychologie bez duše, umění bez krásy, právo bez spravedlnosti. Zaměřují se účely a prostředky, respektive každá společenská složka je pokládána za autonomní a za samoučelnou, což vyjadřují dobře dnes tak oblíbené tautologie jako: »stát je stát«, »válka je válka«, »obchod je obchod«. To znamená, že každá z těchto složek se chce vymknout obecné normě.

Hierarchii hodnot je nutné obnoviti především tím, že se zase naučíme správně klást otázky. Nejvyšší otázka ve smyslu svatého Tomáše zní: »Co je Bůh?«

Druhá otázka je: »Co jest člověk?«

A třetí otázka teprve musí zníti: »Co mám tedy činiti?«

Jen tak bude zodpověděna otázka po totalitě člověka bytí a jen tak ujdeme dnešnímu nesmyslnému hromadění tak zvaných činů, jež vede svět do chaosu. Ve filosofii, v rozumu začal odpad a pak teprve nastala apostasie vůle a citu. V rozumu zase musí začít náprava. Už když se filosofové budou umět správně tázat, bude učiněn podstatný krok k nápravě. Akademické týdny mají také především ten účel, aby naučily inteligenci tvůrčí, nositelku autority vzdělaného rozumu, zapomenutému umění správně se tázati. V tom jest hlavní smysl obrody tomismu.

Papež Pius XI. uvedl svátek Krista Krále, aby liturgickou formou zjevně naznačil, že náboženství není věcí soukromou. Brzy po zavedení tohoto svátku obrátila se naň řada biskupů, kněží a věřících,

aby byl zaveden i svátek Krista Dělníka, a tento svátek také jistě zaveden bude. Opět liturgickým symbolem má býti dokázána důstojnost práce, vyznamenaná skrytým životem Spasitele v Nazaretě. Práce není otročinou. Je posvěcena. Není jiné cesty k přemožení pocitu chudoby subjektivní, než byla cesta svatého Františka z Assisi, jenž se radostně zasnoubil se Sestrou Chudobou a velebil Boha za všechny prosté a sladké dary života. Proč světec stigmat a kříže je zároveň světcem nejradostnějším? To jest jeden z paradoxů křesťanství: immanentní pesimismus, spojený s transcendentním optimismem. Země jest slzavým údolím. Ale právě proto, že to víme, umíme se radovat. Správně říkají i sami socialisté, že dosavadní dělnická literatura byla příliš pochmurná, třídní a nenávistná a že dělnictvo ji nečte. Čtou ji komunističtí intelektuálové. Dělník hledá v literatuře i v biografu jiné prostředí, než je to, s nímž se denně setkává ve fabrice. Kdo řekne dělníkovi, že i pro něho svítí bratr oheň, že i pro něho září sestra voda? Kdo mu řekne, že má právo volat Boha slovy: »Otče náš«?

Ano, jest třeba zlepšovat pozemský blahobyť, ale jest třeba si býti vědom, že změnou institucí se nezlepší nic, nebudou-li lepšími lidé. Politika se může starati jen o věci dočasné a časné a nemůže udělat ze země ráj. Nikdy nebude světa, v němž nesmí být žádných béd. Socialismus již překonal svoje chiliastické omyly. Ale vedle zla metafysického jest zlo, jež si lidé dělají sami. Je příkazem lásky mírniti bolest.

V této práci pak mohou katolíci jít velký kus cesty se socialisty, nechtějíce popírat, co dobrého socialismus udělal pro chudé. Moderní sociální péče jest mladší sestrou křesťanské charity. Katolíci nechtějí jen, aby socialismus se stal zázrakem Antikristovým. Materialistická nauka a proticírkevní agitace není

podstatou socialismu. Že lze dělat sociální politiku i bez toho, tomu nasvědčuje socialism v Anglii, jenž žije v nejlepší shodě s církvemi, i s církví katolickou.

Vracíme se k ideji »Zázraků Antikristových«. Je to, jak známo, titul slavného románu Selmy Lagerlöfové, v němž symbolicky je naznačena spolupráce obou světů, křesťanského a sociálního. Celý pak román je založen na sicilské legendě, kterou výtvarně znázornil Signorelli na své fresce »Zázraky Antikristovy« v Orvietě. Podle této legendy, až přijde Antikrist, nebude se nikterak podobat ďáblu, nýbrž bude ve všem podoben Kristu. Bude vracet slepým zrak, hluchým sluch, bude uzdravovat nemocné, bude hodný k chudým, bude se jeviti vůbec tak dobrým, jako sám Kristus, ale nepovede lidstvo ke spáse, nýbrž k záhubě, protože na jeho korunu bude napsáno: »Moje království je z tohoto světa!« Jakmile sociální království je pouze královstvím z tohoto světa, pak se každým zvýšením životního standardu stupňuje nesnesitelnou měrou i závist a nenávisť, pocit subjektivní chudoby. Pro věřícího člověka má však život a práce v něm hodnotu metafysickou. Nelze nikdy empiricky dokázat, že život opravdu stojí za to, abychom ho prožili přes všechna protivenství, jež nás v něm mohou potkat. Kdo však vidí v životě vyšší příkaz Boží, dovede jej zachovávat i ve chvílích nejzoufalejších. Jde o duchovní doplnění péče o blaho pozemské.

Mnoho se podniká. Jsou již kněží, kteří hledají své ovečky na místech nejohroženějších, pracují také řeholní sestry methodami nejnovějšími. Pro naši dobu je fabrika tak charakteristická, jako byl pro středověk hrad nebo klášter.

Z toho plyne, že i pastore, péče o duše se musí přizpůsobiti tomuto charakteru novodobé společnosti. Za starého Rakouska se i tu mnoho zmeškalo.



Rozdělení farností zůstalo namnoze ve městech v tom stavu, jaký byl v idylické době biedermajeru, kdy lidé se ještě tak často nestěhovali, kdy poměr hospodářův k čeledi byl patriarchální, kdy farář znal svoje osadníky. A tak vidíme, že máme na příklad na takové pražské Malé straně kostel na kostele, fary, jež obsahují sotva jednu ulici, kdežto na periferiích nám vyrostly čtyřicetitisícové farnosti. Kdyby na takové periferii všichni katolíci vykonali velikonoční zpověď, jak je jejich povinností, tedy by musili své kněze ve zpovědnici umačkat. Dosud se však nikdy nic takového nestalo. To je ale pastore, která počítá se ztrátami nesmrtelných, nekonečně před Bohem cenných duší, a to je pro věřícího myšlenka nesnesitelná. Proto zdůrazňují neustále církevní vrchnosti, že nestačí, když dnes farář úřaduje, sedí ve farní kanceláři a čeká, až si někdo přijde pro výtah z matriky, že jej snadno při této příležitosti obrátí na víru. Je třeba ztracené ovečky hledat. Je třeba farních kartoték, jako je mají již dávno v Německu, z nichž pozná farář nejenom duchovní stav, ale i sociální poměry a potřeby všech svých farníků. Musí mít v každé ulici důvěrníky, musí být ve spojení s charitativními institucemi, aby mohl pomáhat, jak toho vzorem byl slavný katolický apoštol velkého Berlína Sonnenschein, nebo jak pracují faráři na periferii pařížské.

Sebe lépe organisovaná sociální péče nestačí nikdy, bude třeba vždy ještě osobních skutků lásky a milosrdenství. Vždy bude třeba osobního taktu, tepla a lásky, působení od člověka k člověku, od duše k duši, podle krásného latinského přísloví: »Anima charitatis est charitas animae - Duší lásky jest láska k duši.«

## 13

Katolicism má svůj názor na to, jak by měl vypadati společenský řád. Obraz světa, jak jej hlásá katolicism, jest svět skladu a řádu. Není to démonický chaos Dostojevského, nýbrž spořádaný svět Dantův, v němž člověk v soustředěných kruzích stoupá k Bohu prostřednictvím tvorstva.

## 14

Charakteristickým znakem Katolické akce jest, že nechce organisovat jenom spolky, že nemá být jakýmsi nadspolkem, nýbrž že chce a má také zmobilisovat síly jednotlivců, i takových, kteří z toho neb onoho důvodu nemohou býti v žádném spolku, nebo nejsou v žádné organisaci.

Jeden z nejpřednějších jejích úkolů jest, aby získala církvi duše těch, kteří církev opustili. To znamená, že musí popřát místa individuálním methodám, že nesmí vystupovat nesnášenlivě a zvláště již ne stranic-ky. Musí umět vyhledávat duše i za stranickými přehradami a lidský poměr k odpůrci nesmí býti nikomu zdrojem podezření.

Tato individuální stránka věci jest velmi důležitá. Křesťanství nezná mas, věří v nekonečnou cenu každé jednotlivé lidské duše, protože každá jednotlivá lidská duše byla vykoupěna drahou krví Spasitelovou. Proto si také vše neslibuje od organisace, nýbrž chce získávati mnoho i od osobních vloh jednotlivcových, ale ovšem především od jeho osobní zbožnosti.

O členství v Katolické akci rozhoduje slib, spojený s přijetím svátostí, nikoliv pouhá přihláška. Nezáleží na kvantitě, nýbrž na kvalitě. Katolická akce nesmí agitačně zploštit a zhrubnouti, nesmí svým

stranictvím uzavíratí nikomu cestu do církve, jež znamená nekonečně více, než politická strana.

## 15

Aby ovšem spolupráce kněží a laiků, kterou žádá papež a biskupové, mohla býti účinná, bude třeba reformovati i duchovní správu. Kněží nesmějí již toliko úřadovat, musí duše vyhledávat, musí hledět poznat svoje farníky, a to ovšem nejde bez laického důvěrníka v každé ulici. Musí míti i řádně vedené kartotéky, na nichž stojí, zda který z jejich farníků je katolíkem prakticky křesťansky žijícím, který je vlašný, zda který z nich potřebuje charitativního zásahu atd. Pastorce musí jíti ruku v ruce s promyšlenou charitou, zvláště s péčí o dítě, což platí zejména o průmyslových periferiích, které v našich zemích byly až dosud pro církve takřka ztraceny.

S tím také souvisí zvýšený důraz, který klade v poslední době katolická církev na fakt, že je protivnicí mamoniismu a kapitalismu, že je na straně pracujících a obtížených. Za starého Rakouska se pastorec nedostala z forem, jež jí dalo baroko a biedermaier, jež jí diktovaly formy raného kapitalismu. V Katolické akci jde o apoštolát, jenž má býti syntesou sil kolektivních a individuálních, ne o agitaci pro chvilkový úspěch.

## 16

Jsme-li nuceni z povolání k určitému vnějšímu postoji, přejde často myšlenkový obsah, vyjadřovaný tímto postojem, do našeho nitra. Tak učili někteří velcí učitelé duchovního života, jako svatý Ignác nebo svatý František Sáleský, že když duše má vůli se modlit, ale cítí vnitřní vyprahlost, aby tělo alespoň zevně zaujalo zbožný postoj a aby člověk vykonal

alespoň vnější akt zbožnosti, a že ze vnějšího postoje často vznikne obraz vnitřní. Tak doporučuje Fouille výchovu ke zdvořilosti, protože, kdo si zvykne být k lidem zdvořilý, nasugeruje si i vnitřní city, spojené s příjemným chováním vůči lidem.

## 17

Světcí byli lidé jako my. Zcela obyčejní, slabí, pokušení a chybám podrobení lidé. Nebyli vzorní hned od kolébky, nebyli to dobří Fridolínové, lišící se ve všem od nás, ostatních zlých Dětrichů. Měli svůj vývoj, zápasili, chybovali, snad hřešili, ale káli se a dosáhli odpuštění, vnitřního klidu, míru, svaté radosti a osvědčili ctnosti v míře heroické právě proto, že vyšli ze zápasů. Nechceme se dívat na světce očima legend, očima malířů ikon, kteří je znázorňují ve ztrnulých hieratických posách. Jest ovšem těžko vystihnouti lidský profil světce na nějakých deseti stránkách. Jsou mezi světcí osobnosti, o nichž by se daly psát celé knihy a o nichž celé knihy byly napsány. Ale v kom bude vzbuzen zájem, ten si vždycky literaturu najde.

Je ještě dnes ideál svatosti aktuální? Snad se mnohému bude zdát, že jest dnes již málo lidí, pro něž pojmy »svatost«, »hřích«, »milost«, »vykoupení« by byly skutečnými, živými otázkami. To by však byl omyl. Tyto pojmy nepozbudou nikdy aktuality. Všechny skutečné problémy lidstva jsou věčně staré a věčně nové. V nekonečnu není pokroku. Ve své povídce »Život ironický« líčí F. X. Šalda spisovatele, který píše knihy stále a s úspěchem, ale pozoruje sám na sobě, že to vše již jest jenom rutina, pozoruje svou vnitřní vyprahlost. Uvažuje o tomto duševním stavu a nemůže proň nalézt jména, až si svůj stav formuluje asi takto: »Byla milost a není jí! Milost odstoupila od něho. Tak tomu bylo. Kdyby se byl

svěřil se svým stavem některému ze současníků, odpověděl by mu v nejlepším případě nějakou nesrozumitelnou pseudofilosofickou řečí. Jediný, kdo by mu byl mohl porozumět by byl nějaký starobylý Doctor Angelicus, nebo Doctor Subtilis.«

Ztráta inspirace, ztráta milosti není jenom pojmem středověkých mystiků a theologů, má i dnes plnou aktualitu. Milost ve smyslu theologickém nemůže ovšem býti ztotožňována s inspirací básnickou. Inspirace jest jenom její analogií, ale jde v podstatě o toto: Jak skutkům lidským, jež mohou mít cenu toliko relativní, jako každé lidské počínání, dáti cenu nekonečnou, jak je »valorisovati« pro věčnost, pro Boha? To jest základním problémem učení o hříchu dědičném, o vykoupení člověka Kristem, jenž byl pravý Bůh a pravý člověk, aby spojil v sobě Boží absolutnost a lidskou relativitu a jehož svatí následovali a ježž napodobovali.

Proč je Bůh svatý? Protože jakožto bytost dokonalá je v největší shodě Sám se Sebou, se Svým zákonem, Kdy je člověk svatý? Když je co nejvíce připodobněn Bohu. Nejvyšší mravní měřítko křesťanova, nejvyšší jeho ideál jest tedy svatost. Pod světcem si obyčejně svět představuje člověka exaltovaného, mystika od světa odvráceného. Ale životopisy některých aktivních světců přesvědčují nás, že jest možno spojovati nejhlubší zbožnost s naprostou praktičností a rozumovou přesností. Zlo je nutno potírat methodicky. Kristovo království je nutno šířit s použitím všech darů Ducha Svatého, mezi nimiž je i dar rozumu, moudrosti a síly.

Svatí nechtěli nikdy býti »vyhraněnými osobnostmi«. Byli si naopak vždy vědomi slova evangelia, že »kdo ztratí svou duši pro Boha, nalezne ji a kdo ji

bude hledati, ztratí ji«. Svatí věděli, že středem dějin lidstva jest kříž, který jest nejenom znamením bolesti, ale i znamením lásky. V každém povolání, v každé společenské vrstvě, v každém zaměstnání jest možno doštopiti koruny ctnosti v míře heroické, v postavení na výšinách společnosti, i v nenápadném plnění povinnosti všedního dne. Křesťanství nenahlíží na lidskou povinnost romanticky, jakoby velké činy byly jenom činy nápadné, jakoby velikost byla jenom velikostí mučedníků, umělců, učenců. »Dejte mi pevný bod a já vyvrátím zemi ze základů«. Tato slova velkého fysika platí i v životě duševním. Bez východiska, bez pevného východiska není možno nic velkého postavit. S myšlenkou »vystavěl jsem, nevím komu« lze stavět činžáky, ale ne chrámy, jež mají přetrvat generace. Naše doba ztratila smysl pro pomalé zrání, pro dílo nadgenerační. Měřítkem svatosti není však činnost extensivní, jež na některých světcích světa tolik imponuje. Křesťanství měří velikost člověka v boji se hříchem, v boji se sebou. Člověk je tím větší, čím více zla v sobě přemohl. Proto jsou nám obzvláště blízcí ti světcí, u kterých vidíme jejich růst, jejichž obraz se nám nedochoval jenom v těch dobách, jak je líčí naivní legendy, jako by byli bývali do počátku vzory dokonalosti.

»Ne nám Pane, ne nám, ale jménu svému dej slávu!«

Svatý jest ten, kdo dobře prosil v Otčenáši »Buď vůle Tvá!« Bůh je nejčistším Aktem své vlastní vůle. »Svatými buďte, jako jsem svatý Já, Hospodin, Bůh váš!« V tomto duchu drobná denní práce roste ve velké dílo. Ale co jest velké a co jest malé na světě? Kdo může posoudit na tomto světě, kde jsou samé relativní hodnoty? Měřítko musí být povzneseno nad pozemské kolísání. Nezměnitelnost míry jest zárukou správného měření. Velikost světcova se neměří ani učeností, ani talentem, ani mocí, nýbrž jedině tím,

jak žil. A přece je tolik svatých učenců, umělců, státníků! Jak jest to možno? Protože ten, kdo má pevnou víru v srdci, tvoří své dílo k tomu poslednímu cíli, aby oslavil Boha. Cítí svou práci zde na zemi jako poslání od Boha a v tomto vědomí jest možno tvořit veliká díla. Kdo toto vědomí má, ten nechytí se svým dílem, zavrhuje chytrost a dává přednost moudrosti. Prostý člověk může mít více životní moudrosti než nejučenější filosof, než nejzkušenější státník. Moudrost není ve velké duševní složitosti, nýbrž naopak ve vnitřním zjednodušení, v oproštění. Jde o sjednocení celé mysli, jde o to, abychom našli poslední cíl a k němu vše zařídili.

Život svatých po obrácení jeví se nám jako monolith z jednoho kusu vytesaný, prostý ve své velikosti, ve své jednodušnosti. Taková je velikost svatých. Je v síle víry, jež hory přenáší, jež se nebojí kráčet v síle této víry ani po hladině vodní a jež se nebojí jít ani na hlubinu, neboť tam právě světce nejpevněji udržuje ruka Páně. Světcům — jak to řekl svatý Pavel — »nepřísluší se vychloubati jinak, než v Ježíši Kristu«.

Ptejme se ještě jednou učených bohoslovců, co je to svatost. Odpovídají nám: »Svatým označovalo lidstvo od začátku nedotknutelnou, po případě netknutou věc a osobu. Svatým bylo nazýváno cokoli bylo vyňato z všedního užívání, ať bylo obětováno božstvu nebo nedotknutelnou pro neoprávněné ruce. Ten prastarý výměr byl prohlubován podle příkladů, které život přinášel. A protože příklad nejnedotknutelnějších věcí a nejvíce nedotknutelné krásy živé i neživé poskytovalo náboženství, spojen byl pojem svatosti výlučně s náboženstvím. Ovšem, pak na vrcholu svatosti, jako ideál spatřujeme Boha. Když chceme znáti obsah jména svatého Boha, nejspíše k němu pronikneme onou starou myšlenkou: nemá všednosti.

Nejstarší učitelé křesťanství tak mluví o svatosti

Boží, že svatost rovná se naprosté dokonalosti. A opět byl prohlubován ten pojem, že se stanulo na trojí složce svatosti, jak je udává svatý Tomáš: Bezúhonná dokonalost v bytosti, úzké spojení s Bohem, upevnění v obojím«. (P. Emilián Soukup: »Třikrát Svatý«, »Na hlubinu« I. 4.).

I nejvšednější věci i nejvšednější úkony běžné denní praxe stávají se nedotknutelnými, ze všednosti vyňatými, svatými, posvětili je víra, naděje, láska.

## 19

Životní úroveň se zvýšila, ale nebylo nespokojenosti, nýbrž naopak jí přibylo, protože čím vyšší je standard, tím tíže se ho dostihuje. Splní-li se ideál v Americe prý částečně již uskutečněný, že každý dělník bude jezdit svou Fordkou do továrny, pak ten, kdo nebude mít automobil bude se cítit strašně deklassován, kdežto dnes ještě se příliš deklassování necítíme, když nemáme vlastního auta. Pocit sociální méněcennosti stoupá a neklesá zvyšováním životní úrovně. Dělník není nešťasten jenom proto, že má nízkou mzdu, ale protože jej jeho práce deklasuje, protože se cítí sociálně, třídně izolován. Zdroj sociální otázky je v duši. K tomu přistupuje i ta okolnost, že moderní racionalisovaná výroba bere dělníkovi radost z práce. Kdo mu ji vrátí?

Ani dnes není jiné cesty ku přemožení pocitu chudoby subjektivní, než byla cesta svatého Františka z Assisi, jenž se radostně zasnoubil se sestrou Chudobou a velebil Boha za vzduch, vodu a oheň. Proč světec stigmat a kříže je zároveň světce nejradostnějším? To jest jeden z paradoxů křesťanství: immanentní pessimismus spojený s transcendentním optimismem. Země jest slzavým údolím. Ale právě proto, že to víme, umíme se radovat. Františkáni »ioculatores Domini« uměli spojovat humor se svatostí.



Kdo má humor, jest povznesen nad svět a jeho protivenství. Kdo má dobré svědomí nesmí být smutný. Peklo je místo smutku, nikoliv nebe.

A ještě něčemu nás naučil svatý František a toto poučení je zvláště aktuální v dnešní zpolitisované době: Ukázal, že nezáleží na institucích, nýbrž na lidech. František způsobil velkou sociální reformu ve své době. Ale nerevoltoval. Církev uvedla jeho snahu do pevných forem mnišské odříkavosti, aniž při tom rozvrátila dílo civilisace a kultury, jak o to usilovaly některé flagellantské sekty. Svatý František nerevoltoval, nýbrž začal sám u sebe. Instituce budou lepší, budou-li lepší lidé. A nebudou-li lepší, jest marné všechno politisování.

## 20

Don Bosco pochopil, co znamená sociální otázka pro novodobou péči o duše. Pochopil, že jest třeba bojovati za lepší osud chudých, ale že jest třeba také hledati království, jež není z tohoto světa. Aby však slova kazatelů mohla být vůbec slyšena na dělnické periferii, musí svoje kázání spojit s akty sociální péče především s péčí o zanedbanou mládež. Jest třeba hledati ovečky na místech nejohroženějších. Vždyť pro naši dobu jest dílna nebo fabrika tak charakteristická, jako byl pro středověk hrad nebo klášter.

V tom se Don Bosco podobal všem velkým svět-cům, že nehledal sebe, a protože nehledal sebe, nebál se. Na něm, jako na všech náboženských heroích se osvědčilo to, co vypravuje evangelium o svatém Petrovi. Kráčel na vybídnutí Kristovo po hladině vodní, pokud důvěřoval v Boha a nebál se. Jakmile se však začal bát, začal i tonout. Svatí se nebáli a proto neutonuli. Jediné věci se báli: těžkého hříchu, protože věřili, že Bůh je nekonečně svatý, a že proto musí těžký hřích nekonečně nenávidět. To pak jest

hlavním posláním církve. Ne, aby byla církev mocná, ne, aby katolíci měli politické posice, ne, aby měli duchaplnou literaturu a hlubokou teologii a filosofii, nýbrž má se pracovat, aby těžké hříchy ze světa zmizely a aby všedních bylo co nejméně, aby bylo co nejvíce svatých.

Právem napsal Jaroslav Durych, že ducha určité doby je třeba posuzovati i podle jejích světců, a to nejen podle světců, kteří v ní žili, ale i podle světců, kteří v ní byli kanonisováni. Historie svatých jest spirituální složkou obecných dějin.

## II

## CÍRKEV A STÁT

## 21

Křesťanská společnost založila svoji státní theorii na výroku Kristově k Pilátovi: »Neměl bys žádné moci nade mnou, kdyby ti nebyla dána shůry.« Křesťanství vidí pramen veškeré moci v Bohu, kterou Bůh přiznává hodným i nehodným. Kristus káže dávat co jest caesarovo caesarovi a co jest Božího Bohu, a káže platiti peníz daně. Apoštolové se podrobují státu pohanskému. Jenom žádá-li pohan-  
ský stát na prvních křesťanech, aby zapřeli Krista, pak raději se dají předhoditi lvům, nežli by se dali státem odvésti od cesty Boží, od cesty víry a mravů, protože »jest více poslouchati Boha, nežli lidí«. Jinak však církev zůstává lhostejnou vůči státní formě.

Jak hledí křesťanství na usurpaci, když v podstatě uznává každou vládu, která jest skutečnou vládou? O tom byly mezi theology a státovědci křesťanskými dlouhé kontroverse. Výsledek jejich lze shrnouti v tom smyslu, že usurpátor, pokud se usurpací dopustil hříchu, je z něho odpověden Bohu sám. Práva sesazené dynastie smí uplatňovati toliko ona sama, nikoliv poddaní. Poddaným nedává církev do rukou právo insurrekce. Zmizela-li stará dynastie nebo jiní legální representanti bývalé vlády, pak zaniká její právo.

Křesťanská filosofie pokládá Boží vůli za nejvyšší princip i pro zákonodárství státní. Bůh jest pánem člověka všude, tudíž i v jeho životě politic-

kém. Jakmile je proti filosofii scholastické prohlášována autonomie lidského rozumu v reformaci a v renesanci, počíná se stát laicisovat a moc duchovní a světská nejdou již vždy svorně vedle sebe tak, aby byly jednotny v posledním cíli (spása lidstva) a rozděleny toliko v časných úkolech, jež přejímá stát a v úkolech duchovních, jež přejímá církev. Zejména renesance chce učiniti právní filosofii nezávislou na theologii. Macchiavelli pokládá právní řád za pouhý výsledek národního života a Bodin se snaží jej odvoditi z poměrů historických. Na druhé straně počínají Thomasem Morem pokusy až do nejnovější doby sahající, líčiti právo jako ukojování potřeb co nejpřirozenějších.

## 22

Kolébku křesťanství jest - po lidsku řečeno - Palestina, ale ohniskem, odkud se rozšířilo do světa a formovalo i život státní, je Řím. Proto musíme, píšeme-li o počátcích křesťanské státovědy, míti na mysli obě střediska. Židé byli přesvědčeni, že až nadejde plnost času, přijde Bohem zaslíbený Mesiáš, který svrhne panství nenáviděných Římanů a ukáže světu vyvolenost národa Hospodinova. Když byl pak jerusalémský chrám zbořen, naděje mesiášské jenom zesílily. Kněžské oběti přestaly a vůdci lidu stali se rabíni, učenci, zákoníci, kteří vynaložili všechno své úsilí na to, aby se Israel neasimiloval k okolním národům. Z debat a diskusí rabínského synedria, nejvyššího soudního dvora ve věcech právních a náboženských (což je totéž, neboť Thora byla židům také civilním a trestním zákoníkem) vzniká během času Talmud, sbírka ústního podání, nesená tendencí »kolem každého příkazu Thory postaviti plot« předpisů nových a kolem těchto předpisů opět nové a nové ploty předpisů, aby byla co nejvíce vylouče-

na možnost přestoupiti právě ony zákony, jež odlišovaly vyvolený národ od národů ostatních. Některé výroky tohoto ústního podání svědčí o podivuhodné výši mravní a o duchovním pojetí budoucí mesiášské říše, jiné jsou však nesený živelnou nenávistí k okolím, i potlačovanou a následkem toho vystupňovanou vůlí k moci.

Při strohém zachovávaní formální orthodoxie vyznačuje se však Židovstvo celkem značnou volností v myšlení, ovšem za jedné podmínky, že si dovedl dotyčný myslitel svoje odchylné názory učeně zdůvodniti Písmem, tradicí a uznanými komentáři ke komentářům. Proto také bylo židovské myšlení záhy ovlivněno helenistickou filosofií, s níž splývalo mnohdy ve formách značně groteskních. To se dalo zvláště v židovských obcích, jež vznikaly mimo Svatou zemi.

Jak vidíme z celé řady míst ve svatých evangeliích, ve Skutcích apoštolských a v Epištolách, představovali si zajisté i mnozí učedníci Ježíšovi, že Kristus Pán obnoví říši židovskou s celou její kněžskou a světskou slávou. Proto hleděli si zavčas zamluviti místa po jeho pravici i levici, až bude soudit dvanáctero pokolení israelských. Sám svatý apoštol Petr neváhá vyzývati Pána, aby se konečně ujal svého světského panství, a chce jej brániti mečem. Jen ponenáhlu docházeli ke správným názorům o duchovním království Božím. Zvláště zmalomyslněli, když Kristus byl ukřižován, jak nás na příklad poučuje výjev se dvěma učedníky, jdoucími do Emauz. Tím radostněji přijímají zvěst o zmrtvýchvstání Páně, jež jim ukazuje, jaké jest království pravého Mesiáše.

Tato víra, že Mesiáš přišel a svým životem, svou smrtí a zmrtvýchvstáním vykoupil všechno lidstvo, nejenom národ židovský, musila se ovšem sraziti s židovskou orthodoxy. Pro první křesťanské obce,

jejichž údové byli židovského původu, nastává především otázka, zda je nutno zachovávat židovské předpisy o obřízce, o pokrmech, o sabatu atd. Tato nejistota se stupňuje, když se k učení Kristovu počínají hlásiti pohané. Apoštolové vystupují jako rozhodčí. Autorita apoštolská rozhoduje o tom, že není třeba na věřící vkládati jeho vyvolenosti Abrahamovy, ježto vyvolenost starozákonní pominula a na místo vyvolených nastupují všichni pokřtění. To znamená s hlediska našeho zkoumání, že křesťanství překonává ideál mesiášské říše v pojetí židovském, aby vytvořilo na zemi obecnou říši duchovní.

Na zemi? Vždyť Kristus Pán přece řekl, že jeho království není z tohoto světa? Zajisté: Ale jest na tomto světě. Jeho církev má formu viditelné společnosti, vedené apoštolskou autoritou. Za časů svatých apoštolů žili mnozí lidé, nadaní zvláštními dary. Byli to charismatikové, kteří měli dar jazyků, a jiné podobné nadpřirozené milosti. A přece nebyli oni uznávanými autoritami křesťanských obcí, nýbrž apoštolové a jejich právoplatní nástupci, určení a posvěcení vkládáním rukou. Autorita apoštolská je autoritou objektivního principu, nezávislého na osobní kvalitě.

Papini se ve své »Storia del Christo« zamýšlí nad postavou knížete apoštolů, svatého Petra. Vůči nikomu neužil Kristus Pán tak příkrých slov jako vůči němu. »Satane, odejdi ode mne!« Ale zároveň právě jeho ustanovuje klíčníkem svého království, třebaže zná všechny jeho lidské slabosti. »Mnoho jsem se modlil za tebe, aby nezhynula víra tvá!« Což tento apoštol nezapřel ve slabé chvíli Krista? A přece není to Miláček Pána, svatý Jan, jehož hlava spočinula při poslední večeři na srdci Ježíšově, jenž se stává skalou, na níž jest vybudována Církev, nýbrž lidsky často slabý, ale Krista vroucně milující a horlivý Petr. Papini uvažuje v této souvislosti o bu-

doucích papežích. Jak často byli i oni v podobném pokušení jako Petr: zaměnění království Boží s královstvím z tohoto světa. Ale jejich víra nezhynula, i když nápor bran pekelných byl velmi mocný. Jako by sdíleli osud svého prvního předchůdce, jenž měl všechny lidské chyby, jimž může člověk v jeho postavení podlehnouti, ale jenž si byl také vědom prostředků milosti, jimž je možno tyto chyby odčínovati.

Pod autoritou apoštolskou se tvoří křesťanské obce, v nichž jest, jak řečeno, překonán ideál státu židovského. To znamená, že křesťané ještě v době, kdy chrám stojí, nevěřili již ve věčnost chrámového kultu jerusalémského, jenž má jednou býti středem židovské mesiánské říše. Dostávají se do rozporů se synagogou stále větších, a svatý Štěpán, první mučedník, zpečetí svou krví tento rozchod Církve se synagogou. Než se sloučí obce židokřesťanů a pohanokřesťanů, je třeba určitého vývoje a častého zprostředkování autority apoštolské. Na počátku se zdá, jako by svatý Petr vystupoval jako apoštol židů, kdežto Pavel jakožto apoštol pohanů. Brzo ale přijímá sám svatý Pavel do Církve pohana Kornelia. Jsou překlenuty rozpory mezi židokřesťany a pohanokřesťany, dokonává se rozchod se synagogou a vyvíjí se pojetí křesťanského universalismu.

Nyní musíme upnouti svou pozornost ke světové říši římské. Jaký je postoj křesťana vůči ní? Jest dán výrokem Spasitelovým: »Neměl bys žádné moci nad mnou, kdyby ti nebyla dána shůry.« - Kristus Pán to říká Pilátovi, tedy representantu moci usurpátorské, ale přes to uznává tuto vládu, jež drží moc a řád. Není věcí křesťanskou, aby rozhodoval o formě vlády. Kristus Pán napomíná apoštoly, aby dávali peníz daně a aby dávali což jest césarovo césarovi a což jest Božího Bohu. Také apoštolové žádají od

křestanů, aby byli dobrými občany, aby byli oddáni vrchnostem, ba i od otroků, aby byli věrni svým pá-  
nům. Při tom však jest nazýván křesťanský otrok  
bratrem v Kristu, čímž je zasazena instituci otroctví  
nejtěžší rána: Nikoliv ze zevnějšíku, ale z nitra.  
Otroctví trvalo ještě dlouho, i v křesťanské společ-  
nosti, ale Církev jeho instituci vyhlubovala takřka  
z vnitřku, až zbyla jen slupka a ta se rozpadla sama.  
Tak to církev dělala a dělá se všemi institucemi so-  
ciálními a politickými, jež se přiči křesťanskému  
světovému řádu a křesťanskému svědomí.

Snad je nutno říci na tomto místě také několik  
slov o tak zvaném starokřesťanském komunismu,  
o němž se v naší době hodně často a obyčejně ten-  
denčně mluví. Celý ten »komunismus« je založen  
na tom, že se bohatí sdíleli v lásce o své statky s  
chudými, že byli jedna duše a jedna mysl. Byl to  
tedy komunism, založený na odříkání, asi takový,  
jako je komunism komunit klášterních. Nebyl to  
komunismus založený na domnělých právech a ná-  
rocích na nadhodnotu. Právě naopak: Tento ko-  
munism neznamenal zásadní popření majetku. Ví-  
me dobře, že mnozí křesťané propouštěli své otroky  
a dávali jim malý majetek, jsouce si dobře vědomi,  
že majetek, pokud svou velikostí nepřesahuje meze  
lidské odpovědnosti za jeho správu, je člověku při-  
rozený a umožňuje mu i dosažení cílů nadpřiroze-  
ných. Dnešní tak zvaní angličtí distribucionisté na  
příklad, kteří chtějí řešit sociální otázku tím, že se  
starají, aby dělník měl malý majetek a stal se tak  
živlem sociálně uklidněným, se často dovolávají  
praxe starokřesťanské vůči propuštěným otrokům.

Ve světové říši římské vládl za dob Augustových  
dokonalý politický klid. Ale tím názorněji se uka-  
zovalo, že politický klid a vnější blahobyt nejsou  
nikterak totožné se štěstím. Již státovědečtí filoso-  
fové starých Řeků, Platon a Aristoteles hledali vyš-



ší smysl politiky, již oni tušili, že ideálem státníkovým nemá býti jenom mír a blahobyt, ale také pocit vnitřní bezpečnosti občanovy, spočívající na přesvědčení, že i jeho politický život jest v souzvuku s vyšším řádem duchovním. Tento stesk po duchu se jeví ještě zřetelněji v císařském Římě. Z děl básníků, filosofů a satiriků vidíme, jak lidé byli vnitřně nejisti a nešťastni. Ještě zřetelněji to vidíme z toho, jak ochotně antický Řím přijímal všechna antická božstva a všechny exotické kulty. Mnozí srovnávají Řím před příchodem křesťanství s vnitřní nejistotou naší doby, jež rovněž tone v exotismu, počínajíc černošskými tanci a mazdazdanem, a končíc tím, že Nobelovou cenou bylo svého času odměněno dílo indického básníka. Antický Řím byl plný cizích zvyků, cizích pověr, cizích kněží, věstců a astrologů. Sňatky Římanek s exotickými zajímavými cizinci způsobily, že se mísily kulty v rodinách často groteskním způsobem.

Jenom jediný národ zřejmě nestál o to, aby se s Římany smísil, on jediný nepřinesl do Říma žádnou novou modlu. Byli to Židé. Třebaže však nesli do Říma ani obrazu, ani podoby toho, co jest na nebi nahoře, na zemi dole, nebo toho, co ve vodě pod zemí jest, trvali úporně na kultu svého neviditelného Boha, jehož pouhé jméno bylo jim nevyslovitelné. Židé byli v Římě dobře známi již aspoň 200 let před zkázkou Jerusalema. Politika císařů jim přála, ale lid jich neměl rád. Vidíme to mimo jiné z toho, že Žid byl stálou směšnou figurkou lidových veseloher. Jejich kult bez obrazu a chrámu byl lidu tajemným a naplňoval jej neklidem. Tato tajemnost byla lákavá i pro vyšší intelektuální a politickou společnost, takže se židovská filosofie dostala až do samotné blízkosti císařů a mnohé židovské zvyky se staly módními v bohaté římské společnosti.

V Římě byly židovské obce bohatší i chudší,

orthodoxní i méně orthodoxní, jež ochotně naslouchaly cizím kazatelům a učencům židovským, zvláště takovým, kteří přišli ze Svaté země. Není vyloučeno, že i svatý Petr a svatý Pavel byli z počátku ochotně slyšení v synagogách. Vždyť synagogy nebyly chrámy, nýbrž školami, kde se horlivě debatovalo. Záhy se však přenesly palestinské spory i do římských obcí židovských, spory mezi Církví a synagogou, spory mezi židokřesťany a pohanokřesťany, do nichž několikrát zasáhla brutálně i římská státní moc. Ale tyto spory upevnily v Římě samotném sjednocující autoritu apoštolskou.

Římskému světu musilo býti jasno jedno: Titus rozbořil chrám, ale nikoliv theokracii. Myšlenka tajemného mesiášského království žila dále. Podle židů šlo o říši budoucnosti, podle křesťanů Mesiáš již přišel. K tomu přistupovaly vlivy helenistické filosofie. Myšlenky antických filosofů a básníků hledají i politickou formu, v níž by byla obsažena platonská a aristotelská myšlenka nesmrtelnosti. Tomu všemu však byl vzdálen římský kult císařů, jenž nebyl ničím jiným, než zbožněním Říma. Osoba císařova byla posvátná, ať císař byl osobně jakýkoliv, ať se dostal na trůn jakkoliv. Reprezentoval imperium. I tato koncepce připravila nepřímou půdu Církvi, založené na objektivním principu víry, bez ohledu na osobu. Později se měla právě tato víra státi posilou státu. Celý Řím však zatím pocituje, že toto zbožnění státu nestačí, aby dalo náplň politickému životu. Zvláště se však přičí svědomí židů a křesťanů. Bůh se hlásí o svá práva i ve státě. A tak se slovo Krista Pána: »Dávejte co je císařovo císaři a co jest Božího Bohu«, stává magnou chartou budoucí křesťanské státovědy.

Dvanáct chudých neučených rybářů galilejských vítězí nad složitou a rafinovanou kulturou starého Říma, protože těchto dvanáct svatých apoštolů má něco, čeho staří Římané dávno již neměli: víru, která hory přenáší. Antický symbol - zbožnění císařů - již dávno nevyhovuje jemněji uzpůsobeným duchům antiky, kteří četli Platona, jenž tušil, že státovědný rámec antiky, vykládající státní život pouhou osudovou nutností (ananké), je příliš úzký. Nová víra však musila nejdříve projít zkušebním ohněm katakomb a mučednictví. Ale mladá Církev neprocházela jenom bojem katakomb, nýbrž i boji myšlenkovými. Bylo třeba si formulovat i poměr ke státu, poměr moci a práva a zejména bylo nutné odpovědět si na otázku, zda politický zápas může křesťanovi zůstat trvale lhostejným, ježto se i v tomto boji tají energie, jež od věků mezi sebou zápasí: I v politice jeví se zápas mezi dobrem a zlem.

Království Kristovo není z tohoto světa, ale je na tomto světě. Křesťanům nešlo však o to, aby měnili státní formu, nebo proti ní revoltovali, řídili se výrokem Spasitelovým před Pilátem: »Neměl bys žádné moci nade mnou, kdyby ti nebyla dána shůry«. První křesťané nerevoltovali, ale dávali se raději předhazovati lvům, než aby zapřeli Krista. A přece rozkládali starou římskou říši. Ne tím, že šli frontálně proti ní, nýbrž tím, že se zřekli jejích ideálů. Místo imperia tanulo jim na mysli universální království ducha. Antický Řím záhy vytyčil toto nebezpečí. Římané, jako dobří kolonisátoři byli tolerantní k domácím kultům a božstvům jednotlivých národů. Božstva pacifikovaných kultů byla vždy přijata do Pantheonu. Jenom Bůh křesťanů a židů do něho nikdy nevešel. Byl to Bůh »žárlivý«, jenž nestrpěl kultu jiných bohů vedle sebe, byl to Bůh neviditelný,

jemuž nebylo možno postavití modlu. A proto, třeba Řím byl plný mystagogů, cizích kněží, věstců, hadačů a kouzelníků, křesťané zůstali zakázaným spolkem, zakázanou heterií. Nectili bohů a proto se jim přikládala vina všech neštěstí. Jejich bohoslužby byly obklopeny tajemným nymbem a bájily se o nich nejnemožnější báchorky. I rituální vražda jim byla připisována. Ale krev mučedníků se stává semenem nových křesťanů. Křesťanství je rozšířeno od Španělska až k Eufratu a k Nilu, ale svou autoritu nalézá v Římě. Tento moment je důležitý nejenom se stanoviska věroučného, ale s hlediska státovědeckého. Takto nahrazovala centrální organisace Církve duchovním způsobem staré imperium. Její organisace byla státu vzpruhou, odpůrcem i vzorem. Proto je třeba věnovati pozornost nejprve tomu, jak se konsoliduje autorita římských biskupů i po stránce vnější, jak se tvoří pojem římské katolicity.

Tak už roku 95 zasahuje římský biskup Klemens do rozkolu mezi křesťanstvem v Korintě, při čemž vítězí centrální pořádek. Apoštolské dopisy, vyměněné při této příležitosti jsou adresovány takto: »Církvi Boží usazené v Římě, církev Boží usazená v Korintě.« Je tedy jenom jedna Církev Boží, jenom jedno mystické tělo Kristovo, jemuž náleží jednotlivé křesťanské obce v celém světě. Tvoří se »politeia Ježíšova«, jež má již vlastní společenské zákony, nikoliv jen zákony obřadní. Bohatí jsou povinni pomáhati chudým, chudí jsou povinni se modliti za bohaté.

Myšlenka Krista Krále, tolik zdůrazňovaná nynějším svatým Otcem je již myšlenka starokřesťanská. Christos Kyrios. Správně upozorňuje Bernard, že slovo »corpus« znamená nejenom tělo, nýbrž i součást římské armády a že svatý Pavel užívá slova »corpus« ve smyslu obojím. Křesťané jsou armádou Kristovou. Církev žije v apoštolech, ale apoštolové

zemřeli. Kristus však řekl: »Neboť, aj, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání světa.« To tedy znamená, že je po všechny dny spojen s úřadem apoštolským. Již prvotní církev má řád hierarchický. »Ubi episcopus, ibi Ecclesia«. Tuto větu vyslovuje alexandrijský biskup Ignác na cestě do Říma, kde na něho čeká mučednická smrt. U něho je naprosto jasně vyjádřena myšlenka, že v Církvi je spojen východ a západ, že jde o církev obecnou, kat'holon - katolickou.

Od dob, kdy hierarchická vláda nabývá stále pevnějších forem, stojí již také církev přede všemi politickými problémy, jež se mohou křesťana dotknouti. Jak splniti slovo Páně: »Buďte prostí jako holubice a chytrí jako hadové?« Jak spojit v praxi holubici a hada? Jak zabrániti blouznění a sevřítí Církve pevným řádem? Prakticky to znamená: jak čeliti řecké a orientální spekulaci, jež čím dále tím nebezpečněji se snaží vnést rozklad do Církve?

Od roku 120 až do roku 160 snaží se o vniknutí do tělesa církevního theosofická gnose: odkud pochází zlo? Je hmota hříšná? Čím je lidské tělo? Čím jsou lidské instituce, tedy i stát? Je to doba blouznění: jedněm se zdálo tělo, hmota a všechn vnější svět dílem ďáblovým a proto zavrhuji společenské útvary a propadají anarchismu. Jiným se zase tělo jeví dílem ducha a proto bezhříšným: vznikají první adamitské, orgiastické sekty, jež se v dějinách křesťanství několikrát vrátily.

A další otázky: Kým byl Ježíš, kdo bylo Vtělené Slovo? Byl to novoplatonský demiurg? Byl vtělením boha světla? Byl pouhým symbolem? Byl pouhým člověkem? Spekulace o Kristově Vtělení je nerozlučně spjata s tímto filosofováním. Židé pravověrní i hellenisovaní, Řekové, Peršané, Egypťané i Babylonci se snaží vnášeti do křesťanství svoje soustavy.

Zvláště nebezpečným se jeví po této stránce lodař

Marcion, jenž svými hojnými penězi podporuje křesťanské obce. Je pod vlivem dualistického myšlení své doby. Hmota je mu příčinou zla. Zavrhuje Starý Zákon. Bůh Starého Zákona jeví se mu jako bůh temnoty, jenž stojí proti bohu světla, jímž je mu Ježíš. (Je zajímavé, že tato teorie našla vyznavače v hitlerovském Německu. Všechny bludy jsou věčně staré a věčně nové). U Marciona nalézáme už i náznak lutherovského učení o ospravedlnění pouhou věrou. Ježto člověk podléhá zákonu hmoty, nemůže svými skutky býti ospravedlněn, nýbrž jen věrou v Krista. Ze zákona hmoty se můžeme osvobodit přísnými posty a pohlavní zdrženlivostí. Osmero blahoslavenství platí jen pro chudé.

Kdyby se bylo křesťanství ubíralo podobnými cestami, bylo by se stalo náboženstvím jednotlivců, kteří utekli se světa. Nebylo by se nikdy mohlo státi křesťanstvím obecným, nýbrž pouze křesťanstvím osobním. Tento společenský rozkladný prvek postřehuje Církev dobře. Roku 144 způsobuje Marcion rozkol, když jej římský biskup Pius a starší Církve vyobcovali, vyzvavše jej předtím marně, aby odvolal bludy. Křesťané vrátili bohatému loďaři darované peníze. »Církev rybářova zvítězila nad Církví loďářovou.« Tato zkušenost upevnila vnitřní jednotu Církve obecné - katolické. Církev dala jasně na jevo, že nestrpí subjektivního výkladu Písma. Ujasňuje si pojem herese. Slovo »Hairesis« znamená původně »volbu«. Heretikové jsou ti, kteří si svůj názor volí, místo co by byli poslušni autority, kteří zavrhnou z Písem to, čeho nemohou potřebovat, a kteří to, co mohou potřebovat, vykládají po svém. Církev vystupuje stále zřejměji jako konsolidovaná jednotka, ale také jako společnost, jež je přesvědčena, že celé dějiny lidstva směřují k cíli křesťanskému, jako společnost, jež hlásá jednotu dějin, jako společnost, jež je odhodlána brániti se proti rozkolníkům. Jako by

se »Politeia« Ježíšova rozpomínala na slova »Politeie« Platonovy, v níž rovněž právní mocí jsou stíháni ti, kdož vedou boj proti jednotě a právu.

Cathedra Petri se stává čím dále tím viditelnější. Roku 160 rozhoduje Řím o věci liturgické, neboť liturgie je jednotná forma jednotné normy. Jde v tomto případě o otázku, zda se velkonoce mají slaviti o židovském passahu, jak bylo zvykem na Východě, i potom, když se Církev úplně rozešla se synagogou. Synoda římská s biskupem v čele nejenom radí a napomíná, nýbrž jako nositelka imperia duchovního poroučí křesťanským obcím na východě. Již před vypuknutím tohoto sporu cestoval svatý Polykarp, tedy přímý žák apoštolů, v této věci do Říma. Také se již tehdy tvoří distinkce mezi autoritou věroučnou a disciplinární, když Ireneus lyonský bojuje pro jednotu a jedinou vládu v Církvi, již vidí soustředěnu v Římě, ale žádá zároveň snášenlivost ve věcech, jež se přímo netýkají věrouky.

Všemi těmito událostmi se Církev zkonsoliduje tak, že tvoří jednotu, jež často zřejmě státu konkuruje. Zvláště 50 klidných let vlády Caracallový přispělo k této konsolidaci. Nová pronásledování za Decia a za Valeriána jsou jenom výsledkem tohoto poznatku. Císař Decius se vyjádřil, že ani vzdorocísař mu nedal tolik práce, jako římský biskup. Římský primát je již jasný. Lze již mluvit v pravém a plném slova smyslu o papežích.

V té chvíli vstupuje do historie postava Tertulliana, o němž praví dějiny, že to byl »největší apologeta před Augustinem a největší apostata před Lutherem«. V něm nabylo pokušení křesťanské anarchie nejjasnějšího výrazu. Byl přesvědčen, že křesťanství je přirozeným požadavkem lidské duše a že proto není třeba vnějších forem, jež se Tertullianovi zdají umělými. V této souvislosti učinil výrok, jenž se stal později okřídleným slovem: »Anima

naturaliter christiana.« Ve svém odmítání světa šel stále dál: zakazoval zabývat se vědami, zakazoval pěstování umění, zakazoval hry a jakékoli pěstování těla, zakazoval křesťanům, aby utíkali před pronásledováním. Domníval se, že Církev je pouhým společenstvím duchovním. Jeho rigorism jej odvedl od křesťanského společenství a Tertullián se přidal k přísné sektě montanistů. Dostal se do otevřeného konfliktu s papežem Kalixtem, jenž proti němu uhlasil jednotu Církve a zároveň její kladný poměr k útvarům, vytvořeným lidskou kulturou. Nedopustil, aby Církev byla rozbíjena, i když se tak mělo dít jménem Božím.

## 24

Svatý Augustin, křesťanský světec, ale poslední římský klasik dává Církvi první státovědeckou výzbroj. Antické myšlení a antický svět podobají se plodu, jenž byl vyhlodán z nitra. Zbyla jen slupka a ta posléze praskne pod prvním nápojem barbarů. Aurelius Augustinus, křesťan a Říman vidí zánik imperia, prožívá dobytí Říma vojskem Alarichovým a ví dobře, co svět ztrácí zánikem mocného jednotícího imperia. Není již pax Romana, která sice byla tvrdá, ale byla přece jenom pax. Augustin cítí, že má na sklonku svého života úkol budovat pacem christianam a to ne jenom pokoj, kterého svět dáti nemůže, ale i pokoj politický, pokoj na tomto světě, ovšem pokoj opřený o mír, jenž není s tohoto světa. Bývalý antický rhetor oplakává zánik imperia, ale filosof university začíná psát knihu o Obci Boží, o Božím státě, jenž po stránce duchovní má přijmouti dědictví římského imperia a řecké sofrosyné. Není divu, že značnou část svého života po konverzi ztrávil svatý Augustin v bojích proti rozvratným heresím, jež brzo se stavějí proti státu jménem upří-



lišeného rigorismu, brzo jménem křesťansky zabarvené anarchie, či křesťansky zabarvené gnostické spekulace. I tu se jeví Augustinův římský duch řádu a pořádku.

Augustinovi nestačí hájiti Církev proti upřílišným požadavkům státu, jako to činí svatý Athanasius. Jemu jde o vybudování křesťanské státní teorie. Svatý Augustin ví příliš dobře, že pouhá politika, že pouhá státní resona, i když je úspěšná, zanechává v duších prázdnotu. Pessimism césarského Říma zanechal v něm mnoho stop. Proto je právem Augustin autorem slavného výroku, že státy bez zbožnosti jsou »velikými zločiny«, »magna latrocinia«. »Postihnout sousedy válkou, což je to jiného, než provádět lupičství ve velkých rozměrech?« Odtud konstatování, že »bylo vůlí Boží, aby tvor rozumný vládl nad nerozumnými zvířaty, nikoli aby poroučel lidem.«

Ale nezavede Augustina tento myšlenkový směr k potírání státu vůbec? Nikoli: na to je Augustin příliš křesťanem i Římanem, tedy v obou případech vyznavačem řádu. Vždyť on to jest, jenž se v boji proti všem heresím svého věku, proti pelagianismu, manicheismu, arianismu, proti cirkumcellionům, donatismům a jak se všichni jmenovali, dovolává římské jednoty, nejenom po stránce věroučné, ale i právní.

Podle Augustina je stát nutným zlem, následkem dědičného hříchu. Toto stanovisko Augustinovo nesdílela zcela pozdější středověká scholastika, inspirovaná Aristotelem. V duchu svatého Tomáše učí, že i kdyby se byl člověk nebyl dopustil dědičného hříchu, byl by z vůle Boží žil v rozčleněné společnosti, tedy ve státě, ovšem ve státě s jinými účely než ty, jež má stát dnes. Obecně jest však sdílen Augustinův názor, že kdyby lidé žili ve stavu rajske nevinnosti, nepotřebovali by zajisté státu v dnešní

podobě. V bezhříšném lidstvu by vládl onen zlatý věk, který nám vylíčil Ovidius, kdy člověk, »sponte sua sine lege fide rectumque colebat«. Ale dědičným hříchem je rozum lidský zatemněn a vůle ke zlému nakloněna. Stát však není snad dílem ďábovým, a nemusí být magnum latrocinium a nástrojem zla.

Úkolem křesťanským jest osvobodovati svět Boží ze zajetí světa těch, kdož Boha opustili, osvobodovat stát lásky ze zajetí příslušníků státu pouhého sobectví. Toto rozhodnutí musí se státi podle klasického výroku Augustinova »zde a nyní« - »Hic et nunc«. Tím dává svatý Augustin odkaz veškeré budoucí křesťanské politice. Jest ovšem pravda, že posledním cílem křesťanovým je blažená věčnost. Z toho však nikterak neplyne, že křesťan jest vůči pozemským řádům lhostejný, že mu na nich nemůže záležet. Je nutno se rozhodovat »hic et nunc«. Právě proto, že pozemský život jest pro křesťana lhůtou milosti, ve které prohrává či získává blaženou věčnost, musí mu nadevše záležeti na tom, co za dobu svého pozemského přebývání udělá nebo jen připustí. Je odpověden Bohu za každého chudáka, za každého hříšníka, za každého nevěrce, ježž mohl obrátiti a neobrátil, jemuž by snad byl dal pohoršení svou sociální lhostejností. Toto augustinovské »hic et nunc« jest mimo jiné i rozhodnutím pro politický aktivismus křesťanův. Církev je Augustinovi pokračovatelkou starozákonné theokracie, ona dává základ pro výstavbu Obce Boží. Stát má sloužiti náboženství, nikoliv panovačnosti knížat. Má býti se svou vnější mocí donucovacím nástrojem Boží spravedlnosti. Císař má býti prvním služebníkem křesťanského ideálu a pak bude zároveň nejlepším služebníkem státu.

Myšlenky svatého Augustina působily a působí mocně ještě dnes. Právě v naší době, kdy je opět

stavěn problém demokracie a hierarchie v životě státním, ožívají takřka znovu všechny augustinovské problémy, a to jak ve výkladu katolickém, tak i ve výkladu protestantském. Ze svatého Augustina čerpali argumenty papežové, když hájili svrchovanost moci duchovní proti nárokům moci světské. Ale svatého Augustina se dovolával Luther a jiní reformátoři, kteří naopak odůvodňovali primát státní moci nad mocí duchovní. Lutherova argumentace v podstatě zněla takto: Poněvadž jest svět hříšný, protože člověk je podroben dědičnému hříchu, je mu třeba tvrdé světské vrchnosti. Svými vlastními skutky nezachrání nic. Je třeba cele se spustit na milost Boží, ale mimo říši milosti má slovo kníže a voják.

Zde se začíná onen dualismus, jenž se táhne jak německým myšlením náboženským, tak i filosofickým, až po dnešní dobu. V říši milosti je svoboda. Ale nikoliv ve světě politickém.

## 25

»In hoc signo vinces«. Ve znamení kříže zvítězil Konstantin nad Maxenciem. Křesťanský kříž byl vyzdvižen na signa legií a křesťanství se stává státním náboženstvím. Církev je úředně včleněna do státního aparátu. Je to sice triumf Církve, ale je to zároveň chvíle, kdy se dostává Církev do zápasu s národy světské moci, do zápasu, jenž od této chvíle vlastně nikdy nepřestal.

Má býti zkoušena síla i slabost Petrova vůči státu. Svatý apoštol Petr zapřel Krista, když se bál světské moci, ale lítostí se očistil ze svého poklesku. Apoštol Petr se pokoušel sváděti samého Krista Pána, aby místo říše ducha zřídil říši světskou. Apoštol Petr chtěl, aby oslava Páně, již byl svědkem při Proměnění, trvala neustále, chtěje se vyhnouti budoucí Kalvarii. Pokoušel se mečem hájiti Krista Pána.

Jako by v tomto životě tak velikém a tak lidském byla naznačena všechna pokušení, jimiž bude musit projít papežství v zápase se světskou mocí, o světskou moc a vedle světské moci. Ale nad slabostí Petrovou vítězila vždy v rozhodných zápasech Petrova síla a Petrova láska.

Vedle Jerusalema a Říma stává se Byzanc nyní třetím osudovým městem křesťanstva. V Byzanci zřizuje Konstantin svou Roma Nova. Již za Konstantina je však Církev ohrožována vážným státně-politickým bludem, nebezpečím caesaropapismu, snahou soustřediti moc světskou a duchovní do jedné rukou. Tato snaha se jeví již v tom, že byzanští císařové svolávají koncily a snaží se zasahovati císařskou autoritou do otázek věroučných.

Církevní jednotu je však velmi důležitým politickým pojítkem mezi křesťanstvem, jež rozdělovala světská moc. Po rozdělení říše za Theodosia byla Církev nejenom reprezentantkou jednoty náboženské, ale mimovolně se stává i reprezentantkou vůbec k politické jednotě všeho křesťanstva. Pojila Západ a Východ. Konsoliduje se duchovní moc Říma, ale také autorita východních patriarchátů. Vytváří se to, čemu se říká evropský duch, totiž duch propagandy, duch výměny názorů a hodnot. Východ je novoplatonský, mystický, zabraný do metafysické spekulace. Východní theologie upřela svou pozornost spíše na Krista jakožto na vtělené Věčné Slovo, než na Kristovo člověčenství. I samotné byzantské křesťanstvo znázorňuje spíše Krista žehnajícího než trpícího. Západ však viděl především Kristovu práci a Kristovo utrpení, čerpal z něho podněty ke své aktivitě. Západ měl střízlivý rozum, kdežto Východ si zachoval horoucí srdce. Tehdy se tyto dva světy ještě navzájem doplňovaly. Západní aktivita se vyrovnávala s východní zaslavnou spekulací o podstatě Nejsvětější Trojice.

Ještě jednou je učiněn náběh k obnově pohanství za Juliana Apostaty, ještě jednou revoltuje smyslové vnímání světa proti duchu rozjímání a askese. Ale zápas mezi »císařem a Galilejským« končí vítězstvím »Galilejského«. Než smyslový svět zkorumpované antiky snaží se vniknouti do Církve Kristovy záludně. Církvi, jež se těší ochraně mocných tohoto světa, hrozí zesvětštění. Na druhé straně je to Církev, která zachrání z antiky to, co jest na ní hodnotného. Co je kladné, cenné, co jest »obecné«, to náleží svým způsobem Církvi, byť se to nevztahovalo přímo k věčnosti. Církev staví hráze proti rozpoutané vášni kajícínictví, jež by se bylo vybilováno na poklady antické kultury. Tím se stává Církev mocným činitelem také při státní konsolidaci lidstva, zvláště když přichází nápor barbarů germánských a španělských.

Velmi důležitým živlem v této nové konsolidaci světa je mnišství, zvláště na Západě. Mnich přestává být poustevníkem. Sdružuje se v komunity, v řeholní rodiny. Svatý Benedikt z Nursie, jenž vyšel z přísné školy antického státu vnáší římskou kázeň i do mnišství. Mnich je nadále spjat s půdou svého kláštera. Život v klášteřích je přísně a hierarchicky odstupňován. Mniši přepisují knihy, mýtí lesy, skýtají pohostinství a ochranu poutníkům. Stávají se kulturním, civilizačním a sociálním činitelem a zakládají školy. Jejich kázeň dává příklad i státu. Soužití mnichů s jejich ochránci, světskými velmoži vytváří společenství, jež dává tvářnost celému tehdejšímu světu.

Mniši se dostávají na velmi vlivná místa ve státě, ale v době rozkvětu řeholí nedělají koncesí tomuto světu, nýbrž přinášejí do křesťanské říše poznatek, který charakterisuje Weber ve své knize »Politika povoláním« jako »umění distance« a »askese moci«. Tyran používá moci jen k ukojení svých choutek.

Vladař slouží všem tím, že vládne. »Deo servire regnare est.« Teprve, když se člověk od světa odvrátí, když jej sám v sobě ovládne, může mu vládnout bezpečně také na venek, jsa si vědom, že jest imunní vůči jeho svodům, vůči jeho slávě a vůči jeho lichocením. Mniši učili panovníky vládnout z vnitřní síly, z autority, nikoliv jenom na základě holé moci. Řehole však také naučily lidi, že rozličné formy životní a rozličné formy zbožnosti mohou spolu žít v křesťanstvu, aniž by vznikly sekty. Řehole obrátily pozornost lidí i k věčnosti i k světu: »Ora et labora«.

Jde o to, aby chaos národů, jenž vzniká po pádu imperia byl sjednocen v Církvi. Je třeba bojovat o jednotu víry. Tímto bojem je vyplněno celé páté století. Zejména ariánství se svými christologickými bludy je nebezpečím pro jednotnou koncepci duchovního imperia. Ale jsou i jiné sekty, jež znovu hrozí rozvratem nejen náboženským, ale i společenským. Násilníci cirkumcellioni, fanatičtí donatisté, sekty, jež chtějí stavovati násilím hříchy a nechtějí uznat ani církevních ani světských autorit, leč by jejich nositeli byly osoby svaté, rozvracejí pojem úřadu, jenž spočívá na objektivním principu, nikoliv na lidské křehkosti, a tím se stávají nebezpečím pro sklad a řád lidské společnosti vůbec. Ariani, jejichž bludy zavrhl koncil nicejský, ustanoviv za článek víry, že Kristus je pravý Bůh a pravý člověk spolupodstatný s Otcem, získávají po smrti Konstantinově na svou obranu rameno světské, čímž nastává údobí nového vyrovnání sporů mezi státem a Církví. Pravověrní východní biskupové se v té době utíkají pod ochranu papežskou. Arianismus se však ještě dlouho a dlouho udržuje u Germánů. Snad všechny první starokřesťanské bludy mají ještě dodnes své vyznavače v zemích blízkého Orientu, zvláště v Mezopotamii a v Habeši, a mnohé z nich jsou dnes obnovovány v Evropě.

•

Na historii těchto věroučných úchylek, jež se v různých podobách neustále vracejí, lze studovati relativitu tak zvaného pokroku. Zřejmý přímočarý pokrok je jenom ve vědách empirických, kde buduje generace mladší přesně tam, kde přestala generace starší. Nelze dnes vyznávat fysiku Aristotelovu, nebo astronomii Koperníkovu, není helmholtzovců. Ale ve filosofii se staré směry neustále obnovují. Jsou stále ještě platonikové, thomisté, kantovci. V poměru k nekonečnu není pokroku, neboť matematicky řečeno vůči nekonečnu klesá každá relativní veličina na nulu. Bludy z prvních křesťanských století se vracejí ve středověku, v renesanci, v novověku i v naší době. Náboženský myslitel, anglický lord Cecil se vyjádřil, že za posledních tisíc let nebyl vymyšlen ani jediný nový věroučný blud, ani jediný nový argument proti existenci Boží. Zde schema pokroku selhává, právě tak jako i v umění. Umění antiky i středověku působí na nás dodnes, třebaže jest překonána tehdejší věda. Bolest, láska, smutek z nekonečna cítili lidé vždy stejně a v základech se lidská duše nemění. To platí i v poměru lidí ke státu: základní pravdy zůstávají: *an nescis quantilla scientia regatur mundus?*

## 26

V celém starověku orientálním i evropském byli bohové i božstva v nejužším svazku se státním životem, božstva bývala často symbolisací státu, jejich kult byl kultem státu. Evropským středověkem táhne se zápas moci duchovní a světské, vedený se střídavým štěstím. Stát chce být suverénní i vůči církvi, representace moci duchovní, církev brání se státní všemohoucnosti, aby uchránila autonomii moci duchovní nad mocí časnou. I dnešní spory mezi státem a církví (na př. v otázkách nominačních) jsou v pod-

statě zápasy dvou autorit, autority světské a duchovní, ač ideálním stavem by byla jejich spolupráce, jak vyplývá z pojmu autority vůbec.

## 27

Celý středověk a značný kus novověku byly vyplněny bojem mezi mocí císařskou a papežskou. Nešlo však snad o boj vládychtivosti laické s vládychtivostí kněžskou. Šlo o něco daleko hlubšího. Šlo o to, aby bylo manifestováno, že nad státy je ještě cosi vyššího. Právě renesanční stát si osobuje všemohoucnost a vládu i nad dušemi, právě tak jako stát novodobý.

## 28

Stalo se oblíbenou moderní frází tvrditi, že středověký člověk nenáviděl přírodu. Stačí přečísti několik vět ze svatého Bernarda, abychom viděli, jak živý byl jeho vztah k ní. Čemu však nenaučili Bernarda ani mistři ani příroda, tomu jej naučilo Písmo svaté. Sytá obrazná mluva se u něho neustále střídá s jadrnými obraty biblickými. Při tom se ovšem stávalo, že Bernard někdy v nejkrásnější krajině ji vůbec nevnímal. Na břehu jezera Bodamského nevěděl vůbec o jezeře. To však bylo již v době, kdy jeho vnitřní svět byl tak bohatý, že nepotřeboval vnějších kulí. Zajímavý je také z tohoto hlediska poměr Bernardův k výtvarnému umění. Nezamítal umění pro kostely farní, protože umění mluví k lidu, ale chrámy své řehole chtěl míti prosté. Nepotřeboval výtvarného umění, protože jeho duše byla plná obrazů. Živý vztah k člověku plynul u svatého Bernarda z živého vztahu ke Kristovu člověčenství. Kdežto církev východní oddala se spíše mystické kontemplaci a novoplatonské filosofii, upnuvši svou pozor-



nost spíše ke Kristu jakožto k věčnému Slovu, mnišství západní bylo aktivní: chtělo sloužit Bohu i bližnímu, jeho heslem bylo: »Orā et labora«.

· 29

Abychom modernímu člověku poněkud objasnili ducha křížových výprav, snad bychom ještě nejlépe učinili, kdybychom je přibližně srovnali s dnešními výpravami polárními. Dnes lidé jménem vědy dovedou obětovati i život za nesčetných útrap, aby našli pomyslný bod. Daleko hlubší idealism oživoval křesťany, když šli nikoliv za pomyslným bodem, nýbrž za skutečným Božím hrobem. Nesnesli myšlenku, že by v rukou nevěřících měla zůstat země, po které krácel Spasitel. Mluvívá se o romantickém duchu evropské kultury. Je-li romantismem míněno idealistické dobyvatelství, touha po dálce, pak jest skutečně toto dobyvatelství charakteristické pro evropskou kulturu, zbudovanou na základě synthese anticko-křesťanské. Také Asie měla velké kultury, ale jejich znakem byla čínská zeď. Nechtěly se rozšiřovat, byly exklusivní, tajemné, esoterické. Křesťanství však nezná tajných věd, ani tajemství zasvěcenců. Chce jíti do celého světa. I novodobé dobyvatelství vědecké je dítětem tohoto ducha.

Abychom učinili novodobému člověku pochopitelným cítění křesťana v době křížových výprav, mohli bychom snad užiti také srovnání s dnešním nacionalismem. Křesťanstvo tvořilo viditelnou, jednotnou světovou říši, jejíž hranice končily tam, kde končilo křesťanství. Tato říše stála v boji proti nevěřícím, protože nevěřící byli cizím nepřátelským národem. Ale již se jeví i příznaky sporu o vedení v této říši. Staletý boj o investituru charakterisuje tento proces. Dnes snad jest již jasno každému, že nešlo o boj panovačnosti kněžské s panovačností světských pa-

novníků. Jistě i tyto čistě lidské momenty měly svou úlohu, ale v podstatě šlo o nezávislost moci duchovní proti státu, čili jak bychom řekli moderně, proti nárokům státní totality. Naší době diktatur zůstala smutná výhrada, že mohla ukázati názorně, kam to vede, když si stát osobuje právo nad vedením duší, když se dává Caesarovi, co jest Božího. Ale nezapásilo jenom imperium světské s imperiem duchovním. Zkušenost naučila i Caesary, že obecné imperium bylo možné jen tak dlouho, pokud se opíralo o křesťanský universalismus. Jakmile však říše pozbyla tohoto duchovního smyslu, podlehl partikularismu pánů menších, šlechty a měst.

## 30

Učení o odpustcích bylo, jak známo ne sice příčinou, ale bezprostředním podnětem, že povstalo reformační hnutí. I Hus i Luther vzali pohoršení z tak zvaného prodávání odpustků, ze skutečné nebo domnělé simonie při těchto úkonech. Není to nikterak náhodou.

Luther napsal jak známo: »Pecca fortiter, fortius autem crede!« Tento výrok je našemu dnešnímu cítění přímo nepochopitelný. Ale lze si jej psychologicky vysvětlit jako reakci proti zdůrazňování nutnosti dobrých skutků, jejichž konání člověka, je-li jinak v milosti posvěcující, zbaví trestů dočasných a spasí jej. Tento výrok vyšel z upřílišněného pocitu relativnosti všech lidských skutků, které nemohou samo o sobě uspokojiti úzkosti člověka vůči věčnosti. Proto víra znamená v očích některých reformátorů víc, než všecky skutky dobročinnosti a pokání.

Katolicism ovšem vždy stál na stanovisku, že víra beze skutků je mrtvá. Ale i tu bylo mravní nebezpečí mechanisace přílišného účtování s Bohem. Reformační postavila člověka vůči Božímu Majestátu samot-

ného, bez pomoci církve a jejího pokladu milosti, vytyčila nebezpečnou individuální cestu spásy, kdežto katolictví káže spásu jediné ve společenství s církví, jež jest mystickým tělem Kristovým. V tom jest typický rozdíl mezi katolictvím a protestantismem. Není podstatným ani tak spor o primát nebo věroúčnou autoritu. To vše jsou následky. V podstatě jest to spor duše v úzkostech, jak se spasiti. Pomohou skutky či víra? Katolicism odpovídá: I skutky i víra. Proto není nikterak náhodou, že právě odpustky se staly kamenem úhelným při třídění duchů.

## 31

Ve své knize »Vídeň« klade si Herrmann Bahr otázku, jak je to možné, že jezuité v době baroka byli současně nejasketnějšími askety a nejobratnějšími politiky. Vykládá tuto mentalitu Calderonovým dramatem »Život je sen«, jež mu tuto dobu nejlépe charakterisuje. Nejdříve došli lidé této doby sebe-mučením a askesí k přesvědčení, že tento svět je snem, že pravá vlast je v říši Boží, že svět je nutné překonati nejprve v sobě. Když se jim to podařilo, mohli pak se bez nebezpečnosti vrhnout opět do jeho bojů, aby jej přeformovali. Byl jim o málo více, než mumrajem, ilusí, divadlem. Nebyli již v něm, stáli nad ním, svět se jim poddal. Tito mistři i duchovního života i diplomacie i politiky, kteří se snažili až tragicky obojí spojit, znali cenu distance.

## 32

Kompromis je možný proto, že všichni lidé, i když nemají stejný světový názor s názorem naším, se přesto opírají o celou řadu zásad, jež mají s námi společné. Proto na příklad církev dodržuje diplomatické zastoupení i ve státech rozlukových. Jejichž

státní doktrína bývá často i zásadám katolickým protichůdná, pokud je jenom naděje, že na základě obecně uznávaných mravních axiomat přirozených, právo a smlouvy budou dodržovány. Jednat lze s každým, ale ovšem musíme vědět, jak daleko se s ním můžeme pustit. V tomto smyslu se vyjádřil svého času svatý Otec Pius XI., že by neváhal jednati třeba s ďáblem, šlo-li by o vznešený cíl zachraňování duší. Jednat neznamená podlehnout. Jednat neznamená slevovat s mravních principů. V takových situacích se musí uplatnit ctnost křesťanské opatrnosti.

## 33

Louis Veillot (francouzský katolický žurnalista devatenáctého století, pozn. red.) dovedl oceniti sociální útěchu evangelia. I samo obcování svatých vykládá sociálně: křesťanský komunismus katolické Církve je v tom, že i zásluhy činí společným majetkem věřících. Jak moderně zní sociální struna u tohoto publicisty, prohlašovaného za nejčernějšího reakcionáře! Nenáviděl ve volnomyšlenkářství onen typ duševního pohodlí, jež věří ve »vědu«, jež má svět tak dokonale vypočítaný, že domněle v něm nebude brzo již žádných problémů, onen směšný typ lékárníka Hommaise, jež později vykreslil Flaubert. Nenávidí ve volnomyšlenkáři vtělení solidně obědvající buržoasie, jež je přesvědčena, že již dosáhla vrcholu moudrosti a štěstí v pozemském blahobytu, jež odmítá všecku ušlechtilost duševního utrpení a jež nezná nic, než smyslovou jevovou skutečnost.

## 34

V universální katolické Církvi reprezentuje německý katolicismus typ zcela zvláštní. Rostl v pro-

testantském okolí, jímž byl neustále kontrolován a posuzován a vůči němuž musil vynaložiti veškeren svůj apologetický um a zkum. Odtud pramení jeho mravní přísnost, jeho organisační, sociální a politické vybudování, jež jej typicky odlišuje od katolicismu zemí románských. Německý katolicismus svedl boj nejenom s protestantismem a s moderní skeptickou filosofií, ale i s moderním liberálním státem, a s jeho mocenskou přesilou. Vybojoval tento zápas i na půdě parlamentní a na fóru publicistickém, tedy právě těmi zbraněmi, jež nabízel moderní, demokratický stát.

## 35

Habsburská dynastie byla okázale katolická, až na Josefa II. a jeho matku Marii Terezii. Josefinism vnikl velmi hluboce do rakouského života církevního potud, že smísil stát s církví na škodu obou. Rakouský katolicismus neměl opory v lidu, nýbrž u dvora. Neměl v sobě vnitřní síly, držel se konexemi, čehož si v Římě byli vždy vědomi. Masaryk ve svých pamětech uvádí, že za války v nejvyšších hierarchických kruzích římských označovali rakouský katolický život jako »bahno«. Tento režim byl zvláštní směsí krajního liberalismu s krajní hierokracií a kde nestačilo zákonodárství, zakročila dynastie, nebo se prostě zavřelo okno, vypomohla pověstná rakouská Schlamperei. Každý biskup, který bral svůj úřad vážně, ať chtěl cokoli, upadl vždy v nemilost dvora (Rudigier, Brynych, Kohn). Proto také rakouský katolicismus byl po stránce duchovní a literární až na malé výjimky nejméně produktivní v Evropě, ba byl přímo dekadentní. Církev měla četná vnější privilegia, ale byla závislá na státu, na každém jeho kroku i po zrušení konkordátu z roku 1855. Také do volby papeže Rakousko zasahovalo svým vetem.

## 36

Ve své »Světové revoluci« a jinde operuje Masaryk často protikladem »theokracie - demokracie«. Lze proti tomuto formulování otázky namítnouti, že theokracie není protikladem k demokracii. Theokracie, uznávání náboženského principu nad stát, boj proti státní omnipotenci, jak se na příklad projevuje v poslední době v zápase Vatikánu s »Action française« (tento zápas skončil tím, že Vatikán Action française veřejně odsoudil, pozn. red.) se nevylučuje s demokracií. Naopak, staré státy svými caesarpapistickými nároky rušily princip theokracie, pojaté v onom ušlechtilém smyslu, že duchovní princip má znamenati více než státní moc, že stát není posledním cílem lidského snažení, jak učil na příklad Hegel. Theokracie správně pojímaná se nevylučuje nikterak »s blahoslavenou porobou synů Božích, nad niž nic svobodnějšího vymyšleno býti nemůže«.

Theokratický světový názor je vůči státní formě lhostejný. Katoličtí theologové, kteří pojednávali o právu insurrekce, se proto vždy stavěli na stanovisko legitimacy. Odvolávali se zejména na slova Kristova vůči Pilátovi: »Neměl bys žádné moci nade mnou, kdyby ti nebyla dána s hůry.« Tato slova jsou pronesena vůči vládě cizí, římské, jež se zmocnila usurpací trůnu. A přece je křesťan povinen i takové vlády poslouchat, pokud od něho nežádá přímo zapření Krista. Tak si počínali také apoštolové a první křesťané.

## 37

Jak se církev staví k rozluce? Zásadně pokládá rozlukou za stav abnormální, protože podle církevního učení církev a stát mají kooperovati, třebaže se jejich prostředky navzájem liší a třebaže stát spravuje

toliko věci časné. Církev trvá stále na učení o dvou mečích, o meči moci světské a moci duchovní, jež oba má papež ve své ruce. Ale přes tyto theoretické výhrady existují formy rozluky tolerované.

Za ideální typ rozluky jest pokládán církví typ americký, kde skutečně je svobodná církev ve svobodném státě. Tato svoboda nevyplývá však v Americe ani tak z právního řádu, jako z vývoje. V Americe nikdy žádného souručenství církve se státem nebylo, takže vlastně k rozluce, totiž k rozchodu obou mocností nikdy nedošlo a praktický smysl Američanů doplňuje to, co chybí v liteře zákona. Princip americké rozluky spočívá zkrátka v tom, že uvnitř církve platí neomezené církevní právo a že representantem církve před státem jest biskup, jenž církevní »trust« spravuje v mezích své kompetence, do níž mu stát nezasahuje.

Církev se vůbec vždy smíří jen s tou rozlukou, jež netanguje dogmatické, věroučné zásady, t. zv. *iur divinum*, totiž ustanovení církevního práva, odvozaná z výroků Kristových nebo ze Zjevení. Kdyby od těchto zásad církev upustila, přestala by být katolickou církví. Jakmile forma rozluky snaží se tangovat její hierarchickou strukturu, biskupskou moc, jež je *iuris divini*, pak církev v této věci neuzavře se státem žádného kompromisu. Vývoj francouzské rozluky je přímo školským dokladem těchto thesí.

## 38

Papežové nazývají svou moc »mocí klíčů«. »*Tibi dabo claves - Tobě dám klíče.*« Moc klíčů to jest, která otevírá cestu tomu, po čem obyčejně lidé tak horlivě touží. Na tuto duchovní stránku zapomínají hlasatelé materialismu. Je to duch, jenž vtiskuje ráz době, a politik, který je skutečným státníkem, musí míti pro tuto ideologii smysl. Spinoza řekl, že moc

je vláda nad lidskou myslí a nepřestal mít pravdu. Slyšeli jsme nedávno v inaugurační řeči profesora Pekaře, že by bylo třeba periodisovati české dějiny tak, jako se periodisují dějiny umění, neboť renaissance, baroko, romantism a gotika nemají vliv jenom na umělecký sloh, nýbrž na celého člověka, na jeho život vnější i vnitřní. Proto také přisuzuje Pekař tak veliký význam romantismu a gotice, protože obě tato údobí znamenají veliké osvobození ducha z nadvlády hmoty. Dějiny jsou vždy vzájemným působením sil vnitřních a vnějších, i když mají demagogové úspěch, i když se chvílemi zdá, jako by rozhodovala nikoliv uvědomělá veřejnost, nýbrž jenom pasivní »obecenstvo«, jež se chce bavit. Kdo vidí dál, kdo chce řídit stát, musí si být vědom toho, že hodnoty duchovní vládnou a musí vládnout nad hmotnými. Gandhi je snad směšný reálním politikům dneška, ale nevíme, bude-li jim směšný za nějakých padesát let, půjde-li jeho propaganda dále. Hnutí sebe duchovnější vyjde posléze z katakomb a předělá svět.

## 39

Pokud se týče státní formy, je základní katolickou naukou, že církev nedává žádné státní formě přednost před jinou. Zavrhuje násilí a učí, že při převratech je dáti přednost systému, který zaručuje stabilitu a pořádek. »Co se týče společností čistě lidských, je faktem v dějinách stokrát prokázaným, že čas, tento veliký měnitel všeho pozemského, působí veliké změny v politických zřízeních... Sociální nutnost ospravedlňuje vytváření a existence nových vlád, ať mají formu jakoukoli, neboť vzhledem k předpokladům našich důkazů, jsou tyto nové vlády nutny, ba veřejným pořádkem vyžádány. Veřejný pořádek není možný bez vlády. Z toho plyne, že v podobných situacích



se novota nevztahuje k formě politické moci, nebo ke způsobu, jakým je moc přenášena. Nedotýká se v žádném případě pojmu moci vůbec. Moc je i nadále nezměnitelná a hodna úcty» (Acta Sanctae Sedis XXIV. 519 squ.)

## 40

I renesanční papežství, kdy papežové byli strženi do víru místních politických zápasů, staví nás před řadu problémů, které jsou aktuální ještě dnes. Jde zase o otázku mravní laxnosti v politice. Dokonce i ve spisech některých renesančních theologů, církví nikdy neuznaných, se setkáváme s podivnou obranou mravní laxnosti v politice.

Tito theologové kladou si záludnou otázku, proč prý nebyl knížetem apoštolů zvolen Jan, miláček Páně, nýbrž Petr, který Pána třikráte zapřel. Vykládali tento biblický příběh v tom smyslu, že úkol apoštolského knížete, tedy funkce do jisté míry i »politická«, schválně nebyla svěřena mystikovi od světa odvrácenému, nýbrž apoštolovi, který poznal propast lidské slabosti sám na sobě a ovšem také hloubku pokání, muži, který měl sice svoje chyby, ale právě proto rozuměl průměrnému člověku. Tito interpreti zapomínají, že známá scéna, v níž Spasitel říká Petrovi: »Pasiž ovce mé«, následovala po trojnásobném upřímném prohlášení o lásce, kterou měl Petr k Pánu Ježíši. Běžel k Pánu vodou, třebaže nerozuměl ještě mírnosti jeho učení ani v osudné noci velikonoční, kdy tasil meč a utal ucho Malchovi, služebníku nejvyššího kněze. Zapřel Krista, ale oplakal ještě téže noci hořce svou zbabělost. Církev se také nikdy neztotožnila s interpretací, že to byla jeho lidská slabost, jež ho postavila v čelo církve. Slabost Petrova nesmí býti omluvou ani renesančnímu macchiavellismu, ani politikářství doby přítomné. Nestal se kní-

žetem apoštolů, protože Pána zapřel, ale proto, že Pána měl tolik rád. Nesmí býti nikdy prohlašován za patrona těch, kteří zapírají svůj ideál a to namnoze bez kajícího a bez lítosti.

## 41

Velekněží na stolci Petrově v době renesanční představují nejhlubší mravní úpadek papežství, jež nelze vyvážit tím, co poskytli lidstvu po stránce umělecké, vědecké a literární. Je ovšem pravda, že kdyby byli nesahali papežové této doby k prostředkům vlády tehdy obvyklým, byli by asi ztratili úplně své světské panství. Ale neukazují právě nejnovější dějiny církve, že lze udržeti autoritu i suverenitu bez bajonetů a že stačí papežství, jakožto moci duchovní, území minimální k tomu, aby jeho suverenita a nezávislost na panovnících tohoto světa byla viditelně manifestována?

## 42

Ani politický význam papežův, ani jeho funkce suverénní nejsou odlučitelny od jeho hierarchického postavení v církvi katolické, ať se již jedná o papeže, jakožto o římského biskupa anebo jako o nejvyšší věroučnou autoritu v církvi. Neběží nám o to, abychom seznamovali čtenáře s bohoslovným podkladem této autority. Po stránce sociologické bychom chtěli říci pouze toto: Weber dělí autoritu na charismatickou, legální a účelovou. Autoritou charismatickou nazývá takovou autoritu, jež je závislá na vlastnostech osobních, na vůdcovském daru (charisma-milost), autoritou legální nazývá takovou autoritu, která jest odvozena ze zákonů, autoritou účelovou nazývá pak takovou, která vyplývá z prosté účelnosti díla, protože má-li být jakékoli dílo dokončeno, musí

někdo poroučet a někdo poslouchat. Papežova autorita se nezakládá na vlastnostech osobních, nýbrž na objektivním principu. V tom smyslu tedy papež není charismatikem, jako jsou jimi světci nebo proroci. Mínilme-li ovšem charismatem metafysické, theologické pojmy, na nichž je církev založena, pak ovšem bychom mohli po stránce sociologické, nikoli však theologické, nazývati i autoritu papežovu autoritou charismatickou. Rozumí se podstatně samo sebou, že žádná z těchto autorit se nevyskytuje sama o sobě a také autorita papežova obsahuje jak prvky osobní, tak i prvky účelové. Čistý typ té nebo oné autority se vyskytuje jen v sociologii, ne však v životě.

V těchto úvodních kapitolách budeme se dále zabývati mnoha obřady. Obřady v některých případech v církvi nemají významu pouze symbolického nebo deklaratorního, nýbrž mají význam přímo konstitutivní. Po stránce sociologické bychom upozornili na zajímavý názor prof. Kallaba, který srovnává obřady v náboženství po psychologické a sociologické stránce s hesly v politice. Heslo v politice jest pregnantní formulkou, která soustřeďuje lidi za stejným cílem. Při tom však jest každé politické heslo dosti mnohoznačné, aby si každý do něho při stejné formě mohl vložit své osobní přání a tužby. Podobnou koncentrační funkci vykonávají obřady v církvích. Kromě obecného úmyslu církve může každý ještě je aplikovati na svůj dočasný duševní stav. V tom smyslu praví sv. František Šáleský, že v růženci nemá se ani jediný Zdravas shodovati se Zdravase předchozím. Obřady se vyvinuly z úkonů všední praxe, jež ustrnuly a staly se aktem modlitebním. Co jedné generaci bylo prací, stává se druhé generaci modlitbou. Tím okamžikem, kdy kardinál přijme volbu za papeže, obdrží plnou moc nejvyšší autority církevní po stránce jurisdikční. Kdyby však neměl biskupského svěcení, nemohl by ani birmovati,

ani světiti kněží, protože tyto funkce nezávisejí na jurisdikci, nýbrž na svěcení. Kdyby byl za papeže zvolen laik, což jest prakticky nemožné, nemohl by konati kněžských funkcí, třeba jurisdikčně byl nabyt plnosti práv. V církvi katolické v celém církevním právu jdou souběžně dva systémy: právo Boží a právo lidské. Ustanovení, vyplývající z práva Božího, odvozují se od výroků Kristových a ze zjevení vůbec. Na těchto ustanoveních ani papež nemůže ničeho měniti. Právo lidské jest pak pozitivní právní řád, jenž se může měniti a v němž papež je nejvyšším zákonodárcem. Řekli jsme již, že theoreticky může býti papežem i laik. Prakticky ovšem volí se papež jen z kardinálského kollegia. Jest dále známo, že většina papežů byli Italové. Poslední papež Neital byl Nizozemec Hadrián VI. (1523). Proč kardinálové volí pravidelně Itala, má předně důvod v tradici Říma. Papežská kurie zdělila jistě po této stránce nejlepší tradice italského národa. Dokud papež byl vězněm vatikánským, byl vzájemný vztah s velikou péčí vybalancován tak, aby byl oběma stranám snesitelný a aby Italie neměla snad důvodů k dalšímu zasahování do svobody papežovy. Dnes, po rozřešení římské otázky tento důvod vlastně odpadá. Ačkoliv by se vlastně zdálo, že rozřešením římské otázky italianisace kurie vyvrcholuje, není tomu tak. Právě proto, že nastalo zvýšené nebezpečí, zvýšila se také obrana u zahraničních katolíků, kteří dnes naléhají na větší zmezinárodnění papežské kurie a jistě ho také dosáhnou, jak nasvědčují již dnes některé symptomy.

Italianita papežů v budoucnosti se jeví řadě kurialistů již dnes problematickou. Často se vyskytuje proti italianitě papežů také námitka rázu spíše věroučného. Podle církevního učení jest papež volen na základě přispění Ducha Svatého, ježto Bůh nikdy neopustí své církve. Jak jest s tímto zaslíbením mož-

no srovnati výlučnou papabilitu Italů? Apologetové odpovídají, že se tyto světské ohledy s metafysickým systémem nevylučují, ježto církev, jež chce působiti na tomto světě, musí hledati takové formy, aby její působení nebylo předem znemožněno, a to se nevylučuje ani s učením o jejím božském poslání a o stále Božské pomoci. Opět tu nacházíme to, s čím se setkáváme tak často, s energickou snahou vpraviti požadavky Absolutna v pozemskou relativnost, tvořiti zemskou věčnost.

Po svém zvolení přijme kardinál nové jméno, kterého chce užívati jako papež. Podle jména, které přijímá, soudívá se, jaký asi bude jeho režim. Když nynější papež přijal jméno Pius XI., soudilo se, že chce pokračovat v tradicích Pia X., který byl především papežem náboženským a v druhé řadě teprve politikem. Jak však takovéto kombinace mohou klamati, ukazuje nejlépe osobnost dnešního papeže. Pius XI., který je nesporně jeden z největších papežů, kteří kdy seděli na kathedře Petrově, jest duchem v pravdě universálním. Je nejenom alpinistou-sportovcem, ale i filosofem, politikem, diplomatem a především ovšem knězem a horlivým podporovatelem každé missie a každého apoštolátu. Po svém zvolení svlékne papež roucho kardinálské a obleče daleko jednodušší oblek papežský. Je to jeden z nejpůsobivějších dojmů při papežských ceremoniích: papež ve svém skvělém komonstvu uprostřed zářících uniforem a fialových rouch prelátů jej obklopujících jest oblečen naprosto jednoduše. Obyčejným oblekem papežovým jest bílá klerika s malou peřinkou a s rukávci, tedy s těmi odznaky, kterým se u nás říká »expositorium canonicale« a »synodalia«. Jsou to odznaky duchovní správy. Klerika je přepásána hedvábnou stuhou (cingulum), na jejímž konci bývá zlaté třepení a vyšit papežský znak. K tomu nosí papež červené střevíce s vyšitým křížem.

Na krku má jednoduchý náprsní kříž biskupský, na ruce prsten, nikoli pečetní »rybářský«, na hlavě bílou čepičku, zvanou »soli Deo«, která se tak nazývá proto, že je snímána toliko, když je Nejsvětější Svátost na oltáři. Při slavnostních audiencích nosí papež červenou uzavřenou pláštěnku (mozettu), olemovanou bílou kožešinkou. K tomu nosí širokou štolu s papežským znakem. Tato štola nebývá ve všech liturgických barvách v církvi obvyklých, nýbrž bývá toliko červená nebo bílá. Bílá štola se nosí v určité dny církevního roku. Na hlavě nosívá papež venku klobouk červené barvy se stuhou zlatě vyšitou a tmavočervený plášť zlatě olemovaný. Někdy nosívali papežové na hlavě t. zv. camauro, t. j. tmavočervenou kulatou kápi, olemovanou bílou kožešinou. Jakmile jest papež zvolen, oznámí to děkan kardinálů-jáhnů shromážděnému římskému lidu, načež papež udělí »Urbi et Orbi« požehnání. Po zabrání církevního státu udělovali papežové toto požehnání toliko z vnitřního balkonu Loggie delle Benedizioni, papež Pius XI. však udělil toto požehnání s balkonu vnějšího a rozumí se samo sebou, že toto gesto bylo interpretováno i politicky. Několik dní po volbě koná se korunovace, která papeži nepřidá na jeho moci duchovní, ale jest manifestací jeho panství nad králi a knížaty světskými a proto také koruna jeho jest trojnásobná - tiara. Jest zvykem, že papež, dokud není korunován, nevydává bully, nýbrž toliko brevia. Korunovací také bývá označován počátek pontifikátu. Chceme se zmíniti na tomto místě o zajímavé tradici tak zv. proroctví Pseudomalachiášova, hlavně proto, že při papežských volbách bývá často v novinách připomínána. Existuje totiž ze středověku proroctví, které ovšem není věcí víry, nýbrž toliko zajímavou legendou, podle níž všichni papežové příští jsou označeni zvláštními přívlastky, které je mají charakterisovati. Lze říci, že tyto přívlastky se z nej-

větší části shodují, ovšem některé z nich musí býti interpretovány. U posledních papežů vypadají tato epitheta takto: Pius IX. má přívlastek »Cruce de cruce. Kříž z kříže«. Vykládalo se to tak, že tento papež tím, že byl zbaven svého území byl nucen nésti těžký kříž a že tento kříž mu nastrojila savojská dynastie, která jak známo, má kříž ve znaku. Lev XIII. měl epitheton »Lumen de coelo: Světlo z nebes«, což se vykládá dvojím způsobem: Jednak jest to aplikováno na vynikající duševní vlastnosti tohoto papeže, který vlastně byl tvůrcem novodobé kurie, jednak jest to interpretováno rodinným znakem hrabat Peci, z nichž pocházel Lev XIII. a kteří měli ve znaku kometu. Pius X. nastolil s označením »Ignis ardens: Oheň hořící«, což jest vykládáno jeho známou náboženskou horlivostí a pak také energickým bojem proti modernismu. Nápadně se shoduje epitheton papeže Benedikta XV., který má přívlastek »Religio depopulata: Vylidněné náboženství«. Jest to papež, který přišel do světové války. Papež Pius XI. má epitheton »Fides intrepida: Víra neohrožená«. Epitheta dalších papežů jsou: »Pastor angelicus: Andělský pastýř«, »Pastor et Nauta: Pastýř a lodník«, »Flos florum: Květ květů«, »De medietate lunae: Z úplňku měsíce«, »De labore solis: Z práce slunečné«, »De gloria olivae: Ze slávy olivy«. Poslední papež pak bude se nazývati »Petrus Romanus«. Za jeho pontifikátu bude podle této legendy zničen Řím a to tak, že nejdříve bude se zemí srovnáno Kolloseum. Pak bude zničen Jerusaleým, načež nastane konec světa a poslední soud. Podle této tradice by tedy do konce světa mělo býti již jen šest papežů. Rozumí se samo sebou, že tato eschatologická tradice vždy lákala fantasii spisovatelů a básníků. Jeden z nejkrásnějších románů jest román Bensonův »Pán světa«, líčící tyto poslední chvíle města a světa. Při této příležitosti bychom chtěli upozornit, jak i tu souvisí křes-

fanská tradice s tradicí antickou, jak osud Kollosea jest spínán »teste David cum Sybilla« s osudem křesťanstva. Evropská kultura, jež jest v podstatě synthesesou antiky a křesťanství jest do značné míry dílem katolictví, jež se cítí ovšem za tuto kulturní synthesesu spoluodpovědno. Krásně a monumentálně jest vyjádřeno ve verších Byronovy »Childe-Haroldovy pouti«.

*Řím trvá, dokud Kolloseum stojí,  
až klesne Kolloseum, zajde Řím.  
A s Římem padne svět!« — To z vlasti mojí  
všem chodcům přišlým bylo přislovím,  
již v Sasů věk, jenž nám je prastarým!  
A ty, o prostý, vážný, vznešený  
všech světců oltáři, všech bohů chráme,  
i Jovišem i Kristem svěcený  
ty trváš dál, když vše kol v prach se láme!«*

Suverenita papežova podle názorů kurialistů nevyplývá z toho, že jest papež suverénem nad Città del Vaticano. Jeho mezinárodní praerogativy nejsou vázány na territorium, podobně asi jako praerogativy Svazu Národů. Territoriem papežovým jest celý katolický svět a jeho suverenita vyplývá jediné z toho, že jest hlavou Obecné církve, která jest podle svého právního učení »societas perfecta«. Proto také byla velmi prudce odmítnuta papežem slova Mussoliniho, že církev nemá v Itálii suverenity, že papež je suverenní jenom v »Cittá del Vaticano«. Suverenita církve vyplývá podle katolického učení z jejího božského poslání a territorium a ostatní praerogativy mají jen ten účel, aby tuto duchovní suverenitu světu viditelně manifestovaly. Tím také odůvodnil Pius XI., proč při sjednávání Lateránských dohod se spokojil territoriem tak malým a proč plně neuplatňoval reparačních požadavků vůči Itálii, ani nežádal mezi-



národních garancií. Papež neodvozuje své suverenity z Lateránských smluv, jako pro kurii nikdy ovšem nevyplývala práva papežova z garančního zákona. Podle italského práva jest osoba papežova inviolabilní, exterritoriální, papež jest neodpovědný, má lokální a reální imunity a je ve svém území nejvyšším soudcem a zákonodárcem. Má právo aktivního i pasivního diplomatického zastoupení, má právo na vlastní vojsko, uděluje šlechtictví i řády a v mezinárodním styku náleží mu tituly suverénů. (Za sporu o ostrovy Karolinské, v nichž papež Lev XIII. jak známo zprostředkoval, byl Bismarckem osloven: Sire!) Z papežských vojsk zbyly dnes již jenom gardy. Papežské gardy jsou tyto: Šlechtická garda, švýcarská garda, palatinská milice, papežští četníci. Šlechtická garda má skvělou uniformu podobnou uniformám francouzské gardové kavalerie s helmami a chocholy, švýcarská garda má pestrou uniformu středověkých lancknechtů s halapartnami, palatinská milice, jež se rekrutuje z občanských kruhů římských dobrovolně, na způsob našich »Ozbrojených jednot«, má uniformu předválečných infanterií, kdežto papežští četníci mají uniformy napoleonské s medvědicemi. Papež těmito zbytky vojsk manifestuje svoje suverenní práva a dodává svému vystupování značné skvělosti, ježto tyto uniformy jsou barevně velmi působivé. O uniformě švýcarských gardistů se tvrdí, že ji navrhoval Michel Angelo. Okolnost pak, že na papežských uniformách zanechaly všechny věky svoje stopy, ukazuje světu, kterak jest Řím povznesen nad čas a jeho změny — Roma aeterna. Řády a vyznamenání, jež papež uděluje, jsou tyto: Řád Kristův a řád Zlaté ostruhy, ke kterýmžto oběma nejvyšším řádům náleží řetěz, koruna a kříž, řád Piův na modré stuze s červenými okraji. Tyto řády, které se vyvinuly jako řády všech států buď z původních rytířských 'kollegií nebo jejich napodobením, mají velko-

kříže, komtury s hvězdou a bez hvězdy a rytíře. Dále jest řád svatého Sylvestra na červené stuze s černým okrajem, pak jsou vyznamenání »Pro Ecclesia et Pontifice« a »Bene merenti«.

Kromě pravomoci jurisdikční a čestných práv, vyplývajících z primátu v církvi (o němž nepochybují ani episkopální církve nekatolické), jest papež nejvyšší učitelskou autoritou ve věcech víry a mravů. Neomylnost věroučnou má však toliko, když mluví *ex cathedra*, když formuluje nové dogma. Nová dogmata se formulují tehdy, když nějaká věroučná these se stane spornou a kdy musí papež rozhodnout, co jest věrou katolické církve. Proto na příklad dogma o tom, že Panna Maria není obtížena hříchem dědičným, bylo vyhlášeno až r. 1854, ačkoli v tuto její vlastnost věří i pravoslavní. Do té doby však tato these nebyla popírána. Tato věroučná moc opírá se jednak o Kristova slova, pronesená k apoštolu Petrovi, o nejvyšší moc svazovací a rozvazovací a o slovo Kristovo, že zůstane se svými apoštolý po všechny dny až do skonání světa. Apoštolové zemřeli, zbyl tu však jejich úřad. Není tedy možno, aby Kristus nechal svou církev v bludu ve věcech základních. Do kompetence papežovy náleží dále blahořečení a svatořečení. Autoritativně rozhoduje, kdo smí býti vzýván jako přítel Boží a kdo tak smí býti uctíván. Rozdíl jest v tom, že u blahoslavených se povoluje kult místní, kdežto u světců jest dovoleno a doporučeno jejich uctívání v celé církvi.

Podle církevního učení se vztahuje tato papežova moc na všechny pokřtěné, nejenom tedy na katolíky, což zvláště padá na váhu při novodobých sbližovacích pokusech mezi protestanty a katolíky, jak se jeví v protestantském hnutí liturgickém a ekumenickém. Po stránce jurisdikční jest papežova moc v církvi neomezená. Papeži podléhají tudíž zákony, správa, kázeň církevní, její ústava a dispense od předpisů.

Papež jmenuje patriarchy, biskupy a kardinály a má právo i sesaditi a vyznačuje jim pravomoc. Protože jest biskupem celé církve, není jeho římský biskupský úřad vázán na stabilitatem loci. Svoji vůli projevuje papež podle tradice takto: konstitucemi, encyklikami, chirografy, apoštolskými dopisy sub plumbo, motu proprio, brevvy čili apoštolskými dopisy, dekrety jakožto oraculum vivae vocis, jednoduchými dopisy, biglietty, alokucemi, exhortami a kázáními.

Papežské konstituce obsahují rozhodnutí ve věcech nauky nebo kázně. Obsahují-li rozhodnutí věroučná, nazývají se konstitucemi dogmatickými. Konstitucemi se dále svolávají koncily, upravuje se volba papežů, mění se kuriální ústava a konečně obsahují ustanovení o církevních trestech a o odpustcích. Jejich formou je bulla, totiž list opatřený pečetí. Blíže o formách těchto dopisů pojednáváme v příslušných kapitolách o papežských kancléřích. Takové slavnostní dokumenty papež podepisuje obyčejně současně s kardinály, přítomnými tomuto aktu, ale tyto podpisy nemají povahy kontrasignace, které papežský projev nepotřebuje. Bully bývají psány na hrubém tmavém pergamenu frakturou (bollatica) a začínají obyčejně takto: »Ego Pius Catholicae Ecclesiae Episcopus«. Jiným projevem vůle papežovy bývají okružní listy, encykliky. Bývají nadepsány: »Všem patriarchům, primasům, arcibiskupům, biskupům a místním ordinářům, kteří požívají míru a společenství se Svatou stolicí«. Encykliky týkají se obyčejně nějaké obecné otázky, jež zajímá celou církev. Bývají zvláštní formou tištěny ve Vatikáně Polyglottě a reprodukovány v Aktech Sanctae Sedis a v Ordinačních listech biskupů. Chirografy papežské pocházejí buď celé od papeže nebo bývají od něho alespoň podepisovány. Stylistici obstarává Sekretariát latinských dopisů. Apoštolské dopisy s pečetí,

tedy bully, obsahují obyčejně jmenování kardinálů, biskupů, jimi se také zřizují a rozdělují církevní provincie. Začínají obyčejně: »Pius Episcopus Servus servorum Dei«. Obyčejně jest listina podepsána i kardinálem-prefektem oné kongregace, jejíhož resortu se věc týká. Místo zavěšené pečeti mívají tyto Apostolicae litterae sub plumbo dnes jenom razítko s obrazy svatých apoštolů Petra a Pavla a se jménem papežovým. Motu proprio týká se obyčejně věcí správních. Jím se zřizuje nová Kongregace, nová komise kardinálů pro studium nějaké otázky, jím ustanovuje se vynětí některých chrámů z biskupské pravomoci, zřizují se nové vědecké ústavy a akademie. Začínají obyčejně jménem papežovým a obsahují ke konci ustanovení, jimiž se ruší vše, co by tomu odporovalo. Apoštolské Breve (Apostolicae litterae) vyhotovuje Státní Sekretariát a to jeho pododdělení zvané Sekretariát papežských Brevií. Jest psáno na bílém pergamenu a jméno papežovo bývá předtištěno s formulí »Ad perpetuam rei memoriam«. Mají červenou pečeť s obrazem rybářského prstenu. Podepsáno bývá takto: Pius XI. Pont. Max. Současně je podepisuje kardinál státní sekretář nebo jeho zástupce. Brevem bývají jmenováni assistenti papežského trůnu, apoštolští protonotáři, domácí preláti. Brevemi zřizují se apoštolské vikariáty, dávají se dispense a různá zmocnění. Oraculum vivae vocis jest ústní rozkaz papežův, daný kardinálovi, týkající se resortu Kongregace, jejímž je prefektem. O této formě bude blíže řeč v kapitole o kardinálech. Kardinál dá vyhotoviti o své audienci autentický dokument, opatří jej svým podpisem a svou pečetí. Dekrét začíná slovy »Ex audientia Sanctissimi« a jest promulgován jako papežský dekret. Jinou formou papežských projevů jsou prosté dopisy, epistolae, jež obsahují gratulace a jiné konvenční pozornosti, adresované různým prelátům a duchovním ústavům, po-

děkování za holdovací projevy kongresů, biskupských konferencí atd. Tyto dopisy papež podepisuje. Vyhotovuje je buď Sekretariát latinských dopisů, nebo Sekretariát dopisů knížatům. Biglietty jsou krátká oznámení o jmenování nejvyšších, vyšších a středních kuriálních úředníků. Jimi se oznamuje udělení kardinálského purpuru, prefektury nějaké Kongregace, protektorátu nad nějakým ústavem. Tyto Biglietty vyhotovuje Státní sekretariát a podepisuje je kardinál státní sekretář. Papežské allokuce týkají se obyčejně aktuálních otázek církevních a bývají tištěny v Aktech Sanctae Sedis a v úřední části Osservatore Romano. Nepřímo projevuje papež svou vůli prostřednictvím kardinálů, kardinálů-legátů, patriarchů, primasů, arcibiskupů, biskupů, opatů, apoštolských prefektů, generálů a provinciálů řádů nebo kongregací, jež vykonávají funkci vatikánských ministerstev. Tyto projevy vůle papežovy nabývají platnosti tři měsíce po uveřejnění v Aktech Sanctae Sedis, není-li jinak určeno.

## 43

Encykliky novodobých papežů reprezentují politický systém a program. Je to státní filosofie, založená na učení církevním i na dílech sv. Augustina, sv. Tomáše, Suáreza, Ludy, Moliny atd. Výsledky bádání Hertlingova, Peschova, Hitzeova, Kettlerova, Mausbachova, de Maistreova, Görresova, Donoso Córtesova, Vogelsangova, Kralikova, tvoří literaturu, založenou na politických myšlenkách, obsažených v papežských encyklikách nové doby.

Jmenujeme některé z těchto encyklik politicky důležitých: »Quod apostolici muneris« z r. 1878, v níž zaujímá papež Lev XIII. ponejprv stanovisko k socialismu; encyklika »Libertas« téhož papeže, jednáající o hranicích svobody, autority a zákona; encykli-

ka »Arcana divinae Sapientiae« z roku 1880 o manželství a rodině; encyklika »Diuturnum« z r. 1881 o státní moci, vydaná u příležitosti zavraždění cara Alexandra II.; List biskupům irským z r. 1882 o irské agrární otázce; encyklika »Exeunte iam anno« z roku 1883 o výchově a školství; encyklika »Humanum genus« z roku 1884 o svobodných zednářích; encyklika »Immortale Dei« o křesťanském pořádku ve státě; encyklika »Officio Sanctissimo«, z r. 1887 o výchově kleru: »Sapientiae Christianae« z r. 1890 o povinnostech občanských, v níž doporučuje papež katolíkům horlivou účast na státních záležitostech; »Rerum Novarum« z roku 1891 o sociální otázce; »Inter gravissimas« z roku 1892, v níž jsou důrazně napomínáni francouzští katolíci, že jsou vázáni ve svědomí, aby uznávali státní formu. O tomtéž jedná i encyklika »Magna animi nostri« z téhož roku; »Praeclara gratulationis« o poměru autority církevní k politice a o otázkách výchovných; »Longiqua Oceani«, adresovaná katolíkům americkým, pojednávající o závaznosti politických naučení v encyklikách. Politicky důležité jsou dále encykliky Pia IX. »Acerbo nimis« z roku 1905 o náboženské výchově a encyklika »Vehementer Nos« proti rozlukovému zákonu francouzskému. O otázce všeobecného odzbrojení pojednávali také v několika projevech papež Lev XIII. i Pius X.

Právě dějiny papežství a jeho autorita, vyšlá ze světové války, ukazují, jak silná je v politice idea. Je tak silná, že instituce papežství nebyla diskreditována v očích věřícího lidu, ani když seděli na stolci Petrově Alexandr VI., Lev X. a Julius II. I tato okolnost je důkazem proti macchiavellismu.

Je pravda, že kupole Bramanteova do dneška hlá-

sá slávu církve. Ale neméně je pravda, že pohoršení, jež začalo právě v době, kdy byla stavěna, vyvolalo hnutí Lutherovo. Dobro může povstati ze zla jenom tehdy, když je zlo již úplně přemoženo a překonáno. To je smysl staročeské legendy o svatém Prokopu, o němž se vypravuje, že oral s čertem. Ale čert byl úplně přemožen a proti své vůli do pluhu zapřažen. To je také smysl podobenství o nevěrném správci a o přátelích a mamonu nepravosti: Synové světla mají býti ve sledování svých věčných cílů právě tak obezřetní, jako jsou synové světa opatrní ve sledování svých cílů pozemských. Buďte prostní jako holubice a opatrní jako hadové. Trvalá moc vyžaduje služby a sebezapření. Moc nad dušemi je asketická a nezná únavy. Deo servire regnare est.

## 45

Jedno z tajemství úspěchů vatikánské politiky jest věrnost principům a umění čekati.

## 46

Západ je vyčerpán svým racionalismem. Jeho orientace je jednostranně rozumová, technická, strojová, komerční. Římské právo, scholastika, renaissance, moderní rozvoj věd empirických tomu nasvědčuje. Tím ovšem není řečeno, že Evropa nevydala také krásné květy mystiky. Ale u srovnání s křesťanstvím východním lze říci, že evropský Západ má spíše dobrou hlavu než srdce. Východní křesťanství je spíše mystické a jeho intensivní studium by mohlo zvroucniti vyprahlý západ.

Že Řím sám věnuje dnes zvýšenou pozornost theologii mystické, o tom svědčí m. j. dvě významná fakta z poslední doby. Zřízení stolice pro mystickou theologii při papežské universitě gregoriánské v Ří-

mě a prohlášení sv. Jana z Kříže učitelem církevním. Církevní autorita jest si dobře vědoma toho, že sjednocení může býti pouze vnější. Není jiného míru a pokoje, než je pokoj v Kristu Ježíši. »Mír Kristův v království Kristově«. Toto heslo pontifikátu papeže Pia XI. a prohlášení svátku Krista-Krále ukazuje jasně, jaké stanovisko v těchto všech problémech zaujímá katolictví. —

## 47

Unionismem v nejširším smyslu rozumíme snahu po sjednocení všech věr a denominací, všech těch, kteří se hlásí ke jménu Kristovu. Za dnešních poměrů v křesťanstvu podle lidského výpočtu je to však úkol, přesahující síly člověka. A přece tu běží o jeden z nejaktuálnějších problémů celé křesťanské civilizace. Zvláště za války si to lidstvo uvědomilo. Celá Evropa a Amerika nazývala se hrdě křesťanskou a přece toto společné hlášení se ke jménu Kristovu nebylo s to, aby zabránilo hrůzám světové války. Přes tuto roztržistěnost všichni tito vyznavači Kristovi jsou přesvědčeni, že Kristus chtěl založiti jenom jednu církev. Nebude-li společného náboženství a kulturního podkladu, pouhá vnější civilizace nás nezachrání. Již dnes ozývají se velmi vážné hlasy, že Svazu Národů je třeba duše, vyššího jednotícího hlediska. Je třeba společného orgánu křesťanské kultury, je třeba koncentrace v dnešní katastrofální roztržistěnosti křesťanstva. Odtud snahy sjednocovací. Při tomto sjednocování jest možno míti různá hlediska. Jest možno chtít sjednotit církve na společném podkladě věroučném, nebo usilovati o pouhou jejich federaci, o jakousi spolupráci od případu k případu, asi tak, jako spolupracují v politice koaliční strany, při čemž každá trvá na svém programu. Nutno však míti stále na zřeteli, že v otázkách spolu-



práce církví neběží o pouhé otázky dočasné a časné, o jaké běží v politice, nýbrž o otázky dosahu věčného, o otázky absolutní, o otázky spásy duše, kde nelze dělati kompromisů. Věřoučný podklad zůstane proto vždy nejbezpečnějším základem sjednocovacím.

## 48

Myšlenka unionistická má nejenom své nadšené propagátory, ale i svoje sýčky, zvláště v těch protestantských zemích, kde jsou podnikány podobné akce, jež mají unionistické snahy křížiti. Proto se čas od času ozve — zejména v anglickém tisku — mínění, jako by Svatá Stolica sama pokládala sjednocení církve západní a východní za utopii, kterou sice z tradičních důvodů udržuje, ale na niž prakticky nemyslí a již nechává ponenáhlu usnout. Tak se psalo již při vydání encykliky »Mortalium animos«, v níž varoval Pius XI. před mlhavým »všekřesťanstvím«. Mylně vztahoval anglický tisk slova o panchristianismu na sjednocení s pravoslavnými, kde přece nejde o žádné mlhavé »všekřesťanství«, nýbrž o akci vybudovanou na řádném podkladě dogmatickém a na apoštolské posloupnosti. Podobné skeptické hlasy se ozývaly, když Pius XI. rozpustil Ruskou komisi. Opět bylo myšlenice unionistické odzvoněno, neboť tento tisk přehlédl fakt, že činnost Ruské komise nezmizela, nýbrž že její agenda byla přidělena institucím jiným, což se v dané situaci jevílo účelnějším.

Také při zvolení Pia XII. bylo leckde naznačováno, že snad některé akce započaté a vykonané jeho velkým předchůdcem, budou snad ponenáhlu opuštěny. Ale již v prvních svých projevech ukázal Svatý Otec zřetelně, jak se mylí ti, kdož takto smýšlejí. Přihlásil se velmi otevřeně ke Katolické

akci a hlásí se velmi jasně k sociálnímu programu svého předchůdce a také — a to především — k myšlence unionistické.

Rozsah unionistického problému jest veliký. Zejména jest nutno poukázati na omyl často se vyskytující, jakoby unie byla otázkou ryze slovanskou, jako by byla výhradně problémem sjednocení Slovanstva u víře. Slovanský úsek této práce jest ovšem nesmírně důležitý, ale ani pravoslavní ani uniati nejsou pouze a jedině Slované, jak jsme již ostatně viděli na příkladě Maronitů a melchitů. Podle kuriální terminologie rozeznáváme čtyři orientální obřady s jazykovými subdivisemi. Jsou to:

1. Ritus armenský s liturgickou řečí novoarménskou a staroarménskou.
2. Ritus koptský s liturgickou řečí koptskou a haběšskou.
3. Ritus syrský s liturgickou řečí syrskou, syrsko-malabarskou, syrsko-chaldejskou a syrsko-maronitskou.
4. Ritus řecký s liturgickou řečí řeckou, melchitskou (arabskou), bulharskou, staroslovanskou a to podle tradice rusínské i tradice ruské, rumunskou a maďarskou.

Pod slovem »liturgický jazyk« nerozumíme přesně vždy právě jenom jazyk, protože obyčejně s jazykem bývají spojeny i některé rituální odchylky, jež jsou však nepodstatné.

Jako bylo působení Lva XIII. providencionální v řadě otázek, tak bylo také providencionální v otázce sjednocení církví. Položil základy k práci k sjednocení církve západní a východní, kteréžto snahy nabývaly plné aktuality po válce. Proto věnoval papež a jeho státní sekretář především pozornost Slovanstvu. Lev

XIII. byl opravdu papežem Slovanů. Českoslovenští katolíci vědí dobře, co znamenaly jeho encykliky »Grande munus«, »Praeclara« a jiné, v nichž doporučil kult slovanských věrozvěstů všemu katolickému světu a v nichž potvrdil práva východního ritu. I tyto akce dostaly jeho státního sekretáře do konfliktů s Rakouskem, jež za podobnými snahami čenichalo panslavismus. Abychom rozuměli, proč bylo zejména nutno vyzvednout starobylost východního ritu, musíme zdůraznit, že Rakousko jej všemožně hledělo potlačovat. V Uhrách nechtěli faráři ani jmény »panslávských svatých« Cyrila a Methoděje křtít děti. V nynější Podkarpatské Rusi a v Haliči byl ritus slovanský prohlašován za méněcenný, takže byl všemožně usnadňován přestup od ritu východního k latinskému, kdežto přestup opačný nebyl připuštěn, kteréžto ustanovení bylo na příklad výslovně obsaženo v instrukcích pro polní kuráty. Nyní papež přestup od ritu k ritu zakázal. Tím bylo znemožněno odnárodňování Rusínů v Haliči a v Uhrách pomocí náboženství. Neboť zřeknutí se ritu bylo pokládáno za zřeknutí se národnosti. Jak těžce nesli Maďaři tento zákaz, je vidět z toho, že mnozí maďaroni, aby na nich neulpělo odium, že jsou příslušníky »méněcenného« ritu, přestupovali raději ke kalvinismu, a odtud teprve oklikou k latinskému obřadu, aby obešli papežský zákaz! Vatikán chránil práva glagolského ritu v Dalmácii, Bosně a Hercegovině, čelil pomocí františkánů expansivním snahám kleru, pověřovaného z Vídně, křížil snahy Rakouska o protektorát na Balkáně, jímž Rakousko sledovalo ony politické cíle, jež se staly bezprostřední příčinou vypuknutí světové války.

## III

## KULTURA A CIVILISACE

50

Pouhá technická civilisace není s to, aby dala poválečné Evropě a Americe myšlenkový obsah. Vnějších civilizačních prostředků zmocnili se i národové polocivilisovaní; naučili se tomu od Evropanů ve světové válce. Dnes již svými automobily, děly a aeroplány nemůžeme imponovati národům africkým a asijským, jak svědčí poslední zkušenosti. Toliko jednotnou kulturní náplní bylo by možno zachrániti Evropu. »Žluté nebezpečí« náleželo k oněm formulám světové politiky, které se tradovaly téměř bezmyšlenkovitě a nikdo na ně nevěřil. A přece toto žluté nebezpečí jest stále akutnější. Nejenom pro vnější události politické, jako jest právě aktuální povstání v Číně, nýbrž nebezpečnoství jest především rázu kulturního. Ve své »Luze na postupu« (»Graduščij Chám«) to již roku 1906 formuloval dobře Merežkovskij asi v tom smyslu, že základy evropské kultury jsou křesťanské, kdežto žlutý člověk jest v podstatě praktickým positivistou, neboť znetvořená zászvětná mystika budhistická a šintoistická jest prakticky bezvýznamná, ježto nezasahuje do životní praxe. Staví se ke světu příliš lhostejně. Rasa, jež neprožila problémy gotiky a romantismu, stává se nebezpečnou Evropě a Americe právě proto, že nebude míti zděděných skrupulí při užívání evropské civilisace, kterou si osvojila, aniž navázala na její duševní tradici. Čím dále se vzdaluje evropský člověk od společných ideálů filosofických a náboženských, čím více ztrácí

jednosměrnou orientaci, tím více roste vítězný pozitivismus, jenž sice byl formulován evropskými filozofy, ale který znal Východ se svými žlutými lidmi, prostými lidmi, prostými všeho individualismu ode dávna v praxi. Čím více se naše kultura stává pouhou civilisací, tím více roste nebezpečnoství zániku jejího. Žluté nebezpečí není tedy jenom politické, nýbrž především kulturní. Technická jednostranná orientace, komercialisace veškerého života je velmi nebezpečná. Evropa blíží se stále více Asii tím, že i v ní podobně jako u Číňanů a Japonců ztrácí stále význam lidská osobnost nekonečně cenná a že v ní vládne absolutní dav shluklé prostřednosti (conglomerated mediocrity). Ukazuje na to i nedostatek vůdčích osobností v nynější Evropě. Všichni t. zv. vůdcové mluví toliko o práci a organizaci, ale neukazují, k jakému vyššímu cíli se má pracovat a organisovat. Společnost bez společného ideálu jest však jenom systematisovaným chaosem. Termin o »shluklé prostřednosti« razil snad první anglický pozitivista J. Stuart Mill, který již vidí velmi dobře, že vše kolem něho zevšedňuje tím, že vše ovládá dav bez nevědomosti a hrubosti, ale také bez vzdělání. Se zoufalstvím pohlíží na utlačované massy jakýchsi stlačených jiker, jakýchsi myriad šosácké plochosti. Nikterak nepřeháněl, mluvě o scvrkání rozumu, energie, o setření osobnosti, o neustálém změlčování života, o neustálém vylučování z něho všelidských zájmů, o svedení jeho k zájmům obchodní pisárny a měšťáckého blahobytu. Mill přímo praví, že touto cestou stane se Anglie Čínou — my k tomu připojujeme: »a ne pouze Anglie«. Merežkovskij cituje tato slova Millova a táže se: »Možná, že nějaká krise zachrání nás před čínským marasmem. Ale odkud přijde, jak? — to nevím, a ani Mill toho neví. Kde je ona mocná myšlenka, ona vášnivá víra, ona vroucí naděje, jež může zocelit tělo, dovésti duši do křečovitého tvrdnutí,

kteří necítí ani bolesti ani ztrát a pevným krokem kráčí na hranici? Pohledte kolem, co pozdvihuje národy?« — »Všude, kde lidská mraveniště a úly dosáhly poměrného uspokojení a zrovnoprávnění — tam pokrok stával se pomalejším a pomalejším, až konečně nastal poslední klid Číny.« »Po stopách asijských národů vyšlých z historie«, celá Evropa »tichým znepokojujícím krokem jde k onomu poslednímu klidu šťastného mraveniště k měšťácké krystalisaci — kytaisaci, počínštění.« Potud Merežkovskij. Povrchnímu pozorovateli by se zdálo, že tato úžasná komerčialisace života chová v sobě záruku míru. Ale národy se vraždí ne vždy z idealismu, nýbrž často i z kupecké zbabělosti, ze starosti o svůj krám. Roku 1901 předpověděl Merežkovskij světovou válku, jejíž příčinu vidí právě v této komerčialisaci života. »Až budou říkat mír, tehdy neočekávaně padne na ně zkáza.« I v antice se válčilo, ale svět antický znal »Pacem Romanam!« Středověk dovedl ustati ve vraždění na pokyn nástupce sv. Petra v Římě. Kde však jsou dnešní společné ideály, ideály skutečně živé? Po zkušenostech světové války vracíme se proto ke křesťanským základům evropské kultury. Činí tak všichni, kdož se ještě hlásí ke jménu Kristovu. I současné snahy protestantů o církevní kollaboraci jsou ozdobou našich snah unionistických. Dobře praví Merežkovskij: »Číňané jsou dokonalí žlutolící pozitivisté; Evropané jsou nedokonalí bělolící Číňané.« V tom smyslu jsou Američané dokonalejší Evropanů. Krajní Západ splývá tu s krajním Východem. Parafrazuji ještě v dalším některé myšlenky z tohoto díla Merežkovského: Čína dovedla do krajnosti pozitivní nazírání, ale pozitivního konání, veškeré užité technické stránky pozitivního vědění se Číně nedostávalo. Japonsko, nejen vojenský, ale i kulturní předvoj Východu, osvojilo si od Evropanů tuto technickou stránku civilisace a ihned stalo se jimi nepřemožitelným.

Pokud Evropa stavěla proti špatným dělům svá nejlepší, vítězila a toto vítězství zdálo se triumfem kultury nad barbarstvím. Ale když děla stala se stejnými, bylo třeba, aby Evropa vítězila převahou své kultury. Jest otázka, dovede-li toho. Křesťanství jest kvasem v evropské krvi. — Jest právě tím, co jí nedá úplně se ustáti, co překáží poslední »krystalisaci«, kytaisaci, počínštění Evropy. Tady je hlavní žluté nebezpečí — ne zevně, nýbrž uvnitř: nejen v tom, že žlutý člověk jde do Evropy, nýbrž v tom, že Evropa jde do Číny. Tváře máme ještě bílé, ale pod bílou kůží neteče již dřívější rudá, hustá krev, nýbrž vždy řidší »žlutá« krev, podobná mongolskému hnisu: oči máme rozříznuty rovně, ale pohled začíná šikmět, zúžovat se. A přímé bílé světlo evropského dne stává se kosým »žlutým« světlem čínského zapadajícího aneb japonského vycházejícího slunce. V nynější době Japonci zdají se převlečenými opicemi Evropanů, kdo ví, časem snad Evropané nebo dokonce i Američané budou se zdáti převlečenými opicemi Japonců a Číňanů. Positivism v tom širokém smyslu je přítakáváním světu otevřenému smyslovým zkušenostem, jako jedině skutečnému a jest zavržením světa nadsmyslného; zavržením konce a počátku světa v Bohu a potvrzením nekonečného, nepočínajícího pokračování světa ve zjevech, nekonečného, nepočínajícího, člověku neproniknutelného prostředí zjevů, prostředků, prostřednosti, té absolutní, jako čínská zeď svrchovaně pevné »nahromaděné prostřednosti« conglomerated mediocrity, onoho absolutního šosáctví. To jest asi volná parafráze tohoto ruského unionistického myslitele, jenž ve svých dílech dovedl spojit tak dokonale Východ se Západem, Rusko s Evropou. Jeho prognosy, právě tak jako jeho prognosy ruské revoluce ukázaly se správnými. Je tedy skutečně Evropa i Amerika vydána na milost a nemilost amerických miliardářů a později ponenáhlemu

póčinštění a pojaponštění nejprve duševnímu a později snad i vojenskému, neboť ideje vždy předcházejí vojska. Katolická církev a Řím jsou pokladnami západní tradice a kultury. Řím cítí odpovědnost za tuto kulturu, kterou vybudoval tím, že navázal na římskou antiku. Rusko jest jedinou evropskou velmocí, jež svoje kulturní dílo nebudovala na římském světě. S tímto východním světem jest nutno se dnes dohovorit, aby se nestal předvojem Asie. Jde o to, aby širé nivy východoevropské byly získány nejenom pro církev, ale vůbec pro způsob evropského myšlení.

## 51

Evropská kultura zdá se již východanům tak úpadkovou, že se domnívají, že ji mohou nahrazovati svými naukami. Analogie starého Říma před příchodem křesťanství je tu tak nápadná, že se vnucuje takřka sama sebou. Jenom jednotící myšlenka je tak silná, aby mohla být hlášána všemu světu, dodává síly státům i celým dílům světa. Bylo nedávno správně řečeno, že budeme míti sami tím více víry, čím více ji budeme umět vyvážet. Tato jednotná víra není v současné Evropě a Americe dosti silná, a proto se pochybuje o budoucnosti této kultury. Není to pouze Spengler, který tvrdí, že naše kultura se změnila již v pouhou technickou civilisaci a že jest proto zralá k pádu. Co jest to, tato jednotná evropská kultura?

Paul Valéry napsal o tom kdysi krásnou studii, ve které ukázal, co jest charakteristické pro kulturu evropskou, na rozdíl od kultur asijských, třeba také velmi vysokých. Východní kultury jsou v sebe uzavřeny, uzavřeny také vůči světu, jsou exklusivní, nemísí se navzájem. Evropa jest proti tomu stálým tržištěm, ve kterém se neustále kupují, prodávají, vyměňují, chválí, haní, hodnoty hmotné i duševní. Zde z antithes povstávají neustále nové synthesy,



vždy nové a nové útvary tu vznikají vzájemným stykem národů. Antika, gotika, scholastika, recepce římského práva, renesanční umění, rozumová kultura, věda, technika, to jsou složky Evropy.

Na první pohled vidíme, že tato kultura jest ve svých nejpodstatnějších složkách a základech kulturou katolickou. Synthesu mezi antikou a křesťanstvím provedla katolická církev, jak uznávají i její odpůrci (na př. Masaryk ve »Světové revoluci«). Katolicismus je prvním velikým propagátorem evropeismu, evropského vědomí. Proto symptomy zdánlivého zániku západní kultury nemohou být katolíkům lhostejné, neboť tu jde o osud naší, katolické kultury. Jest ovšem pravda, že katolicismus není náboženstvím jenom pro Evropu, že jest určen pro celý svět. Ale vedle obsahu ryze náboženského jest tu ještě obsah kulturní, jsou zde formy, jež byly vytvořeny a ty úzce souvisejí s tím, co nazýváme dnes kulturou evropskou.

## 52

Trvalé zatajování pravdy vede ke katastrofám. I ve styku s davem, s obecnstvem a s veřejností má platnost slovo Písma, že »pravda osvobodí vás«. Ohledy na duši davu se týkají formy, nikoli obsahu. Jako v diplomacii platí i v politice davové, že člověk nemá nikdy říkat co si nemyslí, ale ovšem že má říkat vše, co si myslí a že máme vždy mluvit pravdu, ale že nemusíme vždy mluvit. Kdo by davu soustavně lhal, brzy by upadl u něho v nemilost, a nikomu se dav nemstí tak, jako svým včerejším bůžkům.

Z psychologie davové nikdy nelze odvozovati omluvy pro úchylnou morálku v politice. Davu není ani dovoleno, ani radno lhát. Vracíme se opět k výroku Rašínovu, že národu se má vždy říci pravda, třebaže jí nesnese vždy celé najednou. Pravda, které by lid

ještě nerozuměl, musí být ponenáhlou připravována orgány veřejného mínění. Kdo by pokulhával za veřejným míněním, byl by zpátečníkem. Kdo by je však chtěl příliš předbíhat, dopouštěl by se osudné chyby vybíhání z řady a uvaloval by na sebe zbytečně »tragiku prvních«. Máme i ve svých politických dějinách příklady, že někteří politikové z pravice i z levice chtěli dostat svou politickou stranu do svého směru, ale vyběhli předčasně, dostali se s vlastní stranou do rozporu a byli nuceni z ní odejít. Po letech strana skutečně na jejich směrnice přistoupila, ale jim to již osobně nebylo nic platné. Opustili řadu a byli odstřeleni jako sběhové mezi oběma zákopy.

Změna veřejného mínění vyžaduje trpělivé a ponenáhlé přípravy, zejména tisku. Proto politikové nemají nikdy působení tisku podceňovati. V dobách svízelných je nejhorší metodou tajnůstkářství. Často se poukazuje na příklad v době hospodářské tísně na to, že veřejnost spíše snese opatření tvrdé, bude-li na ně připravována, než když »z taktických důvodů« na ni spadnou jako blesk z čista jasna. Tiskové orgány vládní nejsou jenom k tomu, aby vydávaly bulletiny, zprávy a vládní noviny, nýbrž i k tomu, aby uměly ponenáhlou připravovati veřejné mínění na chystané věci, a to jest úkolem tiskové diplomacie, bez níž se moderní stát neobejde. Diplomacie však není diplomatisováním a zastíráním pravdy. Demokracie, jež by neuměla počítati s veřejným míněním, by nebyla demokracií.

## 53

Člověk v davu myslí poněkud jinak, než by myslil jako jednotlivec. Pocit osobní odpovědnosti jednotlivcovy v davu mizí, převažuje citová stránka, myšlení se děje jenom v hrubých asociacích, a tak místo důkazů působí často na dav hesla. Dále je jisté, že

psychologie davu se může vyvinouti u lidí kteréhokoliv stupně vzdělání, že davové psychologii může podlehnouti právě tak profesorský sbor, jako tábor živnostníků. Dále je nutné míti na paměti, že ke vzniku davové psychologie není třeba, aby množství lidí bylo shromážděno na jednom místě, nýbrž že stačí, aby jeho vůle byla zaměřena na určitý cíl. Není davem lid procházející se po náměstí, ale může se jím státi, jakmile bylo do tohoto promenujícího obecnstva hozeno nějaké heslo, jež chytne. Důležitým poznatkem je dále fakt, že každý člověk v určitých věcech myslí davovou psychologií, protože jsou věci, v nichž člověk sebe chytřejší nevyniká nad hladinu obecné úrovně. Proto může davovou psychologii vzbuditi tisk nebo rozhlas, třebaže by psychologicky dav netvořil celku hmotně souvislého. Ve veřejném mínění, v módě, v náladách obecnstva nerozhodují většinou rozumové důkazy, nýbrž prvky iracionální.

## 54

Demagog je na veřejném mínění daleko závislejší, než vládce, jenž vedle prestiže má ještě autoritu. Pro každou vládu bude proto pravidlo na zlaté střední cestě: lichocením instinktům davu neudrží žádnou vládu trvale, protože dav sám se strašně mstí na bozích nimbu zbavených. Nelze však také vlásti na základě pouhých norem, protože, jak jsme viděli, autorita prestiž předpokládá. Autorita bez nimbu a prestiže jest nemožná. A tážeme-li se, jak se nazývá střední cesta mezi vládní autoritou a demagogickým prestižem, tedy odpovídá na tuto otázku moderní doba jediným slovem, které zní: Demokracie.

## 55

Že každá vláda davů na konec vyústí v oligarchii, plyne z mnoha příčin, z nichž uvedeme alespoň některé. Předně z pouhé technické neproveditelnosti direktivní vlády mas, dále z bojovné povahy každé politické strany. Armáda musí být vždy připravena a musí poslouchati. Nelze vojákům široce a dlouze vykládati, proč a jak. Tento, jak říká Michels, militantism politické strany jest dalším pramenem autority vůdců. Taktika žádá rychlost rozhodování a demokratická, naprosto demokratická metoda, jež vždy apeluje k lidu, jest těžkopádná. Vedle příčin technických jsou i příčiny psychologické. Předně jest známá zkušenost, že ten, kdo byl jednou k nějaké funkci zvolen, bývá volen po druhé a i když tomu brání stanov, jeho vliv se zvětšuje právem zvykovým. Jest známo, že hrozba demisí jest velmi účinnou zbraní v rukou vůdců, neboť masy si lehce zvyknou na vůdce a považují je za nezbytné.

V Hradeckého románě *Továrna*, abychom uvedli příklad z české literatury, poučuje stranický rutinér-redaktor nově přibylého kolegu, jak řídit schůze dělníků: »Takhle to jde, ale když se někdy stane, že jsou mi vyraženy opratě z rukou, že to nemohu ovládnout, pak je řeči jako vody a nic se neujedná. Se svou troškou musíš stát, kamaráde, vždy nad nimi, nikoliv s nimi; autorita musí býti u socialistů. Ovšem, říkáme tomu jinak, vzájemná součinnost, porozumění, ale to jsou jen jiná slova: je to autorita!«

Dalším důvodem pro vytvoření vládnoucích skupin ve straně jest jakýsi druh spontánní selekce mezi straníky. Na schůzi jich chodí totiž pravidelně velmi málo a skutečný zájem o život strany má nepatrná menšina straníků. Vidíme, že v politické straně jest moc v opačném poměru k počtu.

Masa má dále, jak jsme již řekli, přirozenou po-

třebu býti vedena, což závisí značně i na národním charakteru. (Na př. u Němců.) Mimo to lid vidí rád na řečníštích slavné muže, nebo alespoň poslance. To vše zvyšuje tendence autoritativní a oligarchické. I jiné city hrají tu roli: zejména vděčnost davu k těm, kdož byli persekvováni nebo k vůdcům, již ve straně sestárli. »Osvědčení« vůdcové jsou vždy znovu potvrzováni. Kromě toho má masa nutnou potřebu zbožňování. Dostojevskij vypravuje o anarchistovi, který vyhodil z bytu ikón světcův a dal na jeho místo Marxe a zapaloval denně před ním svíčku. Vůdci bývají ctěni až pověrečně. Davy mají přímo bájevé představy o jiných jejich přednostech. Tu nechybí vůdcům ani autorita charismatická.

## 56

V dnešním světě vládnou namnoze reální politikové ostrých loktů a finančníci bez ducha, kdežto myslitelé nemívají reálné moci. Společnost však touží po synthese obou, po autoritě. Jde o to, čemu říkají Němci Geistespolitik. Politika ducha, t. j. upětí pozornosti k oněm myšlenkám, které jsou s to, aby měly vliv na dějiny. Masaryk není tvůrcem filosofického systému, domyšleného až do nejkrajnějších důsledků. Ten, kdo abstraktní ideje domýšlí, nemůže býti politikem. Důsledné domýšlení vede na poušť a k samotě. Masaryk však zná velmi dobře transmise mezi světem idejí a světem realit a myšlenka filosofická má pro něho jen potud cenu, pokud může býti realizována. Již podle Platona nevládne filosof proto, že zná všechny obory lidského vědění, že jest ve všem autoritou, nýbrž proto, že umí to, co ostatní neuměli: vládnouti, jako kormidelník umí kormidlovati. Nejde pouze o jednotný světový názor, ježž má každý filosof. Jde o politického filosofa, a filosofa státnicky talentovaného. Ke vládě jest zapotřebí zvláštní osobní kvalifi-

kace a talentu, jako k čemukoliv jinému. Ač rozdělení funkcí v moderním státě a svrchovanost práva a zákonů osobní význam funkce hlavy státu omezují, nikdy jej přece nezatlačí zcela.

## 57

Pro vlastnosti davů vytvoří se snadno kategorie lidí, kteří vyžítují jeho vlastnosti, aby získali autority většinové pro své záměry. Jsou to demagogové, kteří působí na davovou fantasii. Již Aristofanes vytvořil nám nesmrtelný typ takového demagoga. Ve svých Acharnaňanech vyslechl demagoga, jenž se připravuje k řeči. Bodrý obšťastňovatel lidu se halí právě v ošumělý, děravý plášť, neboť chce své milované Athénany pohnouti jako oběť hladu a bídy. Maškaráda jest hotová a s uspokojením patří na svou proletářskou kytlici:

*Tot výborné, jak jsem už naskrz frází!  
Však vyprosím si ještě — od žebráka hůl!*

Není pochyby, že obraznost davů přeje takovýmto zjevům, ale jen na krátký čas. Sliby lze vyvolati veliká hnutí, ale přijde čas, kdy není možno demagogických prostředků stupňovati a vůdce klesá v naprostou nemilost. Vůdcové skutečně velicí nebyli demagogy.

## 58

Souvislost s rodinou, s rodem, s generací jest pramenem citění národního. Dnešní nacionalismus nezakládá se sice toliko na vědomí pokrevnosti, na rase, nýbrž i na společném kulturním sebevědomí, na vědomí společných dějin. Přes to však nelze redukovat příslušnost k národu na pouhý program. Vědomí příslušnosti k národu jest přes všechno mísení ras

a přes všecku civilisaci nejbližší pocitům synovským. Vědomí souvislosti naší práce s prací generací předchozích jest v některých náboženských soustavách středem víry (kult předků, šintoism). Vede k tomu, že lidé uzavírají nad sebou kolektivum rodové, jehož nepsaných zákonů poslouchají »šij klónice jen před svým národem«. Učí-li křesťanství, že dobré skutky zesnulých působí dál, že nahromadily poklad milosti (učení o obcování svatých), pak i pramenem citění národního jest vědomí, jež vyjadřuje Otakar Březina v »Kolozpěvu srdcí«: že všichni, kteří kdy pracovali, pracovali pro nás, a že pro »neviditelnou přítomnost Velkých a Svatých našeho rodu sladko je žítí«. Tak z autority rodičovské vyvíjí se vyšší vázanost kolektivní, národní a dostává se jí i posvěcení náboženského.

## 59

Z pojmu autority vyplývá, že ani ona není možná, vyloučíme-li jakoukoliv spontaneitu podrobeného. Kde jest podrobený nástrojem a prostředkem úplně bezvolným, nemůže autorita vzniknout.

## 60

Proč potřebují lidé autorit? Protože není možno naléztí pouhou zkušeností ani pouhou spekulací absolutní pravdu a normu života. Logika je řetěz, který visí ve vzduchu. Logika praví: »Platí-li A, platí B, platí-li B, platí C«, ale nepraví nic o tom, zda toto A skutečně platí. Chci-li toto A, tento pevný bod mítí, musím v ně věřit. Pouhou skepsí nelze žít. Žádný jednotlivec se nemůže vlastním rozumem až k evidenci přesvědčiti o všem, čemu věří. Pěkně praví americký pragmatista James, že pravda většinou žije na kredit. Vždyť podle slov Jamesových i díváme-li se

na hodiny, je to do jisté míry aktem víry, protože předpokládáme, že za ciferníkem je stroj, kterého nevidíme. Filosofickou příčinou víry v autoritu je tedy touha lidstva po objektivní instanci. Řetěz relativit musí mít někde konec.

To, co platí v říši myšlenky, platí i v životě lidské společnosti. Podle Platona musí být společnost vedena tak, jako musí každá loď míti kormidelníka. Jakmile by společnost ztratila s očí poslední cíl, jakmile by přestala uznávat potřebu vůdcovství, rozpadla by se. To platí i tam, kde je zdánlivě úplná autokracie. I autokracie trvá jediné tak dlouho, pokud trvá konsens společnosti.

Při každém kolektivním projevu musíme počítati se zjevem, který se nazývá duší davu, totiž s okolností, že v davu rozumové schopnosti jednotlivcovy se snižují, že nabývá převahy stránka citová, že zkrátka jednatel v davu reaguje jinak než když jest osamocen. Proto snadno nabývají authority nad davem ti, kteří jeho psychologii umějí ovládat, kteří dovedou jeho vůli soustředit jedním směrem pomocí hesel, obřadů, symbolů, řečí atd. K získání autority nad kolektivem není potřeba ani toho, aby vládce měl největší rozumové schopnosti, nýbrž aby věděl, co chce. Matkou autority jest nerozhodnost lidí. Budou vždy vděčni každému, kdo z nich sejme břímě rozhodování. Rušové mají o tom dobré přísloví: »Kdo se chopil hole, ten byl kaprál«. Již staří se divili, s jak malou moudrostí lze ovládati svět, je-li jenom vůle pevná. Zejména lidé ovšem věří rádi tomu, co odpovídá jejich přáním. Dav nesnese složitých výkladů. Kdo jej chce ovládati, musí umět zjednodušovat pravdy do formulek snadno pochopitelných, jež se dají aplikovat na každou životní situaci, musí míti dar raziti hesla. Může býti jinak hlubokým myslitelem, ale neumí-li dáti výsledkům svého myšlení pregnanční formulace, neovládne davu. (Masarvk: »Chvt-



ráctví je vždy hloupé«, »Demokracie je diskuse«, »Nebát se a nekrást«).

## 61

U vůdců davu musíme vždy rozeznávat vůdce a podvůdce. Jsou vůdcové, kteří mají skutečnou iniciativu, kdežto jsou vůdcové, kteří buď sdělují populární formou směrnice vůdců vyšších, anebo jejichž vůdcovství jest toliko zdánlivé, kteří neříkají davu nic jiného, než dav chce slyšet. Všechny příručky pro vladaře a knihy o duši davu jsou praktickými recepty na vládnutí. Ale theoretické vědomosti nestačí. Ve svém románě »Leonardo da Vinci« líčí Merežkovskij Macchiavelliho jako člověka, jenž vymýšlí nejduchaplnější teorie o tom, jak jest možno v šachu vždycky vyhrát a jenž každou partii v praxi prohraje. Právě tak jest nešťastný v politice, ač teoreticky je tolik chytrý. Kdo příliš mnoho ví, bývá skeptický a nikdo se nehodí tak špatně za vůdce, jako skeptik. Bez pevné víry v sebe, jež může prameniti trvale toliko z přesvědčení, že sloužíme dobré věci není možno trvale býti dobrým vůdcem. »Lásky kdybych neměl, nic nejsem«. Ve svých »Nápadnících trůnu« ukázal Ibsen tragiku »nevlastního dítěte Božího«, člověka, který má všechny vlastnosti pro trůn, ale vše ztratí tím, že stále pochybuje o svém poslání. Kdo nemá vědomí, že slouží ideám nadosobním, buď politického boje nevydrží, anebo se v něm stane cynikem. Cynik snese často mnoho, ale konec konců se přece jenom ukáže, že nejsilnější vlastností jest mravní myšlenka, protože jedině ona jest s to, aby dala člověku vyrůst nad sebe samotného.

Jaká mravní myšlenka to má být? Jest tolik etik na světě, kolik jest filosofii, protože není možno najíti objektivních norem v přírodě a ve zkušenosti. Příroda zná jenom veličiny a nikoliv hodnoty. Co v jednom

mravním a právním řádě jest dovoleno, jinde jest zakázáno. Ale lidstvo potřebuje objektivních norem, jež by nebyly závislé na fluktuaci světa, potřebuje neměnných hodnot i v pokušení. Nikde není taková potřeba autoritativní normy, jako v životě mravním, ale nikde se tak těžko normy neodůvodňují, jako právě tu. Známe jest výrok Schopenhauerův: »Morálku kázati jest snadné, morálku odůvodňovati těžké. V ethice jest autority nejvíce zapotřebí, autority objektivního principu. Objektivní principy se však nedají dokázati empiricky. Jedině náboženství morální požadavky odůvodňuje metafysicky: Mravní postuláty nesmějí záviseti na změnách denního života, musí býti povzneseny nad všechny životní eventuality. Hlas svědomí zůstává faktem vymykajícím se z pouhé empirie. Ještě dosud se nepodařilo stvořit pozitivní ethiku tak, aby nebylo třeba sahat do světa entit a budovati ji pouze na zkušenosti, přes to, že byly činěny podobné pokusy, jimž nelze upřít snahy jisté velkoleposti. (Pozitivní ethika Františka Krejčího).

Nejtěžším problémem ethickým, pokud jde o autoritu, jest problém autonomie a heteronomie mravní. Jest vůbec přípustno řídit se podle příkazů cizích, kterých mi moje vlastní svědomí nekáže? Smím vůbec převzít už hotový mravní řád a spolehnouti se na autoritu cizí?

Odpověď na tuto otázku zní, že tak mohu učiniti, ale že autoritu, kterou přijímám, musím vlastním rozumem poznat a uznat. Moje přijetí autority musí být aktem rozumu, musí to být autorita kvalifikovaná. Když na příklad křesťanské koncily rozhodovaly většinou o pravdách věroučných, byli jich křesťané poslušni ne proto, že to bylo votum většiny. Vždyť i většina se může mýlit. Byli jich poslušni proto, že věřili, že s většinou jest spojena autorita Ducha Svatého, že Bůh neopustí nikdy své církve, již zjevil svou pravdu.

Ne každá instituce smí zavazovati ve svědomí. (Otázka imperativních mandátů stává se jak známo, stále palčivějším problémem našeho politického života). Aby společnost měla normy pevnější, než jsou normy řízené svědomím, jež může býti bludné nebo všelijak upravováno, k tomu má právní řád. Ani právní řád ovšem nesmí býti v rozporu s mravními názory společnosti. Ale přece jest ten základní rozdíl mezi právním řádem a etikou, že při ethice jest hlavní věcí vnitřní souhlas, kdežto právnímu řádu se musím podrobit i tehdy, když s ním nesouhlasím. Že mezi právem a morálkou může vzniknouti konflikt, jest známo. Celkem lze říci, že tam, kde zákony by byly v naprostém rozporu s mravním přesvědčením lidu, by nebyl právní řád mnoho platen. Proto jest na příklad tak těžko vyhubiti v některých krajích pytláctví, protože leckde lid nedívá se na pytláka jako na zloděje, jsa v podvědomí (dědictvím generací) přesvědčen, že má právo na zvěř polní a lesní. Za starého režimu v posledních letech válečných jsme viděli, že lid se začal dívat na některé odsouzence jako na mučedníky, což znamenalo mravní rozvrat státu, jenž začíná vždy rozvratem právního řádu, neshodou autorit: autority mravní a autority právní. Proto každý státník hledí, aby rozporů mezi morálkou a právem bylo co nejméně.

## 62

Autorita přijatá vědomě a uvědoměle neruší mravní svobody. Věří-li kdo na př., že Bůh svou vůli zjevil a že ji zjevil určitým činitelům, pak nelze mluvit o heteronomii. O heteronomii lze mluvit pouze tam, kde člověk schválně se zbavuje vlastní odpovědnosti, aby mohl přesunouti odpovědnost na někoho jiného. Řekli jsme, že musíme rozeznávat mezi autoritou a prestyží. Prestyž nás strhuje nevědomky, podvědomě.

Domníváme se, že jsme svobodni, ale zatím naše vůle podléhá cizímu vlivu. Kdežto při autoritě jde o akt rozumu, o akt dobrovolný. Kde bychom podlehlí pouhému násilí, tam lze mluvit o přesile nebo na nejvýše o poměru podřízenosti a nadřízenosti, ale nikoliv o autoritě. Autorita jest moc mravní. Autorita, jež toho jména zasluhuje, předpokládá svobodu. Kde se vykonává akt holé moci, kde poddaný jest toliko nástrojem, tam nelze mluvit o poměru společenském, jako nemluvíme o poměru společenském mezi truhlářem a hoblíkem. Každý společenský akt i zdánlivě sebe pasivnější spočívá na vzájemnosti. (Tvrdí se, že i medium působí na hypnotisera). V tomto smyslu se říká, že trestní zákoník jest »magna charta« zločincova. Kdo chce spáchat zločin, rozhoduje se pro následky, jež ho stihnou. Proto není pravda, že autorita rozum i vůli vylučuje: Lze tu aplikovat požadavek křesťanské morálky, aby bázeň Boží nebyla »timor servilis«, bázní otrockou, nýbrž láskou synovskou »timor filialis«. (Učení o milosti posvěcující, jíž se stáváme dětmi Božími). Kde autorita jest uznávána aktem rozumu, nemůže povstat spor mezi autoritou a přesvědčením.

## 63

Jak se upravují autoritativní poměry v rodině, do toho nemůže zasahovati žádné psané právo. Zde rozhodují vlastnosti osobní, zvyky, tradice. Jakmile příliš zasahuje do rodiny autorita externí, pak to již znamená, že rodina jest více méně rozvrácena. Tím ovšem není řečeno, že autorita rodičovská není podporována autoritami veřejnými, státními i duchovními, celou strukturou společnosti. Každá spořádaná společnost věnuje nejdříve pozornost své základní buňce, jíž jest rodina.

## 64

Smyslem demokracie jest, že vůdcem se může stát každý. Zajisté: ale to nic nemění na slově Písma, že mnoho jest sice povolaných, ale málo vyvolených. Jest ovšem demokratický vůdce přece snáze sesaditelný, než aristokratický, protože každý z příslušníků strany nosí v tornistře maršálskou hůl, ale za to zápasy o vůdcovství vyústují snadno v demagogii. Ve straně se vůbec lehko uplatňují bonapartistické tendence, totiž tendence vládnouti neomezeně místo »z milosti boží«, »z milosti lidu«, ale vládnout neomezeně. To pak vede až ke stotožňování strany s osobou vůbec: *Le parti c' est moi*.

## 65

V poměrech primitivních, v prvotní mythologii vidíme, že fysická síla skutečně může někoho proslaviti tak, že mu dává autoritativní postavení. Herakles i Wotan svědčí o tomto zbožnění heroů. Carlyle praví dokonce, že »všecky důstojnosti, na nichž lidská společnost spočívá, jsou, co bychom mohli nazvati heroarchie nebo hierarchie, neboť jest zároveň dosti posvěcena.« Nemusíme ostatně ani jíti do dob tak vzdálených. V každé společnosti, jejíž životní podmínky jsou primitivní, nabude záhy autoritativní převahy ten, kdo je tělesně zdatný, ať je to mezi kluky, ať je to mezi vesnickými chasníky. Neobyčejně charakteristický doklad, jak se z původní hrubé síly vyvíjí řádný vztah autoritativní, podává nám na příklad vývoj středověké šlechty. Původní hrubý uchvatel moci stává se ochráncem, z poměru vzájemné ochrany a vzájemných služeb tvoří se autoritativní tmel společnosti.

## 66

Autorita jest tím větší, čím méně musí užívat fysických prostředků. Válka zůstává ovšem posledním mezinárodním argumentem. Ale ať jsme vzhledem k pacifismu optimisty nebo pessimisty, musíme přece jenom říci, že cesta k tomuto poslednímu argumentu byla v poslední době alespoň značně ztížena. Pro moderní stát platí: »Čím méně násilí, tím více authority«. Stát má spočívat na loyaltě, nikoliv na moci donucovací. Autorita spočívá právě v tom, že ten, kdo jest jí ovládán, nežádá regressu až ku poslednímu důvodu. Starý okřídlený výrok Chamfortův zní: »Lze vše provést bajonety, ale nelze se na ně posaditi«.

## 67

Každý, kdo nabyl vlády násilím, silou a mocí, snaží se své vládě dodat autority tím, že odvozuje svoje poslání od hodnot jiných, buď od Boha, nebo od předků obecně ctěných, či od nějakého právního aktu. Že i politická moc hledá ráda tradici, tomu nasvědčuje okřídlený výrok o zemědělcích, stanuvším na chladnoucí kůře zemské. Násilný čin není ničím jiným než usurpací. Teprve, je-li opřen duchovními hodnotami, stává se pramenem autority. Okamžitý čin vytrhne v těžké situaci lidi z problematiky, ale jenom tehdy, ví-li ten, kdo čin vykonal, proč jej vykonal, ve jménu jakých vyšších mravních hodnot. Muž činu, silný jedinec nesmí být jenom silný, musí mít i program, třeba tento program nemusel být vysloven rozumově. Čin je víc než mechanismus kauzality. Schopnost k činům, schopnost přejímati odpovědnost, sejmouti ji s jiných a státi se tak autoritou, jest pramenem veškeré moci politické. Působivost činu nezáleží v tom, že byl násilným, ale že byl činem. To platí o revolucích, jež měly ethický podklad.

## 68

Vnitřní svoboda buduje na základě toho, co má býti, nad hrubou přírodní mocí kulturu a činí suverénním vládcem individua zákon mravní, který jest onou »blahoslavenou porobou, nad níž nic svobodnějšího vymyšleno býti nemůže«.

## 69

Slovan nedovede dobře rozlišovati úřadu od osoby a přezírá ve své neprávnické naivnosti nebezpečí anarchie a nutnost společenské organisace, přes úctyhodný pathos mravní, který v podobném tragickém boji bývá často obsažen. Kdo je ve stadiu diskuse, nemiluje autorit a v Čechách autorit skutečně milovaných bylo vždycky velmi málo. K tomu přistupoval moment sociální, ježto u nás nebylo takřka vrstev s tradicí. Je tu nedůvěra ke všem útvarům mezinárodním a jejich lesku. České sektářství nemá často ani tak důvody náboženské, jako spíše jest jeho důvodem nedůvěra malého člověka, jemuž každá skvělost i duchaplnost jest předem podezřelá.

## 70

Před válkou platil styk s politickým odpůrcem div ne za velezradu. Dnes, ve vlastním státě máme všichni tolik zájmů společných, že prostě nemůžeme přijímat zavilé stranictví svých otců a dědů, kteří se často diví, že mládež, zvláště mládež intelektuální tak lehkomyslně boří a přeskakuje bariéry, jež otcové tak horlivě vybudovali. Mám tuto vlastní zkušenost: Není to dávno, co několik našich novinářů vykonalo větší cestu za hranice. Všichni, kteří jsme se výpravy zúčastnili, jsme takřka hmatatelně cítili, že s každým kilometrem, kterým se vzdalujeme od vlasti, klesá

naše stranicví. S každým kilometrem jsme se sbližovali, s každým kilometrem jsme viděli, že je více toho, co nás sbližuje, nežli toho, co nás navzájem dělí. Cítili jsme, že před cizinou všichni bez rozdílu stran jsme především Čechoslováky a že se tak na nás dívají, že cizinu naše stranické spory ani dost málo nezajímají. Stalo se, že cizinec udělal před katolickým redaktorem nějakou netaktní poznámku o husitech. Katolický redaktor promluvil na místě živou řeč na jejich obranu. Když jsme se tomu divili, řekl: »Za hranicemi je husitství společnou věcí všech Čechů. Doma je budu potírat podle svých sil a podle svého přesvědčení, Ale kdo mi na ně sáhne za hranicemi, dostane, co mu patří!« Všichni jsme cítili, že je příkazem noblesy, co se doma uvaří, sníst jenom doma, a že chtít podporu od lidí stejného smýšlení za hranicemi, jest politikou chudých příbuzných, jež nemůže mít úspěchu. Za svůj stát a za své dějiny solidárně ručíme všichni. Toto vědomí jest v mladé generaci, jež má větší vyhlídku do Evropy, než měla generace starší, daleko živější.

## 71

Vzdělání našeho inteligenta vůbec není malé, ale je neharmonické, nesměruje k vytvoření osobnosti. Staré rakouské školství bylo institucí pro výchovu úředníků. České školy vychovávaly úřednictvo a zřízenectvo pro celou monarchii, hlavně výtečné úřednictvo subalterní, jež působilo často až v Bosně. Ideálem úředníka jest vyhovět představenému, ne mít iniciativu a nápady. Průměr vzdělání našeho inteligenta je lepší, než v cizině, ale ne průměr výchovy.

Absolvent anglické aristokratické koleje ví jistě nepoměrně méně, než ví náš universitní absolvent. Ale umí si se svými vědomostmi spíše pomoci. Mladý



anglický hoch jako důstojník v kolonii ví si rady ve vřavě řvoucích dervišů, bonzů a kouzelníků všech národů. Byl vychován na pána, na vládce, na vůdce. Umí být pánem každé situace, škola z něho vychovala gentlemana. Náš inteligent nepřekonal při všem svém vědění provincialism a to se ovšem především jeví v novinách, jež jsou zrcadlem veřejného mínění. Tím nechceme snad říci, že by vzdělání bylo pro zušlechtění forem veřejného boje bezvýznamné. Právě, když se zakládalo vysoké učení novinářské, slibovali si zakladatelé od něho vyšší a slušnější úroveň žurnalistiky. Vzdělání zajisté krotí polovzdělaneckou domýšlivost. Domýšlivost je přímo typickým znakem polointelidenta, kterou ovšem projevuje hlavně vůči těm, u nichž předpokládá vzdělání nižší, než má sám. Protože nikdy sám v ničem nebádal, neví jak jsou skutečné vědomosti drahé, neví, že v hloubkách teprve jsou skutečné problémy a takřka nic není vyzkoumáno jednou pro vždy a definitivně. Jest zvyklý nabývat svých vědomostí v podobě hotových formulek, jimž slepě věří a jež nesnášenlivě propaguje. Skutečné vědění činí skromným, polovědění nadouvá.

## 72

»Boj o osobnost«, by měl být heslem nástupní generace. Není totiž škodlivějšího typu, než je strejce zdánlivě neškodný, filistr bez osobnosti.

Lidé, kteří nic nemohou zkazit, jsou největší škůdci našeho veřejného života. Najdete je všude, zejména často na vedoucích místech. Jsou hodně zastoupeni zejména mezi tak zvanými politiky. Bývají to průměrní dobráci, kteří jsou stavěni na vynikající místa proto, že nejsou osobnostmi, že se zdá, že žádnou lampu sice nerozsvítí, ale také žádnou nerozbijí, že budou milí a konciliantní ke svým stoupencům a

odpůrcům, a že budou zejména mít smysl pro lidské slabůstky syých bližních.

Je velký omyl, že tito lidé nemohou nic zkazit. Zkazí velmi mnoho tím, že ochotně věří každému klepu: vždy a ve všech oborech života najdeme je proto spiknuty proti osobnostem, proti duchu. Jsou tvrdošíjnými spiklenci proti každé hlavě, která vynikne nad povrch hladiny, jsou velmi vřelými přívrženci zaběhnutých šimlů, zákulisních pletek a malých kšeftíčků, metody: malý dar, velký přítel. Největším neštěstím jsou lidé, kteří nemohou nic zkazit, v čele velkých podniků nebo úřadů. Tam mohou zkazit totiž prostě vše a také zkazí. Protože nejsou schopni posuzovat zaměstnance podle práce, posuzují je podle toho, jak ochotně jim kdo donáší. Posuzují je podle vnějšího vystupování, podle povrchního dojmu, mají vkus krámských slečinek. Nade vše jest jim, aby znali lidské slabůstky kde koho. Odtud je k špiclovskému systému jen krok. Můžeme přímo říci, že čím větší byl kdy úpadek ducha v naší politice, tím větší měli konjunkturu špiclové, kteří zkoumali nižší stránku lidí, ty vlastnosti, jež byly dostupny jejich duchu a jejich inteligenci.

Jestliže mladá generace politická si postavila mezi prvními požadavky postulát kvality, pak to znamená jenom, že veřejné věci mají být vedeny odborně. Znamená to i velikou očistu veřejného života, neboť tam, kde hodnoty jsou měřeny kvalitou, není místa ani pro štrébry, kteří jsou zvyklí vyhrávat své bitvy vyžehlenými kalhotami, pozváním k obědu a malými pozornostmi k vánocům. V kvalitní demokracii nebude však místa pro rozvalené strejce, kteří tak dobrácky vypadají, ale kam vkročí, tam neroste sedm let tráva. Neškodní dobráci nejsou dobráky proto, že mají dobré srdce, nýbrž jednak ze zbabělosti a jednak proto, že nemají myšlenek, které by přísně uplatňovali. Jsou mravními nihilisty, za nic se nebíjí, o nic

jim nejde, a proto nemají, co by vymáhali, kromě bezmezného respektu k vlastním osobám. Nejsou rigoristy, nemá-li náhodou jejich podřízený na zemi větší koberec, než oni sami. Ale dovedou nenávidět. Ne onou horkou nenávistí, jež se může každou chvíli obrátit v lásku, nýbrž onou studenou nenávistí, jež sahá sedm let za hrob. Není podlejšího tvora, než je neškodný dobrák, zejména dostane-li se na místo, kam nepatří. V tak zvaných společenských kariérách, jež jsou vyhrazeny lidem tohoto typu, jest nutno hledati zdroje oné studené nenávisti k inteligenci, oné soustavně šířené nedůvěry ke každému, kdo něco chce, onoho materialismu nevyznávaného ústy, ale praktikovaného životem, jenž činí naše ovzduší tak těžko dýchatelným. Demokracie bohužel přeje kariérám »lidí, kteří nemohou nic zkazit«. Jest to její vlastnost, se kterou jest nutno počítat. Tito dobříci si podávají ruce přes bariéry politických stran právě tak, jako si je podávají vůdčí intelektuálové. Mají úžasný nos, aby vycítili na sto honů člověka, s nímž je možno se sčuchnout, jako mají úžasný nos také pro to, koho se varovat. Nejtíže ze všeho snášejí ironii a hledají ironii za každou oznamovací větou, je-li jen tato věta pronášena z podezřelých úst. Lidé, kteří žádnou lucernu nerozsvítili, lucerny opravdu rozbíjejí, ale jen, když nikdo nekouká. Obraz světa, který si vytvoří z klepů, podezření, polopravd, je ovšem na konec tak falešný, že v něm posléze přece zhynou, ale škody, které natropili se nedají napravit ani po desetiletích.

## 73

Na střední školy nechodíme proto, abychom si do smrti pamatovali posloupnost Babenbergů nebo Mohsovu stupnici tvrdosti. Tyto detaily můžeme zapomenout hned po maturitě. Ale i když to vše jsme

zapomněli, víme, co z vědomostí je důležité a co ne, vytvořila se v našem mozku určitá stupnice hodnot a v tom spočívá inteligence. Inteligencí není umět naučný slovník nazpaměť. Inteligencí jest umět se svými vědomostmi zacházet, aby nelpěly ztrnule v našem mozku, nýbrž aby byly majetkem živým a hřivnou stále rozmnožovanou. Čím více se volá v naší době po věcnosti, tím méně lze vystačit v novinách a v politice vůbec se starým diletantismem.

## 74

Vzdělání nejsou jen vědomosti. Vědění má být organicky ucelené a zvláště vzdělání novinářovo, protože každého dne znovu se stává vůdcem veřejného mínění a každý den znovu předkládá kus skutečnosti, jak ji vidí. Bylo správně upozorňováno, jak ucelený obraz života dávají některé starší listy francouzské a anglické. Každé číslo jest tak zharmonisováno, že tvoří malé umělecké dílo. Rubriky jsou navzájem pečlivě vyváženy, nejsou přehazovány a úsek života, který takové číslo novin poskytuje, jest dokonale vyrovnan. Toho u nás ještě daleko nedovedeme. Kdo není harmonickou osobností, nemá o světě harmonického obrazu a proto ho nedovede ani jiným sdílet. Čím zvláště trpí i náš tisk, i náš veřejný život jest přepolitisování, což souvisí často s nedostatkem osobní kultury i novinářů i politiků. Novinář a politik, který má osobní kulturu, ví, jak všechny společenské složky úzce navzájem souvisejí, jak těsná je souvislost mezi politikou, hospodářstvím a kulturou.

## 75

Jedním z hlavních důvodů, proč se mladým lidem odnímá slovo, bývá, že nemohou mít tolik zkuše-

ností jako staří. Tato námitka by však měla místa jen mezi stejně nadanými. Někdo nabude z malého počtu zážitků v krátké době více zkušeností, než jiný z velkého počtů zážitků za deset let. Svědčí o tom díla geniů, kterým několik pohledů do světa stačilo k vyličení tolika prostředí a charakterů, že by k prožití jich nestačilo několik lidských životů. Za jistých okolností bývá právě tento nedostatek zkušeností předností mládí, jakožto činitele prostého předsudků, vývojového a pokrokového. Mládí, jež nemá trpkých zkušeností, jest spíše schopno víry a nadšení, a jeho naivnost je často jeho ctností. To je smysl novozákonního výroku: »Děkuji ti, Bože, že jsi skryl tyto věci před moudrými a opatrnými a svěřil jsi je maličkým«. Český národ ve svých stádiích svého obrození ví, zač děkuje mládeži, jež nevěřila zkušené chytrosti starých.

## 76

To, co mělo býti pro inteligenci požehnáním, stalo se kletbou. Poněvadž nastává nadprodukce intelligence, stát nemůže všecy lidi, jež pod svou patronací vzdělal, zaopatřiti, a platí je místo penězi en monnaie de signe, v titulech, diplomech a hodnostech. Než zkušenost učí, že se tím prestiž studovaných lidí nezvýšila, nýbrž naopak snížila. Vystupuje řada lidí, jichž vzdělání jest sice značné, ale nepraktické a zvyšuje se nabídka duševní práce a poptávka jest stále menší. A tak vidíme na jedné straně lidi bez vědeckého nimbu, ale s praktickými schopnostmi a s penězi, a na druhé straně lidi s nimbem všemožných diplomů, ale bez schopnosti soutěžit v životě a výsledek je naprostý nedostatek respektu k duševní práci a vše to, co se nazývá krisí intelligence. Dnes absolvování škol samo o sobě autoritativního postavení nedodá, protože intelligence přestala být kastou.

Ale to neznamená, že by inteligence neměla bojovat za své intelektuální vůdcovství, protože jinak se vedení zmocní polointeligence, která vlastně nejvíce kompromitovala autoritu duševní práce v lidu.

## 77

Lid čím méně je vyspělý, tím méně rád poslouchá sobě rovných. To je obtíž všech demokracií. Mluvil-li president (T. G. M. pozn. red.) ve svém jubilejním poselství o nutnosti doplňovati parlamentarism odbornictvím, není to jenom proto, že je třeba vystříhati se zákonodárného diletantismu, nýbrž i proto, že za určitých okolností má úsudek odbornický více autority, než úsudek odhlasovaný většinou. Problémem demokracie jest demokracie kvalitativní, doplnění pouhé kvantity kvalitou, mechanismu hlasovacího duchem. Právě proto, že demokracie méně zdůrazňuje prvky charismatické, a větší důraz klade na osobní moment, je třeba, má-li se udržeti, aby měla vysokou úroveň, pevnou víru v určitou stupnici hodnot, v závaznost povinností a v absolutnost mravního řádu.

## 78

Jeden z nejméně správných způsobů osvětové práce jest, když inteligent se chce přizpůsobit lidu vulgárností. Lid, který má daleko více taktu, než by se při drsném způsobu jeho mluvy zdálo, cítí to podvědomě jako urážku. Stalo se, že učitel při agitaci plebiscitní užil slova: »Kdo hlasuje s Polskem, je hovado«. Když lidé šli ze schůze, říkali: »Nadal nám. Nadávat dovedeme my také.«

Lid, jemuž schůze namnoze nahrazují divadlo i kostel, chce slyšet řeč vyšší, lepší a čistší než tu, se kterou se setkává při své denní práci.

Dělník jest zvyklý pojímati politiku vážně, pro-

tože se ze zkušeností přesvědčil, že politická situace mívá přímý vliv na jeho mzdu a na jeho ostatní životní podmínky. Ovšem nesmíme zapomínat, že tato kategorie dělnictva, o níž mluvíme, jest elitou. Za čtvrtým stavem však číhá stav pátý, Lumpenproletariát, který jest dnes daleko tvrdším oříškem pro sociální politiku než dělnická otázka sama.

## 79

Bismark kdysi pronesl okřídlený výrok, že žurnalista je člověk, který se minul svým občanským povoláním. Slovo, vymyšlené žurnalistovi na potupu, napsal si žurnalista však pyšně do štítu, podobně jako francouzští Geusové učinili si z přezdívky čestný titul. Po dlouhou dobu žurnalista akcentoval svoje bohémství, svoji nepříslušnost k povoláním občanským, podobně jako to dělali umělci. Moderní doba však, která vtiskla všemu ráz mechanisace a civilnosti, odnaučila i příslušníky svobodných povolání nositi vlající kravaty, širáky a sametové kabáty. Noviny staly se výsledkem složitého pochodu, na němž spolupůsobí všechny složky moderní civilisace. Žurnalistika přestává čím dále tím více býti pouhou odrůdou literatury a stává se zřízením stykovým, zcela speciálním prostředkem společenské organisace.

Náš veškerý život se zbavil pompésnostní pózy a ornamentu. Okázalé bohémství je v době konstruktivismu a věcnosti nevkus. V této standardisaci života je kus demokracie, diktované hlavně novodobou technikou. Oděv králů se od oděvu dělníkova neliší střihem, nýbrž kvalitou. Umělec nebo novinář, jenž by chtěl světu imponovat širákem, okázalým bohémstvím, byl by v naší době právě tak nestylovým a komickým jako král, který by se procházel v purpuru a s korunou na hlavě na Příkopech. Kštice a podobné umělecké allury staly se dnes nanejvýš odznakem .

venkovských fotografů a umělců i žurnalistů velmi podřízeného řádu. Z této věčnosti, v níž novinářské závody staly se v podstatě fabrikami, z mechanisace novinářského povolání vyplynul fakt, že i novinářská práce se specialisovala, že žurnalista není již člověkem, jenž se minul povoláním, »zkaženým studentem, který za peníze dává pořádné lidi do novin«, nýbrž stal se občanem s povoláním právě tak solidním a pevně fundovaným, jako každý jiný. Zevnější habitus žurnalisty by se tedy dnes již těžko zjišťoval. Sociální pojištění, kolektivní smlouvy, požadavek stavovských komor, i novinářská škola jest dokladem, že i žurnalistika byla dirigována do pevných kolejí občanské existence.

Ale v psychologickém postoji žurnalistově zůstalo mnoho z jeho bývalého outsiderského postavení vůči občanským povoláním. Egon Erwin Kisch nazval kdysi žurnalistu »neumělcem ze skepse a neobčanem z domýšlivosti«. — Žurnalista píše o všech věcech na světě, ale ne proto, že by měl k tomu autoritu odborníka nebo legitimaci umělce (má-li ji vedle toho ještě, tím lépe), nýbrž proto, že slouží aktualitě, že jest u věci první. Je tedy pišícíím člověkem, ale není umělcem, není spisovatelem. Již proto jest vůči své práci skeptický. Podobný jest jeho postoj vůči občanským povoláním. Je pravda: žurnalista je zajištěn, pevně placen, má společenskou vážnost, ale co je to platno, když přece způsob jeho práce jest tak gruntovně jiný, než způsob práce příslušníků všech povolání ostatních. Každý buď něco konkrétního prodává a kupuje, nebo vyřizuje akta, jež se týkají praktických životních věcí, a vidí výsledky své práce. Jaká jest režie práce žurnalistovy a spisovatelovy? Zdánlivě žádná. Jeho surovinou je všecko a nic, celý život. Proto se mu zdá někdy jeho práce neskutečnou, papírovou. Surovina, kterou noviny po továrnicku zpracovávají, jest do svého výskytu a rozsahu bez



hranic. Jiné továrny zpracovávají švédskou železnou rudu, nebo americkou bavlnu. Továrna na noviny zpracovává vůbec všechno, co se stalo, ať to bylo cokoli a kdekoli, pokud to stojí za zaznamenání. Noviny jsou sítí z elektrických drátů, železnic, pároplavebních a leteckých linií, objímajících celý svět, v němž obíhá myšlenkový majetek lidstva; to vše náleží jako nerozlučná součástka ku pojmu novin. Vývoj národního hospodářství, směřující od řemesla vázaného na jedno místo k světovému obchodu, prožily noviny více, než kterékoliv jiné odvětví hospodářské. Ačkoliv však noviny jsou obchodem, světovým obchodem, přesto není hotový výrobek, jímž jest tento obchod provozován, zbožím v běžném slova smyslu. Jeden z našich spisovatelů vyslovil kdysi politování nad tím, že si neudělal profesorské zkoušky. Ne snad proto, že by měl touhu učit na střední škole, ale proto, aby sám sebe přesvědčil, že by se dovedl živit také normálním občanským zaměstnáním. Tuto vnitřní nejistotu mívá občas každý intelektuál vůči lidem pracujícím komerčně, byrokraticky nebo manuálně ve chvílích skepse a deprese. F. X. Šalda jednou napsal, že když se zadívá na prostou a krásnou mostní konstrukci, že závidí jejím inženýrům a stavitelům. Proč asi? Výsledek práce techniky je vidět. Nemůže být sporu o správnosti nebo nesprávnosti. Nesprávný rozpočet způsobí, že stavba spadne lidem na hlavu. Co se však může stát, když udělá nesprávné závěry filosof, spisovatel a novinář? Co na tom záleží a kde je evidence? Tak se ptají duševní pracovníci často sami sebe v temných chvílích tesknoty. Je to ovšem omyl. I falešný závěr filosofův může mít katastrofální následky. Již leč který mladý člověk se zastřelí pro falešný závěr filosofa, jehož dílo četl, nebo proto, že chtěl napodobit osud románového hrdiny. Lživá zpráva v novinách může způsobit milionové škody ba i stát lidské životy.

Ale jiný typ odpovědnosti než je odpovědnost lidí činných prakticky staví i novináře vůči nim do opozice a často do opozice outsidera. Tento základní pocit novinářovy psychologie zůstává, i když technika zatlačuje neustále individualitu. Nepotlačí ji ostatně nikdy.

## 80

Stranické listy nemohou míti mnoho smyslu pro odstíny, pro intelektuální finesy, pro vtip, protože vtipu průměrný člověk zřídka rozumí a často má dojem, že humorem je sám znevažován. Strpí humor jenom v humoristickém koutku, ale ne v úvodníku. Tam chce být smrtelně vážným. Ještě horší je to se satirou. Tu bere lid obyčejně do slova. Opět malý doklad: Když se loni (roku 1930 pozn. red.) bojovalo proti zdražení cukru, napsal Karel Poláček do »Českého slova« satirický sloupek: »Nedávejte syny na cukrovarnictví!« Ve smyslu varovných vyhlášek řemeslnických společenstev líčil útrapy stavu cukrovarnického, který musí svůj výrobek zdražovat, aby uhájil holou existenci atd., atd. Malou, nenápadnou ústní anketou mezi čtenáři »Českého Slova« jsem se přesvědčil, že většina prostých čtenářů brala sloupce vážně a pevně si umiňovala, že tedy své syny na cukrovarnictví nedá, aby je ušetřila útrap takového pana Preisse a jiných chudáků. Vtip ostatně často zazlívají i naši politikové. Když se dovědí, že někde na ně byly dělány vtipy, volají po odvetných opatřeních, místo, aby se ptali, zda ty vtipy byly dobré. Což nebyla u nás žalována i nevinná karikatura? Soudcové a kmeti by mohli vypravovat o tom, co všechno se u nás pokládá za uvádění ve veřejný posměch.

Souvisí to jistě s dlouholetou nesamostatností a maloměšťáctvím naší společnosti. Malý člověk si

hrozně potrpí na důstojnost. V této důstojnosti malého člověka vězí na příklad komika Chaplina. Ať ho potká cokoliv, s obřadnou vážností vezme ihned do ruky svou hůlčičku a klobouk a vznešeně kráčí dále k novému maléru. Nedůtklivost vůči humoru je v podstatě nedostatkem vnitřní svobody. Člověk má umět usmívat se i komickým stránkám, spojeným s věcmi, za něž by jinak byl ochoten třeba položit i život, nebo za nimiž by byl ochoten celým svým životem stát. Tato vnitřní svoboda je tím větší, čím pevnější je naše přesvědčení.

## 81

Noviny mohou hájiti rozličné ideje, ale jejich první ideou musí býti idea novin, podávaných zajímavě, jinak se stanou nestravitelným traktátem. Čím budou méně hádavé, zvláště po stránce politické, tím budou zajímavější. Novinář, který se bude dívat na noviny jako na literární celek, nebude zanedbávat ani maličkostí a nepustí nic do listu, co by nekomentoval, nebo alespoň nepodrobil stylistické revisi.

Hlavní věcí je smysl pro aktualitu. Ale žurnalista, zpracovávající aktuality, se nesmí sám aktualitami živiti. Neboť co je v podstatě aktualita? Ve většině případů optický klam. Všecky aktuality již na světě s malými obměnami byly. Stačí pouze prolistovat staré ročníky časopisů a aktuality posledního data lze vyhledat v zaprášených foliantech archivů a knihoven. Aktuální je na příklad popsati pohřeb papežův, když papež zemře, ač lze popis této aktuality nalézt v každé liturgice. Kdo o tom první zví, jest ovšem žurnalista sám. Dojde brzy k názoru, že věci věčně aktuální jsou věci věčně nové a že věci věčně nové jsou tak staré, jako lidstvo samo. Bolest, lásku, smutek z nekonečna, strach před smrtí cítily přibližně všechny věky stejně.

## 82

Mluvíme-li o politickém typu žurnalisty, měli bychom ještě říci několik slov o žurnalistovi ve službách státních, který je úředníkem a žurnalistou v jedné osobě. Jest obecně rozšířeným omylem, že vládní žurnalista jest subjekt beroucí gáži za to, aby sloužil každé vládě, která přijde a měnil své přesvědčení s každým novým šéfem kabinetu. To jest však omyl. Novinář ve státních službách, má-li charakter, slouží státu a nikoliv dočasné vládě. Jsou ovšem úředníci (i v jiných úradech), kteří mění politickou legitimaci s každým novým ministrem, nebo kteří svoje přesvědčení dají alespoň na čas k ledu, ale není toho třeba. Státní myšlenka je stále táž a bylo by smutné pro stabilitu státu, kdyby se měla změnit s každým novým dočasným obsazením křesla. Žádná vláda nebude nikdy proti vládě, ať jest na papíře její program jakýkoliv. V spořádaném státě se hlavní zásady režimu nemění a kdo slouží státu a kdo neslužbičkuje osobám, nalezne naopak ve službě státu daleko více nezávislosti, než ve službě stran. Alespoň mu nikdo nenařizuje nadávání. I novinář ve státní službě může a musí zůstat osobní a vykonává-li svůj úřad dobře, pak jest jeho činnost zárukou jistoty a jednoty v pojmání státní ideje, ať jest dočasná vláda jakákoli.

## 83

Nechápeme dosti dobře, že výkon bez osobnosti, novinářská advokátština pro normální doby sice stačí, ale v kritické chvíli že těžce škodí a kompromituje tím spíše, že se u nás v poslední době povážlivou měrou rozmohl typ novinářských námezdníků bez přesvědčení, kteří jako lancknechti jsou ochotni dát se do služeb toho, kdo jim zaplatí a kteří jsou přímo interesováni na znepokojování veřejného ži-

vota, jako středověcí žoldnéři, kteří, když byl mír, vyvolávali partyzánské války na vlastní pěst. Od žurnalistů těchto typů nelze ovšem nikterak očekávat zvýšení úrovně našich veřejných zápasů. Jest ovšem pravda, že parátní, obratný člověk, který si umí pomoci v každé situaci, jest dobrým žurnalistou. Jeho nebezpečím jest však myšlenkové herectví. Bylo by omylem se domnívati, že čestnost jest jen kategorií morální a nemá nic společného se žurnalistickým talentem. Lidé bez talentu pro morálku, lidé morálně insánní nemohou být dobrými žurnalisty, protože ku pohotovosti jest třeba, aby člověk měl měřítko všech věcí v sobě. Kdo ho nemá, ztratí snadno smysl pro to, co může být pravda a co je očividnou lží, ztratí tudíž schopnost citlivě reagovat a správně kombinovat. Bez lásky ke všednímu dni, k životu, nelze dobře životu sloužiti.

## 84

Každý jednotlivec jest občanem pouze jistým zlomkem své osobnosti. Jinak jest manželem, obchodníkem, spisovatelem, sportovcem, otcem atd. Do politické sféry zasahuje jenom částí své bytosti. Politik však vkládá do tohoto poměru svou osobnost celou. Proto také má větší kus moci. Je také zajímavé, že vlády absolutistické se proto staraly o to, aby lid neměl zájmu o politiku. Vidíme, že často za tuhých absolutistických monarchií byly pro lid zakládány zábavní podniky, vzkvétalo umění, individuální svoboda ve věcech nepolitických byla dosti značná, žilo se »dobře« (»extra Hungariam non est vita«), jenom, když se lid nestaral o politiku, když do poměru ke státu vkládal co nejmenší část své bytosti. Z toho plyne demokratický poznatek, že máme tím blíže k tyranii, čím méně se staráme o politiku a čím více jí pohrdáme. To, co je za jistých

okolností jenom vinou ze zanedbání, by mohlo býti často těžkým hříchem. Z toho důvodu na příklad novodobí papežové neustále zdůrazňují, že náboženství není věcí soukromou, že kdo to myslí se svou vírou vážně, musí ji uplatňovati i politicky a nesmí se vůči státu stavěti indiferentně.

Novodobá sociologie ukázala, že společnost není přírodním organismem, nýbrž že se spravuje zákony vlastními. Rozhodně však snahy hledati přírodní zákonitost ve společenském dění, umožnily teprve soustavné studium společnosti a daly základ k novodobé sociologii i právovědě.

## 85

Theorie, že všechna moc pochází z lidu není o nic méně mystická, než theorie o moci z Boží milosti. I autorita většiny se zakládá na názoru v podstatě mystickém, že většina musí míti pravdu, což nelze vždy empiricky dokázati. Nejcharakterističtější se jeví tento požadavek na příklad ve volbě papežově. Papež je ovšem volen z kardinálů na základě principu majoritního. Ale majorita nedává mu tuto moc jenom proto, že jest majoritou, nýbrž proto, že na základě náboženské víry má ještě zvláštní charismatickou kvalifikaci. Dnes víme dobře, že rousseauovská »volonté générale« je mythus právě tak, jako její předpoklad, nauka o zlatém věku. I demokracie má svou metafysiku, svůj problém náboženský, svoje »Gottesgnadentum«.

Moderní stát ovšem tíhne k laicismu. Velká Revoluce francouská vedla k prohlášení emancipace lidského rozumu a státy, založené na této ideologii nechtějí se hlásiti k metafysickým principům, plynoucím z církevního učení o »Unio a distinctio«. Nechtějí uznávati, že církev vede člověka ke věčné spáse a že stát má jí k tomu pomáhati, začož ona opět mu

propůjčuje část autority Boží. V novodobých papežských encyklikách, zvláště v encyklice »Quas primas« Pia XI. bylo několikrát vysloveno stanovisko církve proti této laicisaci států, jenž vede k posilování egoismu státního, k neumírněnému nacionalismu, jenž bere všem státům společný vyšší mravní cíl, nejlepší to základ světového míru. Je jisto, že poválečné lidstvo stojí opravdu před problémem, jak získati jednotu ideovou, neboť mír nemůže spočívatí toliko na politické technice. Že nejde při tom jenom o postulát katolického universalismu, tomu nasvědčuje nedávný (psáno v roce 1930 pozn. red.) mírový kongres protestantských církví. Ať je panovnická moc zakládána na monarchii a na pomazaném panovníku, nebo na vůli lidu, těmto posledním metafysickým problémům autority charismatické se nevyhneme. Staré státy církví ovšem zneužívaly a tíhly vždy k caesaropapismu. Zápas mezi mocí světskou a duchovní vyplňuje celý středověk. I dnes jde však o to, aby pouhá moc nenahrazovala duchovní autoritu, aby autorita byla mocí založenou na vážnosti, nikoliv vážností, založenou na pouhé moci. I v moderní společnosti je pro tento zápas církví dosti místa. Nechybělo nikdy na vůli učiniti z moci panovnické moc hieratickou (nejvyšší kněžství panovníkovo u starých národů, caesaropapismus v předválečné církvi pruské a v pravoslaví, koncentrace veškeré autority vůbec v osobě mikadově).

Nic na světě není tak silného, jako myšlenka, třeba nepůsobila ihned, nýbrž až po generacích. Věcí dobré politiky je postavití každého na takové místo, kde může nejvíce prospěti, tudíž i myslitele a umělce. Politik, jehož formát jest skutečně státnický, musí míti smysl i pro tato duchovní a duševní imponde-

rabilia. Ještě nikdy nerostla tak snadno celá politická hnutí úplně takřka bez ideologie, jako v naší době. Zkušenost ovšem učí, že se taková hnutí dlouho nemohou držeti, neboť i myšlenkové bohatství je politické aktivum. Programovost filosoficky prohloubená dává soudržnost ve chvílích kritických. Je málo těch, kteří dovedou hledati a nalézati mosty mezi světem ducha a světem hmoty.

Nejméně je však těch, kteří dovedou oceniti práci zdánlivě neproduktivní, která však nese ovoce až po letech. I technika jednou stane před svým faustovským problémem a různé symptomy ukazují, že to nebude trvati ani příliš dlouho. Náš zřetel se obrátil až příliš ke světu vnějšmu a podléháme podobným sebeklamům materialismu, jakým podléhali naši otcové ve století osmnáctém a devatenáctém, když se domnívali, že empirické vědy rozřeší všechny otázky tak, že vůbec nebude problémů.

Po velkém výkyvu subjektivismu, sebeanalysy, introspekce, skepse, duševního flagelantství a psychologismu, nastává nyní doba kultu vnějšku a úspěchu. Ale nedejme se klamati. Také tato doba mine. Napoleon řekl kdysi, že vždycky to byl duch, jenž vítězil nad kordem. Duch zvítězí i nad strojem. Kdyby se lidstvo nebylo cvičilo na filosofii antické, a na scholastice středověké, v umění abstrakce, nebylo by také moderní techniky. Tehdy se lidé učili již redukovati svět na míru, váhu a číslo a tím si přírodu podrobili.

Evropská kultura tvoří jednotnou souvislou linii a synthesu křesťanství a antiky, jež jest jejím podkladem, musí i nadále jejím podkladem zůstat. Byly to duchovní kořeny, z nichž tato kultura vyrostla. Mnoho se u nás deklamovalo o tom, že český národ byl obrozen knihou! Jest jistě málo národů na světě, na jejichž dějinách by se tak byla osvědčila síla myšlenky, jako v národě českém.



Tuto autoritu ducha je nutno neustále živiti a křísiti. Jest nutno budití respekt k tvůrčímu duchu. Jsou chvíle, kdy se lidé nesbližují na základě programu, ale na základě stejně vysoké úrovně. Všechny symptomy nasvědčují tomu, že dnešní formy stranických a skupinových útvarů se přežívají a pomalu se krystalisují formy nové. Proto je třeba zdůrazňovati toliko nutnost seskupování na základě úrovně. Julien Benda přirovnal jak známo intelektuály ke středověkým klerikům. Klerikové tvořili mezinárodní říši ducha a měli autoritu pokud se tomuto svému poslání nezpronevěřili. Slovo »klerik« povstalo, jak známo, z řeckého slova »kléros«, které znamenalo podíl. Kněží a Levité již ve Starém Zákoně neměli míti majetku a měli býti živi z desátků chrámových. I moderní klerikové-intelektuálové zapomínají často na to, kde je jejich podíl a dopouštějí se svatokupectví. Odtud úpadek autority ducha. Školská inteligence ztratila svoje společenská privilegia. To znamená však, že ztratila vliv.

Tento vliv však může udržeti jen tehdy, budou-li duševní statky, kterých nabyli, majetkem živých, hřivnou stále rozmnožovanou. Inteligence, která by byla duševní zkamenělinou, neměla by práva mluviti o autoritě ducha. Proto rozeznáváme mezi intelligentem a intelektuálem. Intelektuálem míníme inteligenci tvůrčí. V tvůrčím Duchu pak, o němž praví středověký hymnus, že jest »fons vivus, ignis charitas et spiritualis unctio«, jest zdroj veškeré autority v nejvlastnějším slova smyslu - autority charismatické, oné autority, o níž říkali Saint-Simonisté, že není ničím jiným, než politickou transformací lásky.

Zjevy v současném veřejném životě ukazují, že z popřevratového nadšení se dostáváme do nížin po-

litické skepse a apatie. Kdežto po převratu si každý sliboval od politiky ráj na zemi, propuká dnes obecenstvo v nadšený potlesk, kdykoliv se z kabaretního jeviště ozve narážka na politiky, jejímž skrytým smyslem jest, že je to všecko samá zlodějna. Při tom se však mluví o přepolitisanosti života. A skutečně: třebaže lidé chovají k politice hlubokou mravní skepsi, jsou přesvědčeni, že politika je tajemným klíčem otvírajícím vše, po čem lidé obyčejně touží. Domnívají se, že politika je jenom mazaností těch, kdož nic jiného dělat nedovedou. Věří, že politika není ničím jiným, než lstí a chytrostí, po případě násilím, honbou za úspěchem časným a dočasným. Naše doba nevěří příliš v heroické ctnosti politické. Přes to však je dnes sklon viděti v politikovi jakéhosi nadčlověka, jenž je povznesen nad běžnou morálku. Žijeme v dobách extrémů zprava i zleva a obojí extrém je stejně násilnický a stejně skeptický vůči drobné práci a politickému idealismu. Naše doba má velmi mnoho podobného s dobou renesanční, jež dala světu Macchiavelliho. Žalostná jest úloha intelligence v této době. Jest odsouzena buď k pouhému pěstování ideologie tak zv. kulturních pracovníků, nebo je donucena výti s vlky, nepropadá-li vůbec politickému kvietismu. Zásahy intelektuálů do politiky nedopadly právě šťastně. To však neznamená, že pole má býti přenecháno demagogům a machrům, že ani intelektuál, dostane-li se k politické aktivitě, má zbožňovati každé násilnictví, jako zbožnil Macchiavelli svého Cesara Borgia.

U nás již pojem politiky tak splynul s pojmem »pomoci si«, že veřejnost je takřka udivena, když zemře veřejný pracovník, velmi mocný a vlivný a ukáže se, že po sobě nic nezanechal, jako tomu bylo

y případě Seipelově. A přece, kdo sleduje politické dějiny uvidí, že není zjevem nijak tak řídkým, jak by se v našich nynějších poměrech zdálo, že státníci, skutečně velcí, po sobě nezanachají nic, nebo málo. Každý politik většího formátu přijde jednou na rozcestí, kdy se mu naskytne příležitost, svoje vlivné postavení zpeněžit. Kdo je však opravdu politikem, si vždycky řekne, že vliv a čisté ruce znamenají víc, než peníze. Kdo má vliv a čisté ruce ke svým veřejným účelům, vždy peníze najde. Ten však, kdo politikou nabyl peněz, ne vždy uplatní i svůj vliv. Víme to i ze života takových světců jako byli svatí Jan z Boha nebo Don Bosco, že třeba byli chudí jako kostelní myši, vybudovali instituce, reprezentující milionová jmění. Moc skutečná, ne pouze zdánlivá moc, vyžaduje askese. Málokdy lze mít obojí najednou: i moc, i peníze, jakkoliv to vypadá paradoxně.

Vliv peněz v politice se obyčejně přeceňuje. Nej-silnějším činitelem politickým jest a zůstává vždy idea. I k penězům musí skutečný politik mít takový poměr, aby sloužily jemu, nikoliv, aby sloužil jim. Proto musí vyloučiti snahu po osobním obohacení. Politik, jenž nezná cílů vyšších, nemůže dospět k velikému formátu.

## 89

Aby politik mohl realizovat svou ideu, chce úspěch. Byl by špatným politikem, kdyby ho nechtěl mít. Ale přes to dovedeme rozeznávat mezi politikou mravnou a nemravnou, mezi politikářstvím a státnictvím. Je pravda, že politika se děje ve vnějším světě a záleží tedy na tom, nejenom kdo má pravdu, ale také na tom, jak ji dovede uplatnit. Politické kolbiště není filosofickým seminářem. Ale jsou úspěchy a úspěchy. Jsou úspěchy jednotlivců,

na něž doplácet národové velmi těžce, jako jsme byli právě svědky úspěchů v hospodářském životě, jež vedly na konec k úplnému ztroskotání existence těchto rytířů štěstěny a celé řady lidí s nimi. Čím více se život dostává do normálních kolejí, tím méně je příležitosti k dobrodružstvím. Skutečný státník zná tajemné transmise, jež spojují vnější život s myšlenkou. V politice nerozhoduje jenom hadí chytrost, je potřebí i vyšší moudrosti. Politik musí mysliti vždy na následky, a to i na ty, kterých nezamýšlel, kdežto umělec a myslitel je odpovědný pouze za to, co chtěl. Proto vládnouti znamená předvídati. Ve vnějším světě mívají i dobré podniky své následky a nestačí odvolati se na dobrý úmysl. Politika je jednání, není jenom hrou intelektu, a proto je nutné v ní spojovati naivní holubičí oddanost ideálu a vášně pro jeho uskutečnění, i hadí chytrost, když politik pracuje mozkiem. A jím má především pracovat. Politik však, který nemá srdce, který zná jenom hadí chytrost, svou věc na konec prohraje, protože nemá v citu korektiv pro svoje jednání. Stává se tím, co v Německu označovali slovem »Macht-politiker«, člověk, jenž touží po moci a neví, k čemu by jí měl použiti. Holubičí prostota se nikdy nesmí ztratit ze srdcí lidí, kteří mají sklon k hadí chytrosti. Ani politik nesmí nikdy zapomenout na to, že u dobrého člověka »srdce je vždycky, ach, srdcem jen dítěte«, ale že musí vždy dávat pozor na tento svět. Úspěch vede k popularitě, kdežto sláva vede velmi často k osamocení, jako vše vznešené.

Pro vývoj evropské politiky měli daleko větší význam nepraktičtí »utopisté« než spisovatelé nauk o tom, jak to má člověk navléci, aby nebyl kovádkou, nýbrž kladivem. Ovšem i sepisování politických

utopií bývalo velmi často reakcí na osobní nezdar autorův, počínajíc už Platonovou Politeií, jež je rovněž dílem velikého zklamání. Disraeli, jak známo, nepsal po politických nezdarech svého mládí sice utopii, ale zato psal romány. Nebylo to v podstatě totéž? Nebyl to útěk ze světa realit do světa idejí? Ne vždy. Nemusí vždy útěk k musám znamenat útěk ze světa. I v politice a právě v politice je třeba často čekat. Politik často nemůže předbíhat době a podléhat bezúčelné tragice prvních. Proto jeho útěk do stánku mus může býti nejlepší přípravou budoucnosti. Někdo spřádá utopie, někdo píše romány, a někdo vydává - pornografii. V dobách porážek se pozná formát lidí. I když někdy autor utopie neurovná cestu sobě, urovná ji pro budoucí poutníky a poutnice. Platonova »Politeia«, Augustinova »Obec Boží«, psaná rovněž v době, kdy autor viděl říti se v trosky staré imperium, a podobné státní koncepce, znamenají vždy více, než všechna orakula světské chytrosti.

## 91

Jako život přestává vůbec býti hrou, přestává jí býti i diplomacie. Diplomaté přestali býti tajným mezinárodním spolkem, obklopeným nimbem takřka zednářským. Zbyl skoro již jen protokol, se svým téměř mystickým rituálem, ale i ten se v demokratických státech poválečných značně uvolnil, již tím, že do diplomacie vešlo mnoho lidí odjinud než »z kariéry« a to i do diplomacie států nejstarších.

Cynická ironie a skepse mizí u diplomatických projevů čím dál tím více, protože není pro ni prostředí. Diplomát přestává být hercem na mezinárodním jevišti a stává se tím, čím vždy býti měl, úředníkem, což však neznamená byrokratem. Rozumí se samo sebou, že ani demokratický diplomat nebude

vykládat svoji taktiku na Václavském náměstí před pomníkem. Svoje úřední tajemství má každý společek, natož stát. Každá továrna má svoje tajemství výroby a nikomu nenapadne, aby popíral její právo na toto tajemství. Práce diplomata jest o to choulostivější, že diplomat nemá co činiti s vlastními spoluobčany, kteří konec konců chtějí všichni dobro své vlasti, byť na ně rozličně nazírali, nýbrž se státníky, kteří bez jakékoli sentimentality mají před očima dobro vlastního státu a proto nelze ovšem vždy hráti s odkrytými kartami. Ale tato tajemství stávají se jenom pomůckou čistě technickou, nedotýkají se principů, neboť nejde již jen o zájmy jednotlivých dynastických domů. Pokud šlo o rivalitu dynastií a jejich domácích zájmů, bylo zajisté možno vystačiti s prostředky diplomatické chytrosti a roztomilosti. Ale tyto prostředky musily a musí nutně selhat, kde jde o věci dosahu elementárního. O jednom z předválečných diplomatů bylo právem napsáno, že byl nejznamenitějším lichotníkem, hráčem, charmeurem parket, dokud nevypukl konflikt. V něm však vždycky selhal. Musil selhat, protože dramatické situace nejsou pro hladké lidi.

## 92

Policejní a byrokratický stát není než výstřelkem utilitaristické theorie, jež se domnívá, že stát je povolán, aby se ve všech směrech staral o blaho svých občanů. Položí-li stát jednostranný důraz na příklad na vojenské svoje úkoly, stává se nejvyšší autoritou důstojník; ve státě, který jednostranně zdůrazňuje kolektivum proti individuu, zmocňuje se společnost výrobního procesu a vzniká onen systém státního obhospodařování, jaký jest ideálem státního socialismu. Není tudíž nijak lhostejno, z jakých filosofických principů stát odvozuje svoji autoritu.

## 93

Ústřední idea dává pevnou páteř i praktickému politikovi. Idea spravedlnosti vede k ideji posledního ospravedlnění všech lidských skutků. Moc, kterou vládce pokojně drží, je skutečně odleskem věčné moci a bez posledního ospravedlnění všech lidských skutků je všecken politický ruch marným shonem. V každém politikovi velkého formátu musí býti i kus proroka, nemá-li se politika stát zápasem pouhých osobních a stranických egoismů.

## 94

I stranická politika v demokracii má svoje hladké a lstivé dvořany, svoje Borgie a Macchiaveličky. Existují celé monografie, jako na příklad Michelsova, o tom, jak jest oligarchií v demokracii ohrožováno moderní politické stranictví. Víme všichni ze zkušenosti, jak často sekretáři a funkcionáři stran dovedou zfalšovat skutečné mínění straníků. Jsou i Macchiaveličkové demokracie, demagogové, kteří veřejné mínění preparují a zneužívají jeho prostředků. Jsou fanatičtí zbožňovatelé většinového mínění, ale dovedou si tuto většinu připravit mistrnou hrou intrik. Jsou to ti, kteří se vytasí s návrhy, když se ještě všichni účastníci porady nesešli, nebo když jich většina odešla, kteří záludnými změnami volebních řádů, stanov, výkladů řádů jednacích manipulují s demokratickým aparátem právě tak kejklířsky, jako renesanční kondotieři bojovali dýkami a jedem. Schovávají sebe za kolektivum a dovolávají se při tom nejvyšších pravd národa i lidstva, umějíce znamenitě využít davových instinktů. A máme i dnes intelektuály, kteří jsou ochotni dávatí podobnému jednání teoretické posvěcení, jako to učinil Macchiavelli, když si zbožnil svého Cesara Borgiu. Jsou i dnes Savonarolové, kteří myslí, že pomohou světu

vírou v zázrak. I dnes máme zkušené praktiky, kteří nevěří v rozumování vůbec a naopak zase intelektuály, kteří hluboce pohrdají životní moudrostí ne-načerpánou z knih. A pravda jest zase uprostřed. Napsal-li Gracian svoje »Příruční orakulum« pro chytrého dvořana a diplomata, napsal i Frary svůj »Manuál demagogův« s radami stejně cynickými!

Stojíme na stanovisku, že pro politika a státníka nemůže platit jiná morálka než pro každého jiného, nemá-li dojít buď k morálce kast nebo k rozvratu společnosti. I v politice podle výroku Masarykova platí, že dvakrát dvě jsou čtyři a nikoliv pět. Znamená to tedy, že taktiku, chytrost a opatrnost úplně zavrhneme? Zajisté že nikoliv. Chytrost může býti průvodkyní skutečné životní moudrosti. Musí však býti služebnicí, nikoliv paní. Chytrost je sama o sobě mravně indiferentní. Záleží na tom, aby jí nebylo užíváno v rozporu s mravností. Opatrnost pak jest dokonce ctností. Křesťanská mravověda zná dokonce ctnost »křesťanské opatrnosti«. Podle 38. otázky Velkého Katechismu jest křesťanská opatrnost ctností, »kterouž poznáváme, co máme v jednotlivých případech činiti, abychom jednali bohumile«. Opatrnost vůbec spočívá tedy ve volbě správných prostředků. Ani křesťanská morálka od nás nežadá, abychom se do všeho řítili střemhlav, třeba bychom měli i dobrý úmysl. Je zajímavé, že některé jazyky vůbec nerozeznávají mezi pojmem chytrosti a opatrnosti, nazývajíce, jako na příklad němčina, obojí »Klugheit«. I Ježíš doporučoval svým učedníkům, aby byli »prostí jako holubice a opatrní jako hadové«. Máme s plnou naivní horoucností zachovávat věrnost ideálům svého mládí, ale při jejich provádění jest třeba býti opatrným, voliti správné prostředky.

Na uvedené definici zaráží, že opatrnost je »ctností, kterou poznáváme«. Což lze ctností něco pozna-



ti? Není ctnost praxí a nikoli metodou poznávací? Odpovídáme, že ne všechno a ne většinu věcí na světě poznáváme akty rozumu. K většině poznatků docházíme zkušeností, nápadem, intuicí, vnuknutím, a hlavně praxí. Praxí nabýváme i poznatků, habituální ctnost nás činí i moudřejšími. V tomto znal již svatý Anselm »Veritatem rationis virtute reperit« (Pravdu rozumovou, nalezenou konáním ctností). Zejména duchovním správcům doporučuje církev t. zv. pastýřskou moudrost, pastoralis prudentia, za jejíž součást pokládá církev i papežskou politiku a diplomacii, jež jest v podstatě výrazem pastorační moudrosti vůči mocným tohoto světa.

## 95

Z literární historie je známo, že největšími odpůrci Macchiavelliho byli jesuité, a to snad nejenom pro povážlivost prostředků, jež v politice doporučoval, ale i pro povážlivost cílů, ježto není podle katolického světového názoru možné, aby stát, tedy zjev ryze empirický, jevový, byl nejvyšším ideálem křesťanovým, v jehož jméně by bylo vše dovoleno. Při tom však nikdy nebylo v katolické morálce pochybováno o tom, že oprávněná státní moc smí používat i hmotných prostředků k uplatnění práva, není-li možné je uplatnit jinak. Chelčický ani Tolstoj by nemohli udržeti vlády nad světem a posléze by byli dobří vyvražděni zlími. V tom smyslu praví Napoleon, že vítězství zlých je bázní dobrých. Ale ovšem neudrželi by vlády nad světem také Macchiavelli nebo Cesare Borgia. Jak svatý Augustin, tak i svatý Tomáš Akvinský připouštějí násilí, mají-li dobří býti bráněni. Láska bez spravedlnosti by vedla ke křesťanskému anarchismu, k naprostému popření jakékoliv veřejné autority.

Je dosti těch, kteří mají v politice smysl jenom pro chytrost, ale nikoliv pro moudrost. Chybí jim smysl pro normu. A přece si lze představit život, který sestává ze sta drobných porážek a končí závěrečným vítězstvím. Lze si představit naopak zase osud, který se skládá ze sta drobných vítězství a úspěchů a končí porážkou celého života. Demagogie může na čas získati velkých úspěchů, ale platí o ní slovo amerického státníka, že lze po nějaký čas voditi za nos všechny lidi, po všechen čas několik lidí, ale nikdy po všechen čas všechny lidi. Kdo je nesen ideou, kdo ví co chce, přenes se přes porážky. Idea dodává mu pevnosti a idea si dovede najít vždy nové a nové formy, aby pronikla. Je silnější než všechen kapitál a všechny zbraně. Dovede si obojí na konec podmanit, třeba šla často do boje s holýma rukama. Kdo slouží ideí, nalezne v sobě dost trpělivosti ve snášení porážek. To je nutné si neustále připomínat právě ve chvílích přítomných, kdy naše demokracie vstupuje do stadia bojů a afér, a kdy i v politice světové se zdá, jakoby nastával soumrak ducha, vítězilo chytračení, macchiavellismus, násilí a gangsterismus.

Kdybychom měli stručně říci, v čem spočívá hlavní morální vada našeho a vůbec světového veřejného života, mohli bychom to formulovati tak, že zavládlo obecné macchiavellistické přesvědčení, že ve věcech velkých, zejména ve státních a kulturních záležitostech platí jiná morálka než pro drobné věci všedního dne. Není divu, že toto vynětí politiky z ostatních lidských vztahů začíná právě v renesanci a v jejích připravovatelích, jako byli Marsilius z Padovy, Gro-

tius a posléze Macchiavelli. Byla to doba zesvětštění myslí, oslněných antickými nálezy, jako jsou myslí dnešních lidí oslněny technickými vynálezy. Umělci, básníci, političtí vůdcové a státníci stávali se poneháhu předmětem stejné úcty jako světci křesťanští, ne-li předmětem úcty větší. Lidem přestává imponovat utrpení a začíná jim imponovat úspěch. Člověk renesanční je dokonalým všeuředcem, jenž nejde v ničem do hloubky. Je okouzlujícím charmeurem, cortigianem, dvořanem. Vyzná se ve hrách a tělesných cvičeních právě tak, jako v literatuře a v umění. Místo morálky nastupuje smysl pro čest. Zřetel je obrácen k této zemi, nikoli k ideálům nadhvězdným. Tehdy začíná se věřit v přirozenou dobrotu člověka, víra jež vyvrcholila Rousseauem a encyklopedisty. Středem myslí přestává být ukřižovaný Kristus. Všestranný diletantismus se stává požadavkem.

Křesťanovi jsou požadavky morální diktovány zákonem Božím, jsou tedy absolutní, není věcí velkých a malých. Co je velkého a co je malého před Bohem? To je na příklad hlubší smysl Durychova »Bloudění«. Líčí nám světové zápasy mocných tohoto světa, ale ukazuje, že příběh dvou prostých, světem zapomenutých lidských srdcí váží více, než dělení světa a všechny války, diplomacie a politika. Proto věřící křesťan odmítá měřítko renesance, jež toliko světskou čest činí měřítkem morálky. Moc ztělesněná ve státě stává se v renesančním pojetí nejvyšší koncepcí: proto je možná heteronomie morálky věcí velkých a malých. Proto je také renesance dobou kondottierů. Renesance se podobala v mnohém době dnešní. Mezi jiným také v tom, že byla typickou dobou přechodnou.

Již nejstarší památky lidské kultury obsahují koncepcce věčného a trvalého míru. Touhá po míru je tak stará, jako válka. Po každé válce bylo jistě přemýšleno o tom, jak to zařídit, aby se její hrůzy již neopakovaly, aby byl zajištěn trvalý pokoj. Od Platona až po Kanta zabývali se myslitelé, pedagogové, politikové otázkou, jak upevniti věčný mír. Od filosofických systémů až po panovnické smlouvy »na věčné časy«, od zákonů až po propagační Tetáky, od diplomatických akcí až po pouliční manifestace sahá tato odvěká snaha lidstva. Problém trvalého míru je nejzákladnějším problémem lidského soužití. Problém volnosti a kázně, otázka zákonnosti a volného rozvoje. Volný rozvoj sil znamená válku všech proti všem. Stálé podřizování se znamená smrt individuality a civilisace, poslední stádium Jasně Poljany nebo malé koloniální republiky někde v Transvaalu, jejichž ministři pletou punčochy, soběstačnou skromnost malých lidí, stagnaci. Jak nalézt cestu mezi těmito nástrahami Scylly a Charybdy? Z kterého konce počítí? Není snad nakonec třeba, aby lidstvo bylo k míru donuceno válkou? Si vis pacem, para bellum? Či platí přece na hlavu postavený paradox oné mírové společnosti, která napsala do svého štítu: Si vis pacem, para pacem? Filosoficky lze problém formulovati takto: Jest v podstatě možný jen dvojí názor na vesmír. Buď je svět chaos, nebo je kosmos. Buď je svět bezúčelným chaotickým dílem slepé náhody, protichůdných sil, jež se sice vyrovnávají, ale neskládají se v harmonii, nebo jest jeho harmonie předem určena, jest jeho účelem, jest v plánu Prozřetelnosti. Obojí názor může vésti k rozvinutí mírového ideálu. Pesimism praví člověku, že statky tohoto světa nestojí za boj a prolévání krve. Je lépe resignovat, podrobit se vůli kontemplativního intelektu. Věčný

mír spočívá v odřeknutí se vlastní vůle. Že to znamená i smrt civilisace? Nebude jí škoda. Zde setkává se Schopenhauer s Tolstým. Nebo jest možný dualismus? Svět vnější je chaos, ale svět ducha je pořádek, řád, kosmos. Věčný mír je možný, ale nikoliv ve světě vnějším, nýbrž toliko ve světě vnitřním. Labyrint světa musí být překonán rájem srdce. Svým odříkáním musíme pomáhat plánům Prozřetelnosti. »Pokoj zůstavuji vám, pokoj svůj dávám vám. Ne jako svět dává já dávám vám.« Kdo to praví? Týž, jenž řekl, že nepřinesl pokoj, nýbrž meč. Meč pro syny tohoto světa, ale dítkám božím »pokoj, kterého svět dáti nemůže«. Jest sice pravda, že »pokoj, kterého svět dáti nemůže« jest otázkou poměru k Absolutnu, které na zemi nebude nikdy plně dosažitelné a proto předmětem věčné touhy a že smutek z tohoto vztahu k Absolutnu nelze odstranit žádným pozemským časným a dočasným opatřením politickým. Ale vedle tohoto zla neodstranitelného, které činí život tragickým problémem, jest ještě zlo odstranitelné, které jest možno potírat drobnou vytrvalou prací.

To není rozdělení světa na svět vnější, který je schopen všeho zla a na čistý svět vyšší, to není filosofie, která po způsobu německé dialektiky škol pokantovských uskutečňuje svobodu, mír a lásku ve světě »intelligibilním«, ponechávajíc vnější svět vládám generálů — nýbrž jest to hluboká víra, že světem vládne ne účelnost, že světem vládne dobrý Bůh, jehož vůli je nutno poznat, abychom došli věděním k míru, vzděláním k harmonii, osvětou k svobodě, k blahoslavené porobě synů Božích, nad niž nic svobodnějšího vymyšleno býti nemůže. Známý německý pacifista Hugo Ball, ukázal nám ve své hluboké knize o krizi německé inteligence, že není nikterak náhodou, že to byl právě protestantský vladař Bedřich Veliký, jenž se stal strůjcem novodobého militarismu. Domníval se, že koná akt charity, když z individuí

sociálně nebezpečných sestavuje pravidelné vojsko. Jest to důsledné uplatňování protestantského subjektivismu. Poměr k Bohu stává se otázkou volného individuálního výkladu Písma. Vše záleží na tom, co prožívám vnitřně. Odtud jest již další krok k německé filosofii subjektivistické, která si vytvořila vnitřní abstraktní svět vysokých kategorií a vnější svět ponechala Bismarkovi, Kruppovi, Vilémovi II. I naši reformovaní protestanté často vytýkají německému lutherství, že příliš se ztotožňuje s tímto světem a že dává vlastně myšlenkovou páteř pruskému imperia-  
lismu, takže čelná protestantská revue nedávno položila disjunktivní otázku: Kristus či Siegfried? Katolická církev není radikálně pacifistická ve smyslu Chelčického nebo Tolstého. Počítá s lidskou povahou, počítá s danými realitami a vychovává lidstvo zne-  
náhla. Nehlásá nikdy sociálních utopií. Ví, že pokoj existuje toliko pro lidi dobré vůle a že k této dobré vůli jest třeba lidstvo teprve vésti. Jeví-li se někomu svět jako chaos, pak musíme hleděti, abychom vnesli ze svého nitra do něho harmonii. Než »philosophia perrenis« je přesvědčena, že svět je stvořen k obra-  
zu vyššího Božího souladu. Tyto filosofické reflexe nejsou zbytečné. Nesmíme totiž nikdy zapomínat, že jedině pacifism, který jest podložen jednotným svě-  
tovým názorem, má naději, že zapustí kořeny. Jinak jest marno hlásati pacifism moralisováním. Platí tu slovo Schopenhauerovo: »Moral predigen ist leicht, Moral begründen, schwer«. Jest snadno morálku kázati, ale obtížno ji odůvodňovati. Mluví se o pro-  
nikání mírového ideálu do výchovy. Děti si nemají hrát na vojáky, nemají se jim dávat zbraně jako hračky a pak bude mít lidstvo blíže k světovému míru. Hlásá se »Odzbrojení u hračkářů v krámech«. Není pochyby o tom, že škola tu zmůže mnoho, ale přece ne vše. Již antika má poučnou pověst o Achillovi, který byl vychován mezi ženami a zdržován všeho

ruchu zbraní, ale utekl, jakmile zaslechl jejich třesk, od kolovratu a chopil se meče. Snaha měřiti síly bojem jest lidem tak vrozena, že nebudou-li si kluci hrát právě na vojáky, budou si hrát na Indiány nebo loupežníky. Pouhým kázáním se nic nespraví, ale také ne pouhým poukazováním na následky války. Touha po ctění válečných hrdinů jest lidstvu přirozená, jak dokazuje Carlyle. Možno jest jediné tuto touhu uvést v jiné dráhy. Není pochyby, že obrovská popularita, které se dnes na př. těší sport, má nepopíratelný význam pacifický, neboť i sport vyhovuje potřebě ctění hrdin tělesné síly a statečnosti, aniž vede k utkání mass. Jednotlivci tu bojují za celé národy. David s Goliášem si parva cum magnis comparari licet. Veškerá mírová pedagogika, v níž jistě sport, skauting a pod. mají své dobré místo, zůstává však torsem, nemá-li jednotného vedení světového názoru. V tom smyslu má pravdu Merežkovský, tvrdí-li, že moderní lidstvo nemá již jediné společné myšlenky, že místo oltáře byl vztyčen pult, místo kříže loket, místo bible obchodní kniha. Proto myslitelé jsou to v první řadě, kteří mohli a mohou nejúčinněji pracovat k uskutečnění mírového ideálu nejen v dobách minulých, nýbrž i dnes. Bez společných, všem svatých myšlenek podobá se pacifism muži bláznivému, jenž vystavěl dům svůj na písku. Rozumí se, že nestačí pouze koncipovat světové názory. Věda o společnosti lidské stala se v pravém slova smyslu vědou. Od té doby, co sociologie zaujala svoje místo ve stupnici věd, je i ona jedním z nejdůležitějších činitelů mírových.

Nic tak necharakterisuje pacifism starých dob, jako ta okolnost, že starým Římanům slovo »pacificare« neznamenal pouze »smířiti«, nýbrž i »podro-

biti«. Podrobení bylo jim souznačné s pacifikováním. Ale trvalo to jistě celá tisíciletí, než lidstvo poznalo, že cena, kterou platí za mír, je kázeň. »L'empire, c'est la paix«. Imperium bylo symbolem míru. Světový mír byl totožný se světovým imperiem. Kdo se osvědčil mocným podrobitelem, osvědčil se též mocným ochráncem. Ve středověku bylo pak tolik »mírů«, kolik hradních pánů a Obecná Církev vyhlašovala nad všemi těmito hradními, zemskými a říšskými svoje universální míry Boží. Novověk se svým rozmachem individualismu zlomil moc feudálních ochránců-utiskovatelů, ale za cenu tím většího egoismu hospodářského, nacionálního, kolonizačního, imperialistického a později v éře socialismu - třídního.

## 100

Mělkým kázáním a brožurkovou literaturou světový mír nepřivedíme. Vždyť jenom fantasie největších myslitelů dovedla si přibližně toliko představit jeho uskutečnění zvláště od té doby, co přestali jsme věřit v ovidiovskou utopii zlatého věku a Rousseauovu thesi o přirozené dobrotě člověka. Ale tak se to má se všemi ideály. Unikají nám stále i když se k nim blížíme. Ale co jsme na cestě za nimi vykonali, to zůstane. V matematice je známa křivka, zvaná asymptota. Křivka, která se k přímce stále blíží, ale nesplyne s ní, resp. splývá s ní v nekonečno. Tak je tomu i s našimi společenskými ideály. Podobají se asymptotě. Ale to nás neosvobozuje od práce, práce velké i práce drobné, i když ještě daleko v budoucnosti jest uskutečnění básnické vise Svatopluka Čecha, že oráč jednou vyorá zrezivělý meč a bude se ptát, k čemu se tohoto nástroje užívalo.



Kristus má býti Pánem veškerého života soukromého i státního. Jím má se řídit zákonodárství i soudnictví a výchova mládeže. Kristovým zákonem má býti ovládáno manželství i život rodinný. Novodobé pohanství má býti vystřídáno vládou Kristovou. Čím více mizí úcta k autoritě Boží, tím více jest také otrásána úcta k autoritě státní i soukromé i veřejné vůbec. Anarchistické zjevy nové doby jsou smutným průvodním zjevem tohoto myšlenkového procesu. Proto obrací se Svatý Otec ve své encyklice proti bludu laicismu, proti odkřesťanění a sesvětštění všeho života, proti laicismu, jenž popírá právo církve učit všechny národy, jenž je nábožensky lhostejný, podřizuje církev státní moci, nepopřáváje moci duchovní, aby vedle vnější moci státní vedla lidstvo za cíli vyššími, než je časný cíl států, jenž zavádí morální relativismus. Proto prohlašuje Svatý Otec nauku o absolutním panství Kristově nad veškerým tvorstvem, nikoliv však jenom nad katolickými křesťany, a to nejen v říši ducha, nýbrž v celém životě. Tato vláda bude požehnáním pro celý stát i pro každého jeho obyvatele zvlášť. Svátek Krista Krále je spojen se slavnostním opakováním zásvětné modlitby k Nejsvětějšímu Srdci Páně a jeho první slavnost byla velkolepým zakončením jubilejního roku, v němž církev otevřela poklady svých milostí veškerému světu a manifestovala tak nejvýmluvněji svůj universalism, svou »Pacem Romanam«.

»Pokoj Kristův v Království Kristově« - taková jest mírová devisa nynějšího Svatého Otce (Pia XI., pozn. red.), zcela ve shodě se všemi jeho předchůdci,

kteří zasvěcovali brzo celé lidstvo, brzo opět jednotlivé rodiny Nejsvětějšímu Srdci Páně, aby tak ukázali, že pokoj vnější bez pokoje vnitřního není možný a že nebude mít lidstvo míru, pokud Ježíš tichý a pokorný srdcem neučiní srdce naše podle Srdce Svého. Všechny hrůzy světové války mají kořen v lidské pýše, jež prohlásila autonomii lidského rozumu. Odtud ona neomezená víra v technický pokrok, jež vydaly duši na pospas hmotě, jež způsobila, že stroj se stal pánem člověka, jak jsme to viděli ve světové válce, kdy člověk stal se bezmocným proti svým vlastním vynálezům a kdy se mu vedlo podobně jako čarodějovu učni v básni Goethově. S tímto technickým rázem civilisace souvisela hospodářská expansivnost národů a států, nacionalism, vystupňovaný v šovinism. Filosofie silného jedince byla přeměněna na filosofii silného národa, jehož egoism byl prohlášen za egoism svatý. Ruku v ruce s technickým pokrokem jde prohloubení třídních rozporů, vzrůst sociální závisti a nenávisti, odpor k chudobě, nenávist k pokoře, neustálé stupňování životního standardu a nespokojenost stále vzrůstající, neboť pouhými časnými, relativními statky není možno uspokojiti člověka. Štěstí nepřebývá ve věcech vnějších, nýbrž v nitru člověka a lidstvo ztrácí stále cestu z labyrintu světa do ráje srdce. Bez náležité slávy na výsostech Bohu není dobré vůle a není proto také pokoje. Bylo-li heslem Pia X: »Omnia instaurare in Christo - V Kristu vše obnoviti«, snažil-li se diplomat na papežském trůně Benedikt XV. praktickými zákroky mírniti rozpory mezi mocnými tohoto světa a obrátiti se ke svědomí výzvou, aby konečně přestalo strašlivé vraždění, pak nynější Svatý Otec ještě manifestačnějším způsobem hlásá urbi et orbi tyto myšlenky zavedením svátku Krista Krále.

Právě proto, že každá národní kultura reprezentuje hodnotu jedinečnou, jsou jednotlivé kultury mezi sebou nesouměřitelné a proto nemůže jedna národní kultura býti činěna universálním principem, zejména ne za cenu násilí. Jenom lid národa neuvědomělého, nemajícího vědomí kulturní svébytnosti obklopuje nymbem svého podrobitele a vidí v jeho řeči »panskou řeč« a »dbá, aby prokletých pariů řeči nemluvil nikdy krom pacholka tvor«. Podobně indiští domorodci nazývají Angličany jménem »sahib«, což znamená »pán«. Toliko po velké kulturní distanci může se kolem mocnějšího národa vytvořiti nymbus, jenž bývá kořenem autority.

Byť národní imperialism předstíral jakékoliv důvody mystické, přece jenom jsou všechny vyvozeny ze skutečného stavu věcí. Rasa, mající nadvládu, pohrdá rasami ostatními. Anglie, která sice podrobeným národům vládne spravedlivě, ale principiálně se s nimi nesměšuje a brání jim v asimilaci, vyjadřuje tento názor zřetelně ve své hymně: »rule Britannia«. Názory takové jsou přes všechna odůvodnění o zvláštním poslání hrubě materialistické, poněvadž národnost spočívá dnes více v kultuře, nežli v rase. Všecky tyto snahy po filosofickém a metafysickém odůvodnění rasového imperialismu jsou známou ukázkou toho, že ten kdo nabyt moci, se snaží odvoditi z různých nadosobních instancí i autoritu.

Avšak právě tato snaha po hodnotách nadindividuálních a objektivních vylučuje soběstačnost jedinců. Nejenom jedince individuálního, nýbrž i jedince kolektivního. Jedincem kolektivním je národ. A lidstvo, které již dávno uznalo sebeurčovací svobodu jednotlivého individua lidského, uznalo posléze svobodu jednotlivého individua kolektivního - sebeurčení národů.

Národ nesmí být zbožněn. Podobné zbožnění není ničím jiným, leč modloslužbou. Takový pohanský nacionalism ovšem dovoluje vše, jenom když to prospívá národu, zapomínaje, že okamžitý prospěch často znamená bezměrnou škodu pro budoucnost, je-li tento prospěch získán prostředky mravně povážlivými. Vidíme to na osudu Německa, jehož nacionalism od dob Bismarckových stále stupňovaný dovedl je posléze k jeho dnešní katastrofě. Nacionalism má jenom tehdy smysl, když má kulturní obsah.

Každý národ má na základě určitých zvláštností, daných jeho územím a jeho dějinami, zvláštní duši, zvláštní individualitu, zvláštní svéráz a jenom na základě tohoto svérázu může tvořiti kulturu a přispěti tak ke kultuře všelidské. Pokud má nacionalism tento kulturní obsah, jest oprávněn a bylo by těžkou vinou, kdybychom chtěli způsobiti, aby se světa zmizely rozdíly mezi národy. Do dneška platí krásné slovo Jungmannovo, adresované německým nepřátelům českého národa: »Ten Bůh, který se v rozmanitosti všeho stvoření kochá, ještě se nezněmčil!« Nezněmčil se, nepoitalštil se, nepočestil se.

Bylo by ovšem osudnou chybou druhého extrému, kdybychom chtěli národnost uváděti jenom na nějaký kulturní program.

Všichni diktátoři odůvodňují svoje protiparlamentní gesta velmi prostě: »Bylo to správné, protože to bylo možné.« Kde veřejné mínění mlčí na protiparlamentní akty, tam jest již parlamentarism ohrožen. Držitelé moci v demokracii nikdy nesmějí zapomenout na tuto důležitou funkci veřejného mínění, protože by se jim jinak kdykoliv mohlo stát,

že ji budou špendlíčkem hrabat. Anglie, klasická země parlamentarismu jest si významu této kontroly obzvláště vědoma. Angličané mají pořekadlo, že anglický parlament nikdy nepřijme zákon, kterého by národ již neměl. To znamená, že by zákonodárny sbory anglické nikdy neodhlasovaly zákona, který by již nebyl připraven ve veřejném mínění. Již staří Římané požadovali, měl-li se zvyk státi zákonem, nejen »usum longaevum«, »dlouholetý zvyk«, nýbrž i »opinionem necessitatis«, obecné přesvědčení o nutnosti normy, jež měla býti kodifikována. Popularisace zákonů i parlamentní práce, při níž má nejdůležitější úlohu tisk, je v demokracii vždy nutná, jinak by se mohlo snadno státi, že vůdcové by ztratili snadno kontakt s masami, takže nimbus a autorita mandátu by jim v kritické chvíli nepomohla.

## 106

Dnešní stát je přetížen funkcemi, jež mu nenáleží. Vrchní knihovník města Prahy mi vypravoval tuto historku, která vypadá jako anekdota, ale bohužel jí není. V pražské městské knihovně platí každý vypůjčovatel dvacet haléřů. Městská rada se usnesla, že nemajetným může býti tento poplatek prominut. I stalo se, že se jeden občan ucházel o tuto úlevu. Žádali však od něho průkaz o nemajetnosti. I došel si k městskému okresnímu, aby mu žádaný průkaz vydal. Ale městský okresní mu řekl, že kompetentní o majetkových poměrech je berní úřad. Na berním úřadě byli ochotni mu průkaz vystavit, podá-li si žádost na pětikorunovém kolku. Občan si však vy počítal, že za těch 5 korun mohl míti již přečteno 25 knih a nechal toho. Jak snadno by se podobného úkolu zhostila příslušná stavovská korporace, jež vede v evidenci své členy, jež ví také kam dirigovat úvěr a ví, kolik racionalisace snese jednotlivý závod

a celý stav atd. Zejména je nutno posílit právní postavení rodiny jakožto korporace, jež jest nositelkou práv. Největším posílením by ovšem byla státní ochrana nerozvižitelnosti manželství. Zavedení rodinné mzdy, ochrana rodinné výchovy jest při tom ovšem požadavkem samozřejmým. Pracovní poměr musí býti vůbec postaven více pod kontrolu veřejného práva. Již dávno přestal býti věcí soukromou. Zdůrazňoval to i ministr Msgre Šrámek ve svém senátním exposé o resortu unifikačním, kde požadoval, aby pracovní zákonodárství bylo upravováno ve vlastním rámci, neboť přesahuje dnes daleko rámec práva soukromého. Je nutno zvýšiti odpovědnost jedince vůči společnosti, vykonávati stavovskou kontrolu hospodářskou, zavésti stavovskou kontrolu na uzavírání smluv všeho druhu, kde jde o platy a plnění peněžních závazků, reformovati právo živnostenské. Obchodní zákonodárství by muselo brániti koncentraci zboží na několik málo míst vhodnou úpravou trhů. Středověk tuto specialisaci trhů znal, jak o tom do dneška svědčí názvy ulic: Pasířská, Rybná, Celetná, Železná, Zlatnická, Soukenická atd. Také právo úvěrní by musilo být více zveřejněno. V některých stavovských systémech se požaduje, aby v určitém druhu provozu stát poskytoval jakýsi druh nezcizitelného léna, jež by vybavil i finančně. Kdyby tomu tak bylo, pak by se úvěrní hospodářství značně omezilo. Také pojistné právo by mohlo být pohnáhlou reorganisováno na podkladě stavovském s vyloučením principu zisku. Stavovské vybudování hospodářství by ovšem samo sebou vedlo k hospodářskému plánu, protože korporace by určovaly spotřebu a výrobu. Kontingenty, dozor společnosti nad produkcí a distribucí jest i dnes požadavkem moderních demokracií. Také racionalisace a využití techniky by podléhalo stavovskému dozoru, při čemž by patentní úřady našly nový důležitý obor působ-

nosti. Technika musí sloužiti, nikoliv panovati. Rozumí se, že by se působnost stavů vztahovala i k odbornému vyškolení pro příslušná povolání, k věcem daňovým, k smírčímu soudnictví a stavovským poradám.

V demokracii by se tyto myšlenky uskutečnily nejlépe tak, že by politický parlament byl doplněn stavovskou komorou, jež by mohla zaujmouti funkci nynějšího senátu. Nesdílíme nijak názor Othmara Spanna a jiných theoretiků, podle nichž by bylo nutno vytvořit i »stav státní«, neboť onen stav, privilegovaný pro politiku, by nebyl ničím jiným, než novou, po případě starou formou šlechty.

Již dnešní společenský řád má řadu institucí, jež by se daly dobudovati a doplniti tak, aby sloužily myšlenkám obnoveného společenského řádu. Jsou to především: stavovské organizace, odborné svazy, odborné komory, společenství tarifní, družstevní organizace všeho druhu, kolektivní smlouvy a veřejné právo pracovní, závodní výbory, hospodářské rady, odborné smírčí soudy pracovní, zákony o povinném ručení, účast na zisku, vnitřní kolonisace, daňové reformy, reformy akciového práva, ústavy pro zkoumání konjunktury, kartely, stavovské banky, politika kontingentní a preferenční atd.

Všecko toto může býti naplněno novým duchem, ale především je potřeba vytvořiti tohoto nového ducha: ducha obnovy společenství a služby, jejímž úběžným bodem a posledním cílem by byla služba Bohu.

Protože novodobý člověk nemá přesně stanoveny stupnice hodnot, stává se často, že jedinou společenskou nebo duchovní složku povýší na universální princip. Tak se děje často i ve státovědě, kde dochá-

zívá ke ztotožnění státu s některou z jeho složek. Zejména tyto atributy státu bývají často vydávány za stát sám: země, národ, panovník. Patrimoniální teorie, jež odvozovala suverenitu z udržení půdy, pokládala často stát za totožný s teritoriem. Že by suverenita mohla vyplývat z vládní funkce bez držení teritoria, na tomto stanovisku stála vždy papežská kurie. Jí bylo držení území jen symbolem. Dnes jsou některé atributy suverenity přiznávány i Svazu národů, ačkoli ani on nedrží žádného teritoria.

Ztotožňování státu s národem nebo s lidem, který jej tvoří, vyskytuje se v rozličných obměnách. Vyskytuje se již v antice, částečně ve středověku a hojně v nové době, kdy se stává tato teorie základem k prohlášení tak zvané suverenity lidu.

Vada této teorie je především v tom, že pojem lidu není jasný. Něco jiného je neuvědomělý dav, něco jiného je národ, proniknutý politickou myšlenkou, řádně organisovaný, a něco jiného jest pomyslný součet individuí. Množství samo o sobě nemá jednotné vůle a nemá pro ni také orgánu. To, co bývá označováno jako jednotná vůle lidu, jest nezřídka pouhý pojem, nezávislý na jedincích, je to ryzí abstraktum, jež se dá stejně těžko definovat jako stát. Domnělá »vůle lidu« přetrvá leckdy generace, jež neměly vůbec příležitosti svou vůli projevit. Jde tedy o ryze »právní vůli« vykonstruované právnické osoby.

Jak vzniká jednotná vůle? Hlasováním? Ale jakým hlasováním? Jaká většina rozhoduje? Naprostá, dvoutřetinová, třípětinová? Koná se o všem plebiscit? To vše musí někdo nařídit. Hlasování jest pouhá technická pomůcka, nikoli nástroj k hledání pravdy, neboť nikde není psáno, že většina musí mít pravdu, ani že nejlépe reprezentuje státní myšlenku. Myšlenka, že stát se rovná lidu, vypadá na první pohled samozřejmě, ale není nikterak samozřejmá,



když přihlédneme k jejímu vývoji a k potížím při jejím uplatňování. Pouhým sčítáním nevznikne nová kvalita, kterou nesporně rousseauovská »volonté générale« byla. Proto již jest nesprávná věta, že všechna moc pochází z lidu. Věta, že lid je pramenem veškeré moci ve státě, však nemusí být nesprávná, protože v tomto případě je tímto lidem míněn právní pojem pevně definovaný a nepronaší se tím metafysická poučka.

## 108

Podle normativní nauky Kelsenovy je stát řádem lidského chování. Tento řád není soustavou řádů přírodních, nýbrž norem. I moc státu redukuje Kelsen na představu, že tyto normy skutečně platí. Bez těchto představ by prostředky moci zůstaly mrtvými předměty. Že určité věci státu přičítáme a jiné nikoliv, děje se proto, že určité akty jsou ve shodě s řádem a jiné nejsou. Stát, jakožto subjekt oněch aktů, se jeví Kelsenovi jenom jako personifikace jednoty tohoto řádu. Stát tudíž nenáleží do oblasti přírody, nýbrž do říše ducha. Normy, z nichž se skládá státní řád, jsou normami právními. Co nazýváme prvky nebo elementy státu, to jest státní moc, státní území, státní národ, není nic jiného, než platnost státního řádu vůbec, jakož i místní a osobní rozsah platnosti tohoto řádu. Státní suverenita není ničím jiným, než nejvyšší soustavou norem, nad níž neplatí žádná jiná.

Za výhodu své soustavy pokládají hlasatelé normativní teorie hlavně to, že dali státovědě vlastní metodu, že již nevybírá úseky z jednotlivých společenských věd, nýbrž že má vlastní ústřední princip. Tato methodická výhoda je nesporná, ale zůstává právě jenom výhodou methodickou. Na otázku po původu a oprávnění státní moci neodpovídá.

Tím, že prohlašuje státovědu za vědu duchovou, si-  
ce je protivahou pozitivismu, jenž chtěl na stát apli-  
kovati toliko zákony přírodovědecké, ale upadá do  
druhého extrému. Vykládati stát jako personifikaci  
normy znamená vzdávati se každého dalšího vý-  
kladu. Charakteristická jest po této stránce věta  
Kelsenova, že stát je personifikací normy tak, jako  
je světové dějství personifikací Boha. Bůh prý exis-  
tuje jenom pokud lidé v Boha věří, a tak že je tomu  
prý i s právním řádem. Jest platný tak dlouho, do-  
kud lidé věří ve státní autoritu.

Podle křesťanského názoru však Bůh existuje, ať  
lidé v Boha věří nebo nevěří. Bůh není personifikací  
všeho dějství, jak učí pantheisté. Pro stoupence nor-  
mativní teorie zůstává otevřena otázka, proč lidé v  
určitý systém norem věří a proč v jiný nikoli, čili  
poslední otázka po původu státní autority zůstává  
v normativní teorii bez odpovědi.

## 109

Nevěříme dávno, že otázky po účelu věcí jsou ne-  
vědecké. Dávno nám již nestačí líčiti kterýkoli lid-  
ský výtvar jako pouhý přírodní fakt, nebo vykládati  
stát jenom z jednotlivých jeho funkcí. Přirozenost  
lidská žádá si obrazu celistvého a tomu také odpo-  
ovídá křesťanská státní theorie.

Jaká je tedy státní theorie křesťanská? I křestan-  
ství uznává právo přirozené, ale nikoli ono, jak bylo  
vykonstruováno v abstrakcích právních filosofů,  
nýbrž ony právní zásady, jež plynou z přirozené  
mravnosti, jak jest formulována v příkazech deka-  
logu. Nebýti těchto základních pravidel, daných Bo-  
hem, nebylo by ani práva. Právo bez mravního pod-  
kladu by musilo neustále býti vynucováno násilím a  
posléze by se musilo zhroutit. Toto přirozené právo  
lze poznati světlem rozumu, jako Církev vůbec učí,

že jest možno rozumem dojíti i bez nadpřirozeného zjevení k poznání Boha, nejvyššího Zákonodárce. Ovšem, nesmí to být rozum, zkálený hříchem a vášní. Přirozený mravní zákon je měřítkem pozitivního práva, jež dává stát. Stát tedy není výhradním původcem práva, proto je nemůže také libovolně měniti. Není také výhradním jeho nositelem. Jest vázán mravním zákonem, objektivně daným v Božím zjevení a v myslích lidských. Měřítkem práva jest spravedlnost, jež nemůže býti libovolně měněna pozitivním zákonodárstvím státu. Nespravedlivé zákony zůstávají nespravedlivými, byť byly řádně vyhlášeny, odporují-li lidskému svědomí. Co odporuje přirozenému svědomí a přirozenosti lidské, nemůže býti nazýváno právem. Přirozenost lidská vyžaduje si státu, aby byly uskutečněny ty úkoly, jichž jednotlivec nemůže splniti, ale cílem jest zase jednotlivec, nikoliv kolektivum.

Tyto zákony byly formulovány obzvláště výrazně Piem XI. ve velikonoční encyklice, určené německým biskupům v r. 1937, v níž kromě protestu proti porušování konkordátu, proti rušení křesťanských škol a proti šíření novopohanství, jest formulována velmi přesně i křesťanská nauka o přirozeném právu a o jeho poměru k pozitivnímu právu, danému státem. Nemůžeme lépe skončiti tuto kapitolu, než citátem z encykliky: »Mit brennender Sorge.« Svatý Otec praví: »Jest osudným rysem naší doby, že jak mravouka, tak i základy života právního i výkonu práva se stále více odpoutávají od zjevených příkázání Božích. Myslíme při tom zvláště na tak zvané právo přirozené, jež bylo prstem Tvůrcovým vepsáno na desky lidského srdce (Řím 2, 14, squ.) a jež může býti z těchto desek přečteno rozumem, nezkaleným hříchem. Na příkazech tohoto přirozeného práva jest možno přezkoušeti mravní obsah každého pozitivního práva, ať pochází od kteréhokoliv záko-

nodárce. Takto může býti přezkoušena i jeho mravní moc poroučeti a závaznost jeho příkazu ve svědomí. Lidské zákony, jež by byly v nepřekonatelném odporu s přirozeným právem, stůňou od narození a žádný donucovací prostředek, žádné uplatnění moci je nemůže sanovat. Tímto měřítkem je nutno měřiti i zásadu: »Právem je to, co prospívá národu.« Této větě je možno i dáti správný smysl, když ji vyložíme tak, že něco, co jest mravně nepřípustné, nemůže nikdy posloužiti pravému blahobytu národa. Ale již staré pohanstvo poznalo, že aby tato věta byla úplně správná, měla by býti vlastně obrácena a musela by pak zníti: »Nikdy není nic užitečno, není-li to zároveň mravně dobré. A není to mravně dobré proto, že je to užitečné, nýbrž protože je to mravně dobré, je to i užitečné« (Cicero: *De officiis*, 3, 30). Kdyby tato zásada byla odloučena od onoho mravního pravidla, vedla by v životě mezistátním k ustavičnému válečnému stavu mezi rozličnými národy. V životě vnitrostátním si pak neuvědomují hlasatelé těchto zásad, že směšují navzájem úvahu užitkovou a právní a že člověk, jakožto osobnost, má práva daná mu Bohem, kterých však nemá ten, kdo činí zásahy, směřující k jejich popření, zrušení nebo zanedbání. Kdo neuznává této pravdy, přehlíží, že pravé obecné blaho bývá v poslední řadě určováno a poznáváno z přirozenosti lidské, jež si vyžaduje harmonického vyrovnání mezi osobním právem a sociální vázaností, jakož i z účelu společnosti, který určuje táž lidská přirozenost. Společenství je stav Bohem chtěný jako prostředek k plnému rozvití všech vloh individuálních a sociálních, jichž jednotlivec, přijímaje i rozdávaje, má využít ku blahu svému a všech ostatních. Také ona obecná a vyšší díla, jichž nemůže vykonati jednotlivec, nýbrž toliko společnost, chtěl uskutečnit Stvořitel jen k vůli člověku, aby se rozvinul a zdokonaloval po stránce přirozené i nadpřirozené. Úchyl-

ka od tohoto řádu otřásá pilíři, na nichž spočívá společnost, takže ohrožuje klid, bezpečnost, ano i existenci společnosti.

## II O

V Německu nad zákony jest uznáno za pramen práva tak zvané právní cítění lidu. Pramenem práva jest vůle Vůdcova i jeho kniha »Mein Kampf«! V Německu platí dále tak zvaný »Heimtückegesetz«, podle něhož jsou trestné činy, jež zákoník jako trestné nekvalifikuje, jenom když soudce uzná, že byly lstivě namířeny proti režimu. To znamená, že z nového německého práva zmizela zásada »Nulla poena sine lege«. Ale nejenom to: Za týž čin může být někdo trestán, někdo ne. Řekne-li propagátor novopohanství Hauer nebo Dinter veřejně, že režim lomeného kříže je novopohanský, je všechno v pořádku. Řekne-li tutéž větu s kazatelny katolický kněz nebo protestantský pastor, jsou zavřeni. V koncentračních táborech jsou drženi lidé, aniž vědí, jak dlouho tam budou musit zůstat a aniž na ně byla podána řádná žaloba, takže jsou odňati svému zákonnému soudci.

Přizpůsobování justice tomu, čemu se říká státní resona, jest nejtypičtějším případem novodobého macchiavellismu, t. j. oddělování politiky od morálky. Není nic jiného, než ohýbání práva ve prospěch vládnoucích směrů politických a vyznačují se jím právě diktatury. Zárukou demokratické justice nejsou dnes poroty, alespoň ne v tom smyslu, jak se kdysi při jejich zřizování soudilo, nýbrž právě tato snaha o právní jednotu a jistotu. Po této stránce můžeme říci, že justice zůstala u nás nedotčena a že ji stále zdokonalujeme, aby mezi zákonodárstvím, vládou a soudnictvím byla harmonie pokud možno dokonalá. Zdokonalujeme svůj justiční aparát po

stránce technické a hledíme dosíci toho, aby v celém státě pokud možno platila jedna norma, třebaže to jsou úkoly velmi obtížné. Můžeme býti právem hrdi na to, že ani za dob politicky nejpohnutějších jsme nestrpěli, aby byl měněn zákonný, právní a soudní řád podle okamžité potřeby. Diskuse o právních otázkách, jež v poslední době byly vedeny, nasvědčují tomu, že věnujeme stejný zřetel praxi jako theorii a že naše veřejnost je velmi citlivá pro právní věci a že jest obecně pocíťováno, co znamená pro vědomí občanské bezpečnosti přesvědčení, že platí objektivní princip zákona.

Zachování demokratických řádů netkví v theorii ani v zákonodárství. Jeho záruka jest dnes především v korektní administrativě a v soudnictví, jak také několikrát zdůraznil nynější ministerský předseda. Máme i zkušenosti negativní z těch států, kde nedeokratická byrokracie a soudcovstvo demokracii důsledně sabotovalo tak dlouho, až ji umořilo.

Právě proto, že jsme si vědomi, že u těchto nositelů státní autority přenesené jest síla (a po případě slabost) demokracie, zesilujeme jejich autoritu. To jest také hlubší příčina toho, proč voláme po demokracii regulované, disciplinované, reglementované a dirigované: voláme po reformách ve smyslu autoritativním, ale hlavně jsme si vědomi ceny parlamentarismu, porot a všech ostatních vymožeností demokracie. Není totiž správný známý Stahlův výrok: »Autorität nicht Majorität«, protože v demokracii nesmějí oba pojmy, autority a majority býti ve sporu.

### III

Volání po demokracii regulované má svoje hluboké příčiny filosofické. Není náhoda, že i ti, kteří odmítají rozhodně stavovství nebo korporativism,

některým jeho zásadám se přibližují snad více, než sami chtějí. Je strana registrovaná a strana, mající právní formu, stranou politickou v původním, to jest liberálním slova smyslu? Nenabývá spíše některých společných znaků s korporací? Co znamenají nucené syndikáty a co znamená obilní monopol? Není výrazem poznání, že při veškeré individuální svobodě politické, již chce demokracie zaručit, nemůže být věcem ponechán volný průběh? A proč to vše? Protože učení demokratické si přineslo do vínku několik bludů, jimiž demokracie nestojí a nepadá, ale jež musí býti napraveny.

U kolébky demokracie stálo Rousseauovo učení, že člověk je od přírody dobrý a že jej zkazila jenom civilisace. Dá-li se mu dosti svobody, nalezne již pravou cestu sám. Jest však nutno emancipovati jeho rozum od autority a pak se po čase vrátí zlatý věk, který byl původním stavem lidstva, dokud lidé ne-utvořili států smlouvou společenskou. Že to vše jsou omyly a bludy, ví dnes již každý. Moderní sociologie vyvrátila všechny tyto these. Ale demokracie přinesla si s sebou tyto bludy do vínku. Proto s ní byl spojován nezměrný optimism, naděje ve zlatý věk lidstva. Vzpomeňme jenom, co vše bylo u nás vkládáno do slova konstituce! Je až dojemno čísti tehdejší literaturu. Pramen veškeré autority byl hledán v lidském rozumu, protože lidé ještě nepoznali propastných hlubin skepse. Ale zkušenosti naučily lidstvo, že je pravda to, co ví každý křesťan z víry: že následkem dědičného hříchu je lidský rozum zatemněn a vůle ke zlému nakloněna. Církvi je státní forma lhostejna. S křesťanského stanoviska nemůže být nejmenších námitek proti thesi, jak je formulována v naší ústavě, že lid jest pramenem veškeré moci ve státě. Ale ovšem není správná these ústavy americké, že všechna moc pochází z lidu. Všechna moc pochází z Boha, jenž je pramenem veškeré autority. I vol-

bou, tedy prostředkem demokratickým, je možno nalézt nositele pozemské autority. Ale volba jest pouze prostředkem určovacím, nikoliv posledním pramenem autority. Poněvadž liberalism přecenil svobodu lidskou, vytvořily se poměry, jež vedly k válce a posléze ke krizi a k hospodářské anarchii. Není námitek proti demokracii. Ale je třeba demokracie, jež umí korigovati svoje omyly, jež se dovede učit i ze zkušeností režimů protichůdných. Odtud volání, po demokracii regulované, jež je v dokonalé shodě s učením encyklik a hlubokým zadostiučiněním těm, kteří vždy hlásali teorii demokracie křesťanské.

I ve formě demokratické a právě v ní jest nutno se vrátit ku přirozeným vztahům společenským, mezi něž náleží i vybudování stavů. Nikoli diktátem se shora, nýbrž pohenáhlou a trpělivou přestavbou společnosti, využitím institucí, jež již existují, a hlavně změnou myslí a srdcí, do nichž musí opět proniknouti křesťanský princip služby proti duchu atomisace a egoismu na straně jedné a nivelisace a kolektivismu na straně druhé. Proti individualismu a kolektivismu jest nutno postavit křesťanský personalismus.

## II 2

Ojedinělý osud židovského národa vystihuje středověká legenda o věčném židu Ahasverovi. Podle této legendy, jež je dochována v rozličných versích, žil v Jerusalemě v době Krista Pána švec jménem Ahasver. Když se Kristus Pán ubíral křížovou cestou, zastavil se u domku Ahasverova, chtěje si odpočínouti. Ale Ahasver jej zahnal se slovy: »Jen jdi, Ježíši, svou cestou.« Kristus Pán mu pak odpověděl: »Já půjdu svou cestou a dojdu cíle, ale ty půjdeš svou cestou a konce nedojdeš.« Od té doby kráčí Ahasver



po zemi, štván věčným neklidem a nemůže umřít. Byl nesčetněkrát ztýrán, byly učiněny pokusy o jeho zavraždění, sám se pokoušel o sebevraždu, ale nic mu to nebylo platné. Kráčí stále po zemi dál, unaven, uštván, ale umřít nemůže. Dojde klidu až před druhým příchodem Krista Pána na zemi. Taková je středověká legenda.

Vyjadřuje dějinnou tragiku židovského lidu, nazíranou s křesťanského hlediska. Israel zavrhl Krista a nenalezl od té doby klidu. Ztratil vlast a vlastní území. Je od roku 70. po Kristu, kdy byl Jerusálém i s chrámem zničen císařem Titem, rozptýlen po celém světě. Nemá vůbec objektivních podmínek pro národní život a přece se udržel. Pokoušel se o úplné splnutí s okolím. Ale nevešel do odpočinutí Hospodínova. Zavrhl od svého prahu Mesiáše, kterého kdysi zvěstoval, na kterého čekal a do dneška čeká. Nepoznal, že Mesiáš již přišel v Ježíši Kristu.

V čem byla jeho vina? V nedostatku pokory. Zdálo se mu nemožným, že by jeho Mesiáš, jeho vládce mohl přijíti v podobě chudého Dítěte, že by jako dospělý muž neměl, kam by hlavy složil. Představoval si Mesiáše jako světského panovníka, jehož panství bude politické, jenž svrhne nenáviděné jho Římanů. Nepoznal, že Boží majestát se blíží v prostotě, ač jej poznati mohl, kdyby byl jenom pozorně četl Starý Zákon a proroky. Ale mesiášská naděje u židů žije dále. Ve španělské versi legendy o Ahasverovi se nazývá věčný žid Speranza. V italské versi se nazývá Buttadeo - ten, jenž odstrčil Pána Boha. Mesiášská naděje bere na sebe rozličné formy, zrůdné a scestné, a stává se Ahasverovi osudnou. Štve jej s místa na místo. Dopomáhá mu nabývati bohatství a vlivu, ale bohatství i vliv stávají se mu samotnému kletbou. Vždy znovu musí sahat k poutnické holi. Tak vypadá osud Israele ve světle legendy.

Než nemluvme řečí legend, třebaže tato řeč obsa-

huje často nejhlubší pravdy. Mluvme jazykem novodobé sociologie. V čem spočívá tak zv. židovská otázka? Bývá obyčejně definována jako problém, jak odpomoci abnormálnímu poměru židů k okolí. Ale to nevystihuje celého židovského problému. Správně napsal kdysi Mořic Heimann, že kdyby nějaký žid byl vyvržen na pustý ostrov, kde by byl sám a sám, že by ještě pociťoval ve svém nitru židovskou otázku. A teprve to, co by pak cítil ve svém nitru jako židovský problém, tím teprve že židovská otázka ve své podstatě je.

Spočívá tedy v psychologické odlišnosti židů. Co jest jejím nejcharakterističtějším znakem? Žid jest rozený problematik. Co je jinému člověku dáno jako prostá jistota, jest židovi dáno jako problém. Co je jinému dáno od kolébky jako samozřejmost, o níž nelze pochybovati, je židovi dáno jako otázka. Na př. národnost. Jsou rodiny, kde jeden syn uznává židovskou národnost, hlásí se jako žid národností, píše slovo žid s velkým Ž, je sionista a touží po palestinské vlasti. Druhý syn je třeba legionář a pokládá se za Čecha; a může být v téže rodině ještě syn třetí, jenž absolvoval německé školy a pokládá se za Němce. Vše je dáno jako problém, jenž si musí každý žid vyřešiti sám.

Jsou židé vůbec ještě dnes národem? Jedni to vášnivě tvrdí, druzí to stejně vášnivě popírají a obojí mají vážné důvody. Židům totiž chybí téměř všechny objektivní znaky národa. Národ se obyčejně definuje jako skupina lidí sídlících na určitém území, mluvících společným jazykem, majících společné dějiny, společné kulturní vědomí, jež začínalo obyčejně společenstvím mravů a zvyků, po př. společným národním náboženstvím. Jsou ovšem národy, které ztratily některé z těchto znaků a přece se zachovaly při životě. Jsou národy bez společného jazyka, jsou národy bez území. Ale ztratí-li ten nebo onen znak,

zachovávají si znaky ostatní. Je pravda, že moderní nivelisační vývoj stírá objektivní znaky národnosti. Moderní pojem národnosti bývá definován spíše psychologicky než objektivními znaky. Národnost dnes převážnou měrou spočívá v národním vědomí. V době, kdy si český národ kladl tyto otázky, totiž v době obrozenské, napsal Jan Kollár:

*»Nepřikládej svaté jméno vlasti,  
tomu kraji, v kterém bydlíme:  
pravou vlast jen v srdci nosíme,  
kterou nelze bít ani krásti.  
Ale meze vlasti nerozborné,  
jichž se bojí tknouti potupa,  
jsou jen mravy, řeč a mysli svorné!«*

Mravy, řeč a mysli - to je dohromady kultura. K národu patří ten, kdo přijal jeho kulturu a kdo se cítí účastníkem jeho dějinného osudu. Kdo cítí, že ty děje, které se přihodily národu v minulosti, jsou i součástí jeho osudu osobního, kdo se zařazuje do tohoto společenství rodu, do onoho řetězu rukou lidí zesnulých, živých a dosud nenarozených, »nás i budoucích«, ten k národu patří.

Jsou to ovšem více méně znaky subjektivní. Naše dosavadní ústava také od objektivních znaků národnosti odezírala. Zavrhl staré rakouské měřítko obcovací řeči. Dávala každému právo hlásiti se k té národnosti, s níž cítí. Proto také po této stránce ponechávala otevřenou židovskou otázku.

Na židy nelze aplikovati žádný z těch znaků, jež vyznačují normální národ. Jsou sociologicky zjevem úplně jedinečným, zjevem sui generis. Proto také otázka velkého nebo malého »ž« se nedá oddekretovat žádnými politickými hesly. Je to problém nesmírně složitý - problém Ahasvera. I žid s velkým »Ž«, který se bude hlásiti k židovské národnosti, který

se naučí novodobé hebrejštině a půjde do Palestiny, bude se cítit tisícerými pouty spjat s kulturou národa, kterou přijal. Na druhé straně žid s malým »ž«, který se bude cítit úplně asimilován, přece jenom bude cítit jistou psychologickou odlišnost od svého okolí.

Dnes jsou v podstatě dva protichůdné směry, jež chtějí židovskou otázku řešiti. Jedním z nich je asimilace, totiž snaha židů splynouti s okolím. Druhým z nich je sionism (různých odstínů programových), jenž chce návrat k židovství před návratem do Palestiny (Theodor Herzl). Třebaže tyto dva směry jsou protichůdné, ukazuje zkušenost, že ani onen není s to rozřešit židovskou otázku beze zbytku, jak ještě uvidíme.

Zcela normálním národem se všemi objektivními znaky nebyl vlastně židovský národ, ani když po východu z Egypta dobyl Palestiny. Jeho odlišnost vyplývala z jeho poslání býti uprostřed pohanského, polytheistického světa nositelem víry v jediného Boha a v příchod zaslíbeného Mesiáše. Přísné zákony, určující každý všední úkon, zvláště zákony o pokrmích a o čistotě, byly dostatečnou hradbou, aby se Israel odlišil od okolí. Kdykoli pak na toto svoje poslání zapomněl, kdykoli se připodobňoval národům cizím, zejména když si z nich bral manželky, vždycky jej stíhaly těžké pohromy. Ale i ve vyhnanství si zachoval svoji víru a svůj zákon. Třebaže se deset kmenů židovských beze stopy ztratilo a zachoval se jenom kmen Juda, jáhenský kmen Levi a velekněžský rod Aronův (nejstarší šlechta v Evropě!) přežil židovský národ všechny pohromy a žil namnoze v rozptýlení ještě před katastrofou z roku 70 po Kristu. Ale i v cizím prostředí zachoval si svérázný způsob života a myšlení, dík předpisům Starého Zákona, jež nepřipouštěly splynutí s okolím. Tak se setkáváme se synagogami v celém kulturním světě antickém.

Ale po dobytí Jerusaléma Titem, kdy nastává rozptýlení národa po celém světě a diaspora, si vůdcové židovského národa uvědomují dvojnásob, že může-li se zachovat židovský národ při životě, musí to býti ještě více zdůrazňovaná odlišnost a vyvolenost, odlišnost a vyvolenost nositelů poselství o jediném Bohu. Židé se stávají »národem knihy«. Thora, zákon Mojžíšův, jest zárukou jejich sebezáchovy. Na Thore se zakládá i nadále veškeren život a soudnictví. Ale aby zákony Thory nemohly býti překročeny, jest každý příkaz Thory obklopen ještě celou řadou příkazů nových, vzniklých ústním podáním, výklady, komentáři, výklady výkladů a komentáři komentářů. Učení a ostrovtipní rabíni vykládají každé slovíčko a tak vzniká celá veliká komentářová literatura, jejímž základem je Talmud, jenž v podstatě není ničím jiným, než protokolem rabínských debat v synedriu. Všecky tyto knihy jsou psány hebrejsky, ale hebrejštinou, jež do sebe pojala velmi mnoho prvků řeckých a latinských, babylonských, zkrátka jazykem neobyčejně těžkým, jehož studium vyžaduje samo celého života učení. Je také velmi těžko vniknouti do dialektického způsobu myšlení těchto rabínů, do jejich nesmírně složité duševní gymnastiky.

V Talmudu a v talmudistické a pozdější mystické literatuře kabbalistické nalezneme nejrůznější názory vedle sebe. V Talmudu jsou zaznamenány tak, jak byly proneseny. Neobsahuje tedy Talmud nijakých dogmat. Židovské náboženství zná toliko jediné dogma: »Slyš Israeli, Hospodin, Bůh náš jest Bohem Jediným.« Vše ostatní jest věcí výkladu a tradice.

Nebyla to ovšem jenom literatura, jež konservovala židy. Byly to i národy, mezi nimiž židé žili. Starý antický Řím byl na př. velmi tolerantní vůči všem národům. Když si Římané nějaký národ podrobili, přijali i jeho bohy do svého Pantheonu. Ale židovského Boha tam přijmouti nemohli. Nemohli, pro-

tože nebylo možno vytvořit jeho sochu. Ctitelé Hospodinovi se nesměli zabývatí vůbec výtvarným uměním. Nebudeš mítí jiných bohů přede Mnou. Nebudeš se jim klaněti ani jim sloužiti, neboť já jsem Hospodin Bůh Tvůj. Neuděláš si obrazu ani podoby toho, co jest na nebi nahoře, pod zemí dole, nebo toho, co ve vodě pod zemí jest. Jak by bylo bývalo možno postavit mezi sochy v Pantheonu obraz nebo i jen symbol Boha, jenž Sám sebe nazývá ve Starém Zákoně El Elkana. - Bůh Žárlivý?

Pronásledování židů, jež se občas v Římě vyskytovalo, bylo ovšem i pronásledováním křesťanů, neboť Římané nemohli ještě rozeznávat, kdo jsou židé a kdo křesťané v době, kdy se židokřesťanské obce tvořily kolem synagog.

Když se však stalo křesťanství náboženstvím státním, byli Židé přísně odděleni od ostatního světa. Byli uzavřeni do ghett, nesměli nabývatí půdy, musili nositi odlišný oblek. Občas byli pronásledováni jako domnělí traviči studní, občas odnesli nezdařené křížové výpravy nebo jiné pohromy. Ale ať se choval středověk k židům jakkoliv: na rozdíl od dnešního rasismu uznával pokřtěné židy za křesťany. Všecky sankce proti židovi přestaly, jakmile žid přijal křesťanskou víru. A nejenom to: Nebylo jediného způsobu přemlouvání, jehož by byli středověcí kazatelé nepoužili, aby židy získali pro Krista. Vždyť v papežském Římě, kde takřka vůbec židé nebyli pronásledováni, měli jedinou povinnost: Poslouchat jednou týdně křesťanská kázání. Proto stojí na kraji římského gheta katolický kostel s hebrejským nápisem. Z pokřtěných židů stávali se i kněží, z potomků židů biskupové a kardinálové a bohužel z nich vzešel i neblaze proslulý vzdoropapež Anaklet II., velký odpůrce svatého Bernarda. Ale zase je charakteristické pro ducha Církve, že ačkoli sv. Bernard měl s Anakletem boje, vždy psal proti pronásledování židů.

Dnes bývá často poukazováno na to, že Církev diskriminuje v některých věcech i židy pokřtěné: u biskupa se žádá původ z křesťanské rodiny v třetí generaci, při svěcení pokřtěného žida na kněze jest třeba dispense, a některé řády nepřijímají pokřtěných židů. Nuže: pokud jde o úřad biskupský zakládá se praktikovaná opatrnost na výroku samotného svatého apoštola Pavla, který byl židovského původu. Nemá být představeným obce novokřtěnec, aby neupadl v pýchu a v osidla ďábelská. Toto není omezení proti židovské rase, nýbrž proti novokřtěncům vůbec, tedy i proti novokřtěncům z pohanů. Středověk však přes to znal velké biskupy židovského původu, na př. Pavla z Burgosu, neboť od překážky původu bylo možno dispensovati.

Na kněze svěcí Církev konvertity ze židovství do dneška a také v naší době jich působí několik. Někteří kněží konvertité zesnuli v pověsti svatosti (Bratři Ratisbonnové C. N. S., P. Libermann, P. Cohen O. Carm. Disc.) Jsou mezi nimi i zakladatelé řeholí.

Pokud jde o uzavření některých řeholí pokřtěným židům, zakládá se tato klausule na historických zkušenostech s Marany. V době španělské inkvisice mnozí židé přestupovali na křesťanství jenom na oko, ale zůstávali tajně židy. Působili rozkladně na křesťanskou společnost, ježto se časem domohli vlivného postavení v samotné Církvi. Proto právě ty řády, jež měly bdíti nad čistotou víry, musily se proti Maranům zabezpečiti. Důvod těchto diskriminací tedy zase není rasový. Dokladem toho jest na příklad, že řád jezuitský, jenž tuto klausuli má, v 17. století spravoval v Praze stipendium pro jinochy, konvertity ze židovství, kteří se chtěli stát kněžími. Ostatně kongregace Matky Boží Sionské, založená pro misii mezi židy bratřími kněžími konvertity Ratisbonny, vyšla přímo z řádu jezuitského a je řeholí sv. Ignáce

velmi blízká. Při veškeré opatrnosti Církev neodpírá židům žádnou ze svých svátostí ani Sacramentum Ordinis. Dálo se tak i ve středověku, kdy dispense od těchto diskriminací byly dokonce snadnější než dnes.

Nepřátelství inkvisice vůči židům španělským v 11. a 12. století se dá vysvětliti tím, že křesťané nastoupili po Maurech, mohamedánech, nepřátelích křesťanstva, kteří se chovali k židům s krajní blahovůlí. Ale na druhé straně zase Církev dovedla použití velmi dobře židovského písemnictví, jež rozkvetlo za maurské doby ve Španělsku, arabsko-židovských výkladů Aristotela. Nešlo opět o nepřátelství zásadní. Někteří maursko-židovští komentátoři Aristotela, zejména Majmonides, byli ve scholastické theologii velmi váženi. Pokud pak jde o jesuity, jeden z nejbližších spolupracovníků svatého Ignáce, Lainez, byl židovského původu.

Mnohé z vlastností, jež jsou dnes židům vytýkány, vypěstovalo v nich ghetto: Nesměli nabývatí půdy a vykonávatí řemesel. Co jim tedy zbývalo, než studium talmudu a obchod? K tomu pak ještě přistupoval středověký názor církevně-právní, že křesťan nesmí bráti úroků, židům však braní úroků dovoleno bylo. Když jediné společenské vrstvě dovolíte braní úroků, není divu, že na tom založí celou soustavu a že tato soustava a dovednost časem vyústí v lichvu. Křesťanská společnost to také po křížových výpravách nahlédla a ujala se peněžního hospodářství sama. Jak mohl nabytí poměru k půdě někdo, kdo ji nesměl nabývatí? - Jak se neměl státí dialektickým intelektuálem někdo, jehož mozek byl neustále trénován jemnými problémy výkladů k výkladům Písma?

Bratři Tharaudové si v románě »Ve stínu kříže« kladou otázku, jak je to možno, že i dnes v takové Podkarpatské Rusi, kde ostatně duch středověku je



mezi židy podivuhodně zachován, mladý talmudista se od dětství zabývá nejsubtilnějšími problémy theologie, ale pak najednou toho nechá, dá se na obchod a má úspěchy. Autoři odpovídají správně: Studium talmudu jej naučilo pohrdat každou myšlenkou, jež leží na dlani. Naučili se myslet složitě a obchod je také věcí složitou. Připomíná to známý výrok odpadlého biskupa a diplomata Talleyranda, jenž prohlašoval, že theologie není nejhorší průpravou pro politiku a diplomacii.

## IV

## NÁBOŽENSTVÍ A HOSPODÁŘSTVÍ

## 113

Naše představy o hmotném životě jsou zakotveny v prvním deceniu tohoto století a proto ta bezzásadovost, pohrdání programy a nejistota, politika odezdi ke zdi. Svět je dnes navzájem souvislejší, než kdy byl a ovládnouti, dělati politiku, znamená předvídati. Změnil se vztah mezi člověkem a strojem i vztah mezi lidmi a vědecká organizace práce věnuje pozornost nejenom stroji, ale i člověku. Universalisace průmyslové výroby a standartisace přispěly svým hmotným příspěvkem k demokratismu. Třídní rozdíly se neprojevují tak nápadně na venek, jako se projevovaly stavovské rozdíly ve věcích minulých. Výroba se vyplácí jen ve velkém měřítku. Množství zboží roste, proto ani distribuce nesmí být ponechána sama sobě. Vznikají kartely, koncerny, trusty, výroba není již věcí soukromou, zasahuje do ní stát. Bez zásahů veřejné moci není možno čeliti krisím. Ratio znamená rozum, záměr. Hospodářství se zakládá na vědě místo na tradici, na plánu místo na náhodě. Na místo konkurence nastupuje kooperace. Hospodářské otázky spoluurčují a v některých obdobích přímo samy určují světovou politiku. I v průmyslu i v obchodu nastala revoluce proti starým tradicím ve smyslu kooperace, interpendence. Náš pocit odpovědnosti vůči používání prostředků civilisace stoupl. Ovládnutí hmoty zvětšilo naši svobodu. Čím větší svoboda, tím větší odpovědnost. To platí v politice právě tak, jako v hospodářství a technice.

Proto ani technické nejsou dnes vyhradně materialisty. Není možno mysliti si trvalého úspěchu bez základu sociálně zdravého.

#### II4

Svoboda je možnost chtít pravý, poznáný řád a jej uskutečňovat. Odmítán je tudíž pojem svobody, jenž zaměňuje svobodu s individuální libovůlí, jak mu rozuměl liberalismus. Tento falešný pojem svobody způsobil i v hospodářství nesčetné škody, protože vytvořil domnělá práva silných jedinců. Svoboda, jež odpoutává člověka od Boha, je svobodou hříchu, odbojem, jenž se skutečně v prvotním hříchu projevil. Liberalismus jest jen pokračováním tohoto odvěkého boje. S hlediska těchto základních pojmů budou katolíci prováděti kritiku dosavadních směrů filosofických, sociologických a národohospodářských a činiti také ovšem pozitivní návrhy.

Pojem liberalistické svobody spočívá na koncepci osvícenecké. Svoboda individua a tudíž i svoboda podnikatelská je neomezená. Místo, aby liberalismus tvořil společenský organismus, klade individua prostě vedle sebe. Pokud tato individua tvoří účelové svazky, děje se tak na podkladě ryze mechanistickém, takže tyto společenské skupiny netvoří jednotného organismu. Individuum je vytrženo ze svého organického svazku. Všecka individua jsou podle toho názoru rovnoprávná a rovnocenná. Toto ignorování přirozeného řádu společenského vede nutně k anarchii a rozvratu.

#### II5

Lidé jsou si rovni před Bohem. Jsou si však rovni i hospodářsky a společensky? Odstupňovaná organizace stavovská není egalitářská ve smyslu ideálů

Velké Revoluce. Není tedy stavovská myšlenka přece jenom v rozporu s demokracií? Distinguendum. Je-li demokracie odvozována z these Rousseauovy a encyklopedistů, z these, jež je sociologicky dávno vyvrácena a překonána, že prý totiž je člověk od přírody dobrý a že ho zkazila civilisace, že státy vznikly na základě společenské smlouvy a že mimo vůli lidu není jiné autority, pak by byl stavovský stát i protidemokratický. Ale demokracie nestojí a nepadá s těmito nesprávnými teoriemi. Právem zdůraznil v jednom ze svých poselství i prezident Masaryk, že je demokracie z Boží milosti, demokracie se sankcí metafysickou a mravní, demokracie kvality.

## 116

Liberalism byl nejenom filosofií moderního individualismu a kapitalismu, ale i moderního nacionalismu, jenž vedl ke všem hospodářským bojům o místo na slunci, které posléze vedly ke světové válce. Hle, moderní Titan, Ikarus — podnikatel, jenž sice bezohledně vykořisťuje bližního, ale za to je nositelem pokroku, neboť je majetníkem stroje, jenž ovládl přírodu! Hle Prometheus, jenž ukradl bohům oheň a uvěznil jej do parního stroje! Hle, moderní Titan v politice, jenž prohlašuje rouhavě Boha za svého spojence při svých politických cílech! Ale všichni mají kořeny v romantickém pojetí hrdiny, jenž smí vše, protože jde za tím, čemu romantická poesie říkala láska a proti čemu Durych chtěl protestovati svým románem »Paní Anežka Berková«.

## 117

Jsou zbožňovatelé fakt, kteří prostě říkají s Machiavellim, že člověk se má podobat vlku, lišce a lev-

hartu, když bojuje o moc. Říkají si, že převratem přišli na vrch lidé té doby nemajetní a že politická moc, měla-li se udržet, musila být opřena i hospodářsky a proto že jest nutné přimhouřiti oko. Dálo se prý tak ostatně při každém převratu a při každé revoluci. Na revoluci ostatně bývá také často šířen falešný názor, jako by revoluce dovolovala veškeru lest a všechno násilí. Ti však, kdož vidí na revoluci jenom tuto stránku, zaměňují revoluci s revoltou. Revoluce, má-li vésti ke skutečné změně řádu, musí mít nejen svou ideologii, ale i svůj idealismus. I při ní jde posléze o duchovní »moc klíčů«. Zajisté je třeba poznat fakta, počítat s nimi a zacházet s nimi; bylo by velikou chybou oddávati se optimismu, pokud jde o lidskou povahu, ale z toho neplyne, že se nemá usilovat o lepší život, neboť je dáno člověku nejenom, aby poznal fakta, nýbrž, aby také fakta hodnotil a měřil, aby stanovil normy a jím hleděl přizpůsobovat život.

Vždy jsou a byli na světě publicisté a spisovatelé, kteří pod titulem tak zvaného biologického názoru na dějiny hlásají, že v politice jest nutné podvádět a napalovat, že jest nutné osvoboditi se od ideovosti, že jenom abnormální národy spoléhají na ideje, kdežto národy normální že spoléhají na zbroj. Právě v takové době vystupuje otázka »fakt či norma« obzvlášť naléhavě. Bude třeba se vší vehemencí bránit normu proti pouhým mocenským faktům.

## II 8

Původ novodobého kapitalismu není křesťanský, nýbrž pohanský, renesanční. Renesanční člověk, jehož mysl byla upřena výhradně k tomuto světu, naučil se myslit a cítit podle principu rentability. V době renesanční a reformační přece však byl ještě kapitalismus krocen zbytky křesťanských zásad, jež

si lidstvo zachovalo. Velká revoluce francouzská však zesvětštila lidskou mysl dokonale. Revoltující měšťák viděl v majetku palladium svobody proti šlechtě a králům a učinil ze soukromého majetku a z vydělávání peněz svoji modlu. — Novodobý materialism, opřený o darwinism, z něhož převzal thesi o bezohledném boji o život, a válka světová dokonaly tento vývoj.

Kapitalistický vývoj předválečný vedl ovšem k rozkvětu vnější civilisace. Zdálo se, že silný jedinec, majetník výrobních prostředků, jest nositelem sociálního pokroku. Zdálo se, že technický pokrok půjde do nekonečna a od technického pokroku si lidé slibovali rozřešení všech problémů. Problém majetku, který křesťanství připouští a pokládá za přirozený lidské povaze, byl nahrazen pojmem kapitálu. Místo hospodaření nastalo vykořisťování, výsledky práce si osvojoval někdo jiný než ten, kdo pracoval. Důsledkem byla světová válka, vyvrcholení egoismu jednotlivců a pak i celých národů. Sociální rozdíly se prohloubily měrou takovou, že toho nikdo před válkou nemohl ani tušit. Stoupá nezaměstnanost a snaha učiniti tomuto řádu konec, třeba krvavou revolucí. Postupnou proletariisací středních stavů ztrácí kapitalistické podnikatelství odbytiště. A tak žijeme v bludném kruhu krise a nevíme, kudy z něho ven.

V první polovici minulého století tušili již někteří duchové, kam povede tato postupná racionalisace světa a života a proto hleděli odvrátit lidskou mysl od těchto ryze pozemských cílů a snažili se mu vytýčiti cíle duchové. Bylo to období romantiky. V druhé polovici 19. století vznikla v Rakousku nová katolicko-sociální škola. Její teoretikové se snažili objeviti v křesťanské tradici odvěké mravní a hospodářské zákony. Chtěli s větším nebo s menším zdarem vedle *Philosophia perennis* (věčné filosofie), založené na

synthese antiky a křesťanství postaviti i *Oeconomia perennem* (věčné hospodářství). Tyto snahy jsou dnes obnovovány a nelze říci, zda je tento způsob myšlení správný. Mnozí katoličtí sociologové stojí na stanovisku, že *Oeconomia perennis* je fikce. Přes to nelze upřít těmto snahám, vzniklým z romantického citění a myšlení, plodných podnětů. — Vůdčí postavou této katolicko-sociální školy byl Karel Vogelsang. Jisto jest, že tito křesťanští filosofové a sociologové vykonali kus přípravných vědeckých prací, jež došly i autoritativního ohlasu v sociálních encyklikách papeže Lva XIII., byvše ovšem zbaveny svého fantasticko-romantického nánosu.

Vedle těchto zástanců snah sociálně reformních vyskytli se bohužel i v katolickém táboře mnozí, kteří se pokoušeli o kompromisy. Činili v hospodářském životě něco podobného, co činili modernisté na půdě ryze bohoslovné. Modernisté, jak známo, chtěli smiřovati protinábožensky orientovanou »vědu« s dogmatem tak, že by byli slevili s dogmatu a odůvodnili svůj postup tím, že věda má své vlastní zákony a víra také — a docházeli k absurdní soustavě dvojí pravdy; podobně si počínali i tito praktičtí hospodářští modernisté, tvrdíce, že hospodářské zákony jsou mravně indiferentní. Zákony hospodářské ovšem mravně indiferentní jsou. Není však indiferentní každé počínání, jež se na tyto leckdy jen domnělé zákony odvolává. Tito kompromisní katolíci se spokojovali pouze bojem s výstřelky kapitalismu, nešli však na jeho pohansko-renesančně-liberalistické kořeny. Třebaže tyto snahy vedly k založení leckterého díla sociálně užitečného, přece nešly a nemohly jít k podstatě věci. V jednotlivostech snad pomáhaly, ale proletariát se odcizoval Církvi stále více.

Toto odcizení rostlo tím spíše, že proti kapitalismu

vystupují noví bojovníci: socialismus a komunismus, jejichž cíle nejsou reformní, nýbrž revoluční. Není pochyby o tom, že i v těchto snahách je jistý základní ton, jež věřící křesťan nemůže zamítnout, totiž hlad a žízeň po spravedlnosti a jakýsi sociální messianismus. Jde však o to, aby tento messianismus byl uveden na správné cesty, aby mu bylo dáno křesťanské posvěcení. Katolíci nesmějí se omezit na činnost v tak zvaných daných poměrech, nýbrž musí nové poměry samy tvořit a proto se musí přimknouti ke křesťanské sociální tradici. — Encyklika »Quadragesimo anno« naznačuje tento návrat, vyzývající k rekonstrukci sociálního řádu, k nové výstavbě soustavy společenské a hospodářské na podkladě stavovském. Nejde o nové teorie, jež nikoho nespasí, nýbrž musí jíti o nové činy. Lidská společnost žije v kapitalistickém řádě již 150 let a není tudíž divu, že jeho způsob myšlení vykonává vliv i na jeho nejzapřisáhlejší odpůrce. Aby tyto stopy byly vyhlazeny z mysli katolíků, je třeba mnoho studovat, mnoho myšlenkově pracovat, ale také mnohé prakticky uskutečňovat.

Vykonal-li kapitalistický způsob myšlení vliv i na odpůrce liberalismu, na druhé straně nelze upřít, že také myšlenky encyklik pronikly i do prostředí, kde bychom toho nečekali. Netvrdíme ovšem, že tento vliv encyklik byl vždy přímý. Vždyť rozumové myšlení musí vésti k rozumovým závěrům i tehdy, když nečerpáme všichni z týchž pramenů. Bylo již řečeno, jak blízké jsou myšlenkám encyklik některé reformy Rooseveltovy. Zejména jest příbuzno koncepci encyklik jeho odvážné zasahování do domnělých práv soukromého majetku, což v Americe znamená velmi mnoho, ježto Amerika jest klasickou zemí liberalismu a kapitalismu. Nesmíme ovšem tyto reformy přeceňovat, neboť Roosevelt nevychází z žádné myšlenkové soustavy, nýbrž řídí se časovými náměty.



»Žijeme na přelomu dějin«, jak kdysi prohlásil v novinářském rozhovoru zemřelý arcibiskup Kor-dač. Jest na nás, aby nás tento přelom dějin nezastihl spící. Naše odpovědnost je veliká a nikdo z věřících není z ní vyňat.

## 119

Liberalistický řád zkreslil naprosto náš názor na kulturu. Kulturním cílem liberalismu bylo vypěstiti lidskou osobnost pokud možno svobodnou. Liberalism budoval na autonomii lidského rozumu. Ale celé dějiny novodobé filosofie nasvědčují tomu, že rozum lidský, ponechán sám sobě, neměl nic pilnějšího na práci, než vyvracet sám sebe. Celá subjektivistická filosofie se točí kolem problému hranic lidského poznání. Na konec je objektivita lidského poznání popřena a člověk ví jistě jenom to, co jest dáno bezprostředně v jeho vědomí. To znamená po stránce mravní egocentrismus, solipsismus, vypěstování egoismu až k onomu sofistickému vrcholu, kde člověk je sám sobě měřítkem všech věcí. Stirnerův silný jedinec a Nietzscheův nadčlověk se stávají velkou předválečnou módou. Vytvoří se typ intelektuála, který je velmi kultivovaný, ale je v podstatě skeptikem, osiřelým jedincem, vyřazeným z jakéhokoli společenství. Mluvčím těchto jedinců býval zejména na divadle Ibsen. Dnes se dožíváme v kultuře důsledků liberalismu. Vezměte velké soudobé romany, jako je na příklad Galsworthy nebo Thomas Mann. Líčí nám kroniky rodů, jež rostou, bohatnou a nabývají kultury, ale končí vždy rozvrácenými jedinci, kteří se cítí ve světě zoufale osamělí, života neschopní. To jest kulturní tragika liberalismu. Jedinci, které vytvořil, se podobají stromu, obsypanému krásnými květy, ale nenesoucímu ovoce. V tom je též krise dnešního intelektuála. Ztratil vedení,

protože je sám vnitřně nejistý, protože je skeptik. Proto se často lidé utíkají k šarlatánům a k primitivním diktátorům, protože rozumová složitost jim neukazuje cesty. Lidé potřebují pravdy jediné a nikoliv devadesáti devíti možností. Kdo sám nemá víry, nemůže vésti. Kdo chce zapáliti, musí sám shořeti. Proto je třeba především rekonstruovati pojem kultury.

Kulturou jest »soubor oněch snah, výkonů a jejich výsledků, jejichž cílem je harmonické a pokud možno dokonalé uskutečňování věčného řádu v oboru pozemském, jenž má být napodobováním řádu věčného. Především má býti tento řád uskutečňován v myšlení, v cítění a ve chtění lidském, a pak i ve vnější přírodě«.

## 120

Moderní socialismus nezná ani autority, plynoucí z majestátu lidu ani z mravní superiority člověka primitivního, neboť ví, že není přirozeně dobrým. Proti autoritě lidu staví sociální amelioraci a demokratism, jenž uznává lid ne proto, že je fysicky silnější, ani proto, že je mravně lepší, nýbrž proto, že ctí svobodnou lidskou osobnost, bez níž není autority. Autorita spočívá na vnitřním souhlasu a násilí lidové nemůže ho vynutiti právě tak, jako ho nemůže vynutiti násilí šlechtické nebo tyranské.

## 121

Positivism devatenáctého století, který ve svém empirismu viděl pouze to, co jest, a ne to, co býti má, zakládal právo pouze na moci. Pomáhaly mu při tom these o vývoji a selekci, odvozené z darvinismu, že pouze silnější má právo na existenci. Byl sklon uvést mechanické zákony přírodní i do života práv-

ního a tvořiti právo na podkladě čistě mocenském bez ideje spravedlnosti, jež byla prohlášena za nepraktickou abstrakci. K této dekadenci práva přispěla právní filosofie, která od středověkého feudalismu, církevního kosmopolitismu až po Hegelovu Staatsfilosofii stavěla stát nad národ, jako by byl národ pro stát a ne stát pro národ.

Mimo tyto prvky působil ještě nepravý individualism a zejména špatně pochopený Nietzsche falešnou interpretací panské morálky. Jak málo se hodí Nietzsche k takovému zneužívání právně-filosofickému jest viděti z toho, že on sám uvádí proti darwinismu, že Silný v boji o život podlehně, protože se slabý proti němu spojí. Nietzscheův Silný, právě tak jako Stirnerův Jedinec jsou prvkem protispolečenským a protistátním. Mocensky tento materialism, který viděl v míru pouze vzájemnou hrozbu, dosáhl čeho chtěl, platilo právo pěstní a autorita silnějšího.

## 122

Otázku, zda si doba tvoří lidi, nebo zda lidé tvoří dobu, lze zodpověděti správně jen v tom smyslu, že se děje obojí současně. Chybou by byl jednostranný individualism i slepý fatalism. Nemá pravdu historický materialism, jenž vidí v dějinách jenom produkt slepých přírodních sil. Nemá však pravdu také liberalism, jenž hlásá panství silného jedince. Lidská vůle působí na sociální dění. Ovšem, když sociální dění dostoupí už jisté síly, nelze je ovládnouti pouhou vůlí jedincovou.

## 123

Peníze jsou abstraktem, jež uvádí všechny věci na společného jmenovatele. Kdo má smysl pro ži-

votní realitu, jako ji má v plné míře umělec, básník, ten často právě proto nemívá dost smyslu pro peníze. Lidé abstraktně myslící se velmi snadno vmyslí do fiktivního peněžního hospodářství, na příklad Židé. Ve svých »třech řečech o židovství« vykládá Martin Huber psychologii židovského obchodníka, jeho vykořeněností z půdy, nedostatkem smyslu pro pravou realitu. Tharaud se ve svém románě »Ve stínu kříže« táže, jak je možné, že židovský chlapec v Podkarpatské Rusi od mládí řeší nejabstraktnější otázky Talmudu, pojednou však nechá theologie a stane oběma nohama v praktickém životě a má obchodní úspěchy. Vykládá to takto: naučil se při talmudské dialektice hluboce pohrdat myšlenkou, jež se jeví samozřejmou, navykl si myslet komplikovaně a abstraktně, a to je zárukou úspěchu i v obchodě.

## 124

Zlato má podivný osud. Dlouhá léta odpočívá někde v zemi v díře a pak přijdou zlatokopové, vytáhnou je z té díry, zpracují je, načež se dostane zase do jiné díry v zemi, do podzemního bankovního trezoru a tam odpočívá léta a léta. Kdyby jednoho dne někdo ukradl všechno zlato, které mají Národní banky všech států, a nikdo se o tom nedověděl, nezměnilo by se patrně na našem hospodářském životě nic. Víme přece dávno, že zlato nemá stabilní a neměnné hodnoty, pro něž se stalo starým národům východiskem všeho měření a vážení. Od té doby, co známe platinu a radio, dávno již nemá zlato tohoto privilegovaného postavení, které kdysi mělo a dávno již není alchymistů, kteří by vlastnosti zlata odvozovali od Kamene Mudrců a od Velkého Elixíru. Vždyť dnes každý druhý člověk má zlaté plomby v ústech. Počítání podle zla-

tého standardu se stalo více méně konvencí a již dávno povstaly celé národohospodářské školy, které učily, že hodnota peněz není v materiální ceně jejich zlata, nebo zlata, jež stojí za bankovkami či státopkami, nýbrž že cena peněz je hodnotou konvenční.

Ba. jsme i svědky toho, že se vrátil v pozměněné formě starý středověký scholastický spor mezi nominalismem a metalismem. Podstata sporu byla však táž. Ve sporu nominalisticko-realistickém, jak známo, šlo o to, zda pojem věci má sám o sobě samostatnou bytnost. Byly pojmy před věcmi nebo byly odvozeny jako abstrakta teprve z konkrétních věcí, nebo jsou ve věcech? »Universalια ante rem, post rem, in re?« Nešlo tu jen o pouhou hru s pojmy a o neplodnou dialektiku, nýbrž o sám problém podstaty věcí. Nevrátil se starý scholastický spor v nové podobě do národního hospodářství? Je hodnota peněz v pojmu nebo v kovu? V čem je zejména hodnota peněz papírových, jež pozbudou hodnoty, jakmile se vrátí zpět do Národní banky, která je vydala a nabývají jí zase, jakmile opustí její tresory? Když se dále zamyslíme nad teorií hodnoty, pojmem a definicí hodnoty, vůbec pak se ocitneme najednou v říši nejabstraktnější filosofie, třeba jsme vyšli z hodnot zdánlivě nejreálnějších, z hodnot hospodářského světa. Dodnes má zlatá modla svou mystiku a své mystérie. Přemnoho národohospodářských myslitelů, filosofů, sociálních politiků a etiků si láme hlavu, jak to udělat, aby místo fikce a spekulace zavládla zase reální výměna statků, aby se výroba přestala řídit spekulací a pomysly a aby se zase řídila zákonem nabídky a poptávky, kdysi zákonem domněle železným, dnes hospodářskou krizí značně porušeným. Otázka návratu principu ekvivalence není jen otázkou ryze hospodářskou, není otázkou technické obratnosti nebo chytrosti. Jest

otázkou ethickou, filosofickou, otázkou životní moudrosti.

## 125

Kdo čte historii vzniku velkých jmění amerických, ten ví dobře, že sladkobolná legenda o malém kolportérovi, jenž si s pílí a poctivostí uskládal první milion, aby z milionu udělal miliardu, je právě jen příběhem čítánkovým. Ale i k tomu, aby někdo byl opravdovým žralokem, musí mít formát. Byli a jsou to individuality, jež svým vůdcovstvím udávají tón a tempo hospodářskému životu a tak zasahují svým soukromým podnikáním do sféry veřejné. Vliv podnikatelův nesaňá daleko dále, než mu zaručuje literatura smluv, uzavřených s dodavateli, se zaměstnanci a s dělníky. Hospodářský vůdce vykonává svůj vliv nejvíce tam, kde přímo neporoučí, a to tím, že některé osoby a podniky vytiskne z trhu a že jim jinak diktuje své hospodářské podmínky. Často bývají určitá odvětví průmyslu na příklad interesována na propagandě, jež jim zajistí odbyt. Váleční průmyslníci bývají proto zastánci divokého šovinismu, vedoucího k válkám. V poválečné literatuře se objevily knihy, dokazující, že tito hlasatelé nacionalismu dodávali za války nejenom zbraně svému národu proti nepříteli, ale často prostřednictvím afilovaných podniků svého koncernu i nepříteli samotnému. Tvrdí se ovšem, že dnes nemá ani válečný průmysl přímého zájmu na válkách, ježto riziko jest větší, než možnost výdělku. Ale jsou jiné zájmy mezinárodního kapitálu, jež svádějí některé reprezentanty těžkého průmyslu, aby svůj vliv a své vůdcovství hleděli uplatnit přímo politicky, třebaže se válka dnes stává špatným obchodem i pro sám válečný průmysl, ježto války jsou provázeny nedůvěrou a nedůvěra úvěrovými potížemi. Lze říci paradoxně, že lidé musí míti k sobě trochu důvěry, i když

chtějí vyrábět proti sobě kanony. Důvěra není pouhým lyrickým citem, nýbrž činitelem velmi mocným. Velké jmění Rotschildů bylo vybudováno především na prosté vzájemné důvěře pěti bratří. Jejich jmění je vybudováno na mezistátním žirokontě. Důvěra však je pojem zase nejenom hospodářský, ale především ethický, jak zdůraznil papež Pius XI. ve své encyklice k hospodářské krizi »Nova impendet«. Pokusy průmyslníků o přímé uplatnění politického vlivu nekončívají vždy dobře, jako se vůbec mstí v politice diletantství.

Moc, jíž někdo nabývá hospodářským vůdcovstvím, se často rozplývá již v druhé, v třetí generaci. Nahromaděné bohatství samo nepomáhá, chybí-li osobnost, jež dovede oživit mrtvý kov, nebo mrtvé papíry, ostatně mnohonásobně substituované, což značně modifikuje i dnešní pojem majetku. Je naprosto jisté, že klasická doba hospodářského individualismu je již za námi. Ale to neznamená, že kolektivum může nahradit hospodářskou iniciativu, přes to, že má dnes kapitál sklon se kolektivisovat. Vzniká velmi komplikovaná interpendence veškerého hospodářského života, ale to neznamená, že jest úplně setřen rozdíl mezi hospodářstvím soukromým a veřejným. Sbližují se velmi obě formy hospodářství. Mnozí prorokují, že nejbližší formou hospodářství bude »kapitalism bez kapitalistů«, to jest hospodářství sice kapitalistické, ale regulované ohledy veřejnými, zvláště vzhledem k distribuci. Prožíváme právě na poli národohospodářském přímo období jakéhosi mesianismu, kdy souvislost mezi hmotou a duchem je pocíťována více než kdy jindy.

Století XVIII. a XIX. byla dobou, kdy se neomezeně věřilo ve vědu a pokrok. Byla to doba neivět-

šího vědeckého optimismu. A není také divu. Byla to doba úžasných vítězství páry a elektřiny, kdy se lidé domnívali, že brzo snad již nebude problémů, kterých by empirické vědy nerozřešily. Nevěřilo se již v Tajemství, věřilo se toliko v Neznámo, které se snad již brzo stane známým, protože věda rozřeší brzo všechny záhady života. Vědci dokazovali a básníci opěvovali toto brzké vítězství lidského rozumu nade všemi problémy. Vzpomeňme si na příklad na Nerudovy »Kosmické písně«, kde stojí:

*»My světa původ neznáme,  
a sil všech tajné zdroje...  
Před žádnou, žádnou záhadou,  
své šije neskloníme,  
o nebes klenby nejzazší,  
svým duchem zazvoníme!«*

Z této bezmezné víry ve vědu vyšel kapitalistický liberalismus, právě tak jako socialistický marxismus. Oba směry se domnívaly, že život lidský bude možno úplně racionalisovat, že otázky přírodních věd a otázky výrobního procesu jsou totožné s posledními otázkami filosofů. Odvěkou otázkou člověkovu: »Odkud jsem a kam jdu?« snad opravdu, ba jistě rozřeší jednou přírodní vědy.

Tak se domnívaly tyto optimistické věky. Proto si také slibovaly od přírodních věd i rozřešení sociální otázky. Ohrožuje lidstvo chudoba? Ale my máme stroje, jež nám vyrobí tolik statků, že zažehnáme všechnen nedostatek! Je země přelidněna? Což nemáme parní stroje, jež nás dovezou do nejvzdálenějších končin, jež budeme kolonisovat, a nemáme dost pokročilou techniku, abychom dovedli zúrodnit kraj sebe pustší? Chtějme jen pokrok a vše se rozřeší! A tak si liberalismus vytvořil svůj ideál silného jedince, podnikatele, majetníka výrobních pro-



středků, jenž je nositelem pokroku, jemuž je jenom třeba dáti svobodu: »Freie Bahn den Tüchtigen«!

Že tento pokrok sociální otázky nerozřešil, je známo. Ale z týchž základů vyšel i materialistický, marxistický socialismus. Právem byl proto nazván »liberalismem čtvrtého stavu«. Marxismus a liberalismus jsou dva póly téhož materialistického magnetu, dva zneprátení bratři, ale přece jenom bratři. I marxismus vyšel od bezmezné víry ve vědu. Proti hračkářským pokusům svých předchůdců znamená ovšem veliký pokrok, protože se snažil postavit řešení sociální otázky na základ vědecký. Abychom viděli, oč je Marx a Engels dál než na příklad Saint-Simon, na to uvádí pěkný doklad Masaryk ve svých »Ideálech humanitních«. Někteří stoupenci Saint-Simonovi doporučovali svým stoupencům, aby nosili bluzy, které se zapínají vzadu. Proč asi? Nuže proto: budou-li lidé nosit bluzy, které se zapínají vzadu, pak se nebudou moci bez cizí pomoci zapnout, budou potřebovat pomoci bližního. A tak poznají, že je třeba vzájemnosti a budou se tužit v lásce k bližnímu. Úsilným pěstěním lásky se rozřeší sociální otázka. Proti takovýmto hříčkám znamenal ovšem marxismus úžasný pokrok metodický. Ale věda let 30. není již vědou dnešní. Marxismus chtěl budovat na exaktních vědách. Ty byly tehdy ve vleku materialisticky interpretovaného darwinismu, jakoby jediným činitelem pokroku byly hmotné podmínky životní. Tento názor byl však dávno již zkorigován v samotných přírodních vědách, jež se vracejí od Darwina k Lamarckovi, uznávající vedle podmínek hmotných i činitele psychické, ať se již nazývají dominanty, účelnost životní autonomie nebo vitalismus atd. Marx však pojímal sociální otázky zcela ve smyslu darvinovského boje o život. Proto pokládal třídní boj za přírodní zákon, jímž není. Třídní boj je ovšem fakt, ale není normou. Proto

také marxismus si sliboval, že nadejde světová revoluce nějakým mechanickým procesem, že - jak se říkává na schůzích - se kapitalism udusí ve svém vlastním sádle. Musí zvítězit silnější. Ale silnější není jednotlivec, nýbrž masa. Marxism nevěřil v duši. Proto věřil v masy.

## 127

Zdroj sociální otázky je v duši. K tomu přistupuje i ta okolnost, že moderní výroba vzala dělníkovi radost z práce. Kdo mu ji vrátí? Ne nadarmo položil Albert Thomas ve své pražské přednášce těžiště celé otázky do volných chvil dělníkových. Taylorismus nebyl původně vymyšlen na to, aby dělníka zotročil. Měl mu ulehčit. Ale jakou radost z práce může mít člověk, jehož úkolem je tisíckrát denně stisknout tutéž páku a jenž nikdy nevidí celého výrobku, nýbrž jenom část? Kdo posvěti tu tvůrčí manuální práci, která by jinak musela člověka učinit nešťastným, neboť nejnešťastnějším je ten, kdo není šťasten svou prací. Amor et labor vita sunt. Tady stojíme před problémem duchovním a duševním.

Liberalismus také už dávno nehlásá bezohledné nadčlověčství silného jedince. Vzpomínám zde zejména přesvědčivých revisionistických knih Keynesových. Nelze hlásati filosofii silného jedince už proto, že kapitál se, ne-li socialisuje, tedy přece jenom kolektivisuje. Nesplnilo se proroctví Marxova chiliasmu, že kapitál se nashromáždí v pokladnách několika jednotlivců, a pak že stačí prostě do těchto pokladen sáhnouti. Na místo jednotlivcovo nastupuje akciová společnost, společnosti se sdružují v trusty, v kartely a v koncerny. Jakmile však kapitál takto sdružený nabývá převážného vlivu, významu a moci, musí nutně do výrobního procesu zasa-

hovati i stát a kontrolovati jej. Kapitál přestává být nástrojem jednotlivcovým a stává se »službou veřejnosti«. I kapitalism je dnes ovládán principem služby, ale i on se vybavuje ze svých materialistických předsudků a dochází k názoru, že jest třeba respektovati ducha ve hmotě.

Dnes již chápou i národohospodáři čím dále tím více, jak úzká je souvislost mezi věcmi duchovními a národním hospodářstvím a že existuje nejenom technická civilisace, ale i technická kultura. Svět techniky přináší s sebou i nové druhy mravní odpovědnosti. I kapitál se v jistém smyslu spiritualizuje. Zástupci kapitalismu počínají však nahlížeti dále, že kapitalism nesmí sám sebe uvádět ad absurdum, že nesmí ničit středních stavů a středních podniků, již proto, že i ony mají své hospodářské a sociální poslání. Jsou jisté úkoly, jež mohou plnit jenom ony.

I v liberalismu děje se myšlenková revise zcela obdobná socialismu. Touhu po majetku je nutno usměrnit morálními normami. Touha po majetku jest lidem přirozená. Proto nelze uskutečniti komunismus jinak než jako výjimky na základech duchovních, morálních, na základě sebezáporu.

Ale ani kapitál nesmí převýšiti jisté maximum, aby si člověka, svého nositele zotročil, aby člověku nepřerostl přes hlavu. Ve své přednášce o problematice socialismu, mluvil Dr. Jaroslav Stránský svého času o »sociálním donjuanství«. Co tím chtěl říci? Don Juan chce míti každou ženu, na kterou se podívá, protože doopravdy nemá rád ani jednu. Podobný poměr k majetku má mamonismus. Nejde o přirozenou lásku k majetku, jenž tvoří součást naší existence, nýbrž o chorobné, monomanické uvádění světa na společného jmenovatele peněz, jde o ztracený vztah k věcem a k lidem. I kruhy zaměstnavatelské chápou dobře, že katastrofa, jako byla poříč-

ská, semtínská nebo bratislavská jsou výplod nejenom špatné kalkulace, ale i špatné morálky. Tábor práce a tábor kapitálu revidují své teorie zcela tak, jak to předpověděl v encyklikách »Graves de communi« a »Rerum novarum« Lev XIII.

Křesťanství se dívá na práci jako na následek dědičného hříchu. Mystická vina člověčenstva může býti vykoupena jenom prací. Každý zisk neproduktivní nespočívající jenom na práci, je tedy ziskem nemorálním, hříšným, i kdyby byl jinak legálním. Jaký zisk je čistě spekulací, neproduktivní? Kdo je parazit? Na to není obecné národohospodářské formulky. Otázku lze řešit od případu k případu, což jest věcí svědomí, resp. jeho dobrého vedení.

A již jsme zase u ducha a duše. *Metyphysicam expellas furca, tamen usque recurret.* Středověký feudální řád nebyl kapitalistický. Byl založen na práci a na službě, jež jediné nobilisovala. Teprve moderní, sombartovský *homo oeconomicus* se odchýlil od principu služby. Vždyť církev založila všechnu péči o slabé v lidské společnosti a její jmění platilo vždy za jmění chudých, jež chránila před mocnými tohoto světa. Ve středověku nikdy nevydrancoval kláštery a kostely lid, ale velmi často tak učinili světští velmožové. Teprve církev, sekularisacími připravená o jmění a vliv byla označena jako nepřítelkyně chudého lidu. Jde proti ní svorně měšťák osvobozený Velkou Revolucí jako dělník, jenž čeká na vysvobození od socialismu.

A tu se dopustili někteří katoličtí politikové osudného omylu. Podlehli optickému klamu, jako by jim byl bližší liberalismus spokojující se se *statem quo*, než »svatý hlad« chudých, jenž, třebaže byl sveden na materialistické scestí, obsahuje pravdivou touhu po vykoupení. Vyskytly se také na fóru církve několikrát v nové době směry, jež správně viděly v politických kompromisech s liberalismem žalostnou

úchylku. Řím nikdy těchto sociálních směrů nezavrhl, ač bylo často na ně žalováno. Ani křesťanský socialism nezůstal na své původní linii. Cesta od Vogel-sanga k Luegerovi ukazuje tento úpadek, zejména v Rakousku, a tento úpadek má býti napraven návratem k ekonomii, jež vyplývá z thomistické filosofie.

Církev nikdy nezakazovala, aby lidé usilovali o lepší život na zemi. Ukazovala však vždy, že každé pozemské štěstí je jen relativní. »Nebo co platno jest člověku, kdyby celý svět získal a na duši své škodu utrpěl?« Jak potlačití pocit subjektivní chudoby? I při sebe lepší sociální péči nelze jinak, než apelovati k hodnotám vyšším, metafysickým. Proti marxistické »Lohnsklaverei« postavit důstojnost práce, i práce manuální, anonymní, opovrhované. Ale to neznamená stavět Martu nad Marii. Lev XIII. mluví o lidské důstojnosti dělníkově korunované nad to důstojností křesťanovou.

Když se diskutovalo v roce 1928 v Československu po nejprv o rudočerné koalici, tázal se jeden konservativní katolický deník, jaké že prý může být spojení mezi Kristem a Beliálem. Ale socialism není Beliál. Může se však snadno Beliálovým nástrojem státi. Kdyby byla volba mezi Kristem a Beliálem tak primitivní a jednoduchá, kdyby na jedné straně bylo jen samé dobro a na druhé straně jen samé zlo, bylo by spasení velmi snadné. Svět je však takový, že dobro a zlo je v něm promícháno. Na středověkých rytinkách bývá znázorněn Kristus a ďábel, jak spolu hrají šachy o lidské duše. V této naivní symbolice je něco správného potud, že po každé šachové partii se figurky vyměňují, takže jednou na téže figurce spočine prst Boží a po druhé prst ďáblův. Kdo stojí, hleď, aby nepadl. Ještě této chvíle plníme radostně Boží úkoly, ale může přijít sebemenší pokušení a stáváme se figurkou na druhé straně šachovnice.

A tak je to i se socialismem. Socialism není Beliál. Může býti nástrojem Beliálovým. Jest jím, pokud zdůrazňuje, že jeho království jest jenom z tohoto světa, pokud trvá na svém materialismu. Ale socialistické ideje v mnohé příčině jdou také v dobrých stopách křesťanské lásky k bližnímu. Z toho, co udělal socialism pro chudé lidi, z toho se musí radovat každý křesťan.

Úkolem křesťanů jest, aby se socialism nástrojem Beliálovým nestal. To znamená za určitých okolností spolupráci v těch úkolech, které podle svého křesťanského světového názoru mohou nejen akceptovat, ale na nichž spolupracovati pokládají přímo za svou povinnost. Antithesa »Kristus a Beliál« je ovšem snadno pochopitelná, ale v politice a v životě vůbec čern a běl nestojí tak ostře proti sobě, jako v mravoučných povídkách.

## 128

Že jest mezi hospodářstvím a nejduchovnějšími zájmy doby často souvislost velmi úzká, vědí národohospodáři již velmi dávno. Weber ukázal na příklad, jak reformace souvisela úzce s vývojem moderního kapitalismu, neboť majetek byl pokládán za přímé Boží požehnání a zapomnělo se na význam chudoby. Z každého období dějin lze tyto souvislosti dokázat.

## 129

Je nutno míti na paměti, že kultura není totožná s civilisací, která je pouhým souborem vnějších forem lidského způsobu života. Kultura má tudíž původ v Bohu jakožto v prapůvodu veškerého řádu. Dědičným hříchem jest ovšem znemožněno, aby kultura na zemi byla dokonalá. Z toho plyne především pro sociální politiku, že ráj na zemi nikdy nebude a být

nemůže, a že je nutno odmítnout všechny ty, kdož ráj na zemi slibují.

## 130

Jakmile sociální království jest pouze královstvím z tohoto světa, které se stará pouze o materiální blaho a pohodlí svých občanů, jeho representanti zapomínají zcela a přezírají, že člověk vedle svého těla má také nesmrtelnou duši, o kterou je nutno pečovat především. Neděje-li se tak, pak se s každým zvýšením životního standardu stupňuje nesnesitelnou měrou i závist a nenávist, pocit subjektivní chudoby. Pro věřícího člověka má však život a práce v něm hodnotu metafysickou, kterou nemůže ztratit ani při největších tělesných bédách a bolestech. Nelze nikdy empiricky dokázat, že život opravdu stojí za všechno to utrpení, které musí lidé prožít. Kdo však dovede vidět v životě vyšší příkaz Boží, dovede jej zachovávat i ve chvílích nejzoufalejších. Je nutno péči o blaho pozemské doplnit péčí o blaho duchovní. Nejde jen o životní úroveň, jde o štěstí.

Sociální péče sebe lépe organisovaná nestačí sama nikdy. Bude vždy třeba vedle skutků lásky osobní a osobního milosrdenství... Vždy bude lidem třeba osobního taktu, tepla a lásky, působení od člověka k člověku, od duše k duši, podle krásného latinského přísloví — »Anima charitatis est charitas animae« — »Duší lásky jest láska k duši«.

## 131

Stavovství spočívá na základě výkonu jednotlivcova uvnitř společné skupiny. Mimoděk nám vyvstává již zmíněná analogie se středověkými cechy. Nechceme se k nim vracet, protože moderní výroba toho nepřipustí. Ale nezavrhujeme jich do té míry, jak je

zavrhoval liberalismus, jenž stavovská sdružení všeho druhu přímo rušil. Ve Velké Revoluci francouzské byly dokonce cechy ve jménu svobody zakázány! Člověk musel býti ke své domnělé individuální svobodě donucován! Ale i socialismus v marxistické formě byl nepřitelem cechovní myšlenky, protože vytvořil pojem proletáře, který jest mimo hierarchii lidské společnosti, »psancem této země«.

Ve stavovské organizaci jednotlivců výkon má společenskou hodnotu. Jednotlivci se seskupují v povolání tak, aby povstal organický celek výkonů. Každé povolání, každý stav tvoří se svými podnikateli, zaměstnanci, techniky a dělníky výkonnou jednotku. Toto společenství v povolání je hospodářsky autonomní a autonomie jednotlivých skupin je rozčleněna stupňovitě. Každý stav se musí starat o své příslušníky. Mají tedy i podnikatelé i dělníci býti vychováni pro svůj stav a pro svoje povolání. Stav má bdíti nad umístováním dorostu, má poradní hlas při rozvrhnutí daní a má ve svých rukou i opatřování úvěru. Tato otázka jest jedním z nejdůležitějších soudobých problémů.

## 132

Křesťanství neuznává, že je člověk ve správě svého majetku naprosto svobodný, nýbrž hlásá, že jest odpověden Bohu a bližnímu, tedy společnosti. Na druhé straně však jest uznáván v encyklikách soukromý majetek, pokud jej člověk potřebuje k rozvoji své osobnosti, ovšem v řadě a tím k dosažení posledního, věčného cíle.

## 133

Podle teorie o stavovském řádě má jednotlivec nárok na výživu svému stavu přiměřenou. Co tím



rozumíme? Je to soubor nákladů, které přináležejí jednotlivci podle jeho povolání a postavení v tomto povolání a podle obecné úrovně sociálně-kulturní. Jde o to, aby nejen jednotlivec sám, ale i všichni, kteří jsou svěřeni jeho péči, měli zajištěnu výživu i kulturní vývoj. Nestačí tedy, aby jednotlivec měl jenom existenční minimum...

Ve výživě stavu přiměřené jsou zahrnuty i náklady na udržování rodiny, výchovu dětí, úspory pro stáří a pro čas nouze. V tomto požadavku není tedy obsažen postulát sociální rovnosti: nikoli všem stejně, nýbrž každému, což jeho jest. Tím se liší zásadně stavovská koncepce od koncepce socialistické. — Výživou stavu přiměřenou není však výživa přizpůsobená stavu jmění jednotlivé třídy, jejíž způsob života někdy stavovské měřítko překročí a někdy jej opět nedosahuje.

Kdo nemá statků, jež by stačily k výživě stavu přiměřené, je chudý. Chudobu je nutno odlišovat od bídy a nouze, jež spočívá v nedostatku prostředků nejnutnějších a nezbytných k životu. Bohatstvím je v této koncepci hojnost statků, které jsou nutny ke krytí velké stavovské potřeby anebo tuto potřebu převyšují. Množství, převyšující potřebu je přebytkem, jež má náležeti chudým na základě práva přirozeného. — Když někdo činí náklady za sobeckými účely, jež převyšují požadavky výživy stavu přiměřené, pak jsou tyto náklady přepychem, jenž jest hoden zavržení.

Názor na práci se tedy ve stavovském řádě odlišuje zásadně jak od nazírání liberálního, tak i od nazírání socialistického. Práce jest uplatňováním lidských schopností, aby byly vyrobeny kulturní hodnoty, čili, aby byly kryty rozumné potřeby po stránce duševní i hmotné. Od práce jest nutno lišiti výkon. Výkonem jest každá činnost bez ohledu na svou hodnotu kulturní a mravní. Kapitalismus i liberalis-

mus směřují práci s výkonem. Prací tedy není každý libovolný výkon, jenž neodpovídá kulturním úkolům člověka. Také činnost, jež by směřovala k věcem užitečným jen zdánlivě, je pouze prací zdánlivou, je plýtváním silami a energií.

Z kulturní činnosti, jež jest prováděna plánovitě za účelem krytí potřeb stavům přiměřených, vzniká hospodářství, které vyrábí prostředky duševní i hmotné. — Nelze opět pokládati za hospodářství libovolnou výrobu anebo přípravu hmotných a duševních prostředků, i když cíle jsou protikulturní. Takto vzniká hospodářství špatné, jež tohoto jména nezasluhuje, je to nehospodářství.

Jak nazírají na základě těchto poznatků hlasatelé stavovského řádu na majetek? Majetek je statek, jenž náleží osobě právem. Podle práva přirozeného může jím disponovati k užitku vlastnímu i obecnému. Vlastnické právo má na základě svého přirozeného ustrojení dvojí stránku: jeho určení je individuální i sociální. Při tom ovšem nesmíme jíti v právu na užívání majetku tak daleko, jako liberalismus, jenž práva vlastníková zdůrazňuje příliš — takže vedou ke zneužívání majetku.

Člověk má sice často možnost majetku zneužít, ale nemá k tomu práva, ježto křesťanství se dívá na pozemské statky jako na statky od Boha propůjčené, za jejichž správu je člověk odpověden. — Římské právo definuje ovšem majetek jako absolutní právní panství člověka nad věcí. Ale absolutním pánem je Bůh a nikoli člověk. Pojetí práva majetkového jako práva bez mezí a povinností je pohanské a přičítá se právu přirozenému. V tomto názoru na majetek liší se program stavovského řádu naprosto od pojetí kapitalistického.

Majetek jest lénem od Boha člověku propůjčeným. Na tomto základě bylo předepsáno na příklad ve Starém zákoně Milostivé léto. Ježto půda nepatří člověku, nýbrž Bohu, byl každého padesátého roku obnovován majetkový stav příchodu židů do Svaté země. — Je-li majetek pouhým lénem od Boha půjčeným, musí člověk toto léno spravovati tak, aby správa byla službou nejvyššímu Pánu, jenž prohlašuje, že cokoliv jsme učinili jednomu z bratří nejmenších, jemu jsme učinili.

Kulturní cíle jsou spjaty právem přirozeným s držením majetku. Vlastnické právo a pracovní povinnost se navzájem podmiňují. Přirozenoprávní tituly pro výdělek a pro držení majetku jsou tyto:

Potřeba povolání a stavu. Výše výdělku a majetku je však spoluurčována ještě jinými přirozenými a společenskými okolnostmi. Kdo neplní kulturních úkolů a jest práce schopen, nemá práva na důchod. Kapitalismus hájí příjem bez práce tvrzením, že nárok na důchod má i ten, kdo dává společnosti k dispozici hospodářské statky, a že již tím koná úkon, zasluhující odměny. Tuto teorii odmítáme právě tak, jako ji odmítají socialisté (Marxova teorie o nadhodnotě). Obsah a rozsah práva na majetek může být rozličně odstupňován, může míti rozličné formy a může také být rozličně omezován, protože tyto formy nevyplývají přímo z práva přirozeného. Jsou z něho toliko odvozeny. Také práce těch, kteří jsou závislí, tvoří majetek. — Jestliže tato závislá, nařizovaná práce vede k vyššímu výtěžku, pak má tento vyšší výtěžek rozmnožovati i majetek pracujícího, pokud tuto vyšší hodnotu vytvořil opravdu svou prací.

Princip služby a protislужby, ekvivalence, má platit na základě práva přirozeného pro veškerý hospodářský styk, pokud se děje za plat. (Výměna, koupě,

prodej, nájem, pacht, půjčka, smlouvy pracovní a námezdní). Spravedlivá cena jest za normálních okolností určována náklady. Tato přirozenoprávní norma jest nutná, aby se mohlo čeliti hospodářským zřůdnostem. Nestačí však sama o sobě, aby mohla konkrétně cenu určovat. Jenom ve stavovském řádě může být určena spravedlivá cena na základě výživy stavu přiměřené. Přirozené příčiny a také zásady lidské organisace mohou způsobiti, že skutečná cena na trhu kolísá, ale pevným bodem zůstává vždy tato norma.

V normálním hospodářství souvisejí výdaje vždy jenom s prací. Jsou-li trvale a soustavně porušovány normy nepřirozeným řádem hospodářského života, pak vedou k těžkým, ba přímo ke smrtelným škodám veškeré kultury, jak učí dějinná zkušenost.

Není smíru mezi katolictvím a mezi liberalistickým kapitálem. Jsou ovšem i v dnešním hospodářství také instituce, jež nejsou ryze kapitalistické. Hospodářství se stává lichvou, vykořisťujícím a kapitalistickým systémem potud, pokud některé jeho části, funkce a zařízení se zakládají na principu zisku bez práce. Mnohé z dnešních institucí směřují k tomuto principu a to svou ideou, svou strukturou a svou funkcí. Možno říci, že tento princip v dnešním hospodářství převládá.

Jaké jsou ideje kapitalismu? Jsou to ideje z křesťanského stanoviska zavržitelné již proto, že vidí cíl člověka zde na zemi, nikoliv v řádě nadpřirozeném. Pokud však liberalisticko-kapitalistické myšlení přece jen nadpřirozený život a náboženství uznává, tvrdí, že náboženství nemá zasahovat do praktického života, zvláště ne do života hospodářského, a že zejména hospodářství je svézákonné, na obecné morálce nezávislé. Stopy tohoto způsobu myšlení můžeme sledovati od středověkého nominalismu a averroismu až po lutherskou reformaci. — Jsou však také směry,

které naopak zase chtějí náboženství zapřáhnouti přímo do vydělávání peněz. Stopy tohoto myšlení jest možno sledovati u některých bohoslovců židovských. (Přílišné zdůraznění starozákonného, »aby se ti dobře vedlo na zemi«). Také jsou tyto prvky v kalvinismu a zejména v americkém puritanismu, jenž ztotožňuje hospodářskou prosperitu s požehnáním Božím — a proto pokládá chudobu vždy za Boží trest. — Další nesprávnou ideou kapitalismu jest názor, že vlastnictví člověku dává práva absolutní a že tudíž s majetkovým právem nejsou spojeny povinnosti. Nesprávné jest dále podrobení práce principu rentability. Kapitalista neprávem se dívá na práci jako na zboží, odděluje práci od lidské osobnosti, takže lidská práce jest vydávána libovůli, kolísání trhu, rozmarům těch, kteří trh ovládají. Právě tak jest nesprávný názor, že jenom trh pomocí nabídky a poptávky má udržovati ceny v hospodářském styku, který se děje za peníze. Trh není svézákonným činitelem. Při určování cen musí platit princip ekvivalence, čehož kapitalismus neuznává.

Ve stavovském řádě hospodářském by hospodářství nemělo naprosté volnosti, kterou má v řádě liberálním, to jest kapitalistickém. Stavby státně uznané by vytvářely hospodářský rámec. Byly by vytvořeny vlastní hospodářské jednotky, organicky navzájem spojené, přizpůsobené potřebám, jež by odpovídaly poslání celé společnosti. Dnešní volné hospodářství podobných institucí nemá. Proto je možno, že jednotlivci nebo společnost ovládnou úplně trh, takže naprosto vyloučí jakoukoliv soutěž jinou. A tak liberalismus, který počal hlásáním volné soutěže, došel v mnoha oborech k hospodářství monopolnímu. Tyto kapitalistické monopoly jsou důsledkem neomezené touhy po zisku, jež ovládají k svému prospěchu vytváření cen a prohlašují požadavek hospodářské stability. Stát, který je na konec závislý na kapitalistickém

kých mocnostech, se obyčejně spokojuje tím, že se dívá na monopoly jenom jako na jisté a vydatné zdroje daní, aniž se stará o to, že tyto monopoly nebo polomonopoly — samy zdaňují konsumenty.

Zdůraznili jsme již několikrát, že s katolického stanoviska majetník má býti mravně odpovědný za správu svého majetku. Jak však může být odpovědný za správu svého majetku někdo, kdo spravuje miliardové koncerny navzájem v sebe zapletené, mnohonásobně zastoupené? Ale nejde jenom o nepřehlednost dnešního kapitalismu. Jest v něm obsažena přímo snaha, aby se této mravní odpovědnosti vyhnul. Na břevnovské konferenci, konané roku 1931, jednající o Encyklice, užil dr Kogon tohoto názorného příkladu, aby ukázal, jak neodpovědný je dnešní kapitalismus. Dejme tomu, že nějaká společnost ve Štýrsku zastaví provoz v jednom ze svých menších podniků. (Může to být někdy i podnik rentabilní, ale bývá zastaven proto, že se nerentují podniky právě v jiné zemi a úspora, získaná zastavením podniku jen relativně prosperujícího by zjedнала zase rovnováhu.) Dejme tomu, že by se závodní rada dělníků sebrala a šla k řediteli závodu. Ředitel jí řekne právem: »Pánové, promiňte, já nejsem odpovědný. Promluvte s pány ve Vídni.« Dejme tomu, že by se závodní rada vydala za pány do Vídně. Ti jí řeknou: »Pánové, my nejsme odpovědni, jsme součástí trustu amerického.« Kdyby však členové závodního výboru odjeli do Ameriky, řekne se jim: »Pánové, my nejsme majiteli. Majiteli jsou akcionáři.« A kdyby se deputace závodní rady zeptala: »A prosím, kde jsou ti páni akcionáři?« dostane odpověď: »Jsou v Americe, Japonsku, Československu, v Rakousku — jsou v celém světě«. Tak vypadá mravní odpovědnost dnešního kapitalisty! Majetek není už dávno tím, čím byl v době raného liberalismu. Je majetnictvím nikoliv reálných hodnot, nýbrž mnohonásobně zastoupených papírů, takže

majetník sám neví, kdo konec konců rozhoduje o osudu jeho akcií. To není Bohem chtěný řád. To je řád, v němž člověk utíká od odpovědnosti s Kainovou otázkou: »Což jsem já strážcem bratra svého?« Při tom ovšem všechny sociální důsledky, jež vyplývají z tohoto neodpovědného hospodářství, odnáší stát, t. j. my všichni.

Tato anonymita jest podstatným znakem kapitalistického hospodářského systému. Jeho poslední cíl a účel je nabytí zisku. Aby však tento poslední cíl zakryl, předstírá často cíle jiné, cíle menší důležitosti. Ve svých formách je proměnlivý jako Proteus. I při dnešní mravní otupělosti by lidstvo nesneslo veřejně přiznávanou ziskuchtivost. Tuto anonymitu je ovšem těžko demaskovati, ježto se dovede kapitalismus vždy zahaliti pláštěm práce pro obecné blaho nebo alespoň mravní neutrality.

Právním předpokladem jest pojem »právnícké osoby«, převzatý z římského práva. Právnícká osoba je fiktivní nositelkou práv a povinností, ale nemá osobního svědomí. Nemůže mít jako celek vědomí viny, nemůže míti lítost. Tato právní instituce umožňuje zakladatelům a členům výdělečné společnosti, že ji zkonstruují tak, aby podílníci sice měli účast na právech právnícké osoby, ale aby mohli povinnosti uvaliti na tuto osobu fiktivní, jež není odpovědna před žádným mravním tribunálem. Při tom neztrácejí nijak pověst slušných občanů. Dnešní právní řád zakládání podobných právníckých osob velmi usnadňuje. Je snadné je založiti, rozpustiti a zase založiti, a tak se anonymnost hospodářství stupňuje a jednotlivé podniky se navzájem směřují. Podnikatelské formy právnícké osoby, ať se nazývá komanditní společnost, společností s ručením obmezeným či komanditní společností na akcie, jsou hlavní příčinou toho, že práce byla odloučena od majetku. Společnosti jsou i překážkou, proč nemůže povstati majetek z práce nařízené.

Pojem právnické osoby sám o sobě ovšem není nemorální, ale nemorální jest jeho zneužití v dnešních hospodářských formách, je-li účelem těchto právnických osob zeslabiti mravní odpovědnost.

## 135

Kapitalismus znehodnotil práci tím, že ji nivelisoval. Dnešní řád zná pouze práci, ale nezná povolání v pravém slova smyslu. Povolání jest určením člověka k životní práci na základě jeho schopností a náklonností asi na základě vnějších životních okolností. Touto životní prací vykonává jednotlivec společenský výkon v kulturním celku. Společnost mu umožňuje, aby rozvinul vše, co jest v jeho osobnosti hodnotného tak, aby měl radost z práce. Takto je individuum zařaděno do sociálního organismu a opatřuje si výživu svému stavu přiměřenou. Povoláním není tedy jakékoliv výdělečné zaměstnání člověka a není jím také jeho třídní příslušnost. Stav jest společenství, založené na stejném povolání.

Posláním Církve zajisté není, aby dávala lidstvu hospodářský a sociální řád, ale jest jejím posláním, aby varovala, kdykoliv je hospodářský a sociální řád takový, že porušuje mravní zákon a ohrožuje věčnou spásu člověkovu. Dogma a mravní zákon nedávají lidem společenské a hospodářské formy jednou pro vždy platné pro všechny doby a pro všechny země. Nicméně však vyplývají z náboženství a z mravnosti jisté normy, pomocí jichž je lidský duch povinen budovati i vnější řád života. Činí tak na základě pozorování zákonů přírodních, na základě zkoumání přírodních sil a látek, na základě lidských schopností, vynálezů, objevů a jiných darů, jež má k dispozici. Člověk také má činiti vzhledem ke svým cílům časným i vzhledem k svému cíli věčnému. Vnější řád života nesmí proto být v rozporu s životem náboženským



a mravním. Člověk má povinnost, aby vytvořil takové vnější formy životní, aby tvořily přirozený podklad a příznivé prostředí pro život náboženský a mravní — neboť nadpřirozený řád předpokládá řád přirozený. — Proto musíme zavrhovati každý hospodářský řád, jehož podkladem nejsou tyto normy. Takový řád působí zhoubně na hospodářství i na společnost, neboť jest v rozporu s cílem a určením člověka.

Takovými základnami, jež tvoří podklad pro nadpřirozený život, jsou spravedlnost a láska. Láska uzavírá v sobě spravedlnost. Není lásky bez spravedlnosti. Proto je nesmyslné vytýkat křesťanům, že proti sociální nespravedlnosti doporučují »jenom« křesťanskou lásku. Kdo chce lásku, chce i spravedlnost, a to nejenom spravedlnost osobní, nýbrž i spravedlnost sociální. Závazek k sociální spravedlnosti vyplývá ze zákona přirozeného.

Středověký sociální řád se zakládal na službě. Středověký rytíř sloužil Bohu, svému lennímu pánu a barvám své dámy. Na službě byla vybudována celá sociální pyramida. — Ačkoliv nám ani nenapadá, že bychom snad chtěli rekonstruovat feudální řád — ač i tato výtka byla nedávno vyslovena vůči encyklice *Quadragesimo anno* — přeci jenom tvrdíme i my, že sociální řád se má zakládati na myšlence služby. Službou má býti lidské společenství realizováno a udržováno. »Kdo je nejvyšším mezi vámi budiž služebníkem vašim«. Každého člověka povolal Bůh k plnění jistých kulturních úkolů a proto člověk má povinnost pracovati a má právo na práci.

O principu služby, který je dnes tak málo chápán, napsal v jedné ze svých essayí André Suarès: »Sloužití jest ušlechtilý úkol a sloužití s horlivostí je pravým šlechtictvím, jež je v mravech a není ve společenském postavení. Nenávist ke službě je vášní otroků, kteří se osvobozují. V tom jest její výhoda, ale jen pro otroky. I jim nadejde čas, kdy pochopí důstojnost

služby, přijde-li vůbec čas, aby byli hodni tohoto pochopení. Kdo důstojně slouží, povznáší se a není jiné cesty k tomu. Když anarchie však rozleptává vůli, jest kvasem činnosti nenávisť ke službě. Poněvadž silně nenávidíš, chceš s úsilím. Nejednáš již, abys stvořil nebo udržel řád, nýbrž jednáš proti řádu, v němž žiješ. Netrpělivost stává se ctností a opovázlivost prostředkem. Nejde o to, abys měl postavení ve státě, ale abys je měl proti němu. A tato myšlenka posedá již samé služebníky státu. Myslí, že stát je pro ně a ne oni pro stát. Stát jim dává jen práva. Anarchie v domácnosti je zrcadlem obecné anarchie. Či spíše, poněvadž anarchie vládne v rodině, vládne také nad státem.« Potud Suarès. Naše doba nechápe důstojnost služby. Často se zdá, jako by bylo jejím heslem ono ďábelské »Non serviam!« — »Nebudu sloužit!« Není však jiné důstojnosti než ta, která vyplývá ze řádu vzájemných služeb. Středověk neznal jiné mobilisace než mobilisaci služnou. (Paso-vání na rytíře, úřad královského číšníka atd.) Tento princip služby má být uplatněn i v moderních společenských formách.

Způsob práce a její množství je určováno jednak náklonností a schopnostmi jednotlivcovými, jednak požadavky a výkonností společnosti. Organizace společnosti je tedy správná, když každý má možnost, aby plnil svoje kulturní úkoly v jejím rámci. Rozumí se, že není možno vyplnit tento požadavek bez výjimky, ale jde o většinu normálních případů, tedy takových činností, jež se nevymykají z obecného průměru. Aby člověk mohl plniti svůj kulturní úkol, je třeba, aby užíval pozemských statků. Podle křesťanské i přirozenoprávní koncepce mají všichni lidé nezadatelné právo, aby užívali pozemských statků podle toho, k čemu jsou povoláni! Až na výjimky, o nichž ještě bude řeč, učí zkušenost a povaha věcí, že bývá toto právo nejlépe uskutečňováno soukromým

majetkem, který člověk spravuje a jímž disponuje. Tento majetek zabezpečuje člověku spořádanou svobodu a slouží mu, aby mohl plnit úkoly svého povolání. Cílem lidského snažení ovšem nesmí býti majetek, nýbrž služba, a to na prvním místě služba Bohu.

Stavovský řád chce obnoviti stupnici a hierarchii práce a hodnot, kterou porušila naše kapitalistická a zkomercialisovaná doba, jež měří každou činnost jenom podle její užitečnosti.

Toto měřítko se uplatňuje dokonce i ve filosofii - hodnocení idejí podle jejich praktické účinnosti v pragmatismu.

Novodobý člověk má sklon místo měřítek kvalitativních uplatňovati měřítko kvantitativní. Proto nebývá dosti oceňována zejména duševní tvůrčí činnost. Ve své »Otázce Pilátově« o tom píše Aldwin Huxley. Ukazuje, kterak dnes soukromé závody se snaží dodati si vzezření institucí, jež plní nějaké vznešené společenské poslání. - Švec, krejčí nebo obchodník tvrdí, že »slouží veřejnosti« nebo lidské společnosti. Také velcí myslitelé-vědci, básníci, světci sloužili lidské společnosti. Zapomíná se však na fakt, že řemeslníci a obchodníci slouží veřejnosti pro svůj soukromý zisk, kdežto skutečná služba lidstvu že bývá obětí. Moderní výrobce užitečných předmětů však uvažuje takto: Mých bot, šatů, zboží potřebují lidé právě tak, jako práce vědeckého pracovníka, myslitele nebo básníka. Jsme si tedy s vědeckým pracovníkem, myslitelem nebo básníkem rovni. Oba sloužíme veřejnosti.

Zřejmý omyl je však v tom, že práce myslitele, básníka, vědce není užitečná v běžném slova smyslu. Člověk by mohl žíti spíše bez ní, než bez bot a bez šatů. Je tedy řemeslník, obchodník atd. dokonce užitečnější. Ale přes to nemá jeho práce vyšší hodnoty. Jeho práce totiž neslouží k pokroku kultury.

Pokroku lidstva vždy sloužili ti, kdo dělali věci pro běžnou potřebu neužitečné. Kdyby lidé byli vyráběli vždycky jenom to, čeho je nutně třeba jen k živobytí, žili bychom patrně ještě dnes v době kamenné. Demokracie, jež by kladla tvůrčí práci na roveň s prací ryze řemeslnou nebo manipulační, byla by demokracií falešnou. Místo demokracie falešné, kvantitativní, musí nastoupit demokracie kvalitativní.

Společnost není pouhým součtem jedinců, neskládá se z pouhých veličin, nýbrž z hodnot. Ani funkce, ani společenská cena všech lidí není stejná, jako není stejná funkce všech orgánů v lidském těle. Stále platí bajka Menenia Agrippy o údech a žaludku, kterou vypravoval vzbouřivším se římským plebejcům. Společnost lidská je organismem, nikoliv mechanismem. Obrazem společnosti dobře spořádané je Církev, jež je mystickým tělem Kristovým a věřící jsou údy tohoto Těla. K tomu obrazu a podobenství má býti vytvářen také sklad a řád společnosti světské. Místo pouhého sčítání pracovních výkonů musí opět nastoupiti jejich zhodnocení. Při veškeré různosti si však křesťan musí býti vědom nekonečné hodnoty každé jednotlivé lidské duše - i kdyby náležela poslednímu z bratří nejmenších.

Proto také nelze měřiti práci pouhým časem a pracovní dobu nelze učiniti měřítkem směnné hodnoty. Nesmíme zaměňovati cenu s hodnotou. Cena je výrazem směnné ekvivalence podle soudobého stavu trhu. Je regulátorem práce, jíž lidská společnost potřebuje. Ukazuje, zda a pokud vykonaná práce kryla potřebu. Proto je odmítnouti liberalistickou teorii, že skutečná cena práce, výkonu, předmětu závisí jenom na nabídce a poptávce. Cena závisí na směnné ekvivalenci, nikoli na nabídce a poptávce. Nabídka a poptávka ji pouze regulují. Kde v hospodářském styku důchod přestupuje směnnou ekvivalenci, tam mluvíme o zisku. Mzda za práci, výtěžek obchodu,

nájemné, pachtovné nejsou tedy v pravém slova smyslu zisky, pokud se pohybují v mezích směnné ekvivalence. Nelze mluvit ani o zisku podnikatelském, když výtěžek podnikatelovy práce je úměrný jeho práci a nákladům.

Každá lidská práce a činnost, každý výkon je složkou činnosti společenské a nelze jich prakticky izolovat od ostatních, třebaže jsou jednotlivé obory lidské činnosti relativně svézákonné. Všecky složky tvoří jednotu, jsou vzájemně do sebe zapjaty velmi složitě a spleťtě. Podle katolického světového názoru musí býti posledními hybnými pákami víra a mravní zákon. Nesměřuje-li činnost všech složek k těmto posledním cílům, pak jednotlivé složky propadají zrůdnosti, buď zakrňují, nebo svými rozměry přerůstají složky ostatní.

Ani hospodářské zákony nejsou vyňaty z této vzájemné souvislosti. Nesprávná je nauka liberalistického národního hospodářství, jakoby hospodářské zákony byly absolutní. Hospodářství není nezávislé na mravních normách a na ostatních složkách životních. To dnes uznávají i odborní národohospodáři.

U nás na příklad Engliš často již zdůrazňoval souvislost hospodářství s mravností. Na hospodářství měly vždy vliv soudobá filosofie a víra. Theokracie ve Starém Zákoně vytvářela hospodářské instituce právě tak, jako je vytvářel americký puritanismus. Ethika byla vždy mocnou složkou hospodářského dění, což seznalo na příklad hnutí laborethické, do jisté míry technokracie.

Práce nemá sloužiti k tomu, aby lidského ducha zotročila, nýbrž k tomu, aby uvolnila lidské duchovní síly. V této souvislosti bude třeba promluvit o dvou hnutích a teoriích, jež jsou příbuzné křesťanským snahám co do své tendence, ale toliko příbuzné, nikoliv na linii zcela stejné. Je to laborethismus a technokracie.

Laborethismus je snaha spojit práci s etikou. Práce má být vědecky řízena, aby bylo třecích ploch co nejméně. Proto je třeba nejen technických, ale také sociálních inženýrů, kteří by zkoumali, jaká sociální zařízení nejlépe vyhoví. Jde o respektování lidského elementu ve výrobě, o respektování ducha, působícího ve hmotě. Tyto snahy laborethické jistě mají v sobě mnoho sympatického a v mnohém se blíží katolickému pojetí, ale ovšem pojem ethiky je u nich příliš mnohoznačný, protože mu chybí jednotný podklad náboženský.

V úzké souvislosti s tímto učením jest i americké učení technokratické, jež rovněž vychází z vědeckého řízení práce a z eliminace třecích ploch a jehož cílem je rovněž osvobození ducha od těžké hmotné práce, a to výhradně pomocí techniky. Technokracie by tedy byla vládou inženýrů, kteří se domnívají, že jedině oni jsou s to, aby dali rozklížený svět zase do pořádku. Jde v podstatě o toto: skupina inženýrů vypočítala pro Ameriku, že kdyby bylo možno využití technického pokroku s plnou intenzitou (při zavedení obecné pracovní povinnosti a při náhradě peněžního hospodářství hospodářstvím energetickým) stačilo by, aby lidé pracovali jen čtyři hodiny denně a mohli jít ve 45 letech na odpočinek. Technokratická koncepce je velmi příbuzná koncepci Lynkeově, který svého času žádal místo obecné branné povinnosti povinnou službu pracovní. To vše jsou ovšem zatím fantastické utopie.

Úspěch, měřený většími distancemi časovými, kdy máme již odstup a neruší nás náhodné události, není již pouhým úspěchem: je jeho vyšším stupněm. Je slávou. Podle učení katolické církve je sláva nejvyšší odměnou, kterou dává Bůh svým věrným. Pravou

slávu povyšuje katolická církev do věčnosti, vidí v ní sám Boží atribut. Nejvyšší štěstí blahoslavených, kteří již došli odměny, je podle učení církve v tak zvaném »světle slávy« - »lumen gloriae«, totiž v patření na Boží tvář. Kde je Bůh, je život, je láska, je štěstí. Patřiti na absolutní dobro musí naplňovati duši plným štěstím. Kde duše nevnímá Boha, to jest plnost bytí, cítí prázdnotu, nudu, zoufalství. Proto praví středověká visionářka, že kdyby do pekla vstoupil Bůh viditelným způsobem, proměnilo by se peklo okamžitě v blaženost. Svatá Brigita líčí ve svých viděních peklo jako zoufalou šed. Je to místo, kde nelze milovat, je to místo ducha, jenž popírá a jenž nemiluje. Patřiti na Boží tvář je nejvyšší slávou.

Naše doba zapomněla na pojem slávy, jenž vrcholí v blaženém »lumen gloriae«, protože ztratila absolutní měřítko věcí. Tento svět si však nahradil mnoho duchovních hodnot svými náhražkami. Místo pokory zná svět toliko skromnost, místo ctnosti má světskou čest. Místo slávy zná úspěch. Snaha po rychlém úspěchu působí, že není smyslu pro hodnoty, jež zrají pomalu. Kde je ona pokora minulých generací, jež sázely stromy pro budoucí poutníky a poutnice? Kde je posvátná oddanost architektů gotiky, kteří stavěli pro věky, kdežto nám padají na hlavu železobetonové konstrukce, protože jsme morálně nedorostli na to, co bychom chtěli? Nemáme smyslu pro »ovoce, jež dlouho nezraje a sládne po letech«, podle krásného motta F. X. Šaldy k »Bojům o zítřek«. A proto také nemáme smyslu pro slávu, neboť sláva je nesobecká a úspěch je sobecký. »Ne nám, Pane, ne nám, ale jménu svému dej slávu!« To neznamena, že je třeba úspěch podivínsky odmítat, ale nesmí býti měřítkem díla. Vlastností úspěchu je jeho rychlá pomíjivost.

Sláva se vztahuje k hodnotám věčným. Proto lidé, kteří žili v dobách, kdy bylo více víry mezi lidmi, měli také velmi jemný postřeh pro rozeznávání slávy a úspěchu. Teprve naše doba setřela takřka úplně rozdíl mezi oběma pojmy. V horečné honbě za úspěchem a v nedostatku smyslu pro slávu, pro odpovědnost před generacemi budoucími, v tomto nedostatku respektu k tvůrčí myšlence, zračí se dobře odklon lidstva od Boha a jeho sklon k hmotě. S pojmem Boha je spojen pojem slávy, kdežto s pojmem hmoty je spojen pojem úspěchu. Podle křesťanského učení stvořil Bůh člověka ke své slávě. Naše dílo má především hlásat slávu jeho, má býti odleskem Boží záře, jejíž plnosti zakoušejí blahoslavení, jimž Bůh připravil »čeho oko nevidělo, čeho ucho neslyšelo a co na srdce lidské nevstoupilo«. Sláva není jenom v triumfu, jest i v utrpení. I purpur krve je purpurem slávy, jak se krásně praví v církevním hymnu na svátek knížat apoštolských. Ztotožnění slávy s úspěchem je dokladem velmi hlubokého úpadku a velmi nedostatečného smyslu pro hodnoty duchovní a duševní. Není všechno dobré, co má úspěch, a ne každé dobro je úspěšné. Tím není řečeno, že by úspěch sám musil býti znamením méněcennosti. Není prostě měřítkem mravním. Kultura, jejíž hodnoty by závisely jenom na náhodných konjunkturách, by brzo musela dohospodařit. Kdo hledá jen sebe, nepracuje pro slávu, nýbrž pro úspěch. Jeho dílo není požehnané, byť zdánlivě vzkvétalo.

Je třeba dvojí reformy: reformy institucí a reformy mravů. V této souvislosti se papež zmiňuje o stavovské reformě společnosti, jež vyvolala v poslední



době tolik diskusí. Stát nemá být zavalován řadou úkolů, jež mohou vykonati instituce jiné. Nesmíme ovšem od státu čekati veškerou spásu. Ale vinou individualismu se stalo, že se ochudil bohatý sociální život, jehož nositelem byly kdysi organizace stávkové. Zůstali téměř jen jednotlivci a stát. Děje se to na škodu i státu samého. Ztratil ráz vlády sociální a převzal na sebe všechny úkoly, jež dříve plnila ona zničená sdružení. Vzal na sebe nekonečnou řadu úkolů a povinností.

To, co mohou jednotlivci provést na vlastní odpovědnost a svým vlastním přičiněním, nemá se jim bráti z rukou a přenášeti na společnost. A právě tak je nespravedlností, když se převádí na větší a větší společnost to, co mohou vykonávati a dobře provésti společnosti menší a nižší. Tak se rozvrací správný řád.

Má tedy nejvyšší státní moc záležitosti a starosti méně důležité, které ji ostatně velmi rozptylují, přenechávati k vyřízení nižším sdružením. Tak bude moci s větší svobodou, energií a účinností prováděti všechno to, co jest jenom jejím úkolem, poněvadž ona jediná na to stačí, řídíc, dohlédajíc, donucujíc, trestajíc, podle povahy a potřeby jednotlivých případů. Čím dokonaleji se zachovává zásada subsidiárního poslání, čím bude dokonaleji stupňovité uspořádání společnosti, tím více bude stoupati sociální autorita a vliv státu a tím šťastnější budou poměry v něm.

Třídní boj musí býti překonán. Stát i občané mají dbáti o to, aby se rozvíjela svorná práce stavů. Stav dnešní lidské společnosti je nepřirozený a proto rozviklaný. Opírá se o třídy, jež mají rozdílné a navzájem si odporující cíle, což je zdrojem bojů. Nutno vybudovati stavy. Ačkoliv práce není pouhým zbožím a musí při ní býti uznávána lidská důstojnost dělníkova, přece jenom dnes nabídka a poptávka

práce dělí lidstvo ve dva tábory. Trh práce se stává bojištěm.

Stav se liší od třídy tím, že lidé se v něm člení nikoliv podle své hospodářské situace, nýbrž podle úkolů sociálních, jež zastávají. Jako je přirozeno, že sousedé tvoří obce, tak je rovněž přirozeno, že kdo pracují v témže stavu nebo povolání, ať již hospodářském nebo nějakém jiném, tvoří sdružení nebo organisace. Tato samostatně se spravující sdružení mají býti nezbytnou složkou státu na přirozeném základě.

Co pojí lidi ve stav? Pojí je výroba zboží nebo prokazování služeb, při čemž zaměstnanci a zaměstnavatelé téhož stavu spolupracují na témž díle společným úsilím. Cílem pak jest blaho obecné, jež uskutečňují stavy všechny, každý podle své úlohy. Zaměstnavatelé i zaměstnanci ovšem se mohou odděleně raditi o svých zájmech, nebo na příklad o jejich obraně. Stavům budiž přiznána značná samospráva. Právě tak, jako je ponecháno lidem na vůli, jakou státní formu si chtějí zvolit, a jako Církev nedává přednost žádné státní formě před jinou, právě tak také mají lidé na vůli vybrati si formu, kterou uznávají za vhodnou, jen když jsou zajištěny požadavky spravedlnosti a potřeby obecného blaha. Vedle stavů budtež dovoleny i jiné vhodné doplňovací organisace. Obyvatelé obce si tvořívají za nejrozmanitějšími účely sdružení, ke kterým přistoupiti nebo nepřistoupiti je každému ponecháno na vůli. A podobně příslušníci téhož stavu budou mezi sebou tvořit sdružení svobodná podle účelů, jež tak nebo onak souvisí s povoláním. Člověk má svobodu při tvoření takových soukromých organisací, které náležejí do soukromého práva, má i volnost vybrati si svobodně takové stanovy a takový jednací řád, aby byl co nejvhodnějším a nejpružnějším nástrojem pro účel, k němuž jsou zřízeny. Podobně je nutno zdůrazňovati svo-

bodů ve zřizování sdružení, jež jdou za hranice jednotlivých stavů. Ty svobodné organizace, které již vzkvétají, mají připravovati cestu stavům, jakožto sdružením vyspělejším.

Vůdčí zásadou hospodářského života nesmí býti volná soutěž. Hospodářský řád nesmí býti ponechán volnému zápasu sil. Tím by byl hospodářský život stavěn mimo morálku a sociální povinnosti a hlášána jeho autonomie. Proto byla propagována také jeho nezávislost na státní moci. Hospodářský život je prý dokonale regulován nabídkou a poptávkou. Nikoliv volná soutěž, nýbrž spravedlivost a láska musí býti vodítkem společnosti. Tyto zásady však nemohou být uskutečněny hospodářskou diktaturou. Hospodářství nemůže být uzdou samo sobě. Jenom vyšší síly mohou tuto moc přísně a moudře řídit. Sociální spravedlnost musí vytvořiti právní společenský řád.

### 139

Jedno z okřídlených hesel naší doby zní, že technický pokrok se nedá zabrzdit. Tato věta není zcela pravdivá. Jako je možno omezit obchod opojnými drogami tak, aby zůstaly léky a nestaly se pro společnost jedy, tak má i společnost právo regulovat užívání technických vynálezů. Je ovšem těžko myslitelné, že by se tak mohlo státi bez stavovské organizace společnosti. Proč? Protože stav sám pozná, jaké vynálezy jsou užitečné a odpovídají-li potřebám lidské společnosti a jaké vynálezy slouží přepychu, potřebám umělým nebo pouhému principu rentability. Stav sám nejlépe může regulovati racionalisaci. Racionalisace sama o sobě není zlem. Zlem jest racionalisace prováděná neracionálně. Zlem je racionalisace prováděná bez ethických zřetelů.

Dejme tomu, že by se opravdu pomocí strojů podařilo zkrátit pracovní dobu na minimum. Lidé by

se jistě oddali sportům a hrám, hleděli by všelijak užitečně a neužitečně vyplnit čas a zahnat nudu. Myslím však, že bezprostřední následek by byl, že by neubylo, nýbrž přibylo sebevražd a snad i zločinnosti. Novodobý člověk trpí takovou vnitřní prázdnotou, že by bez práce jistě velmi brzy ztratil s očí smysl života. A zde jsem u vlastní podstaty problému. Technika musí sloužiti vyšším duchovním cílům. Musí uvolnit člověka, aby se mohl věnovat své duši. V encyklice *Quadragesimo anno* jest obsažena myšlenka, že těžce hřeší zaměstnavatel, u něhož by se pracovní poměry vytvářely tak, že by ohrožovaly, nebo znesnadňovaly dělníkům posledního cíle - věčné spásy. Dobývání vezdejších statků nesmí nás od posledního cíle odváděti, nýbrž přiváděti k němu. - A proto i v technokratickém řádě anebo vůbec v řádě, v němž by technika a racionalisace umožňovaly člověku, aby měl více volného času, by úkoly nositelů a hlasatelů duchovních hodnot stoupily a nesměly by býti technikou zatlačovány do pozadí.

Opakujeme znovu, že pokládáme technokracii za utopii. Ale i utopie měly a mají svůj politický význam. Často projekty utopistů měly na utváření událostí větší vliv, než chytristika taktiků. Jisto je, že naše doba směřuje k tomu, aby soukromou výrobu kontrolovala, aby regulovala zaměstnanost, aby neponechávala věcem volný průběh a aby zasahovala do soukromých práv majetnických. Všecko to je již předpověděno v encyklice »*Rerum novarum*«. Jak již řečeno, člověk není absolutním pánem svého majetku. Je za správu svého majetku odpověden Bohu a bližnímu. Proto se nepřičí světovému názoru katolickému, bude-li společnost regulovat příděl kapitálu, bude-li omezovat práva jednotlivců i celých skupin a bude-li se starat o to, aby se energií neplýtvalo.

Ovšem budeme všichni popírat, že má společnost

právo zrušiti všechna práva jednotlivé lidské osobnosti. Cílem regulace musí být svoboda, a nikoliv poroba, cílem techniky musí být uvolnění duševních sil, nikoliv jejich potlačení. Cílem společnosti nesmí být reglement tovární dílny s běžícím pásem, nýbrž uvolnění nejušlechtlejších hodnot duše. Tak to předpovídal ve své »Utopii« již Thomas Morus, kterého socialisté rádi prohlašují za předchůdce socialismu a komunismu, rádi při tom zapomínají, že Thomas Morus je katolický blahoslavený, jenž umřel pro víru. V jeho »Utopii« všechen cíl společnosti není v kolektivistickém hospodářství, nýbrž ve vytvoření intelektuální elity. Morus ve svém spise předpověděl mnoho zařízení, která již dnes přestala být utopiemi.

Technika má sloužiti tomu, aby zbavila člověka dřiny, jež jest nedůstojná tvora stvořeného k obrazu Božímu. Ale přílišné uplatnění techniky, neradostná práce u běžícího pásu sice pracovní dobu zkracuje, ale otupuje duševně. Těžiště lidského života se posunuje do volných chvil. Tyto chvíle nemohou být ovšem vyplněny toliko sportem a zábavou, ale také ovšem ne samým rozjímáním. Nejlépe by bylo vyplnit je jinou prací, než je ta, kterou dává člověku továrna, protože taková práce skýtá nejvíce zotavení. Katoličtí angličtí distribucionisté pracují proto k tomu, aby dělník měl malý pozemkový majetek, neboť majetek je člověku přirozený. Nepřirozené jsou toliko veliké majetkové Leviathany, při nichž člověk nemůže být plně odpověden za správu svého majetku Bohu a bližnímu. Moderní sociologie dochází k týmž názorům, k nimž došli před lety papežové na základě thomistické nauky. Jako potřebám státního celku nejlépe odpovídá stejnojmenné rozvrstvení občanstva na průmysl a zemědělství, tak by také průmyslovému dělníku nejlépe vyhovovalo, kdyby ve svém hojnějším volném čase opět se obrátil k půdě, k po-

ctivé práci zemědělské. Tím by nejsnáze dospěl k přírodě a ku přirozenějšímu způsobu života - k prapůvodnímu a nejzdravějšímu zaměstnání lidskému. Tak by se zas sblížil s prostředím, od něhož jej odaluje stroj. Tak by technika spravila, co zavinila. Sem míří plány distribucionistů: Dělník má dostat nebo najmouti si kus pole anebo zahrady u svého domku anebo nepříliš daleko od něho, kde by pak se svou rodinou vypěstoval část své stravy. Zároveň se tím pak řeší při zkrácené pracovní době obtížný mzdový problém, neboť dělník si část svých životních potřeb uhradí sám, mimo továrnu. Vznikl by nový typ města, o němž snil již Thomas Morus. Město průmyslové a zároveň zahradní. - V ostravsko-karvinském revíru mají mnozí horníci vlastní domky se zahrádkami, v nichž si pěstují zeleninu a ovoce. Právě z těchto kruhů vycházejí nejklidnější živly dělnického obyvatelstva. Nikoliv přednáškami, sportem, divadlem a hudbou se vychovává vyrovnaný člověk - nýbrž pracovní rovnováhou, radostí spojenou s námahou, opětným obnovením člověkovy poměru k přírodě, k rostlině a ke zvířeti.

Dále by musilo zkrácení pracovní doby vésti ku podpoře práce kvalitní. Kvalitní práce by byla nejlepší s to, aby omezila velkovýrobu a čelila nadprodukcí. Podpora kvalitní práce je v duchu křesťanském. Ve středověku bylo řemeslo více méně uměním. Každý tovaryš musil zhotoviti mistrovský kus. Řemeslník skutečně tvořil, což mu dodávalo radosti z práce.

Mechanismus však člověku tuto radost z práce bere a činí ho zmechanisovanou součástí stroje. Proto je nutno podporou práce kvalitní tuto radost obnoviti. Ale nejen to: kdyby společnost byla rozdělena spíše na stavy než na bojovné třídy, kdyby ve smyslu encykliky »Quadragesimo anno« zaměstnavatelé a zaměstnanci téhož oboru tvořili celek se společnými

pracovními zájmy, změnil by se i poměr k práci, protože by pracující viděl lépe, proč pracuje a neviděl by pouhý zlomek práce, který dělá jenom on sám.

Křesťanství se dívá na práci jako na následek dědičného hříchu, ale to neznamena, že by schvalovalo práci, která člověka vyčerpává tak, že klesá na pouhou součást stroje. Naopak: již Lev XIII. zdůrazňuje, že zaměstnavatel musí dbátí důstojnosti člověkovy, jež nad to je korunována důstojností křesťanskou.

Ale ani práce na vlastním pozemku nerozřeší problému. Člověk musí vědět, že i práce netvůří, práce anonymní, nedostatečně odměňovaná, má vyšší smysl. Tento vyšší smysl života může však dáti člověku jen náboženství, které ukazuje, že poslední cíl není na zemi, ale že nic, co konáme na zemi, se neztratí.

Křesťanství, jež staví před oči dělníkovy obraz skrytého života božského Spásitele v Nazaretě, jest jediné s to, aby vyplnilo prázdnotu člověka, ubitého novodobým mechanismem, aby dalo obsah životu každého z našich bratří nejmenších.

I 40

»Martó, znáš podobenství o dělnících na vinici? Víš, jak jsou odměňováni stejně ti, co pracovali celý den i ti, kteří přišli do práce až poslední hodinu?«

»Znám, ale kde zde zůstala spravedlnost?«, ptala se Marta.

»Milost je víc než spravedlnost!« Ježíš vypravuje toto podobenství proto, abychom si navzájem nezáviděli. »Či oko tvé je zlé, že já dobrý jsem?« Člověk konečně může na to poukazovat, má-li málo a může se proto rmoutit. Ale rmoutit se jediné proto, ba

zlobit se proto, že druhý má stejně s ním? Kdyby byl Bůh spravedlivý podle lidských požadavků, kdo by před ním obstál?



## SEZNAM VÝŇATKŮ

(Pořadové číslo výňatku, název díla a strana, odkud výňatek pochází.)

## HIERARCHIE HODNOT

- |                                                |                                              |
|------------------------------------------------|----------------------------------------------|
| 1. Novější papežská politika<br>str. 11—14.    | 13. Novější papežská politika<br>str. 17—18. |
| 2. Autorita str. 54—56.                        | 14. Novější papežská politika<br>str. 19—20. |
| 3. Autorita str. 49—50.                        | 15. Novější papežská politika<br>str. 21—22. |
| 4. Panevropa či Eurasie<br>str. 16—18.         | 16. Zákulisí novin str. 12.                  |
| 5. Chytrost či moudrost<br>v politice str. 59. | 17. O deseti svatých<br>str. 8—10.           |
| 6. Oltář a rotačka<br>str. 325—326.            | 18. O deseti svatých<br>str. 12—15.          |
| 7. Autorita str. 23—24.                        | 19. O deseti svatých<br>str. 69—70.          |
| 8. Oltář a rotačka str. 334.                   | 20. O deseti svatých<br>str. 160—161.        |
| 9. Autorita str. 50—51.                        |                                              |
| 10. Autorita str. 52—54.                       |                                              |
| 11. Filosofická revue VIII/2,<br>str. 64—68.   |                                              |
| 12. Novější papežská politika<br>str. 167—171. |                                              |

## CÍRKEV A STÁT

- |                                                        |                                                            |
|--------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------|
| 21. Autorita str. 86—88.                               | 31. Chytrost či moudrost<br>v politice str. 62.            |
| 22. Revue Na hlubinu XII.<br>str. 118—124.             | 32. Chytrost či moudrost<br>v politice str. 62.            |
| 23. Revue Na hlubinu XII.<br>str. 256—271.             | 33. Deset katolických politiků<br>a diplomatů str. 40, 41. |
| 24. Revue na hlubinu XII.<br>str. 418—420.             | 34. Deset katolických politiků<br>a diplomatů str. 67—68.  |
| 25. Revue Na hlubinu XII.<br>str. 339—344.             | 35. Novější papežská politika<br>str. 74.                  |
| 26. Autorita str. 84.                                  | 36. Autorita str. 62—63.                                   |
| 27. Deset katolických politiků<br>a diplomatů str. 21. | 37. Novější papežská politika<br>str. 47—48.               |
| 28. Sv. Bernard z Clairveaux<br>str. 12.               | 38. Chytrost či moudrost<br>v politice str. 23—24.         |
| 29. Sv. Bernard z Clairveaux<br>str. 6—8.              | 39. Novější papežská politika<br>str. 25—27.               |
| 30. Novější papežská politika<br>str. 308—309.         |                                                            |

40. Chytrost či moudrost v politice str. 127.
41. Chytrost či moudrost v politice str. 131.
42. Revue Moderní stát II/8, str. 225—233.
43. Novější papežská politika str. 25—26.
44. Chytrost či moudrost v politice str. 128.
45. Novější papežská politika str. 57.
46. Panevropa či Eurasie str. 7.
47. Novější papežská politika str. 122—123.
48. Revue Rozpravy, roč. IV., číslo 10—11.
49. Deset katolických politiků a diplomatů str. 78—79.

### KULTURA A CIVILISACE

50. Panevropa či Eurasie str. 13—17.
51. Panevropa či Eurasie str. 20—21.
52. Chytrost či moudrost v politice str. 67—68.
53. Chytrost či moudrost v politice str. 66.
54. Revue Moderní stát I/4, str. 102.
55. Revue Moderní stát I/4, str. 103—104.
56. Autorita str. 66.
57. Autorita str. 70—71.
58. Autorita str. 24.
59. Autorita str. 28.
60. Autorita str. 15.
61. Autorita str. 15—18.
62. Autorita str. 18—19.
63. Autorita str. 22.
64. Revue Moderní stát I/4, str. 104.
65. Autorita str. 28.
66. Autorita str. 30.
67. Autorita str. 31.
68. Autorita str. 32.
69. Autorita str. 54.
70. Zákulisí novin str. 52 až 53.
71. Zákulisí novin str. 55 až 56.
72. Zákulisí novin str. 116 až 118.
73. Zákulisí novin str. 46.
74. Zákulisí novin str. 49.
75. Autorita str. 41—42.
76. Revue Moderní stát I/9—10, str. 262.
77. Autorita str. 64.
78. Oltář a rotačka str. 228 až 229.
79. Zákulisí novin str. 14 až 16.
80. Zákulisí novin str. 35 až 36.
81. Zákulisí novin str. 38.
82. Zákulisí novin str. 121.
83. Zákulisí novin str. 41.
84. Autorita str. 59—60.
85. Autorita str. 60—61.
86. Autorita str. 131—133.
87. Chytrost či moudrost v politice str. 5—6.
88. Chytrost či moudrost v politice str. 30—31.
89. Chytrost či moudrost v politice str. 39—40.
90. Chytrost či moudrost v politice str. 45—46.
91. Chytrost či moudrost v politice str. 9—10.
92. Autorita str. 85.
93. Chytrost či moudrost v politice str. 48.
94. Chytrost či moudrost v politice str. 15—17.
95. Chytrost či moudrost v politice str. 26—27.

96. Chytrost či moudrost v politice str. 19.
97. Chytrost či moudrost v politice str. 76—77.
98. Panevropa či Eurasie str. 7—10.
99. Panevropa či Eurasie str. 11.
100. Panevropa či Eurasie str. 12.
101. Panevropa či Eurasie str. 30—31.
102. Panevropa či Eurasie str. 28—29.
103. Autorita str. 37—38.
104. Chytrost či moudrost v politice str. 71—72.
105. Zákulisí novin str. 51 až 52.
106. Demokracie a encykliky str. 82—85.
107. Kurs křesťanské státovědy str. 14—15.
108. Kurs křesťanské státovědy str. 19—20.
109. Kurs křesťanské státovědy str. 21—23.
110. Revue Moderní stát X., str. 44—45.
111. Demokracie a encykliky str. 7—10.
112. Revue Rozpravy, roč. IV, číslo 10—11.

## NÁBOŽENSTVÍ A HOSPODÁŘSTVÍ

113. Zákulisí novin. str. 164—169.
114. Demokracie a encykliky str. 32.
115. Demokracie a encykliky str. 17.
116. Chytrost či moudrost v politice str. 56—57.
117. Chytrost či moudrost v politice str. 25—26.
118. Demokracie a encykliky str. 25—28.
119. Demokracie a encykliky str. 29.
120. Autorita str. 34.
121. Autorita str. 35—36.
122. Chytrost či moudrost v politice str. 104.
123. Chytrost či moudrost v politice str. 32.
124. Chytrost či moudrost v politice str. 32—34.
125. Chytrost či moudrost v politice str. 36.
126. Novější papežská politika str. 160—162.
127. Novější papežská politika str. 164—169.
128. Chytrost či moudrost v politice str. 37.
129. Demokracie a encykliky str. 29—30.
130. Oltář a rotačka str. 230 až 231.
131. Demokracie a encykliky str. 14—15.
132. Demokracie a encykliky str. 21.
133. Demokracie a encykliky str. 58—60.
134. Demokracie a encykliky str. 60—66.
135. Demokracie a encykliky str. 46—53.
136. Chytrost či moudrost v politice str. 40—41.
137. Chytrost či moudrost v politice str. 41—42.
138. Demokracie a encykliky str. 95—98.
139. Demokracie a encykliky str. 54—68.
140. Oltář a rotačka str. 392.

## REJSTŘÍK OSOB

- Agrippa, Menenius* 219  
*Anaklet II.*, vzdoropapež 121  
*sv. Anselm* 152  
*Alexander II.*, car ruský 100  
*Alexander VI.*, papež 100  
*Aristofanes* 117  
*Aristoteles* 62, 71, 77, 183  
*sv. Athanasius* 71  
*sv. Augustin* 69, 70-3, 99, 148, 152  
*Augustus*, císař římský 62  
  
*Bahr, Herrmann* 81  
*Ball, Hugo* 156  
*Bedřich Veliký* 156  
*Benda, Julien* 144  
*sv. Benedikt z Nursie* 75  
*Benedikt XV.*, papež 93, 161  
*Benson, Robert Hugh* 93  
*sv. Bernard z Clairvaux* 31, 78, 181  
*Bismarck, Otto* 95, 134, 157, 163  
*sv. Bonaventura* 30  
*sv. Don Bosco* 54, 146  
*Bramante* 100  
*sv. Brigita* 222  
*Brod, Max* 21  
*Brynych, Eduard* 83  
*Březina, Otakar* 118  
*Byron, lord George Gordon* 94  
  
*Caldéron de la Barca, Pedro* 81  
*Caracalla* římský císař 69  
*Carlyle, Thomas* 124, 158  
*Cecil, lord Robert* 77  
*Cicero, Marcus Tullius* 171  
*Cohen, P., O. Carm. Disc.* 182  
*Córtes, Juan Donoso* 99  
*sv. Cyril, věrozvěst slovanský* 105  
*Čapek, Karel* 24  
*Čech, Svatopluk* 159  
  
*Dante, Alighieri* 30, 31, 47  
*Darwin, Charles Robert* 200  
*Decius, římský císař* 69  
*Dinter, Artur* 172  
*Disraěli, Benjamin Beaconsfield* 148  
*Dostojevskij, Fedor Michailovič* 26, 47, 46  
*Durych, Jaroslav* 55, 154, 187  
  
*Engels, Friedrich* 200  
*Engliš, Karel* 220  
  
*Flaubert, Gustav* 82  
*sv. František Sáleský* 48, 89  
*sv. František z Assisi* 23, 44, 53-4, 151  
  
*Galsworthy, John* 192  
*Gandi, Mahatma* 86  
*Goethe, J. W.* 27, 38, 161  
*Görres, Joseph von* 99  
*Gratian* 151  
*Grotius, Hugo* 153  
  
*Hadrián VI.*, papež 90  
*Häcker, Theodor* 35-39  
*Hauer, Jakob Wilhelm* 172  
*Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* 84, 194  
*Heimann, Mořic* 177  
*Hello, Arnošt* 29, 42  
*Hertling, Georg von* 99  
*Herzl, Theodor* 179  
*Hitzet, Franz* 99  
*Holeček, Josef* 22  
*Hradecký, J. R.* 115  
*Huber, Martin* 195  
*Hus, Jan* 34-35, 80  
*Huxley, A. L.* 218  
  
*Chamfort, Sébastien Roch Nicolas* 125

**Chaplin, Charlie** 138  
**Chelčický, Petr** 152, 157

**Ibsen, Henrik** 120, 192  
*sv. Ignác z Loyoly* 48, 182-3  
*sv. Ireneus Lyonský* 69

**James, William** 118  
*sv. Jan, Evangelista* 39, 60, 87  
*sv. Jan z Boha* 146  
*sv. Jan z Kříže* 102  
**Jeremiáš, prorok** 29  
**Josef II., císař rakouský** 83  
**Julián Apostata** 75  
**Julius II., papež** 70  
**Jungmann, Josef** 163

**Kant, Immanuel** 26, 155  
**Kalixt, papež** 70  
**Kallab, Jaroslav** 89  
**Kelsen, Hans** 168-9  
**Kettler, Wilhelm Emanuel von** 99  
**Kisch, Egon Erwin** 135  
**Klemens, papež** 66  
**Kogon, Dr** 213  
**Kohn, Theodor arcibiskup** 83  
**Kollár, Jan** 178  
**Konstantin, císař římský** 73-4, 76  
**Koperník, Mikuláš** 77  
**Kordač, Josef** 192  
**Kralik, R. von** 99  
**Krejčí, František** 121  
**Krupp** 157

**Lagerlöfová, Selma** 45  
**Lainez, Jakob T. J.** 183  
**Lamarck, Jean Monet de** 200  
**Lessing, Theodor** 37  
**Lev X.** 100  
**Lev XIII.** 93, 95, 100, 104, 190, 203-4, 230  
**Libermann, Franz Maria Paul** 182  
**Lueger, Karl** 204  
**Lugo, Juan de, T. J.** 99

**Luther, Martin** 34, 69, 73, 80, 101  
**Lynke** 221

**Macchiavelli, Nicolo** 58, 120, 145, 150, 152, 154, 187  
**Mácha, Karel Hynek** 26  
**Maimonides, Moses** 183  
**Maistre, Joseph de** 99  
**Mann, Thomas** 192  
**Marcion** 68  
**Marie Terezie, císařovna rakouská** 83  
**Marsilius z Padovy** 153  
**Marx, Karl** 116, 200-1, 210  
**Masařík, T. G.** 83-4, 112, 116, 119, 133, 151, 187, 200  
**Mausbach, Josef** 99  
**Merežkovskij, Dmitrij Sergejevič** 107-9  
*sv. Methoděj* 105  
**Michelangelo Buonarroti** 95  
**Michels, Robert** 115  
**Mill, John Stuart** 108-9  
**Molina, Luis** 99

**Napoleon, Bonaparte** 143, 152  
**Neruda, Jan** 199  
**Nietzsche, Friedrich** 192, 194

**Ovidius, Publius Naso** 72

**Papini, Giovanni** 41, 60  
*sv. Pavel, apoštol* 32, 52, 61, 64, 66, 98  
**Pavel z Burgosu** 182  
**Pekař, Josef** 86  
**Pesch, Heinrich** 99  
*sv. Petr, apoštol* 54, 59, 60, 61, 64, 73-4, 87, 98  
**Pius IX.** 93, 100  
**Pius X.** 91, 93, 100 161  
**Pius XI.** 43, 82, 91-4, 102-3, 142, 170, 198  
**Pius XII.** 103  
**Plato** 62, 65, 69, 116, 119, 148, 155

*Poláček, Karel* 137  
*sv. Polykarp* 69  
*sv. Prokop, opat* 101

*Ratisbonnové, M. Theodor a*  
*M. Alfons* 182  
*Roosevelt, Franklin Delano* 191  
*Rousseau, Jean Jacques* 154,  
 159, 174, 187  
*Rudigier, Franz Joseph* 83

*Saint-Simon, Claude Henry de*  
 200

*Savonarola, Girolamo* 150  
*Schopenhauer, Arthur* 121,  
 156-7

*Seipel, Ignaz* 146  
*Sonnenschein, Carl* 46  
*Soukup, Emilián O. P.* 53  
*Spann, Othmar* 166  
*Spinoza, Baruch* 85  
*Stirner, Max* 192, 194  
*Stránský, Jaroslav, prof.* 202  
*Suarès, André* 216-7  
*Suárez, Francisco* 99

*Šalda, F. X.* 49, 136, 222

*Šrámek, Jan Msgre* 165  
*sv. Štěpán, prvomučedník* 61  
*Šusta, Josef* 23

*Talleyrand, Dino de* 184  
*Tertulianus, Quintus Septimius*  
*Florens* 69, 70  
*Tharaudové, Jérôme a Jean*  
 183, 195

*Theodosius, římský císař* 74

*Thomas, Albert* 201

*Titus, římský císař* 64

*Tolstoj, Lev Nikolajevič* 35,  
 152, 156-7

*sv. Tomáš Akvinský* 43, 53, 71,  
 99, 152

*sv. Tomáš Morus* 58, 228-9

*Valerián, římský císař* 69

*Valéry, Paul* 111

*Veillot, Louis* 82

*Vergilius, Publius Maro* 39

*Vilém II., císař německý* 157

*Vogelsang, Karl* 190, 204

*Weber, Max* 75, 88, 205

*Wiclif, John* 34

# **OBSAH**

## **Předmluva**

|                                       |            |
|---------------------------------------|------------|
| <b>I. Hierarchie hodnot</b>           | <b>21</b>  |
| <b>II. Církev a stát</b>              | <b>57</b>  |
| <b>III. Kultura a civilisace</b>      | <b>107</b> |
| <b>IV. Náboženství a hospodářství</b> | <b>185</b> |
| <b>Seznam výňatků</b>                 | <b>233</b> |
| <b>Rejstřík osob</b>                  | <b>237</b> |

---

*Alfred Fuchs: K Ř E S Ť A N A S V Ě T.*

Výbor z díla. Uspořádal Dr Ctibor Mařan. Knihov-  
na Nové dílo sv. 26. Vydalo nakladatelství UNI-  
VERSUM v Praze 1948. Písmem garmond Ronald-  
son vytiskla tiskárna Jar. Strojil v Přerově v nákladu  
3.300 výtisků. Vydání první. Cena brož. Kčs 66.-