

Kurs dvacátýdevátý

J. K. MIKLÍK: k svobodě badání

K SVOBODĚ BADÁNÍ

J. KONSTANTIN MIKLÍK C.S.S.R

K SVOBODĚ BADÁNÍ

(analýsa spisu filozofa Brentana)

1 9 3 2

VE STARÉ ŘÍŠI NA MORAVĚ



Nihil Obstat : P. Fr. Mezířka C. Ss R.

Imprimi potest : P. Joannes Haderka

C. Ss R., superior provincialis.-Pragae,

die 21. Novembris 1931.

Imprimatur : † Carolus, archiepiscopus

Pragae, die 8. Martii 1932. Nr. 3347

Připisuji svým přátelům,

pánům architektům

Josefu Sykovi

a Ing. Jaroslavu Cukrovi,

v Praze.

Prof. PhDr. J. K. Miklík, C. Ss. R.

Utkávám se polemicky s mnohými velmi váženými a i ode mne samého nemálo ctěnými soudobými badateli, nejvíce s těmi, jejichž předchozí napadení mne k obraně zrovna donucuje. Doufám, že ti nebudou považovati za ztenčování svých práv, pokusí-li se dle svých sil pomoci k vítězství pravdě, již společně sloužíme. Ujišťuji také, že mně, jenž sám mluvím svobodně, bude každé upřímné slovo protivníkovu vždycky srdečně vítáno.

Fr. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Vorwort.

1. ÚVOD

Článek, o němž pojednává tato práce, jest tak krátký, — čítá ve vydání Oskara Krause „Franz Brentano, Die vier Phasen der Philosophie, Leipzig 1926“ sotva osm stránek! — že musí vzbuditi podiv, věnujeme-li jeho rozboru tolik místa a času. Ale autor článku — abychom hned užili jednoho jeho výrazu — není v otázce, jež nás zaměstnává, autor libovolný. Je to muž, který má ve filosofii posledních desítekletí význam, možno říci, skoro epochální. Vydavatel devátého vydání Falckenbergovy „Geschichte der neueren Philosophie“, prof. Aster-Giessen, píše na stránce 673 o Brentanovi toto: „Jako bystrý myslitel a neobyčejně silná osobnost vykonával František Brentano (1838—1917) dalekosáhlý vliv. Jsa původně katolickým knězem, mu-

sil se, trhnuv s církví, vzdáti 1880 ve Vídni profesury, a žil od té doby jako soukromník. Nicméně příbuznost filosofického myšlení spojovala ho trvale s aristotelickou scholastikou a s Lockem i Leibnizem — jeho základním přesvědčením je, že zpracováním zkušeností pomocí evidentních zásad rozumu lze dospěti k důkazné theistické metafysice — v příkré protivě ke Kantovi a k spekulaci pokantovského idealismu, k „skepsi“ a „mystice“. Za života Brentanova vyšla jen malá část jeho spisů, především „Psychologie vom empirischen Standpunkte aus, Wien, 1874“, „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Leipzig 1889“, jakož i roku 1911 vyšlé, silně rozmožené vydání některých kapitol „Psychologie“ pod názvem: „Von der Klassifikation der psychischen Phänomene“. Nejnověji — od r. 1922 — jsou vydávány „Sebrané filosofické spisy Brentanovy“ péčí Oskara Krause a Alfreda Kastila v „Meiners Philosophische Bibliothek“.

Již z tohoto krátkého náčrtku je patrné, že Fr. Brentano nenáleží — aspoň dle pověsti — k filosofům tuctovým. Jeho příbuznost s Aristotelem je sice mnohem menší než se za to má (srv. i Krause ve vydání II. sv. „Psychologie“ 1925, str. 307, 8), a

pro Aster-Giessena jest příznačné, v čem již tuto příbuznost spatřuje; ale za to dlužno uznati, že proti Kantovi a jeho filosofickým potomkům znamená Brentano ohromné plus. K lepšímu seznání jeho fysionomie budtež uvedeny ještě některé podrobnosti z jeho života. František Brentano, synovec konvertity a básníka Klementa Brentana, od r. 1866 soukromý docent filosofie ve Würzburku (Meyers KL⁵), byl pověřen r. 1869 biskupem Kettelerem, aby sepsal pamětní spis německých biskupů proti definování papežské neomylnosti (O. Kraus v „Die v. Ph. d. Ph. 164, VII). R. 1872 stal se Brentano ve Würzburku profesorem, ale vzdal se profesury již r. 1873. 11. dubna 1873 vysmekl se Brentano z kněžských povinností, 1874 stal se řádným profesorem filosofie ve Vídni, a roku 1880, u příležitosti svého pokusu o sňatek, odpadl nadobro od katolické církve, stav se bezkonfesním. (Kraus v Psychologie II, 292, 17. Meyers KL⁵). Opustiv z nátlaku vídeňského ministerstva kultu roku 1880 řádnou stolicí profesorskou a r. 1895 i soukromou docenturu, ztrávil ostatek života ve Florencii. (Meyers KL⁵. Kraus v „Die v. Ph. d. Ph. 147 f Herders KL³).

Vliv Brentanův byl na současné myšlenkové proudy vsuktku dalekosahající. Jména Stumpf, Marty, Schell, Hertling, Mainong, Höfler, Tvardovsky, Husserl, Hillebrand, Ehrenfels, náležející starší škole Brentanově, jsou toho dostatečným důkazem. (Kraus v Psychologie II, 320. Srv. též vzadu anonci Brentanových spisů!) Také filosof Masaryk, jehož „konkrétní logika“ je odleskem učitelského působení Brentanova v témže směru, náležel v letech sedmdesátých k jeho posluchačům a k užšímu kruhu jeho vídeňských přátel, a byl jeho přičiněním r. 1879 připuštěn za soukromého docenta filosofie na tamnější universitě. Ještě dnes osvědčuje Masaryk jako hlava státu úctu a vděčnost svému někdejšímu učiteli, což dokázal zvláště tím, že znamenitě ulehčil souborné vydání životního díla Brentanova. (Kraus v „Die v. Ph. d. Ph. XVII, a 160.)

Vedle této zajímavosti, která nás vede na stopu různým ideohistorickým souvislostem, jsou ještě jiná myšlenková spojení mezi Brentanem a Čechy. Brentano byl z těch, kteří neradi viděli rozdělení pražské university na dvě: českou a německou. K tomuto mínění sváděly jej poznámky a nářky ví-

deňského slavistý Miklosiče, a ani výklady jiného přítele, právě jmenovaného Tomáše Masaryka, nedovedly jej přiměti k tomu, aby rozdělení university považoval za trvale přirozené. (Brentano, Die v. Ph. d. Ph., ed. Kraus, 66 a pozn. tohoto na str. 160.)

Bylo by lze rozmnožiti historické údaje o Brentanovi mnohem více a pouhý výčet jeho spisů, mezi nimiž se nalézají i „Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung, hg v A. Kastil 1922“, ukázaly by nám, že jde o zjev nevšední expansivnosti; ale to, co bylo řečeno, stačí úplně. Brentano byl zajisté i hlasatelem myšlenek nových, ale byl zároveň typem. A protože byl přes svou znamenitost i typem nepěkným, chceme se zabývatí jednou z jeho úvah, která je nepěkně typická a jejíž časovost nikdy neumírá: úvahou

„O nezaujatém badání“.¹

¹) Kdo by chtěl poznati osobnost Brentanovu důkladněji, tomu lze poraditi spis zaujatého Brentanova stoupence, O. Krause: „Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre“. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl, München 1919, Oskar Beck.

2. MOMMSEN - HERTLING

Brentano rozuměl umění získávat pověst. Pochopil, že s pokračujícími stoletími je stále nesnadnějším státi se modlou, nepodaří-li se nám aspoň na čas skáceti jiné modly a obrátiti na sebe zraky užaslých diváků. Jsa dosti důvtipný poznal, že boj proti minulosti, vzdálené i blízké, není těžký a že je výnosný. Není těžký proto, že minulost chová spousty nádherných a vážených nepravd, jejichž klamnost odhaliti bývá často hračkou. Je výnosný proto, že lidská duše, vezmeš-li jí jejího boha, povýší za boha tebe, a neopustí tě ani tehdy, vezme-li opuštěného opět na milost. Chceš-li si zajistiti hodně trvalé zbožnění, oboř se na vše, co nestojí úplně pevně buď samo v sobě, nebo v myslích pozorovatelů. Brentano to pochopil a došel cíle.

Ale Brentano pochopil za druhé, že toto kácení

model musí se díti ne zrovna milosrdně, ale přece vznešeně. Jsou-li slabiny tvého protivníka příliš veliké a znatelné, neuškodí, půjdeš-li na ně s veškerým vědeckým aparátem a s důkladností, která jej usmrtí v očích těch, kdož jej respektovali. Není-li protivník slabý, ale přeje-li nálada doby a místa tobě, předpokládej, že je poražen, a mluv o něm s útrpností vítěze. Budeš-li v tom důsledný, uvěří ti mnozí z jeho spojenců a stoupenců a přidají se k tobě.

S tím souvisí třetí vlastnost duchovních převrácovačů, již Brentano vynikal zvláštní měrou: kouzlo osobnosti. Chceš-li žít a působit duchovně v generacích, musíš založit školu, neboť vždycky budou na světě lidé, kteří tě uznají, budeš-li mít nadšené žáky a přívržence. To se ti zdaří nejjistěji, budeš-li duchaplný, vlídný, skromný ke svým žákům a vznešeně kritický ke všem, kteří by ti mohli býti nebezpeční.

Ještě v jedné věci jest Brentano vzorem: jak si počínati, narazíme-li na soka, jemuž nemůžeme mnoho vytknouti. Tu je nejlépe postupovati takto. Je-li to osobnost zapomínaná a zneuznávaná, přičiňme se býti těmi, z jichž vůle a úsilí bude reha-

bilitována. Jednak je rehabilitace geniálního myslitele čin kongeniální, jednak dokážeme tím svou spravedlnost a čistý zápal pro pravdu. Aby nám však náš hrdina nepřerostl přes hlavu, najděme na něm něco, v čem stojíme nad ním. Neboť není lepšího způsobu státi se velikým, než učiníme-li někoho velikého svým podstavcem. Ukažme na příklad, že ten veliký muž byl znamenitým uplatňovatelem myšlenky přejaté, že vynikl ne tím, co vykonal, ale tím, co kořal, že byl ve své době největším průkopníkem pokroku, schopným ještě dnes dávat velmi cenné podněty, a že si ho neprávem přivlastňuje ta neb ona společnost, s níž vlastně svými zásadami stál v příkrém odporu. Neboť, zbavíme-li svého chráněnce ctitelů, můžeme mu chvály ponechat co nejvíce, protože to bude jenom naše chvála. Stejně výborné je i pomáhati ke cti vedlejším osobnostem, jež s námi nemohou konkurovati.

Kruh oněch lidí, jimž se od jejich škol dostalo názvu filosofických velikánů a k nimž Brentano zaujal stanovisko odmítavé nebo kritické, je velmi veliký. Jsou mezi nimi mistři starověku, konservátoři věku středního a nejlepší hlavy doby zánovní. Se všemi vyúčtoval Brentano úhrnně a všeobecně

v „Die vier Phasen der Philosophie“, aby se pak utkal ještě ve zvláštních soubojích s těmi, jejichž porážka poskytovala nejvíce naděje na jméno. Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche: nejpřednější to zástupci klasického období německé filosofie, jsou v „čtyřech fásích“ zařazeni — a to zcela zaslouženě — do periody největšího úpadku filosofických studií, a nad Platonem, Aristotelem, Augustinem, Tomášem, Descartem, Lockem a Leibnizem, kteří jsou uznáváni za zástupce poctivého filosofického snažení, vyhrazuje si Brentano právo rozhodnout, co lze z jejich učení ponechat a co nutno zavrhnouti. Výsledek je, že Brentano je filosof alespoň téhož řádu jako těch sedm naposled jmenovaných, ne-li větší než všichni dohromady. Jestliže rána vedená proti německým mystikům a subjektivistům byla šťastná (viz Krausovo vyd. Die v. Ph. d. Ph. č. I, II, IV, V a úvod Krausův str. VII—XIV!), považoval Brentano za svou povinnost ukázat se samostatným i vůči nejnebezpečnějším ze svých přátel, to jest vůči Aristotelovi a Tomáši Akvinskému. Z tohoto rozpoložení vrostly nejprve některé poznámky v „Psychologie vom empirischen Standpunkt“ 1874, pořáající na-

uky Aristotelovy a Tomášovy, a později celé spisy jako „Aristoteles und seine Weltanschauung“ 1911 a „Versuch über die Erkenntnis“ 1925. Věnuje-li Brentano v pojednání „Thomas von Aquin“¹ 1908 Tomáši Akvinskému jistá slova uznání a chvály, neproviňuje se tím nikterak proti své ctižádosti a svým nárokům, stejně jako se proti nim neprovinil pojednáním „Auguste Comte und die positive Philosophie“² 1869, psaným v době, kdy byl ještě formálně katolíkem.

Zdalo by se fakto, že Brentano dosáhl plně toho, k čemu ho vedl jeho instinkt, a že není nikoho, s nímž by musil ještě vážně zápasiti o prvenství. A přece! Scholastika, která je modernímu člověku neškodná proto, že se zvrhla, — jak skvostný to úsudek! — má řádnou následovnici. Tou následovnicí je katolická věda moderní. Zdá se, že tato

¹) Č. III. v Die v. Ph. d. Ph. vyd. Kraus.

²) Č. VI. tamtéž, t. j. v Die v. Ph. d. Ph. ed. Kraus. Pozn. Krausova na str. XVI, že Brentano v pojednání o Comteovi řadí aristotelské a tomášské „entity, reality a formality“ mezi pouhé fikce, neodpovídá sice zcela skutečnosti, ale v celku ukazuje řečený spis již dobře směr Brentanova ducha.

věda není tak nehybná, jak se hlásá, ba že je živoucí, že kvete, že přináší dobré ovoce. Ale je nepohodlná a neklaní se, leč Bohu. Je snad i velkolepá, ale ve velkém světě se o tom nemluví. A pak — ona též chce míti volnost. Jak se zbaviti této jediné opravdové sokyně, která přes všechnu nepřízeň času hrozí opět uchvátiti mysli, bude-li jí dopřáno trochu svobody, a která, i kdyby toho nebylo, je pro své spojení s věrou neustálou výčitkou pro odpadlíka? Je to nepochybně pud sebezachování nejen u Brentana, ale u všech, kteří opovrhli katolicismem, že se snaží — někdy i uctivě — katolicismus snížit. Tentokrát to byla horlivost jednoho z žáků Brentanových, katolíka Jiřího v. Hertlinga, jež vtiskla Brentanovi do ruky pero obranné. Baron Jiří Hertling, státník a prof. filosofie v Bonnu (viz Degener, *Wer ists?* 1912), měl tu smělost, že se po léta zasazoval o zřízení katolicko-theologické fakulty při universitě v Štrasburku a o povolání katolického historika Jana Martina Spahna za řádného profesora novodobých dějin na filosofickou fakultu téže university. Dr. Jan M. Spahn, před tím mimořádný profesor novějších dějin na universitě v Berlíně, byl skutečně povolán do Štrasburku r.

1901 (Degener, *Wer ists?*), katolická fakulta theologická zřízena při štrasburské universitě r. 1903 (Ottův *Sl. Nauč.*). Tyto události jednak chystané, jednak hotové, daly klasickému historiku Theodoru Mommsenovi, pověstnému zástupci německé vědy liberální, podnět k výpadu na filosofa a státníka svobodného pána Hertlinga, zakladatele učené Společnosti Görresovy. Mezi oběma stranami vyvinula se v „*Münchener Neueste Nachrichten*“ 1901 a jinde diskuse, která způsobila hodně ruchu, a již se zúčastnil i bratr Františka Brentana, známý německý národohospodář profesor Ludwig Brentano. Filosof neodolal. Vystoupil z rezervy, kterou mu ukládalo vědomí o původu vlastního vzdělání, a kterou se snažil částečně zachovati jistým způsobem skrývání svého jména i tentokrát (Č. VII v Krausově vyd. *Die v. Ph. d. Ph.* str. 144), a poslal redakci „*Münchener Neueste Nachrichten*“ list, který má býti epilogem a řekněme přímo: definitivním vyřízením diskuse Mommsen-Hertling. Ačkoli nemáme před sebou vývodů Mommsenových, — nepodařilo se nám sehnati přes všechno úsilí příslušný ročník *M. N. N.* — tušíme, že Brentano učinil pro věc Mommsenovu více, než Momm-

sen. Můžeme přiznati, že Brentano, neodmítnuv některých kouzelnických kousků se slůvkem „voraussetzungslos“, přikročil k námitce, která jediná by stačila zachrániti Mommsenovo tažení — kdyby byla pravdivá. A to je důvod, proč se chceme listem Brentanovým zabývati a jej studovati.

Při tom se chceme řídití následujícím pravidlem. Moderní vědecká škola nás naučila dívati se na všecko kriticky a zvláště se nám pokusila hluboko vštípiťi zásadu, že pochybnost je počátkem vědeckého, to jest hlubšího a pravého poznání. Je-li tak, není divu a nelze mít za zlé, jestliže pravidla nám vštípená aplikujeme na samy nauky našich učitelů, a týmž právem a s týmž klidem jako oni jiné, i my zkoušíme, vážíme, přijímáme nebo zavrhneme je samy, nic se neohlížejíce na to, jsme-li jim tím milí čili nic. A poněvadž poznání skutkové neb skutkový omyl vládne v lidském tvrzení a v lidském přesvědčení mnohem častěji než se zdá, — vždyť i na filosofické, náboženské i exaktní poznání vykonávají předsudky skutkové tajemný vliv! — budiž nám dovoleno při kritice Brentanova pojednání o nezařátém badání učinit si heslem: pochybovat, zkoumat, přesvědčovat se, zjišťovat!

Co se tkne pomůcek, jichž chceme používat při tomto zjišťování, oznamujeme, že se nebudeme ohlížeti na to, jsou-li nové či staré, duchaplné či naviční. Stačí, když budou schopny nám posloužit za doklad v otázkách skutku. Budeme-li je moci nahmatat v každé slušné theologické knihovničce, tím lépe. Vždyť chceme učít kritickému čtení knih kde koho, a to s pomocí autorů, kteří jsou snadno k dostání, nikoli těch, které třeba sháněti v dáli nebo s příliš velikým nákladem.

Způsob práce, jaký podnikáme, slibuje přiněsti mnohé krásné ovoce. Potvrdí-li se podrobným zkoumáním každé věty dojem, který jsme získali prvním čtením Brentanova listu, bude to malá ukázka toho, co se jinde děje ve velkém: že slavná díla velmi slavených autorů nejsou vskutku tím, zač se vydávají, t. j. vědeckými výsledky čistě vědeckého myšlení, nýbrž agitačními řečmi před obecnstvem velmi inteligentním, které bývá nicméně tak omámeno lichotivou skvělostí vystoupení a shodou toho, co řečník tvrdí, s tím, co ono chce (vliv vůle na rozum!), že pochybnost, matka poznání, se a n i n e m ů ž e dostaviti.

Nuže, s tímto vedlejším vědeckým účelem spis-

ku: naučit vědecky pochybovat o tvrzeních, jež vznikla vědeckou pochybností o jiných tvrzeních, přikročíme k analýze malého, ale charakteristického a obsažného pojednání Brentanova!

List Brentanův, označený v Krausově vydání z r. 1926 jako pojednání „O badání bez předpokladů“ (Über voraussetzungslose Forschung¹), rozděluje se na dvě nestejně části. V první dotýká se autor krátce polemické korespondence, vedené mezi Mommsenem a Hertlingem roku 1901, v druhé dokazuje třemi důvody, proč nemůže katolicko-theologická fakulta náležeti do universitního svazku, a proč nemůže na pravých universitních fakultách existovat stolice, která by byla vázána na katolické dogma. Tyto důvody, umíme-li je u Brentana nalézt, jsou: 1. Mimovědeckost katolické víry. 2. Vnitřní nesvoboda katolického badatele. 3. Vnější nebezpečí konfliktu s theologickou autoritou.

Poslední důvod je posilován příklady ze zkušenosti, z nichž jeden zvláště drastický se vykládá obšírněji.

¹) Pekař říká, mluvě o předmětu podobném a nikoli prázděm brentánského zaujetí, „badání bezpředsudné“.

Prvá část listu Brentanova, mající za účel obhájit některých míst z Mommsena proti odpovědem Hertlingovým, zní celá v českém překladu takto:

„Velectěná redakce.“

Dovolte, abych k listu, který profesor Hertling adresoval profesorovi Brentanovi, připojil i já několik slov.

Bylo již mnoho dobrého řečeno proti Hertlingovu listu, nicméně jistý sofistický rys tohoto psaní nebyl podle mého zdání dosud náležitě odhalen. Profesor Hertling není však v otázce, jež nás zaměstnává, profesor libovolný. Je to ten, který se od mnoha let přičiňoval o cosi, co bylo povoláním profesora Spahna do Štrasburku uvedeno ve skutek. Zároveň je to hlavní propagátor myšlenky o zřízení katolicko-theologické fakulty na universitě štrasburské. Jeho vývody zasluhují tedy pozornost, protože je to člověk, který má hlavní vinu na celém případě Spahnově jako jeho poslední původce.

Baron Hertling se pozastavuje ve svém listě nad výrazem „badání bez předpokladů“. Žádá-li Mommsen — a my, universitní profesori, kteří jsme mu při-

svědčili —, aby badání bylo „bez předpokladů“, proviňujeme prý se proti nejzákladnějším poučkám gnoseologie a methodologie; zapomínáme prý, že každé lidské „badání a vědění spočívá na velmi četných předpokladech“.

Je tato výtka míněna opravdu vážně? Slovo „bez předpokladů“ neznamená přece v souvislosti, ve které jsme ho užili, nic jiného, než „bez předsudků“.

Požadavky, jež klademe na vědeckého badatele, podobají se těm, které má splnit každý soudce. Aby mohl soudce projednávat při, nežádá se na něm, aby jeho soudící schopnost byla skutečnou holou tabulí, ani aby byl dočista prázden kterékoli z oněch vědomostí, jež při rozhodování přemohou býti užitečny, nýbrž aby nejsa subjektivně vázán žádnými sklony a přesvědčeními, mohl nestranně a zcela objektivně zhodnotit to, co je pro, i to, co je proti.

Podle toho rozumí se samo sebou, že nikomu z nás nenapadlo zavrhovati něco jiného, než takové předpoklady, které, nejsouce samy vědecky zajištěny ani přímo ani ve svých důsledcích, jsou s to, aby předbíhaly výsledkům čistě vědeckého

šetření. Nebylo třeba ani zvláštních gnoseologických ani methodologických studií, nýbrž jen obyčejného umění interpretačního, aby se tento pravý smysl našeho mínění seznal a zabránilo se nedorozumění.

Toto nedorozumění bylo však tím méně pochopitelné, že Mommsen ihned připojil výklad slova „bez předpokladů“. V tomto výkladu dal výraz „opravdovost“ (Wahrhaftigkeit) panu Hertlingovi podnět k nové výtce. Ale podobně jako přehlédl, že výraz „bez předpokladů“ pozbývá dvojsmyslnosti, položíme-li za něj výraz „opravdově“, tak zapomíná, že tento výraz je jasný, dosadíme-li zaň onen dříve zmíněný. Každý urážlivý úmysl vůči věřícím myslím je nás vzdálen. Proti „opravdovosti“ nechyluje podle nás ten, kdo jako věřící mluví a učí, nýbrž ten, kdo věty, dané a přikázané vyznáním víry, chce prodávat na trhu pod nápiskem čistě vědeckého zboží.

Pokusím se ještě jednou krátce vyložit, o jak důležitou věc v našem případě běží.“ - - -

Ačkoliv „stručnost podání neusnadňuje porozumění“ (Frant. Brentano, Klassifikation der psy-

chischen Phänomene 1911, Vorwort), dlužno doznati, že předvedená obrana strany Mommsenovy, o niž se tu Brentano pokouší, je i stručná i srozumitelná. Ba je možno říci ke cti a chvále Brentanova stylu, že je i bohatá a zábavná, a mimo to ještě i účinná. Je sestavena skvěle i směle, vážně i žertovně. Hertling nemůže mít pravdu, protože má na sobě příliš mnoho stínů.

Katalog jeho chyb, nepěkných vlastností a špatných činů je asi tento: 1. Dopustil se vědeckého hříchu, zaviniv případ Spahnův. 2. Používá sofistiky místo logiky. 3. Předpokládá elementární neznalosti u svých odpůrců. 4. Nevyzná se v obyčejném umění interpretačním. 5. Nevidí, co je jasné ze souvislosti. 6. Nechápe, když mu odpůrce jasně vyloží, co míní. 7. Nemůže tudíž myslit své námitky vážně.

Ale i s druhé strany je zřejmo, že pravda je při Mommsenovi. 1. Proti listu Hertlingovu Ludvíku Brentanovi bylo řečeno tolik dobrého. 2. Mommsen není sám, nýbrž má za sebou ceje jiné universitní profesory. 3. Je samozřejmé, že nikomu z nich nemohlo napadnout něco, co by mohlo zavdati příčinu k oprávněnému odporu. 4. Je směšné

domnívat se, že by universitní profesori mohli zakopnouti o nejelementárnější pravidla noetiky a metodiky.

Mezi dvojité pletivo osobních důvodů jsou proti Hertlingovi vetkány důvody věcné, vtip, vážnost a energie.

Ze souvislosti, v níž universitní profesori užili slova „bez předpokladů“, vysvítá, že chtěli říci „bez předsudků“. Že se badání musí díti bez předsudků, je zřejmo každému, kdo si uvědomí podobnost mezi vědcem a soudcem. Hertling přehlédl, že se v listě Mommsenově výrazy „bez předpokladů“ a „opravdově“ navzájem vysvětlují, a nepostřehl rozdíl, který třeba činí mezi opravdovostí člověka, mluvícího podle své víry, a neopravdovostí jiného, vydávajícího věty, k nimž ho přivádí víra, za čistě vědecké zboží.

Ale nejen důvody samy, nýbrž i jejich seřadění má dobýti Mommsenovi převahy nad Hertlingem.

Abychom byli lépe zpracováni k náležitému chápání všeho, co se bude o Hertlingovi povídat, praví se jako úvodem, že jde o vyličení sofistického rázu jeho listu. Toto faktum, prozatím předpokládané, nezaráží u muže, jehož vývodů si chceme všimati,

protože je to člověk, který se odvážil činů nemožných, hrozných a nekulturních. Ostatně, jaká je jeho výtka? Směšná! Nutno ji spatřit v celé její nahotě a příkrosti, aby bylo vidět, jak je pošetile vyzývavá. Je to výtka nemožná, protože věc, která je předmětem sporu, je dvojnásob jasná. Protože je tak jasná, není možno, aby ji byli universitní profesori mínili špatně, anebo aby jí Hertling mohl rozuměti ve smyslu nepravém. Že jí tak rozuměl, je dvojnásob nepochopitelné, ale vždyť on také jiným věcem rozuměl špatně. Oč jde, je toto: Víra ať zůstane věrou; proto jí nikdo nezkříví vlasu; ale ať se neplete do vědy!

Co se týče žertů, rozsetých po první části Brentanova listu, působí nejzdravěji tento: Každý urážlivý úmysl vůči věřícím myslem je nás vzdálen. Ale Hertling zavinil celý případ Spahnův, katolíci stavějí na předpokladech, které nejsou vědecky zajištěny, a věřící badatelé, kteří se chlubí čistou vědou, proviňují se proti pravdivosti. — Jsou-li jednotlivé dílce tohoto nevšedního komplimentu od sebe odtrženy, nebo vyjádřeny jen zpola a zavinutě, je v tom jen větší dovednost řečnická — a tím jistější záruka úspěchu.

Zvláštností Brentanovy polemiky je množství hádanek, které se ukrývají mezi řádky i v řádcích, a které, zdá se, nemají jiného účelu, než vyvolati u jisté třídy čtenářstva úsilovnější přemýšlení o problémech života. Takové hádanky jsou: Jak to, že baron Hertling, autor vzorných prací z oboru filosofie, sociologie a politiky, zakladatel jedné z nej-přednějších vědeckých společností v německé říši, pozdější ministr a předseda ministerstva, naposled i hrabě a říšský kancléř v nejkritičtější chvíli, dovede býti tak neumělý, naivní, těžkopádný a nemotorný, jak jej spatřujeme v objektivním vyličení Brentanově? Odkud to, že mezi tolika dobrými přáteli Mommsenovými a mezi tolika dobrými věcmi, které byly řečeny proti listu Hertlingovu Lujo Brentanovi, nenašel se nikdo, který by byl vytkl Hertlingovi jistý sofistický rys, až teprve Brentano? Čím to, že universitní profesori, kteří bojovali proti profesoru Hertlingovi, a kteří nemluvili vůbec o badání „bez předpokladů“, nýbrž o badání „bez předsudků“, mínili zavrhnouti jen ty „předpoklady“, které nejsouce samy vědecky zajištěny, chtějí předbíhati výsledkům čistě vědeckého zkoumání? Kde se naučil Mommsen a Brentano umění tak lehce

zaměňovati a ztotožňovati slova, jako je tomu v rovnici „bez předpokladů“ = „bez předsudků“ = „opravdově“, a žádati, aby každý projevoval tutéž duševní hbitost a schopnost nepostřehovati rozdílu, jež se vnucují? Jak si máme vlastně představit toho soudce, k němuž se badatel u Brentana přirovnává? Nemá býti subjektivně přesvědčen o žádných pravdách, ani o těch, jichž znalost může mít význam při rozhodování pře? Má se zříci i znalosti zákona a přesvědčení, že musí soudit podle zákona? Má vypuditi ze srdce i náklonnost, odsouditi vinníka a osvoboditi nevinného, potrestati zločince a zjednat dostiučinění poškozenému? Vždyť bez tohoto subjektivního rozpoložení soudcova není možno, aby soud dopadl na jisto uspokojivě a spravedlivě! —

Vedle hádanek koření Brentano svou apologii též předpoklady. Jelikož nezavrhuje šmahem ktere koli předpoklady, je pochopitelno, že užívá i tohoto slohového prostředku — jakožto protiváhy k četným hádankám —, aby učinil ztravitelnými svá tvrzení i žaludku, který umíněně přijímá píci jen vědeckou. Prvním předpokladem, nejenom předpokládaným, nýbrž i žitým jest, že Brentano jest

ustanoven soudcem nad Hertlingem. Nevidíme tu nikde oné kolegiálnosti profesora k profesoru, oné jemnosti, která se nezapomíná ani při živé debatě, oné skromnosti nelíčené, která bývá ozdobou i universitního profesora. Brentano je soudcem autoritářským a je si vědom této důstojnosti. — Druhým předpokladem je, že kdož zná nějaké elementární pravidlo, nemůže proti němu chybit. Nemůže proti němu chybit nedobrovolně a nemůže proti němu chybit dobrovolně. Nemůže proti němu chybit sám a nemůže proti němu chybit ve spolku s jinými. Nemůže proti němu chybit profesor gymnasijní, tím méně mohou proti němu chybit profesori universitní. — Třetí předpoklad je, že se Mommsen a jeho přátelé („wir“) vyjadřovali tak jasně, že i bez oklik myslicí Hertling tomu musil hned správně porozuměti. Jest sice pravda, že i ještě jasnější apologie Brentanova ponechává o některých věcech v duši čtenářově jakési silné temno, ale celkem jsou předpoklady Brentanovy zajištěny vědecky buď přímo nebo v důsledcích, a nemají vůbec vlivu na soudcovský úřad Brentanův, takže Brentano nepodezřívá Hertlinga z nějaké neupřímnosti. Hertling sice byl sveden zněním slova „bez před-

pokladů“, které přes všechny čáry podržuje svůj přirozený význam, ale nebylo možno, aby byl takto sveden, když jiný význam toho slova mu byl řádně a včas oznámen jedinými koncesovanými pěstovateli vědy. Podobně nemohl Hertling nepochopiti rozdíl mezi věřícím pravdivým a věřícím nepravdivým, poněvadž s jeho stanoviska nemusí takový věřící nepravdivý existovati. — Čtvrtý předpoklad je, že se universitní profesori — ovšem jen liberální! — nemohou nikdy zmýlit ve výraze, aby pak musili krytým a nepozorovaným způsobem slevovat, v čem by se snad z lidského nedopatření ukvapili. K této velkolepé hypotese jsme sice nutkáni veškerou stylisací apologie, a psychologicky nabýváme o ní jistoty téměř úplné, ale poněvadž předpoklad její nemožnosti jest vědecky zajištěn, považujeme ji za prelud duševních smyslů. — Pátým předpokladem jest, že obě strany, Mommsenova i Hertlingova, mají na očích stejnou definici víry a vědy, anebo aspoň že ta definice, které se drží Brentano a na základě níž pronáší své úsudky, je správná a každému samozřejmá. Neuvádí-li jí Brentano hned, je možné, že ji uvede — nebude-li překážky — později. — Právě tak je možno, že

i šestý předpoklad Brentanovy repliky, záležející v domněnce, že katolická víra spočívá na předpokladech, jež nejsou zabezpečeny ani přímo ani v důsledcích, ukáže se v dalším průběhu učené rozpravy jedním z oněch předpokladů, jež jsou přímo nebo v důsledcích pro církevně nezotročeného autora zabezpečeny a tudíž oprávněny vykonávati jistý blahodárný vliv na definitivní ortel Brentanův nad Hertlingem a všemi katolickými badateli.

Vedle četných rhetorských ozdob, usilujících nezajímavou věc učiniti interesantní — metoda chvályhodná! — nalézáme v obraně Brentanově zásady, které lze téměř doslova akceptovati. Lze schváliti zásadu, že od vědeckého pracovníka lze žádati cosi podobného jako od soudce. Rovněž lze uznati, že soudce — a tedy i vědec — nemusí odhoditi své vědomosti, chce-li přistoupiti k projednávání nějaké soudní pře nebo k vyšetření nějaké vědecké otázky. Právem také lze žádat, aby soudce nebyl spoután žádným přesvědčením a žádnou náklonností, o které by nebylo jisto, že je oprávněná nebo absolutně žádoucí, mezi jiným aby nebyl přesvědčen o vině neb nevině obžalovaného

dříve, než vyslechne svědectví a prozkoumá indicie. Pravidlo, že třeba zavrhnouti předpoklady, jež nejsou samy přímo nebo v důsledcích vědecky zajištěny, jsou s to předbíhati výsledkům čistě vědeckého šetření, je nejenom přijatelné, nýbrž všeobecně platné pro obě strany, předpokládaje, že je mezi oběma stranami známo, co je věda a co není věda, co je vědecké a co není vědecké. Zásada, že věřících myslí nesmíme chtítí urážeti, musí být nejen přijata a uznána, nýbrž dokonce rozšířena. Netoliko úmysl urazití věřící duši musí nás býti vzdálen, ale nesmíme jí ani fakticky urážeti a jí se nepřímou vysmívati. Spravedlivé rozhořčení proti těm, kteří věty inspirované vyznáním víry vydávají za produkt čistě vědecký, třeba rovněž rozšířiti. I ti budtež považováni za vědce pokrytecké, kteří věty vnuknuté náboženstvím bezkonfesním a opatřené vědeckým nátěrem vydávají a prodávají za zboží čistě vědecké a dopouštějí se tak padělků, které lze snad odpustiti některým náboženstvím pseudomystickým, ale nikoliv náboženství vědy.

Přes to nutno býti při soudu o opravdovosti opatrnými. Třeba rozeznávati mezi věděním pro-

tivědeckým, nevědeckým, mimovědeckým, vědeckým, čistě vědeckým a vědeckým jenom ve smyslu omezeném; a třeba dovésti uznání těchto rozdílů až k evidenci anebo jejich neuznání až k všeobecné svobodě, abychom nekřivdili těm, kdo s námi nesouhlasí. Konečně i závěrečnou poznámku první části Brentanova listu, že v sporu „Mommsen-Hertling“ běží o cosi velmi důležitého, musí radostně podepsati každý, kdo má vědecký zájem na tom, aby spor ten byl posouzen býti nikoli netečně, přece ne nespravedlivě.*

*) Usvědčuji-li Brentanovo pojednání „O nezaujatém badání“ téměř větu za větou ze zaujatosti, ze zaviněné nepoctivosti a neupřímnosti, nečiním to proto, že bych neuznával velikého nadání tohoto filosofa a jeho bystrosti na místech, kde necítil ostnu výčitek. Jeho vyvrácení výmyslů Kantových a odpravení filosofické nestvůry německého idealismu, třeba není časově první (Jakub Balmes žil dříve!), může býti považováno za čin hodný potlesku.

Žáků Brentanových prosím, aby nebyli při čtení této knihy nervosní. Nikdy nebudu podceňovati práce, kterou vykonali pro dobrou filosofii, ale to neznamena, že si jich budu stejně vážiti, když budou i při řádném osvětlení choditi schválně slepí a vrážeti do těch, jimž „z temnoty zablesklo světlo a svítí v jejich srdcích k poznání jasnosti Boží.“

3. VÍRA A VĚDA

Preludium vlastní Brentanovy polemiky proti Hertlingovi ve věci nezaujatého badání tvoří následující věta:

„Ať posuzujeme pozitivní náboženskou víru sebe uctivěji, jisto je, že postrádá evidence“. —

Kdežto Brentano tak rád uvádívá různý význam slov, aby nevzniklo nedorozumění, zde, kde jde o „cosi velmi důležitého“, neuznává za potřebné nám říci, co rozumí pozitivní náboženskou vírou. Ovšem metodologie polemiky žádala, aby se tento pojem raději nevykládal. Temnému, ne zcela jasnému subjektu, lze s větší bezpečností přisouditi jakýkoli predikát. Podíváme-li se třeba jen do Scheebena (*Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fr. i. B. 1873 Herder, Bd. I. S. 270-2 num.

619-29), vidíme, že pojem víry není věc tak jasná jako poledne. Ano můžeme tam i snadno konstatovat, že rozbor víry ve vlastním a plném katolickém smyslu může být hezký kus namáhavé práce.

Co se týče evidence, je Brentano velmi pohotový. Pokud víme, náleží evidence jako přívlastek pravdám, to jest poučkám. Nuže, jest pozitivní náboženská víra pravda čili poučka či něco jiného? Není-li to poučka, bylo zcela zbytečno podotýkati, že tato poučka postrádá evidence. K tomu, co je víra ve skutečnosti, dostaneme se později. Zatím vizme, co praví Brentano dále.

„Víra není ani bezprostřední názor, ani vědění ve smyslu poznání striktně vyvozeného z bezprostředního názoru“.

Není nesnadno poznati, že v této větě je víra něco jiného, než co předpokládá přísudek věty předešlé. Jde-li tam o poučku, jde zde především o způsob, jakým pravd náboženských docházíme. A zasa ta nejasnost these a pojmů, zase ty tajné předpoklady, že takové konstatování, jako je uvedená návěst, je smrtí Hertlingovou. Co vlastně chce Brentano dokázat? Dlužno uznati, že byl dosti chytrý, aby nám to předem nepověděl, i když nám to poví

nakonec. Jenom jde o „cosi nesmírně vážného“. Má-li Brentano za to, že pravdy náboženské nemohou být předmětem vědy, měl to říci hned na počátku; měl říci, co je věda, měl říci, které pravdy jsou předmětem vědy; a nejen to: měli i vyslovit evidentní princip, který by nám zaručoval platnost tohoto výměru. Než jdeme dále; snad se nám vše vysvětlí průběhem studie. Ale jistojistě si počínávala scholastika otevřeněji, i když snad ne tak obratně a půvabně.

Brentano uvádí na důkaz toho, že jeho názor na pozitivní náboženskou víru je správný, ano totožný s názorem samé katolické Církve (Kraus. Fr. B., Die v. Ph. d. Ph. 139), několik citátů z nejslavnějšího církevního učitele, Tomáše Akvinského.

Především prý to, co pronesl nahoře Brentano, nalézá Tomáš výrazně formulováno v slovech apoštola Pavla: „Víra jest zárodkem věcí, jež jsou předmětem naší naděje, a usvědčením o věcech, jež nejsou zřejmy samy v sobě.“ (S. th. 2a 2ae qu. 4 art. 1.)

Za druhé prý praví Tomáš, že rozum přisvědčuje něčemu v dvojím případě: jednou tehdy, když je k tomu veden samou věcí, buď bezprostředně, nebo

úsudkem, a to prý je obor vědění; po druhé tehdy, když k tomu není veden dostatečně věcí samou, nýbrž svobodným úkonem vůle, která ho naklání k jedné straně více než ke druhé; kde se tato volba jeví spojena s pochybností, je prý pole mínění, kde je spojena s jistotou, pole víry. (Ibidem qu. 1 art. 4.)

Za třetí prý Tomáš přímo prohlašuje v následujícím 5. artikulu: „Není možno, aby něco bylo pro tentýž subjekt předmětem vědění a víry“ a „Co se všeobecně předkládá všem lidem k věření, není všeobecně předmětem vědění atd.“ —

Tyto tři citáty mají dokázati, že Církev katolická vypovídá ústy Tomáše Akvinského o víře tak, jak naznačil nahoře Brentano. Ano mají dokázati, že „Církev sama učí, že rozum přisvědčuje dogmatu přes to, že rozumové důvody nevylučují možnosti omylu, jsa pohnut spíše vůlí, která je lákána zaslíbeními věčné blaženosti a pužena hrozbami věčné trýzně (Kdo nevěří, již jest odsouzen).“

Obyčejná vědecká analyza žádá, abychom především zjistili skutečné znění uvedených výroků Sv. Tomáše, jejich souvislost i jejich účel. Za druhé, abychom zjistili, plyne-li z výroků Tomášových, ať

faktických, ať Brentanem připsaných, to, co Brentano pověděl nahoře, a pak také ještě zvláště to, co pověděl dole. Teprve potom bude možno postupovati dále.

Účel i souvislost¹ prvního textu jsou tyto:

1. Artikul, z něhož je vzat, jedná o tom, co je víra, či vlastně o tom, lze-li uznati definici víry, podanou apoštolem Pavlem v Hebr. XI. 1. („Stran první věci můžeme položit osmero otázek: 1. Co jest víra ... Článek I: Zda-li jest náležitou tato definice víry: víra jest zárodkem věcí, jež jsou předmětem naší naděje, a usvědčením o věcech, jež nejsou zřejmy samy v sobě.“)

2. Slova svatého Pavla: Víra atd. jsou uznána v thesi sv. Tomáše za případnou definici víry, a ostatní definice jsou prohlášeny za pouhé výklady:

„Odpovídám: Třebas někteří praví, že řečená slova Apoštolova nejsou definicí víry, poněvadž definice má pověděti, co jest věc a jaká jest její podstata (jak plyne z Metaph. kn. VI. text 19), přece, správně-li kdo věc uvažuje, nalézá se ve shora

¹) Rozeznáváme souvislost a účel: k souvislosti patří to, co je řečeno kolem; účel je to, proč je to vše řečeno.

uvedeném opise všechno, z čeho lze definici víry sestavit i když nejsou slova uspořádána ve tvar definice... a všechny ostatní definice víry nejsou leč vysvětlením této definice apoštolovy.“

3. Odůvodnění, jež sv. Tomáš pro Pavlova definici uvádí, ukazuje, že Pavlova definice nemá toho smyslu, aby se z ní mohlo dokazovat, že víra podle samého učení církve je něco, co nemá pevného rozumového základu: „Poněvadž víra je jakýsi stav, jež ji definovat pomocí příslušného konu, podle předmětu, který jež tomuto konu vlastní. Avšak konem víry jež věřit (jak bylo řečeno nahoře), a tento kon jež konem rozumu určitě determinovaného rozkazem vůle. Proto se akt víry týká vůle, jejímž předmětem je dobro a cíl, a právě tak se týká rozumu, jehož předmětem jež pravda. A poněvadž víra, jsouc theologickou ctností, má za předmět a za konečný cíl tutéž věc, musí si nutně předmět víry a cíl víry odpovídati. Nahoře bylo řečeno, že předmětem víry je prvá pravda, pokud není nazírána, a věci, které přijímáme za pravé pro prvou pravdu; podle toho je prvá pravda konečným cílem aktu víry, a sice právě proto, že není nazírána a pokud není nazírána; to je však vlast-

ností věci doufané podle slov Apoštolových: Čeho nevidíme, v to doufáme. Viděti totiž pravdu znamená míti ji v držení. Nikdo však nedoufá v to, co již má, nýbrž doufáme v to, čeho ještě nemáme (jak bylo shora řečeno). Tak tedy poměr aktu víry ke konečnému cíli, jež jež předmětem vůle, jež vyznačen v těchto slovech: Víra je zárodkem věcí, jež jsou předmětem naší naděje. Zárodkem totiž nazývá se počátek každé věci, zvláště tehdy, když celá věc dále se vyvíjející je dána hybnými silami skrytými v nějakém prvopočátku; tak pravíme na př., že nedokazatelné nejvyšší principy vědní jsou zárodkem věd, ježto to první, co máme z každé vědy, jsou právě takovéto nejvyšší principy, a v nich jež obsaženo virtuálně čili dynamicky veškeré vědění. Proto tedy říkáme, že víra jež zárodkem věcí, jež jsou předmětem naší naděje; neboť první počátek věcí, jichž v naději očekáváme, pochází v nás od přisvědčení Bohu skrze víru, která v zárodku obsahuje vše, čeho se nadějeme. Právě tím totiž doufáme dojíti blaženosti, že budeme viděti přímým patřením pravdu, které se nyní přidržujeme věrou (jak jež patrné z toho, co bylo s vrchu řečeno o blaženosti).

Co se tkne poměru aktu víry k předmětu rozumu, pokud předmět rozumu jest předmětem víry, jest poměr ten vyznačen slovy: víra je usvědčením o věcech, jež nejsou zřejmy samy v sobě. Slovo „usvědčení“ bere se tu metonymicky místo účinku. Usvědčením se totiž rozum přivádí k tomu, aby se přidržel nějaké pravdy; proto ono pevné přilnutí rozumu k pravdě víry, není-li tato pravda zřejma sama v sobě, nazývá se usvědčením. Z té příčiny jiné čtení má slovo „přemožení“, jak četl Augustin tract. 79. in Joan.; neboť božskou autoritou jest rozum věřícího „přemožen“, že uznává za pravdu věci, jichž nevidí.

K pátému bodu třeba poznamenati, že usvědčení pochodící z vnitřních principů věci, nese to s sebou, že věc je zřejmá sama v sobě; kdežto usvědčení, pochodící od božské autority, nenese toho s sebou, aby věc byla zřejmou sama v sobě: a o takovém usvědčení se mluví v naší definici víry.“

4. Je-li víra, jak jsme nuceni nyní přeložiti, „zárodkem věcí, jež jsou předmětem naší naděje a usvědčením¹ o věcech, jež nejsou zřejmy samy

¹) Srv. Scheeben, cit. dílo Bd I, n. 662.

v sobě“, není v tom nic, co by nás opravňovalo k úsudku příliš zpupnému a velkomožnému, že pozitivní náboženská víra postrádá jakékoliv evidence. Spíše nutno říci, co praví Drioux, S. Th. Aqu. S. Th. 2a 2ae qu. 4 art. 1, v poznámce k místu naposled námi citovanému, že důkaz z Boží autority, čili to, co se uplatňuje ve víře jako movens, neposkytuje sice evidence vnitřní, ale poskytuje evidenci vnější.

Druhé místo, jehož se Brentano dovolává z Tomáše Akvinského, je Summa Theol. 2a 2ae qu. 1 art. 4. Tento artikl nechce, jak o tom svědčí konec, tříditi podle nějakých podstatných rozdílů rozličná „přisvědčení rozumu“, nýbrž má řešiti otázku, může-li předmětem víry býti něco „palrného“. Za tím účelem uvádí sv. Tomáš dle svého zvyku vše, co mluví pro i proti, načež odpovídá sám oním známým způsobem, jež dlužno nazvati klasickým: „Odpovídám, že víra znamená přisvědčení rozumu tomu, co se věří. Rozum pak přisvědčuje něčemu dvojím způsobem: jednak, že jest k tomu pohnut samým předmětem, který byl poznán sám v sobě (jak tomu jest u nejvyšších principů, které chápeme přímo) nebo který byl poznán skrze něco jiného,

jak tomu jest u závěrů, z nichž se skládá věda. Jednak přisvědčuje rozum něčemu ne proto, že by byl dostatečně k tomu pohnut samým předmětem, nýbrž že se dobrovolně, jakousi volbou, kloní k jedné straně více než k druhé; děje-li se to s pochybností a s připuštěním opaku, jde o domněnku; děje-li se tak s jistotou a bez oné skryté bázně, jde o víru. Říkáme však pouze o těch věcech, že je nazíráme neb vidíme, které samy v sobě nutkají náš rozum nebo naše smysly k svému poznání. Z toho je patrné, že ani víra ani domněnka nemohou se týkat věcí, jež nazíráme buď podle smyslů nebo podle rozumu¹.

Z odůvodnění Tomášova plyne několik pozoruhodných poznatků:

1. Víra je „přisvědčení“; ale též nazírání (intellectus) a vědění (scientia) jsou „přisvědčení“; přisvědčení tedy není tím, co by víru stavělo níže než vědění.

2. I k víře, i k nazírání a vědění musí rozum teprve být „pohnut“, to jest musí teprv k uznání pravdy dojít. Jako tedy není hanbou věd, že rozum byl jimi „pohnut“, přiměn k souhlasu, tak to není ani hanbou víry.

3. Je-li pohnutkou¹ „přisvědčení“ sám předmět, čili samy pravdy, jde o obor nazírání a vědění; nastupuje-li místo pohnutky jakási dobrovolná volba rozumu, která působí, že se tento přiklání k jedné straně více než ke druhé, jde o obor mínění a víry. Text Tomášův nezní tedy tak tragicky, jak se zdá sugerovat překlad Brentanův, že tam, kde rozum nemůže být přiveden k souhlasu samou věcí, je k tomu jednoduše pohnut vůlí. Tomášovo jemné a přesné „non quia sufficienter, sed quandam electionem voluntarie declinans“, je jakýmsi zajištěním proti námitce, že při víře souhlas rozumu je libovolný, „bezrozumný“, rozumově nepodstatný. Vždyť přiklání-li se rozum při čistě theoretickém mínění k jedné straně více než k druhé, je to právě proto, že ta jedna věc více nutí rozum k souhlasu než druhá, a právě tak by nemohla ani při víře pouhá vůle způsobit, aby rozum uznal něco za zcela jisté, kdyby to nebylo nějakým, třeba nepřímým způsobem, evidentní. A třeba podle ka-

¹) Jestliže je při víře něco tak silného, že dovede rozum přinutit jako samozřejmost, pak by bylo stejně nerozumné vzpírat se proti této moci, jako je nerozumné vzpírat se proti samozřejmosti.

tolického učení je víra něco zcela jiného než pouhý logický závěr, přece zas to, co při víře nazývají theologové „iudicium credenditatis, resp. credibilitatis“ (soud o věřitebnosti nebo věřitelnosti), není naprosto jenom pouhou podstatnou podmínkou věřícího souhlasu. (Srv. Scheeben, cit. dílo sv. I. num. 647 a 651, 3). Sv. Tomáš sám je velmi dalek toho, aby pouhé vůli ponechával rozhodnutí o souhlasu rozumu s pravdami nezřejmými. Mluví o nepřímé evidenci předmětu víry v odpovědích na dvě námitky, pronesené na počátku článku, tedy na místě, kde bojoval proti evidenci víry: „K druhému bodu třeba odpovědět, že o věcech, podléhajících víře, možno uvažovati dvojím způsobem: ve smyslu užším: a pak věci viděné nemohou býti zároveň věřenými, jak bylo pověděno ve hlavním textu; nebo ve smyslu širším, kde máme na zřeteli věřitelnost toho, co věříme: v tomto případě ten, kdo věří, vidí zajisté věci, jež věří. Nevěřil by totiž, kdyby neviděl, že tomu onomu jest věřiti buď pro evidenci znamená nebo z důvodů podobných. K třetímu bodu odpovídám: světlo víry působí, že vidíme věci, v něž věříme.“ (Summa Th. 2a 2ae qu. I art. 4.)

Třetí, a podle Brentana jaksi vrcholný doklad pro to, že pozitivní náboženská víra podle samé katolické církve postrádá evidence, jest čerpán ze S. Th. 2a 2ae qu. I art. 5.

Článek tento, jak patrně již z nadpisu: „Zdali to, co jest předmětem víry, může býti i předmětem poznání?“, nemá za úkol hledati rozdíl mezi vírou a vědou, nýbrž mezi vírou a věděním. These vybraná z Tomášovy odpovědi zní: „Co jest obecně a v obyčejném smyslu předmětem víry, není předmětem poznání, poněvadž to není předmětem nazírání (ani podle smyslů ani podle rozumu).“ Zde je naznačen hlavní důvod, proč pravdy víry nemohou býti předmětem vědění. A tento důvod proniká veskrze argumentací, i odpovědi na námitky. Mimo jiné se v hlavní odpovědi praví: „Není možno, aby to, co jest nazíráno, bylo od téže osoby zároveň věreno (jak jsme řekli už dříve). Proto také není možno, aby tatáž věc byla od téže osoby zároveň poznávána přirozeně i věděna z víry.“ Zajímavou je to, co bezprostředně následuje a co dává na srozuměnou, že není v podstatě víry, aby její předmět nikdy nemohl býti dokázán sylogismem, čili že podstata víry, jak jsme řekli již nahoře, není

úsudek: „Přece však se může státi, že to, co jest od jednoho nazíráno neb poznáváno (závěrem), jest od druhého přijímáno věrou. Na př. co věříme o Svaté Trojici, doufáme, že budeme jednou nazírati dle výroku apoštolova: Vidíme nyní jako v zrcadle a v hádance, tehdy však budeme viděti tváří v tvář. Toto patření mají již andělé, pročez to, co my věříme, oni vidí. A tak se podobně může státi, že co jest u jednoho člověka předmětem nazírání a poznávání, dokonce ještě v tomto životě, jest u jiného, který nemá pro to vnitřních důkazů, předmětem víry. Co se však obecně předkládá všem lidem k víře, není obecně předmětem vědění, a právě to jsou věci, které v obyčejném smyslu přidělujeme víře. A proto se víra a vědění nevztahují na tentýž předmět.“

Po té odpovídá sv. Tomáš na námitky. A nic tak neukazuje jeho přesného stanoviska k dané otázce, jeho přesvědčení o dvojí evidenci, přímé a nepřímé, ano i jeho přesvědčení, že theologie je věda, jako tyto čtyři odpovědi. Položíme je tu v plném znění a proložíme důležitá místa.

„K prvnímu bodu třeba říci, že nevěřící nemají žádné znalosti věcí, které jsou předmětem víry,

poněvadž ani nečerpají žádného vědění o nich z nich samých, ani nepoznávají, že jsou hodny víry a přijetí. Věřící však právě tímto posledním způsobem mají o nich poznání, ne sice demonstrativní, nýbrž pokud světlem víry osvíceni vidí, že jsou to věci víry hodné.

K druhému bodu třeba říci, že důvody, jež uvádívají Svatí, aby dokázali věci víry, nejsou samoprůkazné, nýbrž jenom jakési povzbuzující výklady, jež ukazují, že není nemožné to, co víra předkládá. Nebo vycházejí z principů víry, totiž z autority Písma sv., jak praví Dionysius (*De div. nom. cap. 2, part. 1, lect. 1*); z těchto principů lze dokazovati věřícím věci víry zcela podobně, jako se dokazují z principů přirozeně známých věci obyčejné všem lidem; proto jest také theologie vědou, jak bylo řečeno na počátku díla.¹

K třetímu bodu třeba říci, že co lze dokázati demonstrativně, počítá se mezi předměty víry nikoli proto, že je to předmětem víry samo v sobě, nýbrž proto, že se to předem vyžaduje k víře a že se to

¹) Srv. Brentano, *Die v. Ph. d. Ph.*, ed. Kraus, S. 140, rádek 5. a násl.! Jak patrně, i Tomáš je mezi těmi, kteří si „dovolují“.

musí alespoň skrze víru předpokládati u těch, kteří nemají pro to důkazů přímých a usvědčujících.

K čtvrtému bodu třeba říci, že různí lidé (jak tamtéž praví filosof) zajisté mohou mít o téže věci poznání nebo domněnku, jak bylo shora řečeno o poznání a víře. Avšak také jeden a týž člověk může mít o téže věci poznání i víru po různé stránce, ne však po jedné a téže stránce. Může se totiž státi, že o jedné a téže věci někdo něco ví a něco se domnívá. Podobně o Bohu můžeme věděti demonstrativně, že jest jeden, a věřiti, že jest v Trojici. Avšak o téže věci po téže stránce nemůže býti v jednom člověku zároveň poznání i domněnka, ani poznání i víra. Je tu však rozdíl. O téže věci nemůžeme totiž mít vůbec zároveň poznání i domněnku, poněvadž k poznání náleží i vědomí, že věc nemůže býti poznána jako jiná; k povaze domněnky však náleží, že připouštíme i jiné možnosti než tu, která jest obsažena v domněnce. Avšak to, co držíme věrou, pro jistotu víry rovněž považujeme za neomylně pravdivé, s naprostým vyloučením možnosti opaku. Ale z toho důvodu nemůže býti zároveň totiž a po téže stránce poznáváno i věřeno, že

co poznáváme, to nahlížíme, a čemu věříme, toho nenahlížíme (jak bylo řečeno).“ — —

Tolik k výrokům sv. Tomáše, citovaným od Brentana k prokázání fakta, že světec neuznával evidence ve věcech víry.

Plyne vskutku z těchto výroků, zařazených zpět do rámce, z něhož byly vyňaty, že Tomáš přičítá evidenci jenom pravdám přirozeným? Abychom to aspoň zdánlivě dokázali, musili bychom citovati jiný výrok Tomášův, který zní mnohem určitěji. Je to sedmá odpověď 1. artikulu XIV. kvestie traktátu *De veritate* v „*Quaestiones disputatae*“:

„K sedmému bodu třeba říci, že jistota přináší s sebou dvě věci: předně pevnost přesvědčení, a po této stránce je víra jistější než všechno nazírání a vědění, poněvadž prvá pravda, jež jest příčinou přisvědčení z víry, jest silnější než světlo rozumu, jež jest příčinou přisvědčení z nazírání neb vědění. Za druhé přináší s sebou jistota též evidenci toho, čemu se přisvědčuje; v tomto smyslu víra nemá jistoty, jakou má vědění a nazírání: a od tu d pochází, že při nazírání není přemýšlení.“

A přece ani tento citát nedokazuje více, než že

Tomáš na tomto místě užívá slova evidence jen o evidenci přímé, nehledě k tomu, že výrok je nebezpečný pro Brentana jinak. Než o tom později.

Teď je na řadě otázka, plyne-li první Brentanův závěr alespoň formálně z výroků Tomášových, vytržených ze souvislosti a nehledě k celkové nauce Tomášově o těchto věcech. Nemohu za to, že jsem opět nucen odpovědět: Neplyne! Sestavíme-li na př. na základě prvního výroku sylogismus, bude znít takto:

Pravda víry není zřejma.

Co není zřejmo, postrádá evidence.

Pravda víry postrádá evidence.

V této konkluzi má však slovo evidence jen ten význam, jaký má v minor čili: pravda víry postrádá té evidence, již postrádá vše, co není samozřejmé. Jinými slovy: Aby se mohlo bez omezení říci: Je jisto, že víra, nebo lépe pravda víry, postrádá evidence, musilo by býti jisto, že jest j e n j e d n a evidence, ta která jest pravdě vnitřní (srv. Josef Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Fr. Br. 4, 1926 *Metaph. Generalis*, pars II cap. II qu. II art. IV § 2, 1, 3, 4; Scheeben *Hb I num 623*). Anebo: aby se dokázalo to, co se do-

kázati chce, musilo by se dokázat, že jen vnitřní evidence má cenu, a že jen to, co staví na vnitřní evidenci, smí se nazývat vědou, že všechny vědy stavějící na přirozeném rozumu, jsou vědy v tomto smyslu, a že věda v tomto smyslu je v každé příčině více než „věda“ stavící na jiné evidenci, a že takovými skutečnými vědami jsou všechny vědy, jež Brentano uznává, a nad to, že to není jenom jeho názor, nýbrž zákon všeobecně platný čili vnitřně evidentní. Tohleto vše si Brentano odpustil, anebo to „předpokládá“, nestaraje se pranic, co takový předpoklad znamená pro jeho polemickou výpravu. Samo sebou zapomíná Brentano na to, v čem tkví vlastní cena té evidence, kterou on má fak houževnatě na mysli. Jistě v ničem jiném než v tom, že nám poskytuje jistotu. Je-li však tak, pak odkazujeme Brentana na citované místo z Tomáše Akvinského v jeho „*Quaestiones disputatae*“. Je z něho patrné, jakou přednost má víra i před věděním vnitřně evidentním, neřku-li před vědami v běžném smyslu.

Brentano se však dopouští ještě jedné chyby, kterou mu nemíníme prominouti, a zvláště jemu ne, jakožto bývalému theologu. Brentano ztotožňuje

učení katolické církve bez nejmenší výhrady s učením Tomáše Akvinského. Vede jej k tomu asi staré přísloví: „Tolle Thoman et dissipabo ecclesiam“. (Vezmi Tomáše a rozptýlím Církev.) — Ale taková okřídlená slova nesmějí nikdy tvořiti podporu sylogismu. Při vší úctě k sv. Tomáši a jakkoli jsme si vědomi oné ohromné vážnosti, v jaké jej Církev chová, musíme se ohraditi proti tomu, aby byla směřována autorita člověka s autoritou Církve. Ne proto, že Tomáš něčemu učí, musíme tomu věřiti, ale že Církev tomu učí. Jsou věci, kterým Tomáš učí, a k nimž Církev dosud nikoho nenutí. Ano jsou i věci, v nichž snad sv. Tomáš měl ještě svůj názor, ale jež pak Církev rozhodla jinak. Říci: „Církev soudí takto“, a uvésti prostě nějaký citát z Tomáše Akvinského, není zcela v pořádku.

Spíše žádala i primitivní vědecká polemika něco daleko jiného a přece tak blízkého a snadného: uvésti k seznání církevního názoru církevní dokumenty. Tento požadavek je právě tak samozřejmý, jako je samozřejmé pro historika dokládati se především prameny a nikoli literaturou. Nuže, co tvrdí Církev o víře a evidenci? Vzdálena toho, aby

protiprávně snižovala přirozené poznání věcí, neb příliš zužovala sféru, v níž se může rozum uplatniti, Církev naopak hájí přirozené kompetence rozumu i evidence přirozeného poznání tam, kde ji staří neb moderní skeptikové popírají. Jak osvěžující je v té příčině zavržení filosofických bludů Mikuláše de Ultricurria Klementem VI. 1347 (H. Denzinger-Cl. Bannwart, *Enchiridion symbolorum* pp. 221—223). Věty zavrženy jsou jako bludné, falešné, pochybné, opovážlivé nebo podezřelé, a jsou tak zajímavé pro svůj význam do budoucnosti, že je neváháme uvésti v celém podstatném znění:

1. Že o věcech skrze přirozené jevy nemůžeme míti jistoty téměř žádné; ona pak nepatrná jistota, které přece lze dojíti, může býti získána v krátké době, obrátí-li lidé svůj rozum k věcem a ne k rozumu Aristotelovu nebo Komentátorovu.

2. ... že nelze zřejmě s evidencí zmíněnou usuzovati z jedné věci na druhou aneb z nebytí jedné věci na nebytí věci druhé.

3. ... že věty: Bůh jest, Bůh není, znamenají úplně totéž, třebas různým způsobem.

9. ... že jistota evidence nemá stupňů.

10. ... že o hmotné podstatě, rozdílné od naší duše, nemáme jistoty evidentní.

11. ... že vyjma jistotu víry není jiné jistoty mimo jistotu nejvyššího principu aneb tu, kterou lze uvést zpět na nejvyšší princip.

14. ... že nevíme evidentně, že jiné věci než Bůh mohou být příčinou nějakého účinku — že nějaká příčina, která není Bůh, je příčinou účinnou — že nějaká účinná příčina je nebo může být přirozená.

15. ... že nevíme zřejmě, zda nějaký účinek jest nebo může být způsoben přirozeně.

17. ... že nevíme zřejmě, že by v některém tvoření spoluúčinkoval podmět.

21. ... že při jakékoli dokázané věci nikdo nepoznává evidentně, leč by ta věc převyšovala svou vznešeností všechny ostatní věci.

22. ... že při jakékoliv dokázané věci nikdo nepoznává evidentně, není-li ta věc sama Bohem, rozumíme-li Bohem bytost nejvznešenější.

25. ... že nikdo nepoznává evidentně, nelze-li toto rozumně připustiti: jestliže nějaká věc je vytvořena, Bůh je vytvořen.

26. ... že nelze evidentně dokazovati, není-li kterákoli věc věčná.

30. ... že tyto závěry nejsou evidentní: jest akt rozumu, tedy jest i rozum. Jest akt vůle, tedy jest i vůle.

31. ... že nelze evidentně dokazovati, není-li všechno pravdivé, co se zdá.

32. ... že Bůh a stvoření nejsou něco.

40. ... že cokoliv jest ve vesmíru, jest lepší než kdyby toho nebylo.

53. ... že toto jest nejvyšším principem a nic jiného: je-li něco, je něco.“

Kompetence rozumu musila církve hájiti proti extremistům všeho druhu, na př. Bajovi, Quesnelovi, Bautainovi, Bonnetymu, posléze i proti všem moderním atheistům. Slyšme několik z těchto vět, odsouzených papeži, nebo podepsaných autory, kteří byli mínění opačného.

S Pelagiem souhlasí, kdo Apoštolův text k Římanům 2: „Pohané, kteří nemají zákona, od přirozenosti to činí, co jest zákona“, vztahují na národy, kteří nemají milosti víry. (Zavržená 22. věta Bajova D. B. 1022.)

„Veškero poznání Boha, i přirozené, i u pohan-
ských filosofů, nemůže přijíti leč od Boha, a bez
milosti nepůsobí nic leč opovážlivost, marnost a

vzpouru proti samému Bohu, místo citů klanění, vděčnosti a lásky.“ (Zavržená 41. věta Quesnelova D. B. 1391.)

„Úsudek může s jistotou dokázati jsoucnost Boží a nekonečnost jeho dokonalostí. Víra, nebeský to dar, přichází až po zjevení; proto nelze jí použití proti ateistovi k dokazování Boží jsoucnosti. (1. věta podepsaná Bautainem D. B. 1622.)

„Usuzováním se může s jistotou dokázati Boží jsoucnost, duchovost duše a svoboda člověka. Víra přichází až po zjevení, pročť nelze jí vhodně užítí k dokazování Boží jsoucnosti proti nevěrci, ani k dokazování duchovosti a svobody rozumné duše proti stoupencům naturalismu a fatalismu.“

„Methoda, které užili sv. Tomáš, sv. Bonaventura a jiní scholastikové po nich, nevede k racionalismu, ani nebyla příčinou, že filosofie dnešních škol zabředla v naturalismus a pantheismus. Pročť nelze oněm doktorům a učitelům vykládati ve zlé, že si tuto metodu přivlastnili, obzvláště když se to stalo s výslovnou neb tichou úchvalou církevní autority.“ (2. a 4. věta podepsaná Bonnetym D. B. 1650, 1652.)

„Táž svatá matka Církev věří a učí, že Boha,

počátek a cíl všech věcí, lze s jistotou poznati přirozeným světlem lidského rozumu z věcí stvořených. „Neviditelné vlastnosti jeho ze stvoření světa, skrze ty věci, kteréž jsou učiněny, rozumem pochoopené spatřiny bývají“ (Řím. 1, 20); přece však se zalíbilo jeho moudrosti a dobrotě zjevíti lidskému pokolení jinou, a to nadpřirozenou cestou, sebe sama a věčné úradky své vůle.“ (Conc. Vat. Const. de fide cath. cap. 2. D. B. num. 1785.)

Vedle rozumu uznává ovšem Církev ještě jiný zdroj poznání, totiž víru a pravdy víry.

„Také to ustavičný souhlas katolické církve držel a drží, že jest dvojí způsob poznání, rozlišný nejen principem, nýbrž i předmětem; principem, poněvadž poznáváme jednak přirozeným rozumem, jednak božskou věrou; předmětem, poněvadž mimo to, k čemu může dospěti přirozený rozum, předkládají se nám k věření tajemství skrytá v Bohu, jež nemohou vejíti ve známost leč božským zjevením.

Proto Apoštol, který svědčí, že Bůh byl poznán skrze to, co bylo učiněno (Řím. 1, 20), nicméně rozmlouvaje o milosti a pravdě, která se stala skrze Ježíše Krista, praví: „Mluvíme v tajemství boží

moudrost, která je skryta, kterouž Bůh před věky k slávě naší zjevití uložil; jížto žádný z knížat tohoto světa nepoznal.“ 1 Kor. 2, 7, 8. (Conc. Vat. Const. de fide cath. cap. 4. D. B. num. 1795).

Co se tkne víry, mluví se v dogmatických listinách Církve 1. o vnějším předmětu víry, 2. o vnitřní podstatě víry, 3. o jistotě a odůvodněnosti víry.

Vnějším předmětem víry jsou pravdy, které nekonečně převyšují to, co nám může vnuknouti rozum. To je učení Církve, které si Brentano dovolil zkreslit. Poučují nás o tom na př. následující výňatky ze symbolické sbírky Denzingrovy:

„Otcovskou láskou objal jsem zvláště ty, kteří obrátili smysl především k posvátným naukám a filosofickým otázkám; těm vy buďte povzbuzovateli a rádci, aby nespoléhalo nerozumně na síly svého nadání a neodvrátili se od stezky pravdy na cestu bezbožných. Ať pamatují, že Bůh je vůdcem moudrosti a napravovatelem moudrých, a že je nemožno, abychom se bez Boha učili o Bohu, který skrze Slovo učí lidi znáti Boha. Jen pyšný nebo spíše nerozumný člověk zkoumá na vahách lidských tajemství víry, jež převyšují veškeren smysl, a důvěřuje rozumové schopnosti naší mysli, která povahou

lidské přirozenosti jest slabá a nemocná.“ (Gregorius XVI. 1832. D. B. 10 num. 1616, cf. n. 1617).

„S nemenším sebeklamem, ctihodní bratři, a s odvahou vskutku nerozvážnou a svatokrádežnou chtěli by ti nepřátelé božského zjevení uvést lidský pokrok, až do nebes vynášený, i do katolického náboženství, jakoby náboženství toto nebylo dílem Božím, nýbrž lidským, nebo nějakým filosofickým vynálezem, který lze zdokonaliti lidskými prostředky. Na tyto tak uboze blouznící lidi velmi dobře se hodí, co právem vytýkal Tertulián filosofům své doby, že „vyrobili křesťanství stoické, platonské a dialektické“. Ježto pak zajisté naše svaté náboženství nebylo vynalezeno lidským rozumem, nýbrž od Boha lidem dobrotivě zjeveno, tu každý velmi snadno pochopí, že toto náboženství má veškeru svou sílu z jediné autority mluvícího Boha, a že nikdy nemůže býti lidským rozumem ani odvozeno ani zdokonaleno.“ (Pius IX. 1846. D. B. 1636, cf. 1642-5, 1659-62, 1667-73, 1682, 1704, 1709, 1796, 1816, 1818.)

„Jakmile bylo tajemství nejsv. Trojice zjeveno, může býti jeho existence dokázána čistě spekulativně, důvody sice negativními a nepřímými, přece

však takovými, že jimi ona pravda je svou povahou zařadována mezi nauky filosofické a stává se vědeckou proposicí, rovnou každé jiné; neboť kdyby byla popřena, nejen že by teosofická nauka čistého rozumu zůstala neúplnou, nýbrž oplývající odevšad absurdnostmi musila by vzítí za své.“ (Leo XIII. 1887 damnavit. D. B. 1915.)

O vnitřní podstatě víry, pokud máme na mysli víru jako akt (*fides qua creditur*) na rozdíl od habituálního principu aktu (*gratia, lumen seu virtus fidei*¹⁾), učí Církev toto:

Jsou pak připravováni k nabytí spravedlnosti tím, že byvše podníceni a podporováni Boží milostí, dostávají víru ze slyšení a svobodně tíhnou k Bohu, věříce, že je pravda, co bylo božsky zjeveno a zaslíbeno, zvláště pak, že bezbožný jest od Boha ospravedlňován skrze milost, „skrze vykoupení, které jest v Ježíši Kristu“; poznávající pak, že jsou hříšníci, a obracejíce se od spásitelného strachu před Boží spravedlností k u-

¹⁾ Viz Scheeben Hb I. n. 665. Viz též D. B. nn. 410, 483, 800, 801, kde je řeč o vlité ctnosti víry a víře, jež předchází toto vlití; této distinkce nelze zaměňovati s hořejší, neboť i „víra“ nevlitá je dar Boží. Srv. D. B. 1791 b).

važování o božím milosrdenství, jsou povzbuzováni k pevné naději, důvěřující, že Bůh jim bude milostiv pro Ježíše Krista, a počínají jej milovati jako zdroj vši spravedlnosti, a z té příčiny obracejí se proti hříchům s jakousi nenávistí a ošklivostí, totiž s oním pokáním, které třeba konati přede křtem; posléze se připravují tím, že si ustanovují přijmouti křest, začítí nový život a zachovávatí Boží přikázání. O této přípravě k ospravedlnění bylo napsáno: „Přistupující k Bohu má věřiti, že Bůh jest a že odměňuje ty, kteří ho hledají“; „Doufej, synu, odpouštějí se tobě hříchové tvoji“; „Bázeň Páně vyhání hřích“; „Čiňte pokání, a pokřtěn budiž jedenkaždý z vás ve jménu Ježíše Krista na odpuštění vašich hříchů a obdržíte dar Ducha svatého“; „Jdouce tedy učte všecky národy, křtíce je ve jménu Otce, Syna i Ducha svatého, učíce je zachovávatí všecko, cožkoli jsem vám přikázal“; konečně: „Připravujte srdce svoje Pánu“! (Paulus III. 1547. D. B. 798).

Jelikož člověk na Bohu jako Stvořiteli a Pánu svém celý závisí a rozum stvořený úplně podřízen jest Pravdě nestvořené, jsme povinni věrou osvědčovati zjevujícímu Bohu úplnou po-

slušnost rozumu a vůle. O této víře, která jest počátkem lidského spasení, katolická Církev učí, že jest nadpřirozenou ctností, již z vnuknutí božího a za pomoci milosti boží věříme, že věci od něho zjevené jsou pravdivé nikoli proto, že jsme přirozeným světlem rozumu prohlédli vnitřní jejich pravdu, nýbrž pro autoritu samého zjevujícího Boha, jenž nemůže ani klamati ani býti klamán. Jest totiž víra, jak svědčí Apoštol, „zárodkem věcí, jež jsou předmětem naší naděje, a usvědčením o věcech, jež nejsou zřejmy samy v sobě“. (Pius IX. 1870. D. B. 1789.)

I když však přisvědčení víry nikterak není slepým hnutím mysli, přece nikdo nemůže „přisvědčiti slovům evangelia,“ jak jest potřebí k dosažení spásy, „bez osvícení a vnuknutí Ducha svatého, který dává všem sladkou sílu, aby přisvědčili a uvěřili pravdě“. Pročež víra sama v sobě, i když není oživena láskou, jest darem Božím, a její úkon jest skutek náležitý k spáse, jímž člověk osvědčuje dobrovolnou poslušnost samému Bohu tím, že souhlasí a spolupůsobí s jeho milostí, již by mohl odporovati. (Pius IX. 1870. D. B. 1791.)

Tím se stává, že Církev jako vlající prapor nad národy i k sobě zve ty, kteří ještě neuvěřili, i syny své ubezpečuje, že víra, již vyznávají, má nejpevnější základ. K tomuto však svědectví přistupuje účinná pomoc z nadpřirozené ctnosti. Neboť dobrotivý Bůh i vzbuzuje a podporuje svou milostí bloudící, aby mohli dojít k poznání pravdy, i ty, které přenesl z temnot do podivuhodného svého světla, utvrzuje svou milostí, aby v tomto světle vytrvali, neopouštěje jich, leč by sám byl prve opuštěn. Pročež nikterak není stav a poměr těch, kteří přilnuli nebeským darem ke katolické pravdě, stejný jako těch, kteří vedeni lidskými domněnkami následují náboženství falešného; ti totiž, kteří skrze učitelský úřad Církve víru jednou přijali, nikdy nemohou míti žádné spravedlivé příčiny, aby ji zase měnili nebo uváděli v pochybnost. Když je tomu tak, „vzdávajíce díky Bohu Otci, který nás učinil hodnými podílu v odměně svatých ve světle“, nezanedbávejme tak znamenité spásy, nýbrž vzhlížejce k Ježíšovi, původci a dokonavateli víry, držme pevně nezměnitelné vyznání naší naděje. (Pius IX. 1870. D. B. 1794 b.)

Kdyby někdo řekl, že přisvědčení, obsažené v křesťanské víře, není svobodné, nýbrž že důkazy lidského rozumu nutně je vyvoláno; nebo že toliko k víře živé, která totiž je oživována láskou, je potřebí boží milosti: budiž proklet. (Pius IX. 1870. D. B. 1814.)

Jistota, s níž katolíci věří zjevení, je podle učení Církve svrchovaná a odůvodněnost víry úplná. Víra totiž, pokud je přijetím zjevení, staví na tom, že zjevení se stalo a bylo poznáno rozumem, a není jinak možná, leč když tento základ je zcela zajištěn a dokázán. Na důkaz toho, že toto a ne jiné jest učení Církve o základech katolické víry, uvedu několik textů z Denzingra, seřazených tak, že prvé dva citáty budou se vztahovati k první části these, ostatní ke druhé.

„Usuzováním lze s jistotou dokázati jsoucnost boží a nekonečnost jeho dokonalostí. Víra, dar nebeský, je pozdější než zjevení; proto nelze jí použiti proti nevěrci k dokázání boží jsoucnosti.“ (Gregorius XVI. 1840. D. B. 1622, cf. 1650.)

„V těchto otázkách rozmanitých rozum předchází víru a má nás k ní dovésti.“ (Gregorius XVI. D. B. 1626, cf. 1651.)

„Z nevěry bude omluven nevěřící, který se dává vésti míněním méně pravděpodobným.“ (Innocentius XI. 1679 *damnavit*. D. B. 1154.)

„K spáse požadované nadpřirozené přisvědčení víry může obstáti i s pouhou pravděpodobnou známostí zjevení, ba dokonce s obavou, že Bůh nepromluvil.“ (Innocentius XI. 1679 *damnavit*. D. B. 1171.)

„Božský původ zjevení mojžíšského dokazuje se s jistotou ústním i písemným podáním židovským a křesťanským.“ (Gregorius XVI. D. B. 1623.)

„Důkaz vzatý ze zázraků Ježíše Krista, viditelný a ohromující pro očitě svědky, nikterak neztratil na síle a lesku u pokolení pozdějších. Se vši jistotou nalézáme tento důkaz v autentičnosti Nového Zákona a v ústní i psané tradici veškerého křesťanstva. Touto dvojí tradicí máme jej podávati i těm, kteří jej zamítají, i těm, kteří ho hledají, ale ještě ho nepřipustili.“ (Gregorius XVI. 1840. D. B. 1624.)

„Nemáme práva žádati od nevěřícího, aby připustil zmrtvýchvstání našeho Spasitele, dokud mu nepředložíme důkazů jistých; a tyto důkazy se dedukují usuzováním z téže tradice.“ (Gregorius XVI. 1840. D. B. 1625.)

„Jakkoli byl rozum prvotním hříchem oslaben a zatemněn, přece v něm zůstalo dosti jasnosti a síly, aby nás s jistotou přivedl k boží jsoucnosti, k zjevení učiněnému Židům skrze Mojžíše a křesťanům skrze našeho Boha-Člověka, hodného klanění.“ (Gregorius XVI. 1840. D. B. 1627.)

„Odtud zpozdilým zajisté a zcela podvodným způsobem dokazování neustávají se dovolávati síly a výbornosti lidského rozumu a vynášeti jej nad nejsvětější víru Kristovu, nad to velmi drze a odvážně blábolíce, že víra lidskému rozumu odporuje. Jistě nic bláznivějšího, nic bezbožnějšího, nic proti samému rozumu více čelícího nelze si představití neb vymyslíti. I když je víra nad rozum, nikdy nelze mezi nimi najítí opravdové neshody nebo nějaké roztržky, ježto jedno i druhé pochází z jednoho a téhož zdroje neměnitelné a věčné pravdy, z Boha nejlepšího a největšího, a ježto si tak navzájem pomáhají, že správný rozum pravdivost víry demonstruje, jí chrání a obhajuje, víra pak rozum ode všech bludů osvobozuje a poznáním božských věcí jej podivuhodně osvětluje, utvrzuje a zdokonaluje.“ (Pius IX. 1846. D. B. 1635.)

„Lidský rozum totiž, aby nebyl šálen a zaváděn v tak důležité věci, musí bedlivě zkoumati fakt božského zjevení, aby měl jistotu, že Bůh mluvil; aby mu takto, jak moudře učí Apoštol, osvědčoval poslušnost rozumnou. Jest pak někdo, jenž neví nebo nemůže věděti, že mluvícím Bohu jest dáti plnou víru, a že pro sám rozum není nic přiměřenějšího než kladně přisvědčiti tomu a pevně se přidržeti toho, o čem se zjistilo, že bylo zjeveno od Boha, který se nemůže ani sám mýlití ani klamati jiné?“ (Pius IX. 1846. D. B. 1637.)

„Vskutku jak mnoho podivuhodných a skvělých důkazů jest po ruce, jimiž lidský rozum musí býti naprosto a co nejjasněji přesvědčen, že Kristovo náboženství je božské a že „každý počátek našich dogmat má kořen shora od Pána nebes“; že tudíž není nad naši víru nic jistějšího, nic bezpečnějšího, nic světějšího, a nic, co by bylo podepřeno pevnějšími principy. Tato víra zajisté, jež je učitelkou života a znamením spásy, jež zahání všechny neřesti a rodí a živí hojné ctnosti, potvrzená narozením Ježíše Krista, svého věčného původce a dokonavatele, jeho životem, smrtí, vzkříšením, moudrostí, zázraky, pro-

roctvími, skvějíc se všecka světlem božské nauky a obdařená poklady nebeského bohatství, slyouc předpovědmi tolika proroků, leskem tolika zázraků, vytrvalostí tolika mučedníků, slávou tolika svatých, vydávajíc spasitelné zákony v duchu Kristově a den ze dne nabývajíc větší síly právě z nejkruťejších pronásledování, tato víra s jediným praporem kříže pronikla veškeren svět na zemi i na moři, od východu slunce až na západ, a porazivši na hlavu klam model a mrákoty bludů, a triumfujíc nad všemi nepřáteli, osvítila světlem božského poznání všechny čeledi, kmeny a národy, jakkoli barbarské svou sveřepostí a různé vlohami, mravy, zákony a zřízeními, a vložila na ně nejsladší jho Kristovo, zvěstujíc všem pokoj a dobré věci. Tyto všecky věci září ze všech stran tak velkým leskem božské moudrosti a moci, že číkoli mysl a rozvaha velmi snadno chápe, že křesťanská víra je dílem božím." (Pius IX. 1846. D. B. 1638.)

Čta tyto dokumenty, pomyslí si čtenář: „Dostí, již dostí! Stačil by byl ku potření Brentanových falsifikátů jediný úřední text, a zde jich máme tolik!“ A „vědec“, vychovaný k tomu, aby zplošfoval, roz-

leptával a kazil pravdu, řekne: „Neunavujte citáty!“

Proti těmto hlasům prohlašuji a praktikuji zásadu methodologickou: Troufalce ve vědě je spasitelné ubíjet masou dokladů. A za druhé: Asertory opovážlivé, t. j. tvrdící z plnosti vědecké pýchy jako fakt co není faktem (v našem případě učení Církve o víře), dlužno porážeti pouhým zjištěním, pouhým „nezpracovaným“, ale pečlivě shromážděným svědeckým materiálem. Jen tato metoda je správná a vědecká, kde jde o odhalení omylů a lží. Zde je každé „zpracovávání“ nebezpečným brídilstvím a uznáváním metody, jež je s to udělati v podzemní alchymické dílně ducha z černého bílé.

Neostýchám se tudíž připojiti k citovaným církevním výnosům o víře, které byly vydány vesměs před nápadem Brentanovým z r. 1901, ještě jiné kusy, přístupné rovněž svědomitému vědci Brentanovi dávno před osudným rokem.

„Tak tedy lidský rozum, poznává je jasně a zřetelně z těchto právě tak svrchovaně skvělých jako pádných důkazů, že Bůh je původcem víry, nemůže jíti dále, nýbrž zamítá a odlože již každou nesnáz a pochybnost, má se poslušně podrobiti této víře, ježto nabyl jistoty, že pochází

od Boha vše, cokoli víra předkládá lidem k věření a konání.“ (Pius IX. 1846. D. B. 1639.)

„Poněvadž „bez víry nemožno jest Bohu se líbiti“ a dojíti společenství a spoludědictví jeho dítek, proto nikdo nikdy nedojde bez víry o spravedlnění, aniž kdo dosáhne věčného života, leč v ní „vytrvá až do konce“. Abychom však mohli zadosť učiniti povinnosti, přijmouti právou víru a v ní pevně vytrvati až do konce, založil Bůh skrze svého jednorozeného Syna církev a opatřil ji zjevnými známkami božského původu, aby mohla býti ode všech uznána za strážkyni a učitelku zjeveného slova.“ (Pius IX. 1870. D. B. 1793.)

„Jediné totiž katolické církvi náležejí všechny ty mnohé a podivuhodné věci, které byly od Boha určeny k tomu, aby prokázaly evidentní věrohodnost křesťanské víry. Ano církev již sama sebou, svým podivuhodným rozšířením, svou neobyčejnou svatostí a nevyčerpatelnou plodností ve všem dobrém, svou katolickou, to jest všesvětovou jednotou, a svou nepřemožitelnou stálostí jest jakýmsi velkým a ustavičným motivem věřitelnosti a nezničitelným svědectvím poslání, které jí Bůh svěřil.

Tim se stává, že církev jako vlající prapor nad národy zve k sobě ty, kteří ještě neuvěřili, a ubezpečuje své, že víra, již vyznávají, má nejpevnější základ. K tomuto však svědectví přistupuje účinná pomoc z nadpřirozené ctnosti. Neboť dobrotivý Bůh vzbuzuje a podporuje svou milostí bloudící, aby mohli dojíti k poznání pravdy, a ty, které přenesl z temnot do podivuhodného svého světla, utvrzuje svou milostí, aby v tomto světle vytrvali, neopouštěje jich, leč by sám byl prve opuštěn. Pročež nikterak není stav a poměr těch, kteří přilnuli nebeským darem ke katolické pravdě, stejný jako těch, kteří vedeni lidskými domněnkami následují náboženství falešného; ti totiž, kteří skrze učitelský úřad církve víru jednou přijali, nikdy nemohou míti žádné spravedlivé příčiny, aby ji zase měnili nebo uváděli v pochybnost. Je-li tomu tak, „vzdávajíc díky Bohu Otci, který nás učinil hodnými podílu v odměně svatých ve světle“, nezanedbávejme tak znamenité spásy, nýbrž vzhlížejíce k Ježíšovi, původci a dokonavatelí víry, držme pevně nezměnitelné vyznání naší naděje.“ (Pius IX. 1870. D. B. 1794. srv. 1619.)

„Kdyby někdo řekl, že se božské zjevení nemůže státi věrohodným vnějšími znameními, nýbrž že jenom vnitřní svou zkušeností nebo tajným vnuknutím musí býti lidé k víře přiváděni: budiž proklet.“ (Pius IX. 1870. D. B. 1812.) — —

Z církevního učení o víře, jak jsme je uvedli v jeho autentickém znění, je patrné, že akt víry není právě nic jednoduchého, a nejméně něco takového, aby byl kdekdo hned povolán pronášet o tom soud rozhodující.

Chtěli-li bychom vše, co církev o víře tvrdí, uvésti v soulad a jednotu, řekli bychom asi to, co praví Scheeben, mluvě o motivech víry.

Scheeben (Hb der kath. Dogmatik I, S. 287, n. 667, S. 288 I.; S. 288 II.; S. 290 III.) rozeznává dvojí motivy víry: předcházející a ustavující. Předcházející motivy čili motivy volního odhodlání k aktu víry jsou ty, které nás povzbuzují, abychom úkon víry vzbudili (krása, záslužnost, vzdělávací moment, vznešenost úkonů víry a p.). Motivы ustavující čili vytvářející sám akt víry jsou dány definicí víry (*fides = actus intellectus - imperatus a voluntate*). Jsou tedy ustavující motivy víry dva: jeden volní, druhý rozumový. Motivem volního

aktu čili rozkazu k uznání zjevené pravdy je absolutní závislost člověka na Bohu (*Cum homo a Deo tanquam creatore et Domino suo totus dependeat* D. B. 1789 a). Motivem rozumového aktu čili uznání za pravdu a spolu nosným motivem jistoty tohoto uznání je Boží autorita (*auctoritas ipsius Dei revelantis qui nex falli [prima veritas in cognoscendo] nec fallere [prima veritas in docendo] potest* D. B. 1789 b).

Aby motivy mohly působit rozumně, je třeba, aby byly poznány a uznány jako motivy; oba motivy vůle musí býti jako motivy uznány mimo sám akt víry, motiv rozumového konu však musí býti uznán právě tak pro Boží autoritu jako sám materiální předmět víry, protože tento motiv to jest, na němž víra spočívá a jenž je nosným důvodem její naprosté jistoty.

Abychom pomocí motivů víry mohli vskutku uvěřiti nějaké pravdě, je třeba nejenom aby byla od Boha zjevena, nýbrž abychom o tomto jejím božském původu byli úplně přesvědčeni. Jen za těchto dvou předpokladů je možno, abychom se dali svou absolutní závislostí na Bohu a jeho absolutní pravdivostí

pohnouti k rozhodnému a dokonalému přijetí zjevené pravdy.

Tyto hluboké a složité věci stávají se dětsky jasnými, vyjádříme-li je co do hlavního jádra třemi větami:

1. Je-li dokazatelné, že to neb ono Bůh řekl, pak tomu musím věřit, nechci-li jednat nerozumně a bezbožně. Poznání, jež mi tato víra zjednává, je neomylné, dokonale zaručené a nezměnitelně pravé.

2. Milost, jež osvěcuje rozum nad jeho přirozenou sílu a posiluje vůli proti obavám z nepříjemných následků víry (vyrušení z mravní pohovy!), přispívá rovněž ke vzniku nebo k zachování víry.

3. Nadpřirozené zkušenosti o víře a její podstatě nemůže mít člověk, který buď nikdy nadpřirozené víry neměl nebo jí opět pozbyl. Tím jest vlastně předem umlčen všechn odpor těch, kteří nemají pozitivního náboženství a brojí proti němu.

Na eventuelní námitku, proč nevěří všichni lidé zjeveným pravdám, když je tato víra tak rozumná a logicky podepřená, odpovídám se Scheebenem (Hb I. n. 760): „Že k plné jistotě o faktu zjevení nedospívají všichni, jimž jsou přístupny motivy vě-

rohodnosti, a ani ne všichni, kteří se jimi více méně vážně zabývají, nedokazuje nic proti jejich objektivní a obecné přesvědčivosti, ba ani nic proti jejich snadné pochopitelnosti. Skutečnost ta dokazuje pouze, že se v tom neb onom subjektu nenalézají vždy všechny pozitivně nutné podmínky pro pochopení neb zhodnocení řečených motivů, a že se jim s druhé strany stavějí v cestu nejrozmanitější překážky, jako předsudky, ďábelská zaslepenost a podobné. Etické a metafysické věci nedokazují se právě stejným způsobem jako matematické.“ (Srv. též jiné poznámky Scheebenovy na téže str. 321. a jeho výklad o účasti Boha a člověka na aktu víry na str. 334—9 a 340—6! Ukazují pěkně, jaký podíl mají na úkonu víry vůle a milost.)¹

¹) Duchy, kteří se opájejí velikostí své intelligence, kteří nevěří Církvi (Κυριακή!), ale pevně věří v sílu svých námitek, kteří očekávají pomoci od svých výmluv a od svých odkladů, upozorňuji na tři místa světové literatury, podle nichž budou souzeni.

Prvé místo je půvabná vzpomínka starého senechala Francie, Jeana de Joinville, na to, jak Ludvík Svatý soudil o církevní tradici. „Říkal, že články víry jsou věci, jimž máme pevně věřiti, i když bychom o nich neměli jistoty

Jestliže tedy Brentano praví: „Církev sama učí, že pohnutkou víry není evidence, nýbrž naděje a bázeň (Kdo nevěří, již jest odsouzen)“, pak jest zřejmo, že jeho podání církevního pojetí víry je sice velmi prostě i dovedně zkonstruované, zcela způsobilé odvrátili plytké duchy od víry, ale přes to kusé, neúplné, falešně sugestivní, nespravedlivé a zaujaté.

leč od slyšení. V té příčině ptal se mne jednou, jak se jmenuje můj otec, a já jsem mu řekl, že má jméno Šimon. Ptal se mne dále, jak to vím, a já jsem mu řekl, že to považuji za jisté a že tomu pevně věřím, poněvadž to mám od své matky.“ „Máte tedy, pravil mi tenkrát, pevně věřiti všem článkům víry, poněvadž jejich pravdivost dosvědčují Apoštolové, jak slýcháte zpívat v neděli v Kredu. Ba více! Bůh poctil naši víru svým jménem, poněvadž ji dal hlásati věřícím i nevěřícím svým Synem, Ježišem Kristem; od jeho jména „Kristus“ nazýváme se křesťané.“

Druhé místo jest obsah 8. a 9. verše 13. kapitoly knihy Moudrosti: „Ale ani těm nemá býti odpuštěno. Nebo jestliže mohli věděti tolik, že uměli posouditi svět: kterak je možno, že nenalezli ještě snadněji jeho Pána?“

Třetí místo, stejně úžasné jako zdrcující, je smysl osvědčení Petrova o původu a rozumnosti křesťanské víry: „Neboť příchod a moc Pána našeho Ježiše Krista oznámili jsme vám, ne že jsme následovali vymudrovaných bájí,

Brentano dokládá poslední část své these výrokem Písma: „Kdo nevěří, již jest odsouzen“; jakožto polemik opatrný a zkušený neudává místa, odkud je text vzat, a vynechává odůvodnění, které náleží těsně k předchozí větě a je přímo velkolepé. Tento přídavek zní: „Poněvadž nevěří ve jméno Jednorozeného Syna Božeho“, (Jan 3, 18.)¹

Než nechme Brentana věsti dále důkaz o tom,

nýbrž proto, že jsme očima patřili na jeho velebnost. Obdržel zajisté od Boha Otce čest i věhlas, když se stal k němu hlas od velikolepé slávy: „Tento je Syn můj milý, v němž jsem si zalibil. Jeho poslouvejte!“ A tento hlas s nebe přišlý my jsme slyšeli, my, kteří jsme byli s ním na hoře svaté. Také máme zpevněné slovo prorocké a vy dobře činíte, dbáte-li ho jako svíce planoucí na místě temném, až den zasvitne a dennice vzejde v srdcích vašich, to předem poznávajíce, že žádné proroctví Písma nespočívá na vlastním výmyslu (proroků): neboť nikoli z vůle lidské stalo se kdy proroctví, nýbrž Duchem svatým puzei mluvili svatí lidé Boží.“ (2. Petr 1, 16—21.)

¹) Brentano se utíká k vytrženým větičkám z Tomáše Akvinského, místo aby si všiml takovéto větičky Písma: „Biskup má býti svatý, zdrženlivý, pilně se držící věrného slova, kterěz jest podle („zjevené“) nauky, aby mohl zdravým učením napomínati, a ty, kteříž odpírají, přesvědčovati“ (List k Titovi, kap. 1, 8—9.)

že se nesluší, aby profesor nebohoslovecké universitní fakulty byl úředně vázán ohledy na své vlastní náboženské vyznání.

„I když si tedy určité kruhy častěji dovoluji mluvíti o nadpřirozené bohovědě jako o vědě, vybudované na principech víry, poznáváme snadno, že se tu slovo věda bere ve zcela jiném smyslu než ve smyslu vlastním, o němž je řeč na místech právě uvedených ze sv. Tomáše. A tak by vedlo k velkému zmatku, kdyby se tato věda byla přidružila v stejném smyslu k vlastním vědám universitním, a kdyby nebylo dbáno o to, aby byla uzavřena pro sebe ve zvláštní fakultě.

Jediné tímto způsobem je zachován v pravdě vědecký ráz universitních studií. Proti tomuto zařízení, sloužícímu nejpodstatnějším zájmům vzdělaného světa, bylo by pochybeno co nejrozhodněji, kdyby docent jiných fakult byl podobně jako profesor theologie vázán titulem své katedry, aby se udržoval v stejném souhlase s poučkami víry jako s naukami přirozeného názoru.

Ovšem jest připustiti, že theologie, která mnohonásobně se stýká s fakty filosofickými, historickými a přírodovědeckými, má zájem na tom, aby

její žáci byli v těchto věcech poučováni tím způsobem, aby nesnáze, vznikající mezi oněmi naukami a theologií, nerostly do nekonečna. A proto by bylo pochopitelné, kdyby theologie žádala, aby byly na theologické fakultě zřízeny tak zv. filosofické, historické ano i přírodovědecké stolice, jež by s eklekticismem víře přátelským podávaly jakési celky filosofických, historických a jiných nauk. Každé takové kolegium bylo by jistým druhem závislosti na Apologetice. Naproti tomu neznamenaloby nic menšího než popření veškeren obecně známý a, jak jsme ukázali, Církvi samou přiznávaný hluboko sahající rozdíl mezi vědou ve vlastním smyslu a vědou ve smyslu pozmeněném, kdyby se i na jiných fakultách od některého učitele oficiálně žádalo, aby dal na se při vykonávání svého učitelského úřadu působiti jiným vlivům než světlu přirozeného rozumu.“ — —

Jak vidět, je celý tento odstavec znamenitým kusem vědecké polemiky. Nicméně jsou proti tomuto způsobu diskuse námitky, jež zasluhují, aby byly uváženy. Ačkoliv máme plné porozumění pro jemnou ironii i místný sarkasmus, ač věříme, že ani na tomto místě nechce Brentano „urážeti věřících

myslí“, přece máme dojem, že řeč Brentanova je příliš sebevědomá. Buď tomu jakkoli, pro poznání útočné metody Brentanovy jsou příznačné některé výrazy, obsažené v tomto odstavci. Jsou to na př. slova: „dovolují si“, „věda“, „rozpory do nekonečna“, „tak zvané filosofické a jiné katedry“, „eklekticismus víře příznivý“, „odnož apologetiky“, „jiné vlivy než světlo rozumu“. Ale nejen výrazy jsou silné, nýbrž i důkazy jsou slabé. Všimněme si jich poněkud, abychom poznali, je-li toto obvinění správné.

Průběh argumentace Brentanovy jest krátce tento:

1. Fakt, že theologie není vědou v pravém slova smyslu, vedla logicky k jejímu oddělení od jiných fakult.

2. Proti tomuto přirozenému zařízení a zvláště proti vědeckému charakteru university čelí požadavek, aby i na jiných fakultách byli docenti tak vázáni ohledy konfesními jako docenti bohosloví.

3. Přes to lze theologii z praktických důvodů povolit v tom, aby na fakultě bohoslovecké byli učitelé filosofie, historie a přírodních věd, kteří však nemohou mít pro tyto vědy toho významu, jako profesori fakult k tomu kompetentních.

To jsou tři myšlenky, na nichž si Brentano podle všeho velice zakládá. Ovšem že tyto závěry předpokládají několik vět jiných, jejichž jistota musí být zaručena, mají-li ony samy být vědecké a odvozeně evidentní. Tyto věty jsou:

Theologie není vědou ve vlastním slova smyslu. Rozdíl mezi theologií a vědami pravými je hluboko sahající, a co se týče vědecké hodnoty obou, takový, že „pravé“ vědy podstatně vynikají nad theologii. Historické rozdělení university na fakulty má důvod v podstatně různé vědeckosti disciplin. Mezi theologií a vědami pravými může neb musí docházeti k přčetným konfliktům. Jenom eklekticismus, t. j. nauka, jež nemá vnitřní spojitosti a přirozené ucelenosti, může se chovati k víře přátelsky, čili na př. filosofie sv. Tomáše je eklekticismus. Pokrok vědy je podmíněn absolutní nevázaností rozumu a možností, ne-li povinností, pochybovati o všem, čeho jsme ještě sami nedokázali.

Abychom pronesli soud o těchto filosofických zásadách, vraťme se maličko k počátkům naší práce. Brentano připouští Hertlingovi na první stránce své polemiky, že veškero lidské badání a vědění spočívá na přčetných předpokladech. Není tedy

divno, že i poslední vývody Brentanovy spočívají na četných sloupech a pomocných pilířích, bez nichž by se nutně musily shroufiti. Co však zaráží, jest, že tyto předpoklady právě vypočtené nejsou žádným, ani tím nejnepřímějším způsobem evidentní, ba naopak, zdá se, že jsou evidentně nedokazatelné nebo evidentně pochybné. Tato okolnost by nás vlastně zbavovala povinnosti dáte se jimi zabývat. Ale jsou mezi nimi body, které slibují hojnou kořist, zaboříme-li se do nich pozorněji.

„Theologie není vědou ve vlastním slova smyslu.“ Bez této premisy jsou marné všechny tři závěry Brentanovy. Ovšem tato premisa, jak se výslovně podotýká, plyne z dříve uvedených výroků sv. Tomáše, a vůbec je to věc obecně známá a jak se znova zdůrazňuje, Církví samou uznávaná! —

Nápad, volati proti církevní vědě za svědka samo učení Církve, byl nade vši pochybnost geniální. Jenom že na žádném z těch míst, jež byly Brentanem uvedeny, není řeč o tom, je-li theologie vědou, a on sám se dokládá výňatky ze sv. Tomáše toliko na důkaz, že podle samého svědectví Církve každá pozitivní náboženská víra postrádá evidence. (Že se Brentanovi důkaz zvláště skvěle

nepodařil, víme.) Nuže, jaký je názor Církve o tom, je-li theologie vědou čili nic? — Poněvadž o tom neexistuje žádný autentický výnos, nutno míti za to, že Církev v této věci, podobně jako v tisíci jiných, souhlasí naprosto s andělským učitelem, jehož vědeckou metodu a vědecký systém považuje za výkvět lidského úsilí a nařizuje ve svých školách. Tím přicházíme k otázce, proti níž právě Brentano nesmí protestovati, k otázce, co soudil sv. Tomáš Akvinský o posvátné vědě čili theologii.

O theologii jako vědě mluví sv. Tomáš ex professo v theologické sumě v první části 1. kvestie. Kvestie má 10 artikulů, z nichž jsou pro nás nejdůležitější následující:

I. Zdali jest nutno, aby kromě filosofických věd byly ještě jiné vědy.

II. Zdali posvátné učení jest vědou.

III. Zdali posvátné učení jest vědou jednotnou.

IV. Zdali posvátné učení jest vědou praktickou.

V. Zdali posvátné učení má přednost před jinými vědami.

VIII. Zdali toto učení jest dokazatelné a zda užívá důkazů.

Art. I. a III. nepatří sice tak těsně k našemu thema-
matu jako ostatní, ale patří sem přece. Neboť je-li
posvátná nauka vedle filosofických nauk nutná,
nelze ji ignorovati a bude nejspíše i možno vě-
decky se jí zabývat; a tvoří-li celá theologie do-
hromady pevnou vědeckou jednotu, nebudeme
nuceni rozlišovati, mluvíce o theologii jako vědě,
mezi theologií a theologií. Mnohem těsněji sou-
visí s naším problémem art. IV.—V. Je-li theolo-
gie věda čistě praktická, mohla by být přece jen
vřaděna mezi vědy až druhé třídy. Je-li však vě-
dou dokonce vznešenější než jiné vědy, pak ne-
jenom nesmí býti podceňována a snižována, nýbrž
musí jí býti přednost také přiznána a prokazová-
na. Art. VIII. řeší podstatnou námitku proti vědec-
kosti theologie, jádro však této otázky tkví v arti-
culu druhém.

Na otázku o nutnosti posvátné nauky vedle
filosofie odpovídá sv. Tomáš kladně. Odůvodňuje
to tím, že 1. cíl člověka je nadpřirozený, pročez
i poznání věcí k tomu příslušných nemůže plynouti
z rozumu, a 2. že i ty pravdy o Bohu, které by
člověk mohl objeviti přirozeným rozumem, byly by
majetkem pouze několika málo lidí, kdyby jich nad-

přirozené zjevení neučinilo přístupným všem. Na
námitku, že se pak často týmž předmětem budou
obírat dvě discipliny: theologie přirozená a the-
ologie nadpřirozená, odpovídá sv. Tomáš takto:

„K druhému bodu dlužno poznamenati, že různá
povaha poznatelná přináší s sebou různost
věd. K týmž závěrům dochází zajisté svými důkazy
hvězdář i filosof přírody, na př. že země je kulatá.
Avšak hvězdář dochází k tomu pomocí úvah o
hmotě. Právě tak nic nebrání, aby o týchž vě-
cech, o nichž jednají vědy filosofické jako o při-
rozeně poznatelných, jednala i jiná věda,
pokud se zabývá poznáním, čerpaným
z božského zjevení. Proto theologie, která
náleží k posvátnému učení, liší se velmi podstatně
od oné theologie, která jest částí filosofie (theo-
dicea).“ (Konec I. art.)

Brentano — kdyby byl na živu, by asi odpo-
věděl takto: To vše je v pořádku, ale předpokládá to
fakt zjevení, jehož nemohu připustit. Na to odpoví-
dám: 1. Fakt zjevení není u katolíka postulát, jehož
nemůže dokázat, ale bez něhož se nemůže obejít,
nýbrž, jak jsme dříve viděli, je to věc nejpečlivěj-
šího zkoumání a nejpřesnějšího zjištění, a proto

také neřadí katolická věda apologetiku čili theorii zjevení mezi vědy theologické, nýbrž klade ji před ně. 2. Neuznává-li Brentano a jiní filosofové výsledků katolické apologetické vědy, není to nic divného ani nic ohromujícího. Vždyť ani nejvědeckější výsledky nejvědeckějších věd nejsou vždy uznávány ode všech vědců, a přec tím nepřestávají býti tím, čím jsou samy v sobě. Námitka, že skutečný vědecký čin nelze trvale umlčet, neplatí proto, že „důvody“ srdce, které bývají příčinou nepochopitelného nepochopení současníků, nemizejí s osobami ani s pokoleními, jak je tomu v případě věd světských, nýbrž že vždy znova se dostávají k moci u všech žijících smrtelníků, jakmile jde o mnohem méně lhostejnou vědu apologetickou. Ostatně kdo může přinutit profinábožensky zaujatého člověka, aby vůbec po apologetice sáhl?

Otázka 3. art.: *Utrum sacra doctrina sit una scientia* (Zdali posvátné učení je vědou jednotnou?), mohla by v moderním encyklopedicko-vědeckém rozboru zjednatí katolické theologii respekt (viz o tom na př. *Einführung in das Studium der kath. Theologie*, herausg. von der theol. Fakultät der Universität München, 1921). Sv. Tomáš má s do-

kazováním jednoty posvátných nauk lehkou práci. Theologie je, — přes svou úžasnou rozsáhlost, členitost a bohatost — proto jedna věda, že její materiální předmět, Bůh nebo věci mající vztah na Boha, jest jeden, stejně jako jest jeden její předmět formální čili hledisko, s něhož věci posuzuje. Všímá si totiž věci, jen pokud jsou nebo mohou býti předmětem zjevení.

Na otázku, je-li theologie věda praktická či theoretická, odpovídá sv. Tomáš takto:

„Odpovídám, že se jednotná věda posvátná, jak bylo řečeno v předešlém článku, může vztahovati na věci patřící do různých oborů filosofických; příčinou toho je společné formální hledisko, které sleduje theologie ve věcech jinak odlišných, všímajíc si věci jen pokud jsou poznatelný pomocí světla nadpřirozeného. Jestliže tedy z filosofických nauk jedny jsou spekulativní, druhé praktické, posvátné učení zahrnuje v sobě obě dvě, podobně jako Bůh tímž věděním poznává sám sebe, i to, co činí. Více však je theologie naukou spekulativní než praktickou: protože více pojednává o věcech božských než o úkonech lidských. O těchto jedná jen potud, pokud vedou

k dokonalé znalosti Boha, v čemž záleží věčná blaženost.“ (Art. IV.)

Také z tohoto výkladu lze poznati, že theologie nemá příčiny býti nějak skromnou mezi různými vědami a naukami, ani ne tolik skromnou, jak snad přísluší vědám praktickým. Z dalšího artikulu V. dokonce plyne, že theologie ani skromnou býti nesmí. Neváhám uvésti celý tento artikul v doslovném znění, protože ukazuje, jak dalek byl Tomáš toho, aby soudil o theologii a ceně theologie po způsobu Brentanově, a za druhé, protože mluví tak přesvědčivě, že tuto řeč dlužno vyslechnouti s veškerou úctou.

„V pátém artikulu lze říci toto: 1. Zdá se, že posvátné učení není přednější než jiné vědy. Jistota totiž náleží k důstojnosti vědy, a zdá se, že jiné vědy, o jejichž principech nelze pochybovati, jsou jistější než posvátné učení, jehož prvozáklady, články víry totiž, strpí pochybnost. Zdá se tedy, že jiné vědy jsou přednější než posvátné učení.

2. Kromě toho jest příznakem nižší vědy, že čerpá z vyšší, jako na př. hudební věda přejímá leccos z arithmetiky. Ježto tedy posvátné učení

přejímá všelicos z nauk filosofických (jak zřejmo z listu Jeronymova slavnému řečníku římskému [list 84], že staří učitelé církve „protkali své knihy tolika poučkami a myšlenkami filosofů, že nevíš, čemu se máš v nich spíše diviti, zda vzdělanosti světské či učené znalosti Písem“), ježto tedy, pravím, tak se věci mají, zdá se posvátná nauka nižší než některé jiné vědy. —

Avšak proti tomu jest, že jiné vědy jsou nazývány služkou této (Příslaví IX, 3): „A poslala Moudrost děvečky své, aby volaly na hradě.“

Odpovídám na všecko to, jak následuje: Ježto posvátná věda jest i spekulativní i praktická, předčí nad všechny jiné vědy jak spekulativní tak praktické. Mezi spekulativními vědami jedna vyniká nad druhou buď jistotou pravdy nebo vznešeností obsahu. Nuže, tímto obojím převyšuje posvátná věda všechny jiné spekulativní vědy. Jistotou proto, že jiné vědy mají jistotu z přirozeného světla rozumu, který může blouditi, tato však má jistotu ze světla božského vědění, které se nemůže mýliti. Vznešeností proto, že se posvátná věda týká hlavně a především věcí, které svou závratností převyšují rozum, kdežto jiné vědy uva-

žují pouze o věcech, jež jsou nižší než rozum.

Z praktických věd jest přednější ta, která není určena k dalšímu cíli, nýbrž spíše sama je cílem, k němuž směřují jiné vědy; v tomto smyslu je občanská nauka přednější než válečná věda, protože dobro vojska směřuje vnitřně k dobru obce. Nuže, cílem posvátné nauky, pokud jest naukou praktickou, jest věčná blaženost, k níž jakožto k poslednímu cíli směřují všechny jiné cíle praktických věd. Z toho jest zřejmo, že z každého hlediska je theologie přednější než jiné vědy.

K první námitce dlužno říci, že nic nebrání, aby to, co jest jistější podle své přirozenosti, bylo vzhledem k nám méně jisto pro ochromenost našeho rozumu, který se chová k nejzřejmějším věcem přírody tak jako oko sovy k slunečnímu světlu (jak se praví v *Metaph. lib. n.*). Vzniká-li tudíž u někoho pochybnost o člancích víry, není to proto, že by věc byla nejistá, nýbrž proto, že lidský rozum je slabý. A přece to nejmenší poznání, jaké lze mítí o věcech nejvznešenějších, jest žádoucnější než nejjistější poznání o věcech zcela nízkých, (jak se praví v „*De part. anim.*“ lib. I. cap. 5. na poč.).

K druhé námitce třeba říci, že posvátná věda čerpává z filosofických nauk nikoli proto, že by jich nutně potřebovala, nýbrž pro větší objasnění těch věcí, jež se v ní samé podávají. Nepřijímá totiž svých prvozákladů z jiných věd, nýbrž bezprostředně od Boha skrze zjevení. A proto nečerpá z jiných věd jako z vyšších, nýbrž užívá jich jako nižších a sloužících; počíná si jako zedníci, kteří používají služeb podavačů, nebo jako občané, kteří si dávají sloužit od vojínů. A ani to, že jich tak užívá, neděje se pro její vlastní slabost nebo nedostatečnost, nýbrž pro krátkost našeho rozumu, který těmi věcmi, jež poznáváme přirozenou cestou (odkudž pocházejí jiné vědy), snadněji jest přiváděn k těm věcem, které jsou nad rozum a které jsou obsahem naší nauky.

Uvedený V. artikul I. kvestie Summy předpokládá arcí artikul II., to jest rozřešení otázky, je-li posvátná nauka vskutku vědou. Sv. Tomáš hájí vědeckosti theologie poukazem na dvojí druh věd. Přirovnání ovšem, jehož tu užívá, jest pouhé přirovnání, a význam theologie, právě proto, že jejím základem je vědění boží, je nekonečně větší nežli

na př. význam hudební vědy v poměru k matematice. Ostatně jasný názor Tomášův vysvětluje ještě podrobněji z článku VIII., jednajícího o tom, zda posvátná nauka pracuje s důkazy, či se jen spokojuje tvrzením a předkládáním článků, jimž třeba věřit. Pro jejich důležitost uvedu opět oba články doslova.

Zdali posvátné učení jest vědou. U této druhé otázky lze postupovati takto:

1. Zdá se, že posvátné učení není vědou. Každá zajisté věda vychází z prvozákladů samo sebou známých. Avšak posvátné učení vychází z článků víry, jež nejsou samy sebou známe, protože se od všech nepřipouštějí: „nebo ne všech jest víra“, jak jest psáno v 2. Thessal. 3, 2. Není tedy posvátné učení vědou.

2. Věda není o jednotlivostech. Avšak posvátné učení jedná o jednotlivostech, na př. o činech Abrahámových, Isákových, Jakubových a podobně. Podle toho není posvátné učení vědou.

Naproti tomu podle Augustina (De Trin. lib. XIV, cap. 1. uprostřed) „ta věda se zaměstňuje jen tím, čím je rozena, živena, obhajována a utvrzována nejspasitelnější víra“, což není před-

mětem žádné jiné vědy než posvátné. Jest tedy posvátné učení přece vědou.

Odpovídám, že posvátné učení je vědou. Třeba ovšem rozeznávati dvojí druh věd. Jedny vycházejí z principů, poznatelných přirozeným světlem rozumu, jako aritmetika, geometrie a podobně, druhé z principů známých z nějaké vyšší vědy, jako je tomu u deskriptivy, jež spočívá na základech geometrických, nebo u vědy hudební, jež staví na arithmetice. A na tento způsob jest i theologie vědou, protože vychází z principů, poznatelných světlem vyššího vědění, vědění totiž o Bohu a svatých. Pročež jako hudební věda spoléhá na principy, přejaté z arithmetiky, tak bohosloví spoléhá na principy, zjevené od Boha.

Na první námitku třeba tudíž odpověděti, že základní věty každé vědy jsou buď známy samy sebou, nebo se redukuji na principy, vzaté z nějaké vyšší vědy. A takové jsou i základní věty posvátného bohosloví, jak bylo řečeno v hlavním textu.

Na druhou námitku stačí říci, že se jedinečnosti podávají v bohosloví jen tak, že se o nich nejedná po výtce, nýbrž že se uvádějí jednak

za příklad jako ve vědách morálních, jednak též k osvětlení autority mužů, skrze něž k nám přišlo boží zjevení, na němž Písmo nebo theologie spočívá.¹

Zdali posvátné učení pracuje s důkazy.

U tohoto osmého bodu může se postupovati takto: 1. Zdá se, že posvátné učení nepracuje s důkazy. Ambrož alespoň praví (De fide etc): Pryč s důvody, kde se hledá víra! Avšak v posvátném učení se víra obzvláště hledá, neboť se praví (Jan XX, 31) „Toto bylo napsáno, abyste uvěřili.“ Proto posvátné učení nepracuje, zdá se, s důkazy.

2. Pracuje-li posvátná věda s důkazy, pak jsou to buď důkazy z autority nebo z rozumu. Jsou-li z autority, zdá se, že to není v souhlase s její důstojností. Neboť podle Boethia je důkaz z autority nejslabším. Jsou-li však ony důkazy z rozumu, pak to není v souhlase s jejím účelem, neboť podle Řehoře (Hom. XXVI., in Evang. in princ.) „Víra nemá

¹) Jak vidno, otázky o vědeckosti theologie neobjevil teprve Brentano v 19. století. Mužové jako Tomáš Akvinský se jí — ku podivu! — neuzavřeli, ba dovedli na ně odpovídati střízlivě a beze chvění. A hluboká jednoduchost jejich odpovědí jest jedním ze znamení pravdivosti!

zásluhy tam, kde lidský rozum poskytuje důvod.“ — Nepracuje tedy posvátné učení s důkazy. — —

Avšak proti tomu jest, co se praví (Tit. 1, 9) o biskupovi: „Pilně se drží věrného slova, kteréž jest podle učení apoštolského, aby mohl zdravým učěním napomínati, a ty, kteříž odpírají, usvědčovati.“

Odpovídám toto: Jako jiné vědy nesestrojují důkazů, aby ověřily své principy, nýbrž z principů vedou důkazy, aby se dostaly dále, tak ani posvátná nauka neuzívá důkazů k ověření svých principů, jimiž jsou články víry, nýbrž z nich dokazuje něco jiného, jako když na př. apoštol (1 Kor. 15) ze vzkříšení Kristova dokazuje vzkříšení všeobecné. Je tu však jedna věc zajímavá. Nižší vědy filosofické ani nedokazují svých principů ani se nehádají s tím, kdo je popírá, nýbrž přenechávají to vědě vyšší. Nejvyšší však věda mezi nimi, totiž metafysika, hádá se učeně s tím, kdo popírá její principy, jestliže alespoň něco připouští. Nepřipouští-li o všem nic, nemůže ani ona s ním disputovati, může však vyvrátiti jeho důvody protivné. Právě tak posvátná nauka, ježto nemá nad sebou vědy vyšší, disputuje s tím, kdo popírá její principy, a sice: sestruje důkazy pozitivní, jestliže protivník při-

pouští něco z toho, co je dáno božským zjevením, jako když s pomocí Písma disputujeme s heretiky, nebo pomocí jednoho článku víry s tím, kdo popírá jiný; nevěří-li však protivník nic z toho, co bylo od Boha zjeveno, nezbývá více žádné možnosti dokazovati mu články víry pomocí dokladů; ale je možno vyvrátiti alespoň všechny námitky, jež snad proti víře uvádí. Ježto totiž víra spoléhá na neklamné pravdě, a ježto není možno dokázati opak pravdy, je zřejmo, že důkazy vedené proti víře nejsou demonstrativní, nýbrž toliko argumenty zdánlivé, jež lze vyvrátiti.

K první námitce dlužno říci, že sice důvody lidského rozumu nemohou dokázati věci víry, že však přes to posvátná nauka užívá důkazů, aby od článků víry dospěla k dalším důsledkům (jak bylo řečeno v hlavním textu).

K druhé námitce dlužno podotknouti, že dokazovati z autority jest posvátné nauce opravdu vlastní, neboť její principy jsou vzaty ze zjevení, a tudíž nutno věřiti autoritě těch, jimž zjevení bylo učiněno. Ale to není na újmu důstojnosti této nauky. Neboť třebaš důkaz z autority, založený na lidském rozumu, jest velmi slabý, důkaz z autority, založený

na božském zjevení, je svrchovaně účinný. Ostatně užívá posvátná nauka i pomoci lidského rozumu, ne sice aby víru dokazovala, protože tím by byla zmařena zásluha víry, nýbrž aby byly osvětleny některé jiné věci; o nichž se v theologii jedná. Poněvadž totiž milost přirozenosti neruší, nýbrž ji zdokonaluje, je nutno, aby přirozený rozum sloužil víře, podobně jako přirozený sklon vůle slouží lásce. Proto praví i Apoštol (2 Kor. 10, 5): „Jímáme všeliký rozum v službu Kristovu.“

Odtud pochází, že posvátné učení užívá i autorit filosofů, kde přirozeným rozumem mohli poznati pravdu, jako když Pavel uvádí výrok Aratův, říká (Akt. 17, 28): „Jakož i někteří z vašich básníků pravili: Pokolení Boží jsme.“ — Nicméně autorit toho druhu užívá theologie jen jako důkazů vnějších a toliko pravděpodobných. Naproti tomu autority kanonických knih užívá jako důkazů vlastních a zcela usvědčujících, autority pak jiných učitelů Církve jako důkazů sice vlastních, ale pouze pravděpodobných. Naše víra totiž spočívá na zjevení, učiněném apoštolům a prorokům, kteří napsali kanonické knihy, nikoli však na zjevení, učiněném snad jiným učitelům. Proto praví Augustin (Epist.

ad. Hier. ep. XIX., cap. 1, prop. fin.): „Toliko těm knihám písma, jež se nazývají kanonickými, naučil jsem se vzdávati tu čest, že pevně věřím, že žádný z jejich autorů v ničem nepochybil. Jiné však spisovatele čtu tak, že ať vynikají sebe větší svatostí neb učeností, proto ještě nepovažuji něco za pravdu jen z toho důvodu, že oni tak mysleli nebo napsali.“

Uvedli jsme obsírně Tomášovo (a církevní!)¹ mínění o vědeckosti theologie, protože tím padá řada předpokladů, o něž se Brentano opírá. Ty, které zbývají (nesmírnost nesnází, theologický eklekticismus, omezování rozumu) vyvracejí se samy.

V nesmírnost nesnází theologické vědy může věřit pouze ten, kdo neví, co je katolická víra. Jakmile však má někdo správný a žitý názor o této

¹) Výborných knih, jež poučují o theologii jako vědě, je v starší i novější literatuře počet znamenitý. Jedna zvláště přístupná je kniha Scheebenova „Die Mysterien des Christentums“ (vydaná po třetí Arnoldem Rademachrem u Herdra 1912) se svou 11. kapitolou „Die Wissenschaft von den Mysterien des Christentums oder die Theologie“ str. 626—679). Je to jedna z oněch knih, které se Brentanovec vyhne!

víře, musí vědět, že taková nesmírnost neexistuje. To je také nad slunce jasněji patrné z církevních dokumentů, jež jsme dříve citovali, i z posledního článku sv. Tomáše, uvedeného na doklad jeho názoru na theologii. Brentano v celém pojednání ustavičně zapomíná, že mluví o víře se svého hlediska, nikoli s hlediska toho, jenž pozoruje skutečné věřící. Víra katolicky věřících není přece nic relativního, nýbrž akt, který nemůže být jiný, má-li zůstat rozumný, odůvodněný a oprávněný. Pro uvědomělého a doopravdy věřícího katolíka — a jen takový činí zadosť absolutnímu metafysickému řádu — je zcela evidentní, že mezi jistým poznáním přirozeným a článkem víry nemůže býti rozporu. Brentano ovšem může možnost tohoto rozporu předpokládat, ale nemůže ho dokázat!!!

Co se tkne přátelského filosofického eklekticismu, k němuž je Brentano tolik shovívavý, katolická theologie ho nepotřebuje a o něj nestojí.¹ Její

¹) Srv. Klimke, Inst. hist. phil., ed. Herder 1923, II. vol. pag. 333—335, Srv. též Brentano, Die v. Ph. d. Ph. ed. Kraus, S. 76.

filosofickovědecký opěrný systém je tak pevný, velkolepý a nerozborný, že tato gotická katedrála se naprosto nepodobá bývalé restauraci na rohu Letenské ulice, podepřené ze všech stran nevzhlednými trámci a poskytující svými trhlinami dosti zoufalý pohled těm, kteří by tam rádi našli přístřeší a občerstvení. Ostatně blahosklonnost Brentanova, s jakou pohlíží na tak zvané filosofické, historické a jiné učitelské stolice na bohoslovecké fakultě, je velmi podivná a nečekaná. Neboť znamená-li eklekticism profesurů těch stolic asi tolik, že co připouštějí neb zamítají, není pravda, pak se nesmí tento eklekticismus trpět ani na fakultě bohoslovecké, právě tak jako se nesmí trpět ani tyto fakulty samy v případě, že by jejich nauky odporovaly evidentním pravdám přirozeného poznání! Anebo znamená tento eklekticism, že jeho pěstitelé zavrhnou bludy filosofických systémů a ponechávají v platnosti jenom jejich jednotlivé úlomky. Pak musí být takový eklekticismus základem synthetické práce i na jiných fakultách, a sám Brentano je z těch, kteří se nedali zlákat zdánlivou uceleností filosofických systémů německé periody. Zkrátka: eklekticism je nadávka jako mnoho jiných řeckých slov,

a přestává jí být teprve tehdy, když se konkrétně a podrobně ukáže, co se jím myslí.

O nic hroznějším strašidlem není výtká vnějšího vlivu na lidský rozum. Ovšem vliv, omezování, předpoklad mají různý význam. Je-li omezování totéž, co brzdění nevázanosti, pak se ho Církev dopouští. Církev nezná absolutní nezávislosti člověka na nikom a na ničem, nepovažuje lidský rozum za neomylný a autonomní, neponechává nikomu na vůli, aby činil, co mu libo. Kdyby jen na okamžik byla tak slabá, že by to učinila, bylo by po ní veľa, protože by podala důkaz, že není božská. Má-li však zaručeno, že je božská, že je oprávněnou učitelkou národů a neomylnou strážkyní pravdy, je svrchovaně zbytečno mluvit o nepřipustném vlivu církevního učení na přirozené světlo rozumu. Pátrá-li kdo upřímně po pravdě, neomezují ho v tomto pátrání, jestliže mu pravdu ukazují nebo ho upozorňují na blud. Na nepříznivý vliv církevní autority bylo by si lze stěžovat pouze v jednom případě: když by Církev, definitivně rozhodujíc otázku, nebyla neomylná, anebo kdyby, jsouc neomylná a nerozhodujíc ještě definitivně, měla nad sebou soudce, který by mohl poznati, že podezřívá

někoho ukvapeně. Jelikož však je vsutku neomylná, — to není méně evidentní než jiné články víry — a jelikož nemá nad sebou soudce, který by ji mohl korigovati v rozhodnutích prozatímních, je nutno podrobiti se jejím výnosům bezpodmi-
nečně. Vědecké badání je tím snad někdy dočasně¹ zdrženo, ale to není takové neštěstí jako revoluce proti oprávněné autoritě. Toto všechno třeba mít na paměti, máme-li bez zaujatosti posouditi tvrdé poznámky, jimiž se moderní věda a publicistika hemžívá, kdykoli přijde řeč na index a inkvisici. Kdyby si všichni horlivci o neomezeném panství rozumu chladně a klidně přečtli kus listu Pia IX., v němž odsuzuje horování kněze Jakuba Frohschamra / D. B. 10 n. 1666-76 (srv. případ Wittigův v Linzer Quartalschriftu 81/1928 / 97-103!), mám za to, že by v něm nenalezli nic, co by se mohlo nazvat pošetilým, upjatým, nespravedlivým a škodlivým pokroku a vědeckému rozvoji.

¹) Srv. Brentano, Thomas v. Aquin. Die v. Ph. d. Ph. ed. Kraus, S. 72 konec odst.

4. BADÁNÍ A UČENÍ

O požadavku svobody badání a učení rozšiřuje se Brentano ve zvláštním odstavci a sestupuje k námitkám, jež mají ukázati oprávněnost jeho obav. Brentano praví:

„Hertling vykládá v další části svého listu, že i věřící katolík má plnou volnost ve svém rozumném badání, a v jistém smyslu je to správné. Neboť i nejopravdovější katolík, kdyby mu byl evidentně dokázán opak toho, co učí katolické dogma, nebyl by podle svědectví samého sv. Tomáše více povinen v toto dogma věřit, ba ani by v ně nemohl dále věřit. (S. Th. 1a 2ae qu 17 art. 6; 2ae 2ae qu 4 art. 8, 1.) V tom případě byl by ovšem nucen s tímto jedním článkem víry vzdáti se vůbec víry v církevní učení (tamté. 2a 2ae qu 5 art. 3). Ale odezíraje od

otázky, zda-li si svědomí, odmítající již každé pokušení k pochybnosti u víře jako myšlenku zločinnou, namnoze neznemožňuje toulo vnitřní intolerancí důsledné sledování cesty k takovému poznání — otázka, do níž se tuto nebudu pouštět, — jest si přáti této svobody nejen pro badatele jako badatele, nýbrž i pro badatele jako učitele. Té však nemá nikterak ten, koho sám titul katedry váže na církevní dogmata. Když pak v průběhu badání nastane u něho ona vnitřní proměna, nemá žádné jiné volby leč buď se přetvařovat nebo resignovat, čímž ovšem je zároveň u konce s možností svobodného vědeckého života. Také by utrpěl takový člověk v tomto případě, zbaven jsa postavení a existenčních podmínek, právě vědecké mučednictví, k čemuž je třeba takové síly duševní, jaké bohužel žádná třída lidí, zdá se, nemá nazbyt.

Aby mohl uznati sílu mých vývodů, ať si vzpomene pan Hertling na důraz, jaký se klade na nesaditelnost soudců! Co by tomu řekl, kdyby každý soudce, jakmile dojde v nějaké při k rozsudku, který je vládě nepohodlný, nesměl ho již ani se soudcovské stolice ohlásiti dříve ještě než by byl sesazen, nýbrž byl nucen již před tím odstoupiti,

aby vedení pře ponechal jinému soudci, který je vládě příznivější? Takový monstrosní stav byl by však v pravdě věrnou paralelou toho, proti čemu jsme se cítili puzeni profesovatí ve jménu vědy a vlasti.“

Přiznávám se, že jsem nebyl s to dočísti tyto dva odstavce a nebýti jako na trní. Nevěděl jsem, kterou větu nejdříve popadnout, který výraz nejdříve uvážit a rozložit, abych zachytil všechno přirozené vzpěčování se rozumu, ozvavší se v čerstvém prvním dojmu četby. Nelibost nad nesrovnalostmi, na něž jsme tu narazili, ustoupila však brzy bedlivé pozornosti, již jsme věnovali každému slovu a každé myšlence. První bylo, že jsme se podívali do Summy na všechna Brentanem citovaná místa. To ne proto, že bychom nevěřili ve věrnost citace, nýbrž proto, že takový pohled, i když citování je bezvadné, přináší světlo. A světlo bylo vneseno i zde. Kdyby se někdo domníval, že prvý citát Brentanův (S. Th. 1a 2ae qu 17 art. 6; 2a 2ae qu 4 art. 8, 10) je skutečný citát, a nikoli jen konkluse, byl by překvapen. 1a 2ae qu 17 art. 6, má nápis: „Zdali úkon rozumu jest poroučen.“ 2a 2ae qu 4 art. 8, má nápis: „Zdali víra je jistější než

vědění a jiné ctnosti rozumové.“ V prvním artikulu mohl mít Brentano na mysli pouze tento pasus: „Vstoupí-li do mysli něco takového, čemu rozum přirozeně přisvědčuje, jako jsou na př. nejzákladnější principy metafysické, souhlas nebo nesouhlas s takovými věcmi není v naší moci, nýbrž v řádu přírody, a proto vlastně oboji podléhá rozkazu přírody. Jsou však některé věci, jež jsouce postřehnuty nepřesvědčují rozumu na tolik, aby mohl přisvědčiti nebo odporovati nebo z nějaké příčiny souhlas nebo nesouhlas odložit; v takových případech přisvědčení neb odpor jsou v naší moci a spadají pod rozkaz.“ — Co znamená 1^o, 2a 2ae, qu 4, art. 8, nevím. 1^o, 2^o, 3^o atd. značívá artikuly, na něž se látka rozvrhuje na počátku každé kvestie, ale to zde nemůže míti místa. 1^o ve smyslu Tomášského *Ad primum ergo dicendum* („K prvnímu bodu třeba říci“) je rovněž nemožné, protože jeho pokračování: „Že ono pochybování není způsobováno příčinou víry, nýbrž námi samými, pokud nedosahujem plně svým rozumem toho, co náleží k víře,“ neobsahuje nic, co by opravňovalo k hořejší citaci. Nezbyvá než míti za to, že 1^o je značka 1. po úvodních slovech artikulu: *Ad octavum sic pro-*

ceditur. Místo zní takto: „Zdá se, že víra není jistější než vědění a jiné rozumové ctnosti. Pochybování totiž jest protivou jistoty, z čehož plyne, že jest jistější to, co méně připouští pochybnost, podobně jako je bělejší to, co je méně smíšeno s černým. Avšak nazírání a vědění a také moudrost nemají pochybnosti o tom, čeho se týkají, kdežto věřící může mít někdy hnutí pochybnosti a pochybovati o tom, co jest předmětem víry. Není tedy víra jistější než ostatní rozumové ctnosti.“ Věty, jež měl Brentano patrně zvláště na mysli jsou tyto: „*Intellectus et scientia non habent dubitationem*“, a „*credens potest pati notum dubitationis*“. Z toho vyzvojuje Brentano mlčky, že v případě konfliktu musí zvítěziti proti víře rozum. Ačkoliv bychom nemusili míti nic proti pravdivosti podmínečného závěru Brentanova, a ač Brentano sám užívá, dokládaje se svědectvím Tomášovým, podmínečného souvětí neskutečnosti, přece, uvážíme-li, že je citována vlastně námitka, již si Tomáš sám dává, a že on sám pak rozlišuje v „*Respondeo dicendum*“ ducha plně a hluboce mezi jistotou kausativní, kterou víra vyniká nad vědění, a jistotou subjektivní, která je zase větší u vědění než u víry, nemůžeme býti

leč zklamáni. Nepříjemný pocit se stupňuje, pozorujeme-li, že Brentano zachází v dalším postupu s ireálním hypotetickým souvětím, k němuž musil býti přivolán sv. Tomáš, jako se souvětím potenciálním, ne-li docela reálním. Tento nelad se ne napraví tím, že se cituje 2a 2ae qu 5 art. 3, mající nápis: „Utrum qui discredat unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis“ (Zdali ten, kdo nevěří jednomu článku víry, může míti mrtvou víru o jiných člancích) a obsahující v „Respondeo dicendum“ větu: quod in haeretico discredente unum articulum fidei non manet fides neque formata neque informis“ (že v heretikovi, který nevěří v jeden článek víry, nezůstává žádná víra, ani živá ani mrtvá). Neboť nejenom ten nemá božské čili theologické víry, kdo popře byt jen jediné dogma, nýbrž již ten je jí prázděn, kdo považuje apriorně za možné, aby nastal konflikt mezi jistým věděním a věrou¹.

Tím přicházíme k jednomu z trumfů Brentanových argumentací: k neblahému vyloučení vědecké pochybnosti z oblastí víry.

¹) Dle toho posuzují Brentana, Die v. Ph. d. Ph. (Thomas v. Aquin) ed. Kraus, S. 79—80.

Tento trumf není nikterak nevinný; obsahuje „předpoklad“, mnohonásobně odbytý, nedokazatelný a nepřipustný: možnost konfliktu. Ovšem, že má na tomto místě jiné jméno. Jmenuje se „takové poznání“. Jest to poznání evidentní, čerpané z rozumu a odporující přímo dogmatu. Jest zřejmo, že se irrealita stává realitou, případ předpokládaný skutečným, opak toho, čemu učí katolické dogma, evidentním. A proto jest nutno se jemně usmát strachu z pokušení proti víře, jest dovoleno, ba nutno nazvat tuto neoprávněnou bázeň vnitřní intolerancí, jest nutno litovati, že se nemůže postupovat konsekventně, neboť to všecko zabraňuje, že se věřící nemůže dostat k poznání pravdy, té, která jest, a je opakem dogmatu. Souhlasíme s Brentanem, že se nebudeme tímto speciálním problémem dále zabývat, ale položíme si otázku jinou, mnohem užitečnější a prospěšnější — Brentano sám jí zahájil odstavec — brání-li dogma katolíkovi ve volném a rozumném badání čili nic. Dříve však nežli k tomu přistoupíme, provedme analysu uvedených odstavců Brentanových až do konce.

„Nemístně důvtipným, ano do nemožnosti zacházejícím distinguováním byla i neoprávněnější

objekce dialekticky umlčena.“ (BRENTANO, *Die vier Phasen der Philosophie*, S. 14.). — Tato slova mne napadla, když jsem četl na 5. straně Brentanova pojednání o nezaujatém badání distinkci, kterou Brentano považuje za důležitou. Brentano činí distinkci mezi badatelem jako badatelem a badatelem jako učitelem. K této distinkci ho nutí okolnost, že se nechtěl¹ zabývatí otázkou, dovoluje-li svědomí katolickému badateli úspěšnou vědeckou práci či nedovoluje. Mlčky vkládá Brentano mezi svou distinkci a mezi shora naznačený podnět k ní myšlenku jinou. „Připusťme třeba,“ myslí si Brentano, „že katolický badatel dovede užití své svobody v soukromém badání a že se nijak nedá mýlit soustavou katolických dogmat a církevního učení. Pokud toho nikomu neříká, nemůže se mu nic stát. Může býti přesvědčen o opaku dogmat a při tom může klidně zůstat v katolické církvi a dokonce snad i těžit z onoho tajemství a kouzla, jež náboženství přece jen v sobě chová. Takováto svoboda badání, myslí si Brentano dále, stačí snad badateli

¹) To neznamená, že by nebyl svého mínění sdostatek naznačil a čtenáři vsugeroval.

jako badateli úplně.“ Ale nyní přichází distinkce. „Badatel jako badatel nemá té povinnosti jako badatel a učitel. Teprve tento musí v sobě pocítiti rozpor mezi vnitřním smýšlením a vnějším hlásáním poznatků, k nimž došel vědeckou cestou.“

Nechválím rozlišení Brentanova. Proto ne, že se jím zavádí do vědeckého života kurs, který není ani důstojný, ani mravný. Podotkl jsem to již dříve, když jsem mluvil o smířlivosti Brentanově k „tak zvaným filosofickým, historickým a přírodovědeckým stolicím“ na bohoslovecké fakultě. Nač takové skrývačky? Buď má katolík svobodu badání, a pak jí má stejně jako badatel i jako učitel, anebo jí nemá, a pak jí nemá ani jako badatel. S druhé strany nevidím, proč by jako učitel potřeboval této svobody více než jako badatel. Kdyby nebylo pozitivní náboženství nic a kdybych poznal, že nejsem mravně vázán vyznati hned veřejně, co si myslím, nebylo by to ještě pořád nic nečestného, kdybych uváděl v přednáškách různé dosavadní názory o věcech, a odpovědi a řešení, jež k nim podává církevní škola. Kdybych však cítil mravní povinnost říci svůj vlastní názor veřejně a stůj co stůj, byl bych povinnen jednoduše opustiti své postavení.

Záhadný je u Brentana v této souvislosti výraz „této svobody“. Je to svoboda, naznačená nahoře výrazem „plná volnost v rozumném badání“, či je to ona svoboda, kterou tušíme doleji v otázce, již se Brentano nemíní obírat? Kdož to může uhádnout? Diskuse by byla okamžitě snazší, kdyby byl Brentano udal, jaké svobody si žádá, a kdyby bylo zřejmo, že jde o svobodu, nikoli nevázanost. Ovšem i tak by nám musilo být evidentní, že svoboda požadovaná Brentanem při uvážení všech okolností nevázaností není, nebo, což jest totéž, že učitelský úřad církve utlačuje ať definicemi ať provisorními rozhodnutími svobodu rozumnou, a že platí ty důsledky, jež se z toho obyčejně vyvozují.

Již jsem řekl, že z irrealní podmínky, skromně a opatrně pronesené s citací sv. Tomáše, se u Brentana pouhým hnutím vůle stalo faktum: „Když pak v průběhu badání nastane u badatele ona vnitřní proměna, nemá žádné jiné volby, leč buď se přetvařovat, nebo resignovat.“ Jak krásně a jistě řečeno! Ta vnitřní proměna musí nastati, aby bylo proč naříkat! Musí? Nastává vždy? Která vnitřní proměna? Může u osvíceného a dokonalého věřícího nastati vůbec? Hle, kolik otázníků je potřebí, aby-

chom otázce byli právi! Neboť ona vnitřní proměna není nic menšího, než že člověk s evidencí pozná opak toho, co učí dogma. Kdybych řekl, že nastat nemusí anebo že vždy nenastává, Brentano by to připustil. Ale řekl by snad něco, co bych musil s rozhořčením odmítnouti jako nepravdivé, že totiž badatelé, kteří se v průběhu badání nerozešli s věrou, neznamenaají v dějinách vědy mnoho. Ale já si mohu lehce ušetřiti toto nepříjemné odmítnutí. Pravím přímo: Ona vnitřní proměna nemůže nastati! Tato pravda plyne z celého pojmu víry, jak jsem jej dříve rozvedl, a plyne i ze zkušenosti, že nikdy nebylo možno učiniti evidentním to, co by evidentně poráželo článek víry.

Nicméně vnitřní proměna v člověku věřícím může nastati a nezřídka nastává; člověk přestává věřit. Ale není to ona proměna, jež pracuje s evidencemi. Nastane-li tedy nějaká vnitřní proměna, jež z věřícího dělá nevěřícího, musilo by být jisto velmi mnoho věcí, abych směl z toho dovozovati absurda, jež odtud dovozuje Brentano.

Musilo by být napřed evidentní, neřku-li pravděpodobné, že tato vnitřní proměna znamená mravní pokrok čili že stav bezvěří je cosi více než dřívěj-

ší stav víry. Jen tehdy bych měl právo mluvit o mučednictví vědy, právo nařikat na nepřijatelné a přece nevyhnutelné dilema, právo mluvit o škodě plynoucí z konce svobodného vědeckého života, právo vychvalovat toto mučednictví a právo neočekávat této oběti pro objevenou pravdu od většiny lidí. Neboť i když bych předpokládal falešnost víry, chápu přece nedostatečnost objevené „lidské“ pravdy k tomu, aby sváděla lidi k obětem.

Brentano ovšem je protivník, který neustupuje, nýbrž v radostném tušení morální převahy dále hude svou píseň! Ke konečnému vítězství musí mu pomoci jednak skvělá přirovnání, jednak nevyvrátitelná fakta historická, jež učiní každou další debatu zbytečnou.

Brentano přirovnává vědce k soudci a Církev k vládě. Činí to způsobem, který nemůže zůstat bez účinku. Či může někdo prorazit myšlenkovou falanx, skládající se z věty rozkazovací, tázací a oznamovací, a vyslanou do boje ne tak k opanování pole, které je dávno získáno, nýbrž pouze k demonstrování vznešeného majestátu vítězova?

Přes to nepokládám přirovnání Brentanovo za šťastné. Rozdíl, který je mezi světskou vládou a

vládou církevní, není nepatrný, nýbrž podstatný.

1. Vláda, která by chtěla mít vliv na rozhodování soudců, není o nic neomylnější než tito, kdežto Církev, jež si osobuje vliv na věřící badatele, má vnitřní oprávnění vykonávat tento vliv. 2. Ani soudce nemůže soudit libovolně, nýbrž jen v mezích zákona, podle předepsaných soudních norem a podle rozumu. Proviní-li se zřejmě proti tomuto pravidlu, může být sesazen, a nikdo nehne prstem pro udržení zásadní libovůle soudců. Také nemá soudce práva soudit zákony, nýbrž musí podle znění zákona posuzovat lidské činy a lidská opomenutí. Právě tak může i věřící vědec svobodně a volně badat v mezích pravd, jež mu předkládá neomylná Církev a musí si jakožto omylný dáti líbiti poučení, jež mu ona v případě odchýlení od pevných norem udělí. 3. Správné závěry může tedy věřící beze všeho činit i prohlašovat. Je-li Brentanovi líto, že soudce-vědec nemůže vynést rozsudek falešného, ze strachu, aby nebyl sesazen pro nedostání v povinnosti, je nám líto Brentana pro tuto lítost. Neboť rozsudek je falešný nejen tenkrát, když je to zcela jisto (definitivní odsouzení Církev), nýbrž i tehdy, když se vydává za více odůvodněný,

než je ve skutečnosti, aneb když je pronášen urážejícím a pohoršujícím způsobem, a je za to od Církve odmítnut a censurován (provisorní odsouzení Církve). 4. Chceme-li urgovati podobnost mezi soudcem a vědcem, můžeme právě tak urgovati podobnost mezi vírou a zákonem. Zrušte zákony a dejte soudcům volnost: budou věrným obrazem toho, co je věda bez víry.

Přirovnání, jimiž Brentano dovede oslepotiti vzdělané publikum, působí jen na tak dlouho, dokud jich někdo nerozebere a nezvází.

Ostatně, jak málo má Brentano potřebí utíkat se k přirovnáním! Stačilo by, kdyby se chopil některé z „přečetných nesnází“ theologie a dokázal, že aspoň jedno, a to kterékoli, z katolických dogmat odporuje evidentnímu poznatku přirozenému. V tom okamžiku by byla Církve zraněna nezhojitelně a Brentano by musil být — ač-li by pak stálo za to být člověkem — prohlášen za největšího z lidí. Či se domnívá — chtěje snad vyvrátiti sám sebe — že bázlivý rozum věřícího může odporovati poznání evidentnímu, to jest takovému, kterému nelze odporovati?

Jakkoli jest litovati každého i nedobrovolného

a nahodilého omezování svobodné vědecké práce, pokud není jisto, že tato práce nezasluhuje jména vědy, není zcela možno uvarovati se všech nedorozumění na tomto poli. Ani Brentano nezabrání obecným vědeckým omylům učených společností, ani věda v tomto širším smyslu nepřestane proto existovat, že se leckdy neosvědčila. Nicméně byli bychom vděčni Brentanovi, kdyby byl nejslavnější příznavkyni věd, katolickou církev, poučil o tom, jak by se vyhnula i nejmenším konfliktům s představiteli vědeckého snažení, a při tom splnila všechny povinnosti, které jí ukládá její výmínečné výsostné postavení. Ač se nemůže stát, aby Církve, jejímž charakteristickým znakem je život v nezmenitelnosti, přestala dbáti o tyto své přednostní vlastnosti, přece jest možno se tázati, čeho by dosáhla, kdyby se stala svobodomyšlnější. Odpověď na to podává nám student protestantské filosofické fakulty v Curychu, Walter Rüsche, který v polemice s kandidátem protestantské theologie na téže universitě, stěžujícím si na nezáměr spolustudujících ostatních fakult o protestantskou církev, píše:

„Církve, která žije toliko z ethiky, humanity, vzestupu kultury a podobných věcí, nechcem více. Kam

až nás tyto krásné ideály přivedly, to vidíme nyní. Řekneme to přímo a nezasťřeně: Zchudli jsme, stali jsme se žebráky a uchovali jsme si jenom pýchu pokroku. Zaměnili jsme nekonečnou lásku za lakotné lpění na majetku, nekonečnou víru jsme obětovali za omezené vědění (Novalis). Vždyť naše „náboženství“ je jenom vědou o náboženství, nebo je to nejnechutnější psychologie s metafysickým obalem (šlehání pěny). Této církve, která nemá již odvahy kázat víru — třeba se přizpůsobiti poměrům! — nýbrž jen etiku, morálku, po případě ještě náboženský socialismus, této církve vsuktu již nepotřebujeme. Neboť to můžeme čísti také u Schillera, u Zschokke, nebo u Kellera a Alberta Schweitzera. Ale za to ovšem se nedá nikdo přibít na kříž ani upáliti, jistě však za království, které není z tohoto světa. — Tážeme se nyní této církve: Kde máte své přesvědčení, které je vám dražší než život; kde máte své veliké symboly, kde jsou vaše posvátná místa, kde máte svůj Grál? Nuže, dávají nám do rukou knihy, odkazují nás na filosofy a theology. My však děkujeme za tyto věci a odhazujeme celou tuto veťeš, která nenahradí zázračné metafysické jistoty ranného středověku nebo prvních křesťanů. Tako-

vý odpor pocifujeme k velebenému pokroku a k liberalismu! Náboženství je metafysika, nic jiného. Credo quia absurdum.¹ Církev, která zapřela tuto větu, nesmí se diviti, že musí zahynout. Pro křesťanství bylo by nejlepší, kdyby zas jednou . . . musilo bojovati, jako za svých prvních počátků; tím by se uzdravilo.“ (Reichspost 27, XII, 1928, S. 3 / Die Sehnsucht eines protestantischen Studenten.)

Končím tuto úvahu slovy filosofa Jakoba Bal-mesa: „Věřme věcem, vymykajícím se obyčejnému řádu; tím nebudeme odporovati pravé filosofii, nýbrž spíše souhlasiti s jejími nejvyššími resultáty.

¹) Aby si někdo nepochutnal svatokrádežně na tomto slavném paradoxu, připomínám, že je utvořen podle Tertuliánových vět „Quid destruis necessarium dedecus fidei?“ „Prorsus credibile est, quia ineptum est.“ „Certum est, quia impossibile.“ („Proč rušíš nutnou hanbu víry?“ „Zaslужuje naprosté víry, protože je nevhodné.“ „Jest jisto, protože jest »nemožno.«“) (De carne Christi, cap. V. P. L. II. 761), jež nejsou leč vědomými varianty výroku Písma: „Stulta mundi elegit Deus, ut confundat sapientes.“ („Co jest u světa bláznivé, vyvolil Bůh, aby zahanbil moudré.“) (I. Kor. 1. 27.) Kdy onen nahoře citovaný výrok vznikl, nelze přesně říci, ale nelze ho doslova čísti ani u Tertuliána ani u Augustina.

Kdo nevěří, kdo není spokojen s důkazy hodnověrnosti našeho náboženství, ať činí námitky proti pravdě našich učitelů; ale ať se chrání víru v nepochopitelná tajemství nám vytýkati a viniti nás proto z chatrnější filosofie; neboť tím nepochybně zlepší naše postavení. Nevěřící směšuje se s luzou; na straně katolíků stojí největší filosofové.“

OBSAH

I. ÚVOD	9
II. MOMMSEN-HERTLING	15
III. VÍRA A VĚDA	39
IV. BADÁNÍ A UČENÍ	109

KURS 29.

v listopadu l. P. 1932.

Vytiskla knihtiskárna

Josefa Sýkory v Tře-

bíči. Na skladě u Marty

Florianové ve Staré Ří-

ši na Moravě

D e o g r a t i a s