

OSOBNÍ BŮH A NÁBOŽENSTVÍ.

NAPSAL
CYRIL JEŽ T. J.

V PRAZE 1923.

NÁKLADEM ČESKÉ LIGY AKADEMICKÉ.

I m p r i m i p o t e s t.

P r a g a e, 26. Octobris 1922.

LEOPOLDUS ŠKAREK S. J.
Praep. viceprov. Čechoslov.

Nr. 13949.

I m p r i m a t u r.

P r a g a e, 27. Octobris 1922.

† ANTONIUS PODLAHA,
Episcopus Paphiensis, vicarius generalis.

Úvod.



Centrální otázka filosofie náboženství, v níž soustředí se boj mezi filosofií moderní a křesťanskou, je osobní Bůh, jelikož z pojmu osobního Boha vyplývá jádro náboženství křesťanského — závislost lidstva na Bohu. Bůh osobní je Tvůrce veškerenstva a nejvyšší jeho Pán a proto hlavním příkazem náboženství založeného na pojmu osobního Boha je, by člověk svůj poměr závislosti na Bohu mravním životem vyjadřoval. Bůh osobní může vejíti i v bezprostřední styk s lidstvem nadpřirozeným zjevením. Tím se přirozená závislost lidstva na Bohu ještě více stupňuje.

Moderní člověk prchá před závislostí na Bohu, proto se zdráhá uznati osobního Boha a náboženství na pojmu osobního Boha založené. Postulát nezávislosti na Bohu je mu vodítkem při tvoření pojmu Boha a náboženství, ostatní pak názory filosofické musejí se tomuto základnímu postulátu přizpůsobiti.

Agnosticismem odňat modernímu náboženství rozumový základ a zaměněn citem. Povaha náboženství stala se tím zcela subjektivní. Zdroj náboženských názorů a mravních hodnot přeložen z Boha do člověka. Závislost na Bohu pokládána za něco člověka nedůstojného a ponižujícího, neodvislost od Boha a úplná autonomie náboženská i mravní za nejvyšší zdokonalení. Jedna věc se však při tom přehlédla, že totiž úplně neodvislou může býti pouze bytost nekonečně dokonalá. Bytost však konečná, jakou

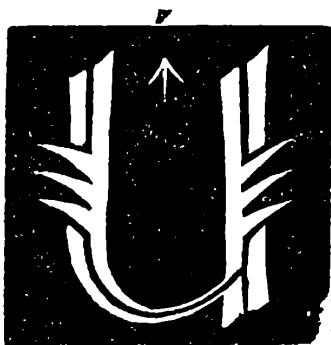
jest člověk, tím více se zdokonaluje, čím více jest závislá od bytosti dokonalejší. Proto největší zdokonalení člověka může plynouti z jeho odvislosti od bytosti nekonečně dokonalé — Boha a ze sblížení s ním nadpřirozenou milostí.

Účelem tohoto spisu je ukázati, že rozum lidský s logickou nutností vede k poznání osobního Boha a že pravou hodnotu má pro člověka pouze to náboženství, v jehož základu jest osobní Bůh. Spis můj vznikl z článků, které jsem psal do „Života“ a které jsem zde většinou rozšířil. K nim přidal jsem pojednání o milosti posvěcující uveřejněné již dříve v „Časop. kat. duch.“, v němž objasněn je nejvyšší a nejdokonalejší duchový život plynoucí z nadpřirozeného poměru člověka k osobnímu Bohu.

V Praze-Bubenči, v srpnu 1922.

Spisovatel.

I. VLIVY FILOSOFIE NA PROTITHEISTICKÉ A PROTINÁBOŽENSKÉ PROUDY.



Prostředkem filosofie a náboženství aspoň částečně je společný, podati totiž lidstvu světový a životní názor, odpověděti na otázky nejdůležitější, co je člověk, a jaký je poměr jeho k veškerenstvu, t. j. k ostatním lidem, k světu i k tomu, co je nad světem, zvláště k bytosti nejvyšší, absolutní, k Bohu, co je nejvyšší dobro člověka, a jakými prostředky je možno ho dosáhnouti. To je společné filosofii i náboženství. Filosofie a náboženství přirozené odpovídá na tyto otázky pouhým přirozeným rozumem, kdežto náboženství křesťanské má vedle přirozeného rozumu ještě jiný pramen poznání, totiž víru v nadpřirozené zjevení Boží. Vedle toho náboženství křesťanské nejen poučuje, nýbrž také poskytuje vnitřní nadpřirozenou sílu, milost Boží, jak pro rozum tak pro vůli, aby člověk dle poznané pravdy jednal a tak svého životního cíle dosáhl.

Z toho jasně plyne, že filosofie buďto je s náboženstvím v nejkrásnější shodě, poskytujíc mu základní oporu a stále stojíc v jeho službách, nebo je s náboženstvím v největší protivě a v neustálém boji. Na vrchol harmonie přivedli filosofii a náboženství největší duchové středověké scholastiky Petr Lombardský, Albert Veliký a sv. Tomáš Akvinský, nejlepší to vykladaatelé filosofie Aristotelovy ve středověku. Poukázali jasně na to, že víra náboženská je ve svém počátku i v dalším vývoji rozumná. Základy víry, jsoucnost Boží totiž a fakt zjevení Božího, lze dle nich

rozumem s jistotou poznati. Tajemství Bohem zjevených nemůže sice rozum lidský úplně pochopiti, filosofie však ukazuje, že nejsou proti rozumu, nýbrž nad rozum, a pomáhá duchu lidskému, by dle sil svých vnikl v hloubku jejich co nejvíce. Filosofie Aristotelova, zbavená některých chyb a nedostatků, byla od nich postavena úplně do služeb zjeveného náboženství, filosofie stala se „ancilla theologiae“. Jednotu tuto porušili již koncem 13. stol. a počátkem 14. stol. theologové, kteří nešli ve šlépějích největších učitelů středověku, nýbrž odklonivše se od filosofie Aristotelovy přidrželi se buď nominalismu, založeného v 11. stol. Roscellinem, nebo výstředního realismu, jehož původcem byl Vilém ze Champeaux (1070—1121). Nominalismus, jenž učil, že obecné pojmy nemají ve věcech žádného podkladu, vedl k empirismu a fenomenalismu, výstřední pak realismus, jenž učil, že obecné pojmy existují ve věcech samých, vedl k idealistickému pantheismu. Starší nominalisté a výstřední realisté zabývali se ponejvíce jen pojmy a nedospěli k utvoření světového názoru z pojmů těch plynoucího. Upadli pouze v jednotlivých věcech do náboženských bludů, jako na příklad Roscellinus do tritheismu, Gilbert de la Porrée do nauky o čtyřech osobách božských a j. Novější však nominalisté a výstřední realisté utvořili si z důsledků svých filosofických pojmů světový názor odporující křesťanské theologii. Jelikož nominalisté popírali všechny obecné zákony ve světě, popírali tím zároveň jakoukoli vnitřní souvislost a závislost mezi jednotlivými věcmi, nemohli tudíž ani uznati vnitřní závislosti mezi věcmi a příčinou nadsvětovou — Bohem. Tím padla také u nich poznatelnost Boha rozumem. Occam výslovně dí, že nelze o Bohu dokázati, že je účinnou příčinou nějaké věci. (Quodlib. 2. q. 2.).

Stejného mínění byl Petr Ailly (Alliacus). Nominalisté dospěli ke tvrzení, že pravdy přirozeným rozumem poznané a pravdy zjevené namnoze si odporují. To sice neodvrátilo jich samých od víry, nýbrž věřili i proti rozumu. Avšak jejich princip, vzniklý ze špatných filosofických předpokladů, stal se kořenem téměř všeho protitheistického a protináboženského myšlení až po naše doby.

Jako nominalismus položil základ k empirismu a agnosticizmu, tak zase výstřední realismus, stojící pod vlivem novoplatonismu, kladl základ k idealistickému pantheismu. Mikuláš Kusánský má k němu ve své filosofické soustavě již četné prvky; k úplnému pantheismu dospěl Giordano Bruno, Patrizzi, Campanella.

Názory nominalistů a výstředních realistů přišly velmi vhod Lutherovi. Jeho proticírkevní odboj nevyrostl sice z hlubokého myšlení a filosofického badání, nýbrž z jeho vášní, došel však i u nominalistů i výstředních realistů veliké opory. Lutherovi šlo o naprosté zničení autority církve a hlavně papeže. Její základ bylo nadpřirozené zjevení Boží a ustavičná nadpřirozená ochrana Ducha sv. Tento základ musel Luther odstraniti, chtěl-li božskou autoritu církve a papeže zničiti. K tomu cíli využil tvrzení nominalistů, že Boha a nadpřirozeno vůbec rozumem nelze poznati. Nepřijal však jako nominalisté vše nadpřirozené slepou věrou, nýbrž je z náboženství prostě odstranil. Člověk je dle Lutherova rozumu zcela neschopen Boha a svůj poměr k němu ať cestou přirozenou či nadpřirozenou s jistotou poznati, poněvadž hříchem dědičným je v přirozené své dokonalosti ochromen a zatemněn, rovněž vůle nemůže ani svou přirozenou silou ani s nadpřirozenou posilou Boží (milostí) nic k spáse své konati, poněvadž jest hříchem dědičným zbavena svobody.

Víra, kterou prohlásil Luther za jediný pramen spásy, není víra rozumem řízená, není to vůbec ani víra v autoritu, nýbrž je to víra čistě subjektivní, která se rovná pouhému náboženskému citu neboli tušení. Dle Lutherova nepotřebuje se člověk podrobovati žádným článkům víry autoritativně závazným, nýbrž cit si je samostatně a libovolně vynalézá i pozměňuje. Dle Lutherova není člověk vázán žádným přikázáním vnějším, jehož by si nemohl cit upravit. Dobře praví Denifle-Weiß v díle *Luther und Lutherum* II., 333, že dle Lutherova je duch lidský prohlášen za nábožensky suverénního, jenž vůbec žádné autority neuznává. Autorita Písma sv. je u něho jen zdánlivá. Užil jí pouze jako prostředku proti autoritě církve. Subjektivní

libovolný výklad Písma sv. ruší naprosto i jeho autoritu. Dle Luthera je slovo Boží onen smysl, který kdo vkládá v Písmo sv. dle subjektivního citu.

Ačkoli výstřední realismus jde vzhledem k nominalismu protisměrně, dovedl Luther přec i z něho při boření církevní autority těžiti. Jelikož dle výstředního realismu podstata každé věci je neviditelná idea, již věci viditelné se jen více méně blíží, pojímal v jeho duchu již Viklef a Hus podstatu církve jako neviditelnou vyšší obecnou ideu, všechno vnější a viditelné, jako řád, vnější dogmata a zákony, vnější obřady a sv. svátosti považoval za vedlejší a měnitelné. Dobře dí Denifle—Weiß v uvedeném díle na str. 339, že spojením vůdčích myšlenek dvou sobě protivných systémů nominalismu a výstředního realismu podařilo se Lutherovi uvést církev ve zlehčení, které pozdějšímu lidstvu přešlo téměř do krve. Od výstředního realismu naučilo se viditelnou církví pohrdati, od nominalismu popíráti víru ve všechno, čeho nevidíme. O výstřední realismus se opírajíc namlouvá si, že vnější bohoslužba je Boha nedůstojná a pro člověka zbytečná, nominalismu pak se drží, aby mohlo zlehčovati ty, kteří se odvolávají na vyšší poslání a připisují svému úřadu význam pro dosažení věčného života. Nominalismus způsobil odtržení křesťanství ode všeho nadpřirozeného, výstřední pak realismus odtržení církve od křesťanství (341). Vliv nominalismu na teologii a církev dobře vystihuje také Fr. Drtina v Úvodu do filosofie I., str. 19: Vítězství nominalismu znamená uvolnění filosofie z nadvlády teologie, přiznání práva jednotlivci proti každé autoritě, svobodu myšlení. Vítězstvím nominalismu byla umožněna dvě důležitá hnutí myšlenková, jež nás uvádějí v dobu novou: renesance, jež jest vědecké, literární a umělecké obrození lidstva způsobené návratem k řeckému naturalismu a racionalismu, a reformace, jež usiluje o nápravu náboženskou v hlavě i v údech, v celku i v jednotlivcích a o obnovu tradic původního, čistého, evangelického křesťanství, jež vrcholí v příkazech lásky k Bohu a bližnímu." Drtina ovšem přehlíží, že luthernismus nezaložil svého náboženského naturalismu na evan-

geliích historických, nýbrž na evangeliích, jak je byl nucen proti všem historickým faktům prvních století násilně skomoliti. Dále přehlíží, že pramenem celého křesťanství nejsou pouze evangelia, nýbrž i tradice prvních století.

Podstata náboženství, jak ji vyjádřil proti učení církve katolické Luther, udržela se až podnes, a to nejen u praktických stoupenců luteranismu a sekt jemu blízkých, nýbrž namnoze i u vzdělaných katolíků, kteří nemajíce hlubšího vzdělání v katolické filosofii a theologii, stojí intelektuálně pod vlivem moderní filosofie, která se až na nepatrné výjimky postavila úplně do služeb protestantismu. Tím lze vysvětliti prudký boj téměř celého vzdělaného světa moderního proti církvi katolické.

Nominalismus středověký vystupuje v novověké filosofii pode jménem empirismu nebo sensualismu, výstřední pak realismus pode jménem racionalismu. Obojí jest ve službách protestantského pojmu náboženství jakožto subjektivního citu; neboť jak empirismus tak racionalismus snaží se víc a více zdůvodniti agnosticismus neboli nemožnost lidského rozumu poznati cokoli nadsvětového, obzvláště Boha. Nemůže-li Bůh býti poznán s jistotou rozumem, tím méně může býti rozumem poznáno jeho nadpřirozené zjevení a tak se kácí všechno nadpřirozené náboženství. I racionalismus, pokud dí, že poznává Boha, je agnosticismus, poněvadž jím poznáný Bůh není bytost transcendentální, nadsvětová, Bůh osobní, nýbrž pouhý subjektivní pojem lidského rozumu. Rozštěpení rozumu a víry táhne se celou moderní filosofií jako dědičný hřích spáchaný nominalisty středověkými, jenž omezuje sféru rozumu pouze na tento svět, na jevy zkušenosti vnější a vnitřní, náboženství pak klade do sféry víry jakožto subjektivního citu, subjektivního nejistého tušení. Duchový život moderního člověka je ve svém jádře naprostý subjektivismus, k němuž mocný popud dal Luther. Ani poslední důsledek empirismu, totiž materialismus, ani poslední důsledek racionalismu, totiž idealistický pantheismus, není duchu luteranismu cizí, neboť subjektivismus, jaký postavil za základ svého náboženství Luther, vede ve svých posledních dů-

sledcích nutně k atheismu. Je-li člověk v náboženství závislý pouze na svém subjektivním citu, pak náboženství mu není ničím jiným nežli vyjádřením poměru k sobě samému, pak člověk sám je sobě bohem. Z luteranismu plyne indiferentismus ke každé subjektivní, libovolné formě náboženské, jen jednomu náboženství nutně musí vypovědětí nejprudší boj, t. j. náboženství katolickému, poněvadž uznávajíc osobního Boha hlásá závislost člověka na Bohu, na jeho zjeveném učení, na jeho zjevených příkázáních, poněvadž staví božskou autoritu církve proti náboženské libovůli člověka. Novověká filosofie stala se svým agnosticismem služkou protestantismu a jeho důsledků — moderní nevěry.

Na prahu novověké filosofie shledáváme se i u empiristy Bacona Verulamského i u racionalisty Descartesa s přesvědčením o jsoucnosti Boží. Bacon je však toho mínění, že mezi rozumem a věrou, mezi filosofií a náboženstvím je spor, Descartes pak nedokazuje jsoucnosti Boží ze skutečného světa, nýbrž z rozumové ideje čili pojmu Boha. Tato stanoviska obou jmenovaných filosofů musila vésti další myslitele spíše od Boha než k Bohu. Baconův empirismus přivedl již Hobbes k materialismu. Jeho nominalistické stanovisko přivedlo jej k přesvědčení, že substance může být pouze hmotná, co však není substance, není dle něho skutečné. Ještě i Hobbes uznává Boha a obtíže, které z jeho filosofie pro pojem Boha plynou, odhaluje pouze poukazem, že Bůh není předmětem filosofie, nýbrž víry. Ostatně připouští, že by Bůh mohl být něco hmotného. Samozřejmě nemá Bůh jakožto nadsvětový absolutní duch dle jeho filosofie žádného oprávnění na existenci, což nejlépe je vidět v jeho stanovisku k náboženství a morálce. Není dle jeho Leviathana nejvyšší normou náboženských pravd a mravních zásad Bůh, nýbrž nejdokonalější složené těleso — stát či spíše hlava státu. Ta dle něho jediná má právo stanoviti věrouku i morálku. Hobbes je filosofický patriarcha suverenity státu nad každým náboženstvím. Tento názor, který je výplodem nejhrubšího materialismu, připravil zvláště církvi katolické od četných

států mnoho útoků a pronásledování a snaží se u mnohých prorazit ještě dnes. Protestanté, anglikáni, ba ani schismatikové se mu ovšem nevzpírali, nýbrž našli v něm zdůvodnění svého caesaropapismu.

Jako Hobbes ze špatného pojmu substance (že totiž podstata čili substance může být pouze hmotná) dospěl k materialismu, tak dospěl Spinoza rovněž z nesprávného pojmu substance k pantheismu (maje za to, že substance může být pouze bytost sama od sebe čili absolutní a tudíž jediná).

V odtržení světa a lidstva od Boha pokračovali angličtí deisté, kteří obrátili svou činnost nejvíce k tomu, aby odstranili možnost zjevení Božího, zázraků a vůbec všeho nadpřirozeného. Zdánlivý spor mezi rozumem a věrou, vzbuzený nominalisty středověkými přijatý od moderních empiristů, odstranil u nich víru v cokoli nadpřirozeného jakožto nerozumnou. Deismus, jehož zakladatelem je Herbert z Cherbury knihou „De veritate“, vystoupil jako náboženství pouhého rozumu a protiva všeho nadpřirozeného. To nejvíce zdůraznili Toland ve spise „Christianity not mysterious“ a Tindal ve spise „Christianity as old as the creation.“ Stejně proti zjevení a zázrakům bojovali Collins a Woolston, Morgan, Bolingbroke, jemuž náboženství jest jen prostředek vlády, aby udržela lid v poslušnosti, který prý dovede na uzdě držeti pouze bázeň před vyšší mocí, nikoliv rozum. Tak sníženo náboženství tímto deistou stejně jako před ním již Hobbesem na pouhý policejní prostředek. To je neslavný důsledek ze suverenity státu nad náboženstvím.

Locke, jehož někteří řadí mezi deisty, vlastně deistou v tomto smyslu nebyl. Vedle vnímajícího poznání světa vnějšího a reflexního poznání o činnosti a jsoucnosti vlastní osoby uznává ve svém hlavním díle „Úvaha o lidském rozumu“ vědění důkazné (demonstrativní). Takovým poznáním usuzujeme z existence a jakosti světa a z existence sebe samých na jsoucnost Boha jakožto věčné příčiny všeho skutečna, mající rozum, vůli a nekonečnou moc. Velmi dobře praví Locke, že „nic“ nedovede učiniti žádné sku-

tečné věci a otázka, odkud vše pochází, že neustane v nás dříve, dokud nepřijdeme k něčemu, co existuje bez počátku, věčně, jako příčina všeho jsoucna. Bytost ta musí mít všechny dokonalosti, které tvorům udělila, nejvyšší měrou. Poněvadž je příčinou hmoty i pohybu a vší mocí ve světě, musí být všemohoucí, poněvadž je příčinou řádu a krásy ve světě a také tvůrcem myslících bytostí, musí být vše-vědoucí. Bytost takovou nazýváme Bohem. (Úvaha o lidském rozumu, II., Kn. 4, hl. 10.)

Je to podivuhodné, kterak Locke, ač byl empirista a sensualista, došel rozumem k jistému poznání jsoucnosti Boží a tak k zcela správnému pojmu Boha jakožto osobního a absolutního ducha a tvůrce světa. Je to tím, že uznává vědění důkazné dle zákona příčinnosti, jež vlohou rozumovou jasně poznáváme. Mezi věrou a vědou nevidí Locke sporu, jistota víry není dle něho slabší nežli vědy, jelikož se opírá o svědectví Boha, jenž nemůže ani klamati ani být oklamán. Víra opírá se zároveň o lidský rozum, poněvadž tento rozhoduje, podává-li se nám v určitém případě skutečně zjevení Boží, rozumem také vniká člověk hlouběji do pravd věrou přijatých. Žádné pravdy zjevené nejsou dle Locka proti rozumu, nýbrž jsou dílem rozumu přiměřeny, dílem nad rozum. Podle Locka ani zá-raky nejsou proti rozumu; jsou-li tedy dostatečně prokázány, může je rozum s úplnou jistotou přijmouti (hl. 18.). Locke dokázal svou „Úvahou o lidském rozumu“, že správné myšlení vede člověka vždy zpět k Bohu a že víra ve zjevení Boží neodporuje rozumu, nýbrž se oň opírá a tím sama stává se rozumnou. Locke zasluhuje svou kritičností víry opravdový podiv, že přemohl myšlenkové prostředí deismu, v němž vyrostl, a pojímá rozumnost víry zcela ve smyslu velkých scholastiků středověkých. Nesprávné je tudíž, co dí Falckenberg v „Dějinách novověké filosofie“ (překlad Fr. X. Procházky str. 224), že „Lockův požadavek, aby se víra podrobila kritice rozumové, zabezpečuje mu v dějinách anglického deismu čestné místo.“ Správně dí Ot. Pertold, že Locke není v pravém slova smyslu deistou (Základy všeobecné vědy náboženské, str. 222.) Kritice

rozumové podrobují víru i učenci katoličtí, majíce ovšem za kompas svého badání rozumového autoritu katolické církve, Duchem sv. řízené. Tento činitel u Locka, jenž byl členem anglikánské konfese, ovšem schází, jinak jeho základní stanovisko k poměru rozumu a náboženství, víry a vědy je správné, a kdyby další filosofie moderní na tom stanovisku byla zůstala, nestála by aspoň v základech svých proti zjevenému náboženství, nýbrž by je spíše podporovala. Bohužel měl na další vývoj filosofie vliv více naturalistický anglický deismus a z Locka pouze jeho sensualismus nižšího duševního poznání, kdežto jeho poznání důkazné (demonstrativní), řízené vyššími vlohami rozumu, zůstalo bez vlivu, poněvadž vedlo k Bohu a k uznání jeho zjevení.

Anglický deismus přešel do Francie a uzrál tam v materialismus, našel dobrou půdu v epikurském hedonismu, jež obnovil Petr Gassendi, a v mravní zkaženosti té doby. Voltaire poslouchal v Anglii tři roky Bolingbroka. Také Diderot studoval v Anglii. Condillac je pod vlivem Lockova sensualismu, neuznává však jako on vyšší rozumové schopnosti důkazné, nýbrž generalisuje sensualismus pro veškeren duševní život. Duše má dle něho pouze jedinou původní schopnost, totiž schopnost cítit. Všechny ostatní schopnosti se z této vyvinuly dle psychologického mechanismu, který dle Newtonova mechanismu v přírodě přenesli na jevy duševní Hartley a Priestley. Z Condillacova sensualismu vyrostl již úplný materialismus, jež hlásali Helvetius, Julien Offroy de la Mettrie, Holbach, Cabanis. Působením těchto mužů stala se většina francouzské inteligence v 18. stol. nevěreckou. Nejvyšším cílem života dle nich byl požitok v duchu epikurské filosofie, proto odřikání, jež vyžaduje náboženství v plnění vyšších ideálů mravních, vzbudilo v nich odpor stupňovaný až ve vášnivě nepřátelství, zvláště proti církvi katolické.

Anglický deism šel francouzským materialismem zpět do Anglie k Humeově skepsi. Hume dobře si všiml, že rozum lidský povede vždy znovu s jistotou člověka k Bohu, dokud ho nezbaví přesvědčení o obecné a objektivní plat-

nosti zákona příčinnosti. Proto Locke uprostřed anglických deistů důkazným poznáním dospěl k Bohu, proto i někteří z francouzských stoupenců anglických deistů, jako Voltaire a s počátku i Diderot, uznávali rozumové důkazy jsoucnosti Boží. Zvláště však v Německu obnovil rozumové důkazy jsoucnosti Boží veliký filosof Leibniz ve svých „Nouveaux essais sur l'entendement“, a tvrdil, že pozitivní dogmata jsou rozumem dokázána. V theodiceji pak zastává souhlas rozumu a víry, čímž přiblížil opět velmi filosofii stanovisku katolickému.

Hume myslil, že jednou pro vždy odstraní pojem náboženství z oblasti rozumu, učiní-li na rozumu radikální filosofickou operaci, zbaví-li jej totiž přesvědčení o objektivní platnosti zákona příčinnosti. Snaží se totiž přesvědčení to vysvětliti v díle „Zkoumání o lidském rozumu“ pouhým zvykem. Vidíme-li prý dva úkazy často za sebou následovati, navykneme si tomu a očekáváme pak, že vždy budou za sebou následovati. Příčinného vztahu dle něho mezi věcmi vůbec není, nýbrž jen následnost, my příčinný vztah do věcí prý jen vkládáme tím, že jsme si navykli viděti, kterak určité věci vždy za sebou následují, čímž se v nás vyvinul cit očekávání, že vždy za sebou budou následovati.

Humeovi podařilo se sice jeho operací lidského rozumu odstraniti všechny cesty rozumového poznání k Bohu a jeho zjevení a přenést náboženství do oblasti pudového citu a praktických potřeb, než operace ta měla za následek smrt pro rozum a pro vědu vůbec. Záleží-li rozumový život pouze v různých kombinacích smyslových počitků a představ a jeho soudnost jen v pudovém citu, přestává rozdíl mezi duševním životem zvířete a člověka, poněvadž člověk tou teorií je rozumu úplně zbaven. Hume ukázal jasně, že cestu k Bohu lze člověku znemožniti pouze v tom případě, zřekne-li se svého rozumu. Hume učinil raději toto, aby nebyl nucen k onomu. Humeova filosofie, která je základním východiskem filosofie pozitivistické a nejhlubším kořenem proudů protináboženských, plným právem může se nazvati sebevraždou lidského ducha.

Humeova skepse musila najít mohutný odpor, neboť obecná platnost zákona příčinnosti a četných jiných soudů je tak evidentní, že nemohla trvale Humem býti odstraněna. Hlavní pokus zachránit vědu i rozum lidský proti Humeovi učinil Kant „Kritikou čistého rozumu.“ Je to ovšem pokus zcela nezdařený. Všechny nejobecnější pojmy čili kategorie vložil do rozumu jako jeho subjektivní nazírací formy, prohlásiv zároveň bezmocnost rozumu poznatí formami těmi věci vnější. Podstaty věcí i jejich příčiny, zvláště pak nejvyšší příčina — Bůh — zůstávají člověku dle Kanta nepoznatelné. Kant sice uznal proti Humeovi lidský rozum, postavil však zásadu nedůvěry k rozumu i ve věcech nej-evidentnějších, co se týče poznání věcí samých a všeho transcendentálního. Týž agnosticismus, jenž Humem hlásán byl na stanovisku empirickém, byl hlásán Kantem na stanovisku racionalistickém. Proto Hume a Kant jsou dva sloupy náboženského pochybování, indiferentismu a nevěry z něho plynoucí. Ne nadarmo nazýván bývá Kant největším filosofem protestantismu. Lutherova nedůvěra k rozumu v poznání Boha a všeho nadpřirozeného našla v Kantovi největšího moderního apologetu.

Jako Humeův empirismus vedl k materialismu, tak Kantův kritický racionalismus vedl k pantheismu. Stačilo jen, aby Fichte odstranil základní spor z filosofie Kantovy, totiž jeho předpoklad, že cosi neznámého mimo nás existujícího působí na naše smysly a dává tak impuls našemu poznání, a měl svůj idealistický pantheismus hotový. Spor ten u Kanta skutečně jest. Je-li dle něho zákon příčinnosti čistě subjektivní forma našeho rozumu, jíž nemůžeme žádné reálné příčinnosti ve světě mimo nás existujícím poznatí, pak neměl práva tvrdit, že cosi neznámého mimo nás existujícího působí na naše smysly. Spor tento mohl býti odstraněn pouze tím, že buďto padl Kantův subjektivismus a agnosticismus, nebo že přešel Kantův systém v idealistický pantheismus, jež v různé formě zpracovali Fichte, Schelling a Hegel. Rušení závislosti člověka na Bohu dospělo v nich opět jednou k vrcholu absurdnosti, že člověk sám je sobě Bohem a tvůrcem všehomíra, jenž jest pouhou jeho představou.

Brzy po největším filosofu protestantismu objevil se také největší theolog protestantismu — Schleiermacher. Ve spise „Reden über die Religion“ zavrhuje vědecký podklad článků víry a jediným základem náboženství činí cit. Dle něho jest podstatnou částkou náboženství pouze náboženský cit, vyjadřující poměr člověka k neznámému nekonečnu, cit zcela subjektivní, měnlivý dle nálady jednotlivců. Cit ten neřídí se žádnými objektivními články víry, není vázán ani vnější autoritou církevní, ani žádným povinným vnějším kultem. Pouze v něm prý záleží podstata čistého křesťanství. Všechno historické je prý vedlejší. — V myšlenkách Schleiermacherových pokračovali Hartmann, Reinhold, Feuerbach, Kaftan, Harnack. Jest to svobodné protestantství, osvobozené nejen od církve, nýbrž i od božství Kristova, je to křesťanství, jaké ve Francii hlásal Renan, dle něhož dílo Kristovo záleželo v tom, že dal mocný impuls k náboženskému citění, k lásce k Bohu a bližnímu. V tomto duchu byla i v Americe založena r. 1867 svobodná náboženská společnost „Free Religions Association“. Její hlavní úkol je charitativní a pozvednutí mravnosti na přirozeném základu náboženském. Se společností tou souvisí Armáda spásy. Náboženství a mravnost staví na základy citu také americký filosof a hlavní zastánce pragmatismu Villiam James, jak svědčí o tom výňatek z jeho přednášky „Vůle k víře“, který vydala česky YMKA.

Protestantismus z velké části přešel v kult pouhého lidství. Stojí na stanovisku filosofického monismu a čistého subjektivismu, ztrácí pojem Boha jakožto bytosti od člověka rozdílné, Bůh není u něho víc nežli pouhá lidská představa, plynoucí jen z jeho bytosti, a sloužící jeho přirozeným zájmům lidským a všelidským.

Kult lidství přivedl v největší protivu s kultem absolutního osobního Boha pozitivismus, který na skepsi Humeově založil ve Francii Comte. Positivismus hlásá agnosticismus nejkrajnější měrou. Předmětem vědy je dle něho pouze to, co člověk poznává smysly. Nadsmyslného nic dle jeho mínění poznati nemůžeme. Positivistické náboženství, které má za princip lásku, za základ pořádek a za účel

pokrok, je náboženství bez Boha. Nesmrtelnosti neuznává jiné nežli žítí ve vděčné vzpomínce u potomstva. Kult jeho záleží jedině v kultu vznešené bytosti — „lidstva“.

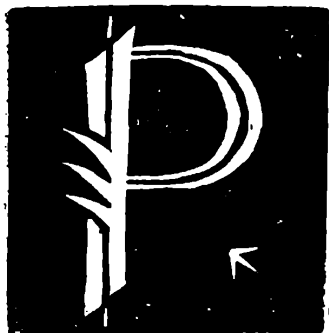
Positivista Stuart Mill učinil nový filosofický pokus seslabiti důkaznou sílu zákona příčinnosti, snaže se jej vysvětliti indukcí a tvrdě, že platnost jeho sahá pouze tak daleko, jak daleko sahá naše indukce. Pokus jeho se stejně nezdařil, jako se nezdařil pokus Humeův, zákon příčinnosti úplně odstraniti. Positivista Spencer hleděl využití Darwinovy theorie k vysvětlení života na všech jeho stupních přizpůsobování se poměrů vnitřních k vnějším. Není divu, že upadl takto pozitivismus v Německu ve hrubý materialismus, který hlásali Feuerbach, Vogt, Moleschott, Büchner, Czolbe a j. Zakladatel socialismu Marx, jenž učinil podkladem vývoje dějin i náboženství hmotné poměry, postavil náboženství do služeb pozemských zájmů lidstva. Jeho vlivem široké masy lidu hlavně dělnického odcizily se úplně křesťanství, k čemuž přispěla hlavně stavovská organizace a tisk.

Positivismus, splynuv se zednářstvím a Volnou myšlenkou, zavrhuje všechna náboženství ve vlastním slova smyslu a nejprudší boj vede ovšem proti církvi katolické, v níž autorita Boží vzhledem k člověku nejvíce se hájí. Nejvyšší výraz zbožnění vlastního „já“ podal Maurice Barrès v kultu sebe (*Culte du Moi*, *Literar. Echo* II., 855), v Německu pak Max. Stirner a Nietzsche. Positivismus hlásá pro budoucnost beznáboženství nikoli jen jako negací náboženství, nýbrž jako jeho protivu. Místo náboženství má dle nich zaujmouti filosofie a kultura, které prý nám náboženství nejen nahradí, nýbrž dají daleko více. Tak píše Guyau ve spise „*L'irreligion de l'avenir*“, že náboženství je cit solidarity člověka s celým kosmem. Náboženský individualismus ústí v beznáboženství budoucnosti, každý prý si udělá své náboženství dle poměru intensity svého života. Tak mluví i Tolstoj, že Bůh je v nás samých a že tím bohem je náš život. Žítí a věřiti v Boha prý jest jedno. (Zpověď, 86).

Positivism končí v pantheismu, jak se k tomu přiznává positivista Krejčí ve spise „O filosofii přítomnosti“, str. 447—458. Je to důkaz, že moderní filosofie vede k naprosté revoluci proti pravému Bohu a ke zbožnění vlastního „já“. Revoluce proti Bohu nutně pracuje také o zničení církve katolické, která nejen hájí pravý pojem osobního Boha, nýbrž vystupuje před lidstvo s božským posláním a s božskou autoritou. Revoluce proti Bohu je nepřátelská každému pozitivnímu náboženství, vypuzuje náboženství z veřejného života a ze škol, při tom však chce užítí všech prostředků, by na místo Boží nastolila člověka se všemi jeho vášněmi. Čím více však vzdaluje se lidstvo od pravého Boha, tím více vzdaluje se i od své lidské důstojnosti theoreticky i prakticky. Je to ke cti církve katolické, že hájící proti moderní filosofii pravý pojem osobního Boha, hájí zároveň pravý pojem člověka, nestavějí ho naroveň se zvířetem, jak to činí namnoze filosofie moderní.

Agnostické stanovisko moderní filosofie počalo se vtírati koncem minulého století i do spisů některých učenců katolických. Náleží k nim ve Francii Fonsegrive, Brunetière, Blondel, Laberthonnière, Loisy a j., v Itálii hlavně Murri, Minocchi, Valdambrini, v Anglii Tyrrell. (Srv. V. Smolík C. SS. R., O učení modernistů). Bludné jejich názory nazvány byly modernismem a odsouzeny encyklikou Pia X. „Pascendi“. Velkým tím činem papežovým bylo zabráněno, by katolická theologie nedošla tam, kam dostala se theologie protestantská — totiž k naturalismu a atheismu. Rovněž veliký byl čin předchůdce Pia X., totiž Lva XIII., jenž spisy sv. Tomáše Akv. učinil základnou moderní křesťanské filosofie a theologie, aby pracovaly svorně ruku v ruce jak o záchraně pravého pojmu Boha a náboženství tak o záchraně rozumu lidského a jeho pravého pokroku.

II. POVAHA LIDSKÉHO POZNÁNÍ A POZNATELNOST BOHA.



poznání osobního Boha a důkazy jeho jsoucnosti mají kořeny v samé podstatě lidského rozumu. Má-li tudíž síla jejich bytí jasná, je nezbytno znáti povahu a dosah lidského poznání a to tím spíše, že právě zde možnost poznání osobního Boha a důkazy jeho jsoucnosti od filosofů moderních bývají napadány.

K poznání věcí docházíme v zásadě dvojím způsobem: buď že se nám věc nějaká ukáže, nebo dokáže. Prvé poznání nazývá se bezprostředním, druhé prostředním. Vše, co je předmětem smyslů, poznáváme prostě tím, že to smyslům dostatečně představíme a pozornost smyslů k tomu náležitě obrátíme. Řeknu-li, že mám v kapse krásný nůž, jak o tom jiného přesvědčím? Dám mu jej do ruky, aby se naň mohl dobře podívat, jiného důkazu není třeba. Řeknu-li, že varhany nějaké vydávají překrásné tóny, přesvědčím jiné o tom, když na ně zahrají. Řeknu-li, že růže krásně voní, přesvědčím jiného o tom, když mu ji dám ovoněti. Řeknu-li, že povrch nějakého tělesa je drsný, přesvědčím o tom jiného, dám-li mu je ohmatat.

Podobně jako o předmětech smyslů mohu se přesvědčiti i o některých pravdách, které jsou čistě rozumové, t. j. které nevztahují se jen na ten neb onen předmět smysly vnímaný, nýbrž platí o každém předměti jakožto obecně platné zásady rozumové. Je třeba jen pozornost rozumu k nim obrátit, abych byl o nich zcela přesvědčen, tedy

bezprostředně, beze všeho důkazu. První z těch pravd je zásada totožnosti (identity), že totiž každá věc je se sebou samou totožná. Je myslitelné, že bych na př. já určitou osobou byl a zároveň jí nebyl? Že bych byl 1½ m vysoký a současně nebyl? Že by peníz nějaký byl pravou desítikorunou a současně a za týchž okolností jí nebyl? K tomuto poznání důkazu není třeba, poněvadž je to bez důkazu jasné a dokázat to nelze, poněvadž každý důkaz poznání zásady totožnosti předpokládá.

Stejně jasnou je zásada sporu a o vyloučeném třetím (principium exclusi tertii). Buď můj otec žije nebo nežije, třetí případ není možný. Tato zásada plyne ze zásady totožnosti.

Třetí zásada, již rozum poznává bezprostředně, obrátí-li jen k ní svou pozornost, zní: Každá věc má dostatečný důvod nebo dostatečnou příčinu. Podotýkám předem, že pravý význam této zásady nebývá od filosofů vždy pochopen. Zásada tato nepraví, jak někteří filosofové se domnívají, které příčiny v určitých případech ta neb ona věc má. To nejčastěji není bezprostředně rozumu jasné, nýbrž vyžaduje dosti dlouhého zkoumání. Pravý smysl zákona o dostatečném důvodu a příčině záleží v tomto pochodu rozumového poznání: Z ničeho, t. j. bez jakékoli věci skutečné nemůže povstati něco skutečného a z něčeho méně dokonalého nemůže povstati něco dokonalejšího. Z několika věcí může sice povstati něco dokonalejšího, nežli je jedna nebo druhá věc, z nichž to povstalo. Žádná věc však nemůže míti více dokonalosti, nežli obsahují dokonalosti všech věcí, z nichž povstala. Ono „plus“ dokonalosti věci vzniklé, jímž by vynikala nad ty, z nichž povstala, bylo by z ničeho. Mohu sáhnouti do kapsy, v níž nemám ani haléře, a dátí někomu tolik peněz, že ho učiním velkým boháčem? Pohne těžkým vozem, který by utáhli jen čtyři silní koně, člověk, jenž nemá síly ani za jednoho koně? Mohu od někoho žádati, aby zapálil dřevo studenou vodou, aby klidil s pole hojnou úrodu a semene nezasil, aby se nasytil a jídla nepožil, aby mnoho znal a ničemu se neučil? Mohu někoho naučiti vyšší matematice, sám-li o ní

nic nevím? Nemo dat, quod non habet. Nikdo nedá, čeho sám nemá.

Poznávám-li nějakou věc skutečnou, buď ta věc trvá věčně a má důvod své jsoucnosti v sobě, t. j. má takové vlastnosti, že rozumu mému to stačí, aby uznal, že věčně svou silou trvat může; nebo věčně netrvá, tedy jednou vznikla a pak má příčinu své jsoucnosti mimo sebe, v nějaké jiné skutečné věci. Uznává-li někdo možnost stvořené věci věčně trvající, má tato stejně příčinu mimo sebe. Z ničeho, t. j. bez nějaké skutečné věci nemůže povstati nic. Toť vlastní jádro zákona příčinnosti, jenž je každému rozumu bezprostředně zřejmý. Již Platon napsal ve Filebovi 26 E: ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διὰ τινὰ αἰτίαν γίγνεσθαι a Epikur οὐδὲν γίγνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (Diog. L. X. 38.). Sv. Augustin nazývá zásadu příčinnosti zákonem myšlení (De ord. I. 11) a rovněž Descartes vyznává: Ex nihilo nihil fit — je nutný zákon myšlení (Princ. phil. I. 49). Téhož mínění je Leibniz, jenž v Monadologii 32, 36. dí: Nic neděje se bez dostatečného důvodu. Tento princip nepotřebuje důkazu. (Srov. Theod. I. § 44.) Z nejnovějších filosofů má týž názor spisovatel znamenité moderní logiky Kryštof Sigwart. (Logik II. str. 137—186.)

Zákon příčinnosti rozumu bezprostředně zřejmý umožňuje logicky správný přechod od toho, co poznáváme smysly bezprostředně, k tomu, čeho smysly bezprostředně nepoznáváme, což je tolik jako dokazovati reálnost něčeho.

Jelikož zákon příčinnosti dí, že v příčině nebo v příčinách musí býti aspoň tolik dokonalosti, kolik je jich v účinku, mohu z účinků, které smysly bezprostředně poznávám, usuzovati o dokonalosti příčin, jichž smysly nepoznávám. Z uměleckého díla vysuzuji dovednost umělcovu, třebaž jsem ho nikdy neviděl. Národní a světové výstavy jsou měřítkem kulturní výše národa nebo národů, třebaž bychom ani jediného původce děl tam vystavených smysly nepoznali. Když objevila se sopkou zasypaná města Herculanium a Pompeji, vysuzovalo se ze staveb, náradí a různých výrobků, že tam kdysi žili lidé, a jakou asi měli kulturu.

Nikdo by se zajisté uznání všeobecné platnosti zákona příčinnosti nevzpíral, kdyby zákon ten nevedl také k uznání Boha. Stačí jediný pohled na nejvelkolepější světovou výstavu — miliony hvězd na obloze, aby člověk puzen jsa rozumem musil zvolati, že výstavu tu pořádá celému lidstvu bytost nekonečně mocná a moudrá. Poznatečnost Boha stojí nebo padá s uznáním nebo popřením zákona příčinnosti. Kdo nechce rozumem svým dospěti až k Bohu, nutně musí popřít všeobecnou platnost zákona příčinnosti. To stalo se v moderní filosofii hlavně od tří filosofů, v Anglii od Dav. Humea a St. Milla, v Německu pak od Kanta. Hume snaží se podrýt všeobecnou platnost zákona příčinnosti tím, že jeho vznik vysvětluje nikoli z rozumu, nýbrž z pouhé zkušenosti. Zákon příčinnosti vyjadřuje takto: Když jsme ve mnoha případech shledali, že jakékoli dva druhy předmětů — plamen a teplo, sníh a zima — vždy byly vespolek sdruženy a když pak plamen neb sníh znova se smyslům naskytanou, je duch veden zvykem k tomu, aby očekával teplo neb zimu a aby věřil, že taková vlastnost tu jest a že se objeví, když se více přiblížíme. (Zkoumání o lidském rozumu, přel. Škola str. 212.)

Dle Humea vlastně žádné příčinné souvislosti mezi věcmi není, žádného vlivu jedné věci na druhou, žádného vzniku jedné věci z druhé, nýbrž poznáváme pouze věci, jak za sebou následují. Jelikož však určité věci následují často nebo pokaždé za sebou, když jedna se objeví, očekáváme i druhou. Toto očekávání budí prý v nás víru, že mezi věcmi, mezi nimiž je pouze pravidelná následnost, je také jakýsi vztah, závislost, příčinnost. (Srov. Zkoum. o lid. roz. 207—208.)

Kdyby Hume měl pravdu, nebylo by naprosto možné, by poznání naše se povzneslo nad smysly, k osobnímu Bohu, nadsvětové to příčině veškerenstva, nevedla by žádná cesta rozumu.

Než všimněme si blíže jeho tvrzení. Kdyby podkladem zákona příčinnosti byla pouze často opakovaná posloupnost určitých věcí, na kterou si navykáme, a vlivem toho

zvyku v příčinnou souvislost jen věříme a ji do věcí těch vkládáme, pak by každý člověk musil noc pokládati za příčinu dne a den za příčinu noci, tedy tmu za příčinu světla a světlo za příčinu tmy. Posloupnost nocí a dne a posloupnost dne a noci se v životě lidském nejčastěji opakuje, každý den od narození až k smrti, na tuto posloupnost jsme si nejvíce navykli a přec není na světě člověka, jenž by pokládal noc za příčinu dne a den za příčinu noci. Naproti tomu je celá řada případů, kde po prvé v životě vidíme věc nějakou posloupně po druhé, a hned jsme přesvědčeni, že jest mezi nimi příčinná souvislost. Zajdu-li si po prvé v životě do nějaké továrny, na př. do sklárny nebo železárny, vidím vznikatí jedny věci z druhých a beze všeho zvyku jsem přesvědčen, že je mezi nimi příčinná souvislost.

Každý člověk v největším počtu případů pozná, kde mezi věcmi je příčinná souvislost a kde není, bez ohledu na to, zdali si na vzájemnou jejich posloupnost navykli čili nic. Jdu na př. po ulici a za mnou dosti dlouho jde mně zcela neznámý člověk. Jsem si vědom, že směr mé cesty na něm pranic nezávisí, že mezi mnou a jím není žádné příčinné souvislosti. Vidím jíti strážníka a před ním člověka, jenž dopustiv se krádeže dostal od něho rozkaz, aby před ním kráčel směrem k policejnímu domu. Není zde žádné příčinné souvislosti? Je, říkáme jí morální, poněvadž směr chůze onoho člověka závisí na vůli strážníkově. Kdyby se vzpíral a nechtěl jíti, nastoupila by závislost, již říkáme fysická, kdyby jej totiž strážník rukama uchopil a fysickou svojí silou určitým směrem jíti přinutil. Podle Humea by nebyl žádný rozdíl mezi lidmi, kteří jdou za sebou týmž směrem aniž o sobě vědí, a mezi těmito dvěma případy, nýbrž ve všech případech by byla pouhá posloupnost.

Dále je třeba poukázatí na to, že Hume popíráje zákon příčinnosti se ani zákona toho nedotýká, jeho vlastního smyslu vůbec neznaje. Zákon příčinnosti nezáleží, jak Hume se domnívá, v poznání, že nějaká zcela určitá věc závisí na jiné, zcela určité, nám úplně známé věci. To je aplikace zákona příčinnosti na jednotlivé případy. Zákon

příčinnosti je nám naprosto evidentní, kdežto příčinná souvislost mezi jednotlivými věcmi nám vždy evidentní není, tu pomocí zákona příčinnosti snažíme se více méně dokonale poznati a v mnohých případech jí třebaš vůbec nepoznáváme. Proto Hume neprávem popírá evidenci zákona příčinnosti poukazuje na to, že jakákoli příčinná souvislost mezi věcmi je nám neznámá bez dlouhé zkušenosti. (Zkoum. o lidsk. roz. str. 191, 192.)

Stejně jako Hume i St. Mill snaží se podvrátiti obecnou platnost zákona příčinnosti tím, že vznik jeho vysvětluje pouze ze zkušenosti smyslové, nikoli z bezprostředního poznání rozumu, které po jakékoli zkušenosti se dostavuje. Tak zvané obecné zásady i matematické mají dle něho platnost jen potud, pokud jsme je indukcí zjistili. Totéž platí i o zákonu příčinnosti. Ta okolnost, že jsme dosud ve zkušenosti nikdy nepoznali případu opačného (že by totiž něco povstalo bez příčiny), nakloňuje nás k tomu, abychom platnost zákona příčinnosti, pravd matematických a j. generalisovali. Veškerá možnost opaku není však tím dle něho úplně vyloučena. (A System of Logic III., 5—24, V., 24.)

Rozhodnutí o této věci závisí na tom, jak velkou máme jasnost zákona příčinnosti. Je mnoho věcí, které indukcí vždy stejně poznání našemu se jevily a přece nemáme o nich tak velké jasnosti, abychom mohli říci, že opak je úplně nemožný, ba nemyslitelný. Indukcí poznali jsme na př. jen ptáky mající dvě nohy, psy bez křídel a přece nemůžeme pokládati ptáky o čtyřech nohách a psy s křídly za něco úplně nemyslitelného, poněvadž si to můžeme nejen myslet, nýbrž i představit, kdežto na př. čtyřhranného kruhu si nemůžeme ani myslet ani představit. Kruh by jinak kruhem byl a zároveň nebyl, což je proti zákonu totožnosti, jehož jasnost je taková, že opak je zcela nemyslitelný. Stejná je také jasnost zákona příčinnosti. Tato jasnost nemůže míti základ v pouhé indukci, nýbrž v bezprostředním poznání našeho rozumu tohoto zákona, které se ovšem vždy jen po nějaké zkušenosti dostaviti může. To je důvod, proč platnost jeho je naprosto všeobecná.

Millovo vysvětlení zákona příčinnosti zavrhuje Fr. Čáda ve spise „Noetická záhada u Herbarta a Stuarta Milla“, str. 163., kde píše: Millovi dostalo se pro tuto theorii dosti kritiků, kteří správně vytkli rozličné její nedokonalé stránky; a věru není tuze nesnadno námitky proti ní pronésti. Vždyť již dedukce činěné z onoho tvrzení, že není kauzálního nexu v pravém slova smyslu, uvádějí tvrzení to ad absurdum, jakž také Herbart právem připomenul, řka: „Zamítneme-li kauzální pojem, zamítli jsme tím také veškeré smyslové poznání, které jsme považovali za působení věcí vnějších prostřednictvím našich smyslů.“ Ale nejen nepřímo, dedukcí ad absurdum, lze brojiti proti této nauce, nýbrž i přímé výtky dají se jí činiti. Theorie ona vystupuje proti zaměňování „post hoc“ v „propter hoc“, a k jakému výsledku dochází sama? Práví-li Mill na př., že kauzální nexus redukovati třeba na (neúplnou) indukci, čili že soudíme, vidíme-li, kterak po zjevu A následuje pravidelně zjev B, že vždycky takto následovati bude, což jest to jiného nežli místo „propter hoc“ dosazené „post hoc“? Theorie ta dále nijak není s to, aby vyložila onu nutnost spojení i všeobecnou platnost a nepopíratelnou evidenci, s jakou usuzujeme ze zjevu podmínujícího na podmíněný. Vždyť často postačí jediné pozorování (a není třeba, aby jich byl značný počet), abychom uznamenali spojitost kauzální a pro ni pak očekávali totéž po druhé s větší jistotou, nežli na př., že zítra slunce vyjde, ačkoli jsme měli příležitost o opěťování tohoto zjevu se přesvědčiti velice často a ačkoli víme, že i jiní před námi pravidelně jej pozorovali.“

Těmito důvody, jimiž Čáda zavrhuje Millovo vysvětlení zákona příčinnosti pomocí indukce, je zároveň zavržen také názor Humeův.

Evidenci všeobecné platnosti zákona příčinnosti z moderních filosofů nejvíce zdůraznil Kant v Kritice čistého rozumu. Rozeznává v poznání lidském dvojí stránku, jedna je vlivem vnějšího světa, druhá je z nás. Co je v poznání vlivem vnější zkušenosti, nemá obecné platnosti, co je z nás, má obecnou platnost. V poznání smyslovém je dle něho z nás čas a prostor, které Kant nazývá apriorními nazí-

racími formami smyslového poznání. V poznání rozumovém je z nás 12 obecných pojmů, které Kant nazývá kategoriemi rozumovými. Jsou to: Jednotnost, mnohost a všemnohost, realita, negace a limitace, podstatnost a inhaerence (případnost), příčinnost a odvislost, společnost a závislost, možnost, skutečnost a nutnost. Dále uznává ještě tři apriorní ideje vyššího rozumu, totiž ideu duše, kosmu (světa jakožto jednotně uspořádaného celku) a Boha. Všechny tyto formy našeho poznání jsou dle něho lidem vrozené a právě proto mají obecnou platnost. Kant tedy pokládá pojem příčinnosti za jednu z vrozených forem lidského rozumu. Tkví tudíž poznání příčinnosti dle něho v rozumu velmi hluboko, v samé podstatě jeho. Tímto názorem staví se Kant v diametrální protivu k Humeovi a St. Millovi. Dle Kanta povznáší se rozum lidský zákonem příčinnosti nad poznání smyslové, povznáší se nad hmotný svět až k duši, ano i k Bohu, přece však výsledky jeho filosofie nejsou o nic větší nežli jeho protivníků, jelikož si klade otázku: Zdali rozum můj mne neklame? Na tuto otázku neodvažuje se odpovědět ani ano ani ne. Nevím, mám-li rozumu svému věřit čili nic, zní jeho odpověď. Tak evidence všech jeho pojmů a také pojmu příčinnosti nepomáhá nic ani k poznání světa, tím méně k poznání čehokoli nadsvětového, obzvláště Boha. (Kritik der reinen Vernunft.)

Stojíme zde u nejvážnější otázky celé filosofie, jež tvoří jádro kritické logiky čili noetiky: Je nějaká opora možnosti poznání lidského vůbec, a jaká? Není-li, pak jest možný jen jediný filosofický systém, naprostý skepticismus, s nímž padá veškero lidské poznání. Oporu takovou podává filosofie křesťanská. Je to důvěra, že poznání naše, pokud je přirozeně dokonalé a správné, beze vší překážky vnitřní (v člověku) i vnější a při tom jasností svou nás něco uznati zrovna nutí, nás neklame. Natura non fallit — příroda neklame, je stěžejní základ filosofie scholastické a jediný možný základ jakékoli filosofie a každého poznání lidského. Nestojíme-li na tomto nejhlubším noetickém základu, nemůžeme bez nedůsledností pronést ani

jediného soudu. Kdo se toho základu zříká a chce zůstat důsledným, musí resignovati na veškeren život rozumový a žítí jen životem živočišným.

Takové jsou konce filosofie, která rozum buď komolí, nebo jej popírá, nebo mu nevěří, jen aby jím nebyla přivedena k Bohu. To činí moderní agnosticismus, který přivedli na vrchol, třeba z různých východisk, Hume, St. Mill a Kant.

Agnosticismu velmi blízký je deismus, který dovoluje sice lidskému rozumu Boha hledat, odnímá však všechnu naději dosíci poznání Boha osobního, na němž by člověk byl nějak závislý. Tím staví se proti theismu, dle něhož rozum svým nejvnitřnějším jádrem, t. j. poznáním zákona příčinnosti může povznést se k objektivnímu (pro všechny lidi platnému) poznání osobního Boha jako nejvyšší příčiny a tvůrce veškerenstva. Deismus stejně jako agnosticismus vyrůstá z trosek lidského rozumu, proto také z trosek lidského rozumu vyrůstá z deismu nutně plynoucí náboženský naturalismus, popírající možnost jakéhokoli nadpřirozeného zjevení. Deisté první dali si název „svobodných myslitelů“, pro něž neplatí žádné objektivní zákony rozumové, tím méně ovšem nadpřirozené zjevení Boží.

Deismus, jenž ve svém zásadním odporu proti nadpřirozenému zjevení nastoupil na cestu racionalismu, zbavil brzy rozum sám vši jeho síly a vystřídán byl sentimentalismem a pietismem (Rousseau, Jacobi, Schleiermacher), necháváje pouze jednu cestu k Bohu, totiž cestu slepého citu. Filosofické základy tohoto náboženství slepého subjektivního citu položil vlastně vedle Humea také i Kant, o němž dí Drtina, že dovedl nemožnost přirozeného náboženství, pokud chce rozumem dokazovati své články víry a zbavil tak člověka velké osvícenské iluse. Zároveň však ukázal, že články tyto jsou nutnými součástkami života našeho vnitřního, že jsou to požadavky našeho citění a chtění, a tím ve stopách Pascala a Rousseaua zjednává Kant nové místo náboženství v lidské duševnosti. (Úvod do Filosofie, I, 1., str. 76.)

Nejdůsledněji agnosticismus provedla filosofie pozitivistická, která odstraňuje i tuto cestu k Bohu, jsouc si dobře vědoma, že tomu, kdo nemůže k Bohu rozumem, ani víra pouze citová nic nepomůže. Dle pozitivistů, jejichž patriarchou je Comte, hlavním představitelem Spencer a u nás nejhorlivějším stoupencem prof. Krejčí, vědecké poznání nesahá nad naše smysly a poznání rozumové záleží pouze v různých asociacích smyslových představ. Všechny domněnky, které přesahují poznání smyslů a různé jejich asociace, máme se prostě vzdáti, jelikož prý lidský rozum více poznati nemůže. Rozdíl podstatný mezi poznáním lidským a poznáním nerozumných zvířat mizí dle této filosofie ovšem úplně.

Ejhle věda, proti níž filosofie křesťanská musí hájiti nejen existenci Boha, nýbrž i existenci lidského rozumu. Z toho je nejvíce patrné, jak úzce spojeny jsou Bůh a lidský rozum, dějiny moderní filosofie jsou nejlepším toho důkazem, že v systému filosofickém spolu stojí a spolu padají.

Kdyby někdo chtěl vši mocí dokázati, že orel je pták, který nedovede létat, musil by mu křídla buď svázati nebo prostě useknouti a přec by dokázal pouze, že tento jeho orel nedovede létat. Kdo chce dokázati, že člověk Boha poznati nemůže, musí rozum lidský buď zkomoliti nebo prostě popříti, čehož důkazem je moderní agnosticismus ve všech svých formách. To potvrzuje nejlepší moderní logik, protestantský profesor filosofie v Tübingách Kryštof Sigwart († 1904). V závěrečné úvaze své logiky praví, že celá logika vede k uznání Boha absolutního, osobního ducha, neboť logika neměla by žádného smyslu, kdybychom této duchové absolutní nepodmíněné příčiny veškerenstva neuznali, a jakékoli vědění lidské v pravém slova smyslu bylo by bez uznání Boha nemyslitelné. (Logik, II. 784 násl.)

III. FILOSOFICKÉ JÁDRO DŮKAZŮ JSOUCNOSTI BOŽÍ.



Důkazy jsoucnosti Boží, jejichž počátky nalézáme již u Platona (Zák. 888 c — 889. 893 d, Tim. 28 a — c, Fileb. 28 c, 30 c, Stát 505 a, 511 b) a Aristotela (Metaf. XII. 7—9, 1072—73), které zdokonalili sv. Otcové, hlavně sv. Augustin (Confes. 1. 1., De lib. arb. 2, 3—13, De vera relig. 29, 40, De civ. Dei 8, 6.), uvedl v systém sv. Tomáš Aq. (Sum. Theol. 1. qu. 2. a. 3.). Uvádí tu pět důkazů jsoucnosti Boží: 1. z pohybu, 2. z působení příčin účinných, 3. z možnosti a nutnosti, 4. ze stupňů dokonalostí, které ve věcech spatřujeme, 5. z řízení věcí. (Viz Vychodil, Důkazy jsoucnosti Boží a dějiny jejich, str. 40—47). Nejnověji bývají důkazy jsoucnosti Boží děleny ve tři skupiny: důkazy metafysické (z vlastností společných všem věcem stvořeným jak hmotným tak duchovým), fysické (z vlastností těles fysických) a morální (z vlastností duše lidské). Nejdříve je třeba s důrazem vytknouti, že východisko důkazů jsoucnosti Boží je skutečný, reální svět hmotný a duševní, že důkazy tyto vyrůstají z fakt empirie vnější a vnitřní. To třeba zvláště míti na mysli vzhledem ke stanovisku filosofie pozitivistické, dle níž poznání empirické je základem všeho poznání vědeckého. Jediný důkaz t. řeč. ontologický, který sestrojil sv. Anselm (Proslogium cap. 2—3), vychází ze základu pouze pojmového, nikoli reálního. Snaží se totiž z pouhého pojmu Boha, jakožto bytosti nejdokonalejší, dokázati jeho existenci. Neboť bytovati sku-

tečně a nutně jest lepší nežli pouze pomyslně a nahodile. Každý člověk myslí si Boha jakožto bytost nejdokonalejší. Bůh by však nebyl bytost nejdokonalejší, kdyby nebyl skutečný, nýbrž jen pomyslný. Již vrstevník sv. Anselma mnich marmoutierský Gaunilo (*Liber pro insipiente*) namítl, že z pouhého pojmu věci neplyne nikdy její existence, tedy ani z pouhého pojmu Boha, jakožto bytosti nejdokonalejší, neplyne, že je skutečný.

Definitivně zamítnut byl důkaz Anselmův sv. Tomášem Aq. (*Sum. Theol.* 1. qu. 2. a. 1., ad 1—3; *De veritate* q. 10, a. 12.) Od dob sv. Tomáše Aq. se k ontologickému důkazu z předních katolických filosofů nevrátil již žádný. V poněkud jiné formě slovní vzkřísil jej Descartes, jenž dí, že mezi vrozenými ideami prvá a hlavní je idea Boha, bytosti to nekonečné a nejdokonalejší, takže si jej nutně uvědomujeme. Jelikož pak idea ta obsahuje v sobě jasně existenci, tedy třeba nutně uznati, že Bůh jest. (*Princ. phil.* 1, 14.) Spinoza dospěl z Descartesova pojmu Boha k pantheismu tvrdě, že poznání naše záleží v bezprostředním nazírání všeho v Bohu a Boha ve všem. Stejně do pantheismu upadl jiný žák Descartesův Malebranche svým ontologismem. Ontologický důkaz jsoucnosti Boží našel zastánce ještě v Leibnizovi. (*De la démonstration Cartes.* 177; *Monadologie* 44.)

Když tedy Kant v *Kritice čistého rozumu* na str. 620—630 vyvrací ontologický důkaz jsoucnosti Boží, netýká se to katolických filosofů, kteří bez něho a dávno před ním, hned jakmile se důkaz ten objevil, jeho nedostatečnost poznali, nýbrž spíše filosofů mimo půdu katolickou stojících a bylo by zcela nesprávné mínění, že Kantovým vyvrácením ontologického důkazu jsoucnosti Boží vyvracejí se důkazy jsoucnosti Boží vůbec. Ty stojí zcela pevně, poněvadž jejich základ je svět reálný, skutečný, empirický, nikoli jen pomyslný, jak jsem již předem vytkl a nelze proti nim, co se jejich východiska týče, filosoficky naprosto nic namítati. To zdůraznil dobře již sv. Pavel v listě k Řím. 1, 20: Neviditelné vlastnosti jeho (Boží) ze stvoření světa

skrže ty věci, které jsou učiněny, rozumem pochopené spatřeny bývají, totiž jeho věčná moc a božství.

Logická pak síla všech důkazů jsoucnosti Boží záleží v zásadě o dostatečném důvodu a dostatečné příčině, jejíž význam a všeobecnou platnost jsem vyložil ve stati předcházející. Podle toho, na které zjevy ve světě a na které jejich vlastnosti se zásada tato aplikuje, vznikají různé důkazy jsoucnosti Boží. Jako základní důkaz volím ten, který se děje ze vzniku a změn věcí. Důkaz tento je metafyzický, poněvadž jeho východiskem jsou všechny věci vůbec, hmotné i duševní. Vše, co známe, světy na obloze i naše země, nerosty, rostliny, zvířata i lidé jednak vznikají, jednak měniti se mohou a také se mění. Jisto je, že pokud vznikají, mají příčinu (nebo příčiny) svého vzniku v jiné věci (nebo v jiných věcech), neboť nežli vznikly, nebyly, a dokud nebyly, nemohly býti příčinou ničeho vůbec, tedy ani svého vzniku. Než i pokud se mění, mají příčiny svých změn nikoli jen v sobě samých, nýbrž i v jiných věcech. Kdyby v nějaké věci hned od počátku jejího vzniku bylo pohotově vše, čeho ke všem jejím změnám je zapotřebí, nenastala by v jejím trvání žádná změna, nýbrž vše, co jinak ve věcech posloupně různými změnami přistupuje, nastoupilo by hned v prvním okamžiku jejího vzniku. Kdyby bylo v každé ručnici hned při jejím vzniku pohotově vše, čeho je potřeba k výstřelu, tedy by každá ručnice, jakmile by byla zhotovena, ihned střílela. My však víme, že věci posloupně se mění, že tedy musejí míti příčiny těchto změn aspoň částečně ve věcech jiných. Víme dále ze zkušenosti, že věci z jiných vznikají, tyto mají příčiny svého vzniku opět v jiných a tyto opět v jiných a rovněž věci, které svým vlivem obměňují jiné, jsou měněny od jiných a tyto opět od jiných. Vznik věcí jedněch z druhých a změny jedněch skrze jiné nemohou jíti do nekonečna. Rozum náš, pokud nalézá příčinu jedné věci v druhé, je sice pro okamžik uspokojen, nikoli však definitivně, nýbrž se táže: V čem celá řada věcí vznikajících a se měnících, ať konečná nebo nekonečná, má dostatečnou příčinu? Říci, že postup ten jde do nekonečna, znamená nedati rozumu

v jeho neúprosném požadavku po dostatečné příčině věcí vznikajících a se měnících žádné odpovědi. Řada nekonečná vyžaduje dostatečné příčiny ještě daleko více nežli konečná. Řeknu-li, že hodinky vydlužil si A od B, B od C, C od D a tak jdu do nekonečna, nepodal jsem o vzniku jejich ještě dostatečného vysvětlení. To dáno může být pouze poukazem na hodináře, jenž je zhotovitel. Má-li tedy požadavku rozumu o dostatečné příčině všech věcí vznikajících a se měnících učiněno býti zadost, musíme uznati, že jest jedna příčina všeho, která nemá žádné jiné příčiny mimo sebe, nýbrž v sobě má dostatečný důvod všech svých dokonalostí i své existence a která jest nejvyšší a první příčinou vzniku a změn všech věcí, které mimo ni existují.

Bytost taková musí býti: 1. sama od sebe, t. j. svou vlastní dokonalostí má existenci, jinak by rozum náš musel jíti nad ni k bytosti jiné, kteráž by byla příčinou jejího vzniku, nebyla by tedy příčinou nejvyšší a prvou; 2. věčná, nemá-li vyšší příčiny své existence, tedy nikdy nevznikla, nýbrž věčně trvá; 3. nutná, má-li existenci svou vlastní dokonalostí a mocí a to věčně, nemohla nikdy neexistovati a také existence nikdo jí odejmouti nemůže; 4. nezměnitelná, neboť kdyby byla změnitelná, musela by se uznati příčina nad ní vyšší, jejímž vlivem by se mohla měniti; 5. nekonečně dokonalá, t. j. mající všechny možné dokonalosti v nejvyšší míře. Kdyby jí totiž nějaká dokonalost scházela, mohla by se (jejím nabytím) změniti. To by se mohlo státi jen vlivem nějaké jiné příčiny a tak by již nebyla příčinou nejvyšší a prvou, nýbrž ona, jejímž vlivem by se zdokonalila. Musel by se tedy k této rozum náš obrátiti jakožto k příčině nejvyšší a prvé, jakožto k bytosti existující od sebe, věčné, nutné, nezměnitelné, nekonečně dokonalé atd. Je-li ona nejvyšší a prvá příčina všeho bytost nekonečně dokonalá, je zajisté také všudypřítomná, vševedoucí, nejvyšší moudrá a všemohoucí, nejvyšší svatá a spravedlivá, nejvyšší dobrotivá a milosrdná, nejvyšší pravdomluvná a věrná. Toť vlastnosti, které katechismus připsuje Bohu.

Bytost sama od sebe může býti jen jediná. Býti sám od sebe (svou vlastní mocí a silou existovati) je totéž jako mítí existenci svou vlastní podstatou (slovo podstata je zde ve významu bytnost, *essentia*). V bytosti, která je sama od sebe, podstata a existence jsou nejen reálně, nýbrž i pojmově totožny a nelze si podstatu a existenci takové bytosti od sebe adequatně odděleně ani mysliti. V člověku skutečném na př. jest jeho podstata totožná s jeho reální existencí, jako v každé jiné skutečné věci. Mohu si však podstatu člověka odděleně adequatně od jeho existence mysliti, utvořím-li pojem člověka: živočich rozumný. Jelikož člověk není bytost sama od sebe, proto v podstatě jeho není pojmově reální existence obsažena a vyjádřím-li jeho podstatu slovy: živočich rozumný, není tím řečeno, zdali se tím vyjadřuje člověk skutečný či jen pomyslný, možný, pouhý neskutečný jeho pojem. Jelikož v podstatě člověka není pojmově obsažena jeho reální individuální existence, proto pojmově připouští mnohost reálních individuálních lidí. Tak je tomu s každou jinou věcí, která nemá reální čili individuální existenci svou vlastní podstatou, čili která není sama od sebe. Jelikož v bytosti, která je sama od sebe, reální individuální existence s podstatou pojmově je totožná, nemůže tu býti více individuí, nežli jest pojmových bytostí a poněvadž tato jest pojmově jen jediná, může býti reálně existující bytost sama od sebe jen jediná.

V důkaze jsoucnosti Boží ze vzniku a změn věcí, který jsem jako základní uvedl, jest obsaženo několik jiných důkazů, v nichž logický princip jest týž, jen základ, z něhož jest důkaz veden, je užší. Tak hned první důkaz sv. Tomáše Aq. z pohybu možno zde uvést. Je to zdokonalený důkaz Aristotelův, jenž pohyb odvozoval z hýbatele, jímž v poslední řadě musí býti hýbatel nehybný, t. j. jenž nemá již jiného hýbatele, sice by se muselo pokračovati do nekonečna, což odporuje rozumu. Tak dochází Aristoteles k svému *πρῶτον κινουόν ἀκίνητον*, jímž jest [mu Bůh. (Fys. VIII. Metaf. XII. 7.) Pohybem nemyslí Aristoteles jen změnu místa ve fysickém světě, nýbrž změnu vůbec i ve světě organickém i duševním. Z toho je jasno, že důkaz

tento v důkaze, který jsem shora uvedl, jest obsažen a jeho *πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον* znamená bytost vše měnící, která však sama jest neměnná. Aristotelův důkaz měl ovšem ještě podstatné nedostatky. Veden je pouze ze změn, nikoli též ze vzniku věcí, poněvadž se Aristoteles domníval, že hmota je věčná. Aristoteles došel k poznání četných vlastností Božích, ale ne všech, hlavně ne tvůrčí moci Boží.

Druhý důkaz, který podává sv. Tomáš Aq. z řady příčin účinných ve světě, je vlastně důkaz ze vzniku věcí vlivem příčin účinných, jenže zde více dbáno příčin, tam účinnů.

Třetí důkaz sv. Tomáše je z možnosti věcí, že totiž věci ve světě nejsou svou bytností nutny, nýbrž co se této týče, jsou jen možny. To plyne ovšem z toho, že vznikají, že vždycky nebyly, že neexistují od sebe, nýbrž vlivem jiných věcí tyto opět vlivem jiných, až nakonec musíme uznati bytost, která existuje svou vlastní podstatou, t. j. nutně. Je tedy i v tomto důkazu též základ jako v prvním, totiž vznik věcí z jiných a také též princip logický, totiž zásada příčinnosti.

Čtvrtý důkaz vede sv. Tomáš z toho, že ve věcech jsou různé stupně dokonalosti, reálnosti, z čehož lze souditi, že existuje také bytost, v níž je všechna dokonalost, všechna reálnost. V tomto důkaze se vlastně vysuzuje z konečnosti, omezenosti věcí na existenci bytosti nekonečně dokonalé. Spojovací myšlenka je zde ta, že věc konečná, omezená nemá existence svou vlastní podstatou, nýbrž od jiné věci, že tedy vznikla působením vnější příčiny a že poslední příčinou může býti jen bytost nekonečně dokonalá. Je tedy i zde vlastní základ, z něhož se důkaz jsoucnosti Boží koná, vznik věcí. Ačkoli v obou těchto důkazech je filosofické jádro stejné jako v prvním, který jsem uvedl, přece mají svůj význam. Jeví se v nich snaha z úvahy vlastností věcí poukázati na jejich nahodilost, že totiž existence není něco jim podstatného, nýbrž k podstatě přistupujícího, že co se podstaty jejich týče, mohou buď býti nebo nebýti a pokud skutečně existují, nemají existence svou vlastní podstatou čili od sebe, nýbrž

odjinud. To je důležité proti 'těm, kteří uznávají věčné a nezávislé trvání buď hmoty nebo atomů nebo reálů (Herbart), proti nimž tudíž není možno začítí důkazy jsoucnosti Boží ze vzniku věcí, nýbrž vznik ten z nahodilosti věcí úvahou poměru jejich podstaty k existenci musí se nejdříve dokázati. Nejzřejměji plyne nahodilost věcí z jejich mnohosti. Dokázal jsem již, že bytost sama od sebe může býti jen jediná. Ve věcech všech nalézáme mnoho individuí téhož druhu a rodu. Jejich podstatu možno rozumem abstrahovati od reální individuální existence. Není tudíž tato podstatou samou dána, což je totéž, jako že věci ty nejsou od sebe, nýbrž vlivem jiné příčiny (nebo jiných příčin) vznikly.

Důkazy tak řečené fysické (vedené z fysického světa) jsou důkazy úplnými jen tehdy, převedou-li se na důkaz metafysický ze vzniku a změn věcí. Tak na př. důkaz kinesilogický (z pohybu pouze fysických těles) dokazuje Boha pouze jako prvního hýbatele, nikoli však zároveň jakožto tvůrce a bytost nekonečně dokonalou. Fysický také je důkaz, který sv. Tomáš uvádí na pátém místě. Je to důkaz teleologický (účeloslovný). Ve světě organickém i neorganickém je mnoho velmi účelně uspořádaného (viz Pospíšil, Kosmologie, II. 981—1062). Jelikož přírodní věci samy rozumu nemají, je třeba, aby řízeny byly od bytosti vyšší, rozumné. Důkaz tento, jak podán byl od sv. Tomáše, také nedokazuje sám Boha jakožto tvůrce, nýbrž jen jakožto bytost nejvyšší moudrou, která tento svět účelně řídí. Uspořádanost ve světě dokazuje existenci nadsvětového moudrého ducha, sama však nestačí k důkazu existence ducha absolutního. Spojí-li se důkaz tento s metafysickým, jenž dokazuje Boha jakožto původce světa, pak ovšem se jím moudrost Boží největší měrou potvrzuje. Třeba však všimnouti si zvláště jedné věci, aby se předešlo různým námitkám, že totiž účelné uspořádání věcí ve světě neplyne z podstat věcí, nýbrž je jím nahodilé, že tedy neplyne z nich vnitřní nutností, nýbrž přistupuje k nim odjinud. Věci hmotné totiž svojí podstatou jsou zcela lhostejny, v jakém jsou k sobě poměru co do místa, času,

množství, váhy, velikosti a j., neboť všechny tyto okolnosti lze u nich měnit, aniž se mění jejich podstaty. Než právě od jmenovaných okolností závisí, zdali věci hmotné jsou nakupeny bez ladu a řádu, nebo zdali jsou v takovém navzájem poměru, že činí krásně uspořádané celky sloužící k účelům často velmi užitečným. Kolik leží v dolech uhlí, železa, ve skladištích dříví a jiného materiálu bez určitého pořádku a proto také bez užítku! Jestliže se však materiál ten uvede ve zcela určité poměry co do chemických vlastností, co do místa, váhy, velikosti a j., povstanou z toho celky uspořádané a účelné, jako domy, stroje, továrny a j. Určení těchto vzájemných poměrů je ve všem zcela závislé od celku, který z těch věcí má povstat a od účelu, jaký ona nová věc má mít. Celek tedy určuje části, z nichž povstává, dříve ještě, nežli je skutečný. To je možno jen tak, že jest rozumem nějakým poznán, v němž jako plán řídí sestavení všech částí, z nichž povstává. Má-li se na př. stavěti dům, stanoví se hloubka základů se zřetelem na celý dům. Tak dům celý dříve, nežli je skutečný, dříve nežli existuje, určuje každou částku, z níž povstává. Musí tedy také někde býti. Ve skutečném světě ještě není, tedy ve světě pomyslném, v duchu, jímž jako plán je pojat.

Svět jest z velké části krásně a účelně uspořádán, předpokládá tedy existenci nadsvětové duchové bytosti, která dle svého plánu jej uspořádala.

K důkazům fysickým můžeme počítati také důkaz biologický (ze života na zemi). Země naše byla kdysi ve stavu tak vysoké teploty, že zárodek jakéhokoliv života byl na ní nemožný. První organismus objevil se tedy na naší zemi teprve tehdy, až různé podmínky byly tomu příznivé. Odkud tento první organismus byl? Z hmoty vzniknouti nemohl. Živé nemůže vzniknouti z neživého, sice by bylo v účinku podstatně více dokonalosti nežli v příčině. Z jiného nějakého světa símě života na naší zemi doletěti nemohlo, a kdyby se to i stalo, nebylo by tím dáno konečné vysvětlení, neboť všechny jiné světy buď ještě jsou ve stavu ohnivém a nemohou tudíž žádného organismu v sobě chovati, nebo jednou ve stavu ohnivém byly a vrací se otázka,

odkud na nich organismus se objevil. Jest tedy třeba uznati za prvního původce všeho života na zemi bytost od světa hmotného rozdílnou, věčně živou.

Důkaz tento poskytuje částečnou ilustraci k metafysickému důkazu ze vzniku a změn věcí. Kant, jenž vedle důkazu ontologického uvádí důkaz kosmologický (z nahodilosti věcí) a fysicko-theologický (teleologický), praví, že oba druhé důkazy upadají do důkazu ontologického, když dokazují nekonečně dokonalou příčinu světa. (Kritika čistého rozumu, str. 631—658.)

Toto tvrzení Kantovo je zcela nesprávné, neboť v důkazech z nahodilosti věcí a z účelného uspořádání světa nevychází se z pouhých pojmů, nýbrž skutečných věcí, které vyžadují dle zákonů rozumu skutečně existující, nekonečně dokonalou nejvyšší příčinu. Mohlo by zde jen někoho másti to, že existence bytostí nekonečně dokonalé není dokázána ze světa bezprostředně, nýbrž že se vyvozuje z pojmu bytosti, jež sama od sebe existuje. Nesmíme však přehlédnouti, že bytost sama od sebe existující, již vyžaduje skutečný svět nahodilých věcí, není jen pomyslný pojem, nýbrž věčně existující bytost, tudíž i nekonečná dokonalost, která z pojmu bytosti od sebe existující plyne, jest v ní věčně skutečná. Je tedy důkaz kosmologický a teleologický pravý opak důkazu ontologického.

Důkazy jsoucnosti Boží morální uvádějí se obyčejně tři: z přesvědčení o jsoucnosti Boží společného téměř celému lidstvu, z touhy téměř všech lidí po dobru nekonečném, jímž je Bůh a z fakta svědomí, t. j. z vědomí téměř všech lidí aspoň nějakých mravních zákonů, daných vyšší bytostí. Morálními nazývají se tyto důkazy proto, že základem jejich jsou zjevy z vnitřního života lidí jakožto bytostí morálních, t. j. rozumných a svobodných. Slují také psychologické nebo anthropologické. Všimneme-li si filosofického jádra těchto důkazů, uvidíme, že ani jeden z nich není důkazem v přesném slova smyslu. Pokud se prvního týče, třeba doznati, že přesvědčení téměř celého lidstva možno konstatovati jen o „nějaké vyšší bytosti.“ Správný

pojem Boha však nelze nazvatí duševním majetkem téměř celého lidstva. Pokud tedy jde o správný pojem Boha jakožto bytosti nekonečně dokonalé a jakožto tvůrce veškerenstva, nelze ho ze všeobecného přesvědčení lidstva dokázatí. Nelze ovšem upříti, že přesvědčení aspoň velké většiny lidstva o jsoucnosti nějaké vyšší bytosti ukazuje, že úplný atheismus je něco rozumné přirozenosti lidské odporujícího, má tedy pro důkaz jsoucnosti Boží význam nepřímý, samostatný však a úplný důkaz z něho vésti nelze.

Ještě méně dá se dokazovati z touhy celého lidstva po nekonečném dobru. Myslím, že velká většina lidí touží spíše po dobrech konečných, pozemských, zdařilejší tudíž mohla by se zdátí jiná forma tohoto důkazu, že totiž žádné konečné dobro člověka v jeho touze po blaženosti dokonale neuspokojuje, proto musí existovati dobro nekonečné, v němž jedině srdce lidské najde úplného upokojení. Myslím však, že nelze vysuzovati na existenci dobra nekonečného, i když zkušenost nás poučuje, že žádné dobro konečné v tomto světě člověka neukojí, neboť není tím vyloučena možnost, že by dobra konečná vyššího řádu, nežli jsou na této zemi, v posmrtném životě touhy lidské mohla ukojiti. Že srdce lidské nespokojí se žádným konečným dobrem a úplnou blaženost najde jen v dobru nekonečném — Bohu, možno s jistotou tvrditi pouze tehdy, když existenci Boha nekonečně dokonalého odjinud jsme již poznali a zároveň jeho nadpřirozeným zjevením jsme byli poučeni, že sebe sama učinil konečným cílem člověka.

Také sv. Augustin svému zvolání: „Nepokojné jest srdce naše, dokud nespočine v tobě (Bože)“, jako důvod předesílá: „Protože jsí nás učinil pro sebe.“ (Conf. I., 1.).

Všimněme si ještě třetího důkazu morálního, vedeného z fakta svědomí. Jeho filosofické jádro nejlépe se objasní, dáme-li si odpověď na otázku, co jest to svědomí. Kdo by svědomí pokládal za jakýsi duševní hlas od rozumu rozdílný, mohl by tvrditi, že rozum z něho může souditi na existenci Boží. Při takovém však pojetí svědomí jakožto slepého instinktivního duševního hlasu je těžko obhájití

jeho závaznost. Správněji se svědomí pojímá jako činnost rozumu, pokud se vztahuje na poznání mravního řádu. Poznává-li rozum závaznost mravních zákonů, musil dříve nebo současně poznati existenci Boha — nejvyššího Pána, jenž zákon ten dal, poznání mravního zákona existenci Boha nedokazuje, nýbrž předpokládá. Není přece možno uznati závaznost nějakého zákona, nebyl-li dříve nebo současně poznán zákonodárce, jenž má právo zákonem tím zavazovati. Filosoficky správně možno tudíž jen tvrditi, že známost Boha v lidstvu skutečně v tom rozsahu jest, v jakém rozsahu lze v lidstvu konstatovati faktum svědomí. Jelikož svědomí aspoň vzhledem k nejzákladnějším mravním zákonům téměř v celém lidstvu skutečně existuje, možno z toho vysuzovati, že také téměř v celém lidstvu existuje poznání existence Boží. Avšak stejně jako v prvním morálním důkazu může to býti jen poznání Boha jakožto vyšší a mocnější jakési bytosti, od níž jsme nějak i v mravním řádě závislí, neboť ani poznání nejvyššího zákonodárce jakožto bytosti nekonečně dokonalé nemůže se nazvati duševním majetkem téměř celého lidstva.

Výsledek mé úvahy o filosofickém jádru důkazů jsoucnosti Boží je, že úplný je pouze důkaz metafysický, v němž vychází se buď ze vzniku a změn všech věcí, nebo z nahodilosti věcí poznané úvahou o poměru podstat věcí k jejich existenci. Důkazy t. zv. fysické jsou úplnými jen tehdy, spojí-li se s důkazem metafysickým, jež přímo velmi dobře ilustrují. Důkazy pak morální jen nepřímou existenci Boží potvrzují poukazující k tomu, že úplný ateismus čili popření každé vyšší bytosti má proti sobě mínění téměř celého lidstva, že tedy jest člověku něčím nepřírozeným.

IV. THEISMUS A MATERIALISMUS.



proti theismu čili uznání Boha jakožto absolutního osobního ducha a tvůrce veškerenstva v největším odporu stojí materialismus, jenž odstraňuje Boha, aby na jeho místo postavil hmotu, která s duchem je v největší protivě. Pozoruhodné je, že materialismus objevil se vždy v dějinách filosofie, když tato byla buď v plénkách nebo v největším úpadku, t. j. když o názorech filosofických nejméně rozhodovalo myšlení buď proto, že bylo ještě na nízkém stupni, nebo proto, že rozhodovati nesmělo, jelikož k názorům filosofickým neměl ducha lidského vésti zájem poznati pravdu, nýbrž měly býti diktovány zájmy jinými. Nedivíme se, že setkáváme se s materialistickým názorem světovým v Řecku v době, kdy se tam filosofovatí teprve začínalo. Právem možno nazvat primitivním vysvětlení vzniku všech věcí neživých i živých, ano i člověka z jediné pralátky pouhým zhušťováním a zředováním, ať tou pralátkou byla voda (Thales) nebo ἄπειρον (Anaximander) nebo vzduch (Anaximenes).

Heraklit postrádaje příčiny dění ve hmotě za nejvyšší jsoucno uznal oheň, nejen jako věc, z níž se vše vyvinulo, nýbrž také jako symbol pohybu, jímž se vše děje. Dle něho nic není stálého leč změna čili pohyb (πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει), proto změna, pohyb, činnost je dle něho původem všech věcí. Empedokles spojil myšlenky filosofů ionských s Heraklitovými, uznáváje čtyři původní elementy, z nichž vznikají všechny věci, zemi, vodu, vzduch a oheň, dění

pak vysvětluje si dvěma silami, láskou a nenávistí (φιλότης καὶ νεῖκος), v nichž ozývá se přitažlivá a odpudivá síla. Anaxagoras, jenž přijal nekonečný počet elementů (χρήματα, σπέρματα), všiml si uspořádanosti světa a uvádí jako princip pohybu νοῦς. Nepovznesl se tím však k pojmu ducha, nýbrž jen k pojmu myslící hmoty, zůstal tedy materialistou ještě i on. Anaxagorův νοῦς je nejjemnější hmota, která sama sebe pohybuje a jiným hmotným věcem uděluje počátek pohybu. Řecký materialismus na vrchol přivedli Leukipp a Demokrit. Dle nich existují pouze atomy a prázdný prostor. Atomy neliší se ničím leč tvarem a tíhou. Padají věčně v prázdném prostoru. Těžší padají rychleji, čímž narážejí jedny na druhé. Nárazy vzniká víření a z toho povstávají všechny věci.

Řecká filosofie v největších myslitelích starověku Platonu a Aristotelovi povznesla se nejen k pojmu ducha vůbec, nýbrž k pojmu Boha jakožto ducha absolutního. Platon poznal, že Anaxagoras ve své práci za poznáním ducha zastavil se na poloviční cestě. Ve Faidonu 97b praví Sokrates, že se těšil, že Anaxagoras svůj νοῦς učiní příčinou uspořádání světa a tak že bude v něm vysvětlena účelnost, avšak že se zmýlil. Anaxagoras byl již na stopách pojmu ducha, když to, co sebe samo hýbe, nazval νοῦς, jenže nedovedl ještě tento νοῦς dosti rozlišiti od pořádku ve světě jako příčinu od jejího účinu. V tomto směru veliký pokrok učinil Platon.

Duch jest Platonovi příčinně dříve nežli věci hmotné, poněvadž sebe sama hýbe čili žije, t. j. sám je sobě principem své činnosti, hmotné však věci, které nežijí, mohou v poslední řadě jen od ducha býti hýbány, jsou tedy později nežli duch, jsouce od něho závislé (Zák. 896). V Šof. 265cd praví, že původcem všech věcí na zemi, všeho, co z kořenů vyrůstá i co neživého na zemi se utváří, jest nějaký rozumný Bůh. V Tim. 28a—c dobře poznal Platon, že hmotný svět není nic věčně trvalého, jelikož se stále mění, a ve Fileb. 28c, 30c usuzuje z ladné uspořádanosti světa na nejvyšší rozum, jenž všechno moudře pořádá.

Platonův pojem Boha zdokonalil Aristoteles. Jeho Bůh jakožto *πρῶτον κινεῶν ἀκίνητον* je bytost, od níž jsou závislé a jím řízené změny všech věcí, jež však jediná se nemění a měniti ani nemůže, život pak Boží záleží dle Aristotela v poznání a hlavně v poznání sebe sama čili v absolutním sebevědomí (*νόησις, νοήσεως νόησις*). (Metaf. XII. 7—8, 1072—73.)

Že po Aristotelovi setkáváme se ještě s materialistickým názorem světovým, není pokrok v myšlení, nýbrž naprostý úpadek. Epikura vedla k Demokritovu atomismu jeho snaha po hedonistické etice, která v něm našla dobrou oporu. Ani mezi Stoiky, kteří učili materialistickému koloběhu světa, jak jej hlásal již Heraklit, není tvůrčích duchů filosofických, nýbrž jsou to samí eklektikové.

Středověk, jenž pokračoval v práci největších dvou filosofů starověku Platona a Aristotela, dovedl materialistický názor světový úplně zatlačiti. Teprve když s obrodou antiky byl ve Francii oživen Gassendim Epikurův hedonismus, dle něhož smyslná slast je nejvyšším dobrem a cílem člověka, stal se materialistický názor světový nutným postulátem, aby tento životní názor mohl míti theoretický základ. Trebas Gassendi sám Boha jakožto první příčinu všeho ještě uznával, vedla důslednost stoupence hedonistického názoru životního také k popření Boha. Dobře upozorňuje Rudolf Eucken ve spise „Geistige Strömungen der Gegenwart“, str. 172, že materialismus, jenž tolikráte byl již úplně vyvrácen a jako blud poznán, opět se objevuje v lidstvu pro svůj praktický význam.

Bylo by zajisté mylné souditi, že materialismus způsobily v novověké filosofii epochální objevy přírodovědecké, které učinili Galilei, Koperník, Kepler a Newton. Z těchto mužů nebyl stoupencem materialismu ani jeden, nýbrž všichni byli theisty. K nim druží se řada tvůrčích duchů v oboru moderní přírodovědy, jako Lavoisier, Liebig, Weber, Robert Mayer, Faraday, Linné, Cuvier, Maxwell, lord Kelvin a j. Čím více vidíme u zastánců hedonistického názoru životního pronikati přesvědčení, že theismus je s hedonismem neslučitelný, tím větší povstává u nich odpor proti theismu

a materialismus stává se tím důslednější. Do Anglie uvedl materialismus Hobbes, jenž s Gassendim se v Paříži důvěrně stýkal. Ve Francii našel materialismus dobrou půdu v nemravnosti pařížského dvoru. Filosoficky soustředil se francouzský materialismus ponejvíce ke snaze vysvětliti duševní život procesy pouze hmotnými (Holbach, Offroy de la Mettrie, Condillac, Cabanis, Bonnet). Výsledků velkých se však nedodělali, stejně jako vůdcové německého materialismu Vogt, Czolbe, Feuerbach, Moleschott a Büchner. Prof. Krejčí praví o nich, že názory jejich jsou odvážné generalisace přírodovědeckých hypothes, vystavených pro určitý jen obor přírodního dění a ještě odvážnější důsledky z faktů neúplných o podstatě člověka, o duševním životě a mravním. Argumentace jest tudíž velmi jednoduchá, průhledná, ale také povrchní a vrátká. Pro zamítnutí duševní substance a ztotožnění duševních jevů s hmotnými stačí pouhý předpoklad, že existuje jen to, o čem se možno přesvědčiti smysly, pak nějaká analogie a obraz. (O filosofii přítomnosti, str. 34—35.) O Büchnerově spise „Kraft und Stoff“, který se stal evangeliem moderního materialismu, praví prof. Krejčí: „Büchnerovo pověstné dílo „Kraft und Stoff“, které dočkalo se 19. vydání a bylo přeloženo do všech skoro evropských jazyků a některých asijských, nepodává nic nového; vyniká však populárním slohem a rozhodností úsudku, která má na širší obecnost sugestivní účinek, jakož i názorností výkladů, pro kterou se zamlouvají méně zkušenému čtenáři.“ (O filosofii přítomnosti, str. 37.)

Materialismus novověký je celkem, až na psychologické výklady, pouhé ohřívání materialismu starověkého o původu všech věcí z atomů nebo elektronů, které samy od sebe věčně existují, jsouce ve věčném pohybu buď mechanickém (mechanický atomismus) nebo způsobeném silou atomům imanentní (dynamický atomismus) nebo vysvětluje se vše z pouhých sil (dynamismus, energetismus). Hylozoismus ionských filosofů, t. j. názor, že hmota sama, bez síly se pohybuje, žije a myslí, oživil Haeckel (pyknotický materialismus).

Se stanoviska rozumu nutno zavrhnouti materialismus v každé formě, poněvadž krok za krokem odporuje zákonům správného myšlení.

Materialisté předně tvrdí, že hmota je od věčnosti sama od sebe, nutně. Co znamená filosoficky býti sám od sebe? To je totéž jako míti individuální reální existenci svou vlastní metafysickou podstatou. Taková však věc, která má individuální reální existenci ve své pojmové podstatě, může býti pouze jediná. To bylo již ukázáno na str. 33. Atomů však nebo elektronů je dle materialistů nesmírný, ba nekonečný počet, proto reální existence není obsažena v jejich metafysické podstatě, čili neexistují samy od sebe a nutně, existence k jejich metafysické podstatě přistupuje jako něco nahodilého, co má příčinu v jiné věci.

Co existuje od sebe, svou vlastní podstatou a nutně, má všechny své vlastnosti od sebe, svou podstatou, nutně. Tažme se nyní, zdali to možno říci o hmotě. Všimněme si na př. pohybu, jenž je příčinou různých jevů hmotných. Je pohyb dán podstatou atomů? Co je dáno podstatou věci, je nezměnitelné, dokud trvá podstata. Mohlo by se říci, že pohyb sám již je změna. Než pojímejme pohyb, jak jej pojímají moderní fysikové, jako stav. Kdyby byl hmotě podstatný, mohl by to býti jen určitý pohyb, nesměla by se měniti ani jeho jakost, pokud by trvala podstata té hmoty, k níž náleží. Všeobecně se však uznává, že pohyb hmoty se mění co do rychlosti i jakosti, nemůže tedy býti něco hmotě podstatného, nýbrž dán je odjinud. To vede k uznání principu nehmotného, v poslední řadě k uznání Boha. Tuto obtíž materialismu dobře poznal jeden z předních materialistů Du Bois-Reymond a přiznává také, že bez uznání Boha je neřešitelná. Píše ve spise „Zwei Vorträge“, str. 83. takto: „Vidíme pohyb povstávati a zanikati; můžeme si hmotu představit v klidu; pohyb jeví se nám na hmotě jako něco nahodilého, pro něž v každém jednotlivém případě musí býti udán dostatečný důvod. Pomyšleme si původní stav, v němž ještě žádná příčina na hmotu nepůsobila, takže vzhledem na pohyb nemusíme se tázati po žádné příčině; dospějeme k tomu, že si před-

stavíme před nekonečným časem hmotu v klidu a v nekonečném prostoru stejnoměrně rozdělenou. Poněvadž nadpřirozený popud v náš obor pojmů se nehodí, schází dostatečný důvod pro první pohyb. Nebo si představíme hmotu od věčnosti v pohybu. Pak zříkáme se již předem porozumění v této věci."

Táž obtíž, jakou má mechanický materialismus, je také v materialismu dynamickém, kde pohyb hmoty je účinkem síly, hmotě imanentní. Kdyby síla byla v ní jen potenciálně, pak by přechod síly v aktuální působení muselo přijít odjinud, v poslední řadě od Boha. Pojímá-li se však síla jako věčně aktuálně působící, pak by to působení jakožto podstatná vlastnost hmoty muselo bytí stále stejné, nepřipouštělo by změny žádné, tedy i účinek její pohyb by musel býti stále stejný. Čemuž ovšem tak není, jak svrchu ukázáno. (Srov. J. Pospíšil, Kosmologie, I., 94. násl., Eug. Kadeřávek, Soustava filosofie křesťanské, II, 30 násl.)

Nemožnost věčného pohybu hmoty dokazuje také od fysiků obecně uznávaný zákon entropie, jež první v polovině minulého století dokázal Clausius a Thomson a o něco později zdokonalili Helmholtz, Boltzmann a Planck. Dle toho zákona přecházejí všechny různé energie ve vesmíru v energii tepelnou, energie pak různých teplot se vyrovnávají, až nastane jednou doba, kdy bude ve vesmíru všude stejná teplota a tím všechna činnost ustane. Kdyby svět byl od věčnosti, musel by přechod všech energií v energii tepelnou a vyrovnání různých teplot, tedy i stav úplného klidu ve vesmíru, dávno nastati. Poněvadž se obecně předpokládá, že energie ve vesmíru jsou konečné a stav úplného klidu ještě nenastal, musíme z toho souditi, že pohyb povstal v čase. Totéž dovozuje též francouzský fysik a profesor na Sorbonně Henri Pellat. (Časopis pro pěstování mathem. a fys., 1913, str. 108—111.) Také ruský fysik Chwolson dokazuje zákonem tím začátek pohybu ve vesmíru a vyvrací jím věčný koloběh světa proti Haeckelovi, o němž dí, že kde pomocí fysiky dokazuje svůj materialistický světový názor, každý řádek je nesprávný, že celá jeho práce je dílo pouhé fantasie, že vše spočívá na ne-

znalosti nejzákladnějších otázek a dodává, že jeho spis „Welträtsel“ je typický pro spisy, jejichž autoři pohrdají dvanáctým přikázáním: „Nepiš o tom, čemu nerozumíš.“ (Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot, str. 61 —78.)

Také Kant-Laplaceova theorie o vývoji světů předpokládá původní stav klidu v pralátce a popud ze zevnějšíka, jenž ji v určité době uvedl v pohyb. To dokazuje K. Braun ve spise „Über Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft“, I., II., VIII. Popud ze zevnějšíka vyžaduje také zákon o bezvládnosti hmoty, jenž dí, že hmota bez vnějšího popudu trvala by věčně ve stavu, v němž se nalézala. Kdyby tedy byla původně ve stavu klidu, musela by v něm bez vnější příčiny zůstatí věčně, kdyby však byla původně ve stavu pohybu, nemohla by bez vnější příčiny pohybu toho změnití. Popříti tento zákon znamenalo by popříti celou mechaniku. Dle tohoto zákona padá zároveň pyknotický materialismus Haeckelův, dle něhož hmota sama mohla by se uvéstí v pohyb a pohyb ten měnití.

Nutnost uznati příčinu pohybu mimo hmotný svět vedla Aristotela k uznání Boha — absolutního, nezměnitelného ducha, jenž je příčinou všech změn ve světě (πρῶτον κινῶν ἀκίνητον), vedla Newtona k přiznání, že jeho zákon gravitační nestačí k vysvětlení světové soustavy, přivedla i Leibnize k Bohu — nekonečné inteligenci. Dobře praví slavný biolog německý Reinke ve spise „Die Welt als Tat“, str. 457: Znalost přírody vede nezbytně k ideí Boha a dle zákona příčinnosti jsme si tak jisti existence Boha, jako jsme si vědomí existence přírody.

Materialismus, jenž popírá osobního Boha a na jeho místo staví věčnou hmotu, musí nutně tvrdití, že všechno, cokoli na světě poznáváme, krásně uspořádaný kosmos, rostlinstvo, živočišstvo i člověk, vyvinulo se postupně z pouhé hmoty. To znamená tolik, jako říci, že dokonalejší vyvinulo se z méně dokonalého, živé z neživého, rozumné z nerozumného. Proti tomu však vzpírá se rozum celou svojí silou a příroda ústy svých nejlepších znatelů

mohutným hlasem přímo volá opak. Moderní astronomové od Galileiho, Keplera a Newtona až po nejnovější téměř všichni jsou obdivovateli Boží moci a moudrosti. Slavný pokračovatel v domněnce Kant Laplaceově o vzniku světa Hervé Faye píše v úvodu svého spisu „Sur l' origine du monde, str. 3.: „Jest ještě něco jiného nežli věci zde dole, ještě něco jiného nežli naše tělo, ještě něco jiného nežli zářivé hvězdy: jest Bůh, jsou myšlenky. A poněvadž náš rozum sám se neučinil, musí býti ve světě vyšší rozum, od něhož náš rozum pochází. Čím velkolepější představu si učiníme o této inteligenci, tím více se přiblížíme pravdě. Nejsme v nebezpečí chybití, spatřujeme-li v ní původce všech věcí, vztahujeme-li na ni veškeren lesk nebe, jenž dal nám podnět k myšlení. Tím jsme však již úplně disponováni, bychom rozuměli dávné formuli: „Bůh, otec všemohoucí, stvořitel nebe i země.“

Pouhý poukaz na nutně působící zákony v přírodě nestačí k vysvětlení světové harmonie. Každý zákon předpokládá zákonodárce rozumného, poněvadž stanoví poměry mezi nesčetnými věcmi. Mají-li tyto poměry býti účelné, musejí rozumem býti předem poznány. Aktuální působení sil přírodních elementů je závislé na zcela určitých jejich vzájemných poměrech. Má-li jeden element na druhý působiti, musí býti s ním ve zcela určitém poměru. To vidíme při pokusech fysických, kde docílujeme určitých úkazů jen tehdy, uvedeme-li fysické elementy do zcela určitých poměrů. Tyto vzájemné poměry jsou přírodním elementům zcela nahodilé, neplynou z jejich podstat, mohou se měniti, aniž se mění jejich podstaty. Od zcela určitého postavení a vzájemného poměru přírodních elementů závisí také to, že tělesa světová jsou ve vzájemné harmonii, že tvoří kosmos a nikoli chaos. Proto nelze krásně uspořádané soustavy světové pochopiti jinak nežli jako dílo neskonale moudré bytosti. Když německý astronom Ed. Heis poslal své dílo „Atlas novus“ Piu IX., pravil v přípisu, že při sestavování toho díla, plodu to sedmadvacetiletého studia, často tanula mu na mysli slova žalmisty Páně: „Nebesa vypravují slávu Boží a dílo rukou jeho zvěstuje obloha.“

Také slavným fysikům a chemikům je příroda knihou, v níž čtou o moudrosti a moci Boží. M. Faraday pravil v jedné své přednášce: „Mraky, které zatemňují oko našeho ducha, stávají se denně průhlednějšími a nemohu pochybovati, že nějaký vynikající objev jak v poznání přírody, tak v poznání moudrosti a moci Boží ve stvoření je vyhrazen naší době. (Jones, The life and letters of Faraday, II, str. 239.)

Slavný chemik J. Liebig píše ve svých listech: „Zkoumání přírody učí nás poznávati dějiny všemohoucnosti, dokonalosti, nevyzpytatelné moudrosti nekonečně vyšší bytosti v jejích dílech a skutcích; bez znalosti těchto dějin nelze si mysliti dokonalosti lidského ducha, bez nich nedojde jeho nesmrtelná duše k vědomí své důstojnosti a stupně, který zaujímá ve vesmíru.“ (Chemische Briefe, 23.) A o něco dále dí: Nikde mimo sebe nepozoruje člověk vůle, která by došla k vědomí, vše vidí v poutech nezměnitelných, pevných zákonů přírodních; jen v sobě odkrývá něco, totiž vůli, která všechny tyto úkazy, všechny zákony přírodní může ovládati, ducha, jenž ve svých projevech je nezávislý na silách přírody, který ve své celé dokonalosti dává zákony jen sobě. Jednoduché empirické poznání přírody vnucuje nám neodolatelnou silou přesvědčení, že toto něco (naš duch) není hranicí, za níž není již nic jemu podobného a vyššího; našemu vnímání jsou přístupny pouze nižší a nejnižší jeho (toho vyššího ducha) odstíny a jako každou jinou pravdu v induktivním zkoumání přírody odůvodňuje vnímání naše existenci vyšší, nekonečně dokonalé bytosti, na niž nazíráti a již poznati smysly naše nejsou s to, kterou pouze zdokonalením sil svého ducha v její velikosti a vznešenosti chápeme.“ (Chemische Briefe, 24.)

Se stejným nezdarem potkala se u učenců snaha materialistů vysvětliti živé z neživého. S největší horlivostí snažili se využiti ke svým účelům Darwinovy theorie vývojové. Než výsledky badání v tomto ohledu obrátily se zcela proti nim. Vývoj v mezích určité třídy nebo druhu byl sice konstatován, ale pro vznik vyšších druhů z nižších, ba dokonce živého z neživého nejen nepodala věda žádného

důkazu, nýbrž došla spíše k výsledku opačnému. Paleontologie a anatomie nezná přechodních forem z jednoho druhu do druhého (Barrande, *Système silurien du centre de la Bohême*; Branca, *der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen*; Fleischmann, *Die Darwinsche Theorie*), biologie a fysiologie nezná samovolného plození čili vzniku živého z neživého (Wieser, *Das Pflanzenleben*; Reinke, *Die Welt als Tat*; Mareš, *Fysiologie*, I. 27.) Branca píše: Samovolné plození dosud není dokázáno a dle mého mínění odporuje onomu každému člověku zcela zjevnému zákonu přírodnímu, dle něhož život vždy jen ze života pochází. Kdo uznává samovolné plození, věří, že dva diametrálně protivné zákony přírodní mají platnost. Prvý zní: Živé může vždy povstati jen ze živého. Druhý zní: Živé povstává také, nebo aspoň dříve kdysi povstalo z neživého. První zákon jest dokázán miliardami případů, je nepochybný. Druhý nebyl dosud ani jediným případem dokázán. Oba zákony si tedy navzájem diametrálně odporují. Kdo chce, aby také druhý přírodní zákon měl platnost, musí přimouti tuto dvojí možnost: Buď má druhý přírodní zákon také dnes ještě platnost. To je málo pravděpodobné a tvrzení, že nikdo nemůže věděti, zdali i dnes nepovstává život z neživé podstaty, je bezcenná výmluva; neboť takovým druhem důkazu lze vše možné i nemožné jako možné vykládati. Nebo druhý případ by byl ten, že totiž dříve zmíněný přírodní zákon, živé může vždy jen ze živého povstati, platí sice pro pozdější doby, avšak pro dřívější dobu dějin naší země neměl platnosti, takže pro tu dobu opačný přírodní zákon existoval. To zdá se mi ještě méně pravděpodobné. Všechna geologická a přírodovědecká badání vycházejí ze zásady, že dnešní zákony přírodní musely býti ve všech dobách přírodními zákony. — Kdy nastala doba, a proč nastala, v níž vymizela naší zemi síla působící, aby život povstával z neživé substance? Toto zmizení oné síly, toto usnutí přírodního zákona, jenž až do té doby platil, byla by dle mého mínění nejzávažnější věc, již naše země viděla. S kterým jiným zákonem přírodním stalo se něco podobného? (*Der Stand unserer*

Kenntnisse vom fossilen Menschen, 90—92.) Srov. F. X. Kiefl, Katholische Weltanschauung und modernes Denken, 392. násl.

Německý biolog Reinke porovnává organismus se strojem a vyvrací mínění materialistů, že by tu nebylo podstatného rozdílu. Stačí jen viděti umírat člověka, koně, psa, aby byla jasná protiva živého a neživého. Smrtí nastává hluboká propast mezi živým a neživým. Odejmeme-li z hodin kolečko nebo je pouze ohneme, zůstanou hodiny státi. Je však třeba jen kolečko opět zasaditi nebo opravití a hodiny jdou dále. Nikomu se však ještě nepodařilo přivést k životu mrtvé zvíře. Z toho plyne, že je podstatný rozdíl mezi věcmi neživými a živými. (Naturwissenschaftliche Vorträge, 4--5). A dále v tomtéž spise: „K nejsložitějším strojům náleží moderní válečná loď. Stopujeme-li její pohyby při mírových cvičeních nebo v bitvě, vidíme, že jsou nemyslitelný bez vlivu inteligence a vůle velitelovy a četných podřízených lidských bytostí. Kdybychom si odmyslili mužstvo, nebyla by loď schopná výkonů, které se od ní očekávají; nelze si ani vymysleti automatů, které by někdy nahradily velitele a mužstvo, třebas bychom předpokládali netušené ještě pokroky techniky. V posádce lodi vidíme princip nad částky strojové vyšší, který bych přirovnal životnímu principu, jenž vládne tělem rostlin, zvířat a lidí. Že posádku lodi můžeme viděti, kdežto životní princip organismů je neviditelný, na věci nic nemění, neboť myslící a chtějící síly jsou také neviditelně ukryté v tělech mužstva lodního. Válečná loď jest jeden z nejvelkolepějších technických výtvorů lidského ducha. Proti tomu praví Leibniz, že celá příroda je takorba umělecké dílo Boží a sice tak velké, že každý organismus skládá se zrovna z nekonečného množství orgánů a proto vyžaduje nekonečnou moudrost a moc u svého původce a správce. Já aspoň souhlasím s tímto názorem Leibnizovým a vzdám se ho teprve tehdy, ukáže-li mi někdo živý organismus, který zhotovila lidská inteligence. Než lidskému rozumu mohlo by se to tisíckrát dříve podařiti nežli náhodě, která jest v neživé přírodě. Tím jest u mne odsouzeno

mínění, že živé věci mohou povstati náhodou z neorganické hmoty a to silami, které jsou v chemických spojeních neživé hmoty. Je to věc nanejvýš důležitá, neboť o ni rozbíjí se monistický výklad světa." (Naturwissenschaftliche Vorträge, 21—22.)

Mareš zařazuje descendenční theorii mezi pohádky. Píše: Descendenční theorie je fantastická budova bez faktického základu, plod snahy po nemožném poznání, doklad, jak hluboko tkví náklonnost člověka ku pohádkám, báje ovládající naši dobu, která se tak chlubí svou vědeckou strízlivostí. V této theorii vystupuje racionalismus proti empirismu; ona je přírodovědeckým platonismem; druhy a rody jsou logické abstrakce, místo skutečných živočichů zaujímá tu pojmový svět logických vztahů, vývoj pojmů bere se za vývoj skutečných bytostí; vývojová theorie není květem, nýbrž nutným zlem zoologie. (Idealismus a realismus v přírodní vědě, 266.) (Srov. Eug. Kadeřávek, Soustava filosofie křesťanské II., 172, násl.; J. Pospíšil, Kosmologie, 336, násl.; E. Wasmann, Ernst Haeckels Kulturarbeit.)

Ostatně materialističtí stoupenci descendenční theorie sami vyznávají, že nemají pro ni žádného důkazu a že jediný důvod, proč ji přece hájí, jest, že by jinak museli uznati Boha. Tak píše Burmeister (Geschichte der Schöpfung, 304), že přijímá hypotézu původu živého z neživého, poněvadž bez ní původ organismů na zemi dal by se mysliti pouze bezprostředním zasažením vyšší moci. K témuž přiznává se Virchow ve spise „Die Freiheit der Wissenschaft“, 70: „To je jasné. Nechci-li přijmouti theorie o stvoření, nechci-li věřit, že může býti Tvůrce, chci-li si věc rozřešiti svým způsobem, musím to učiniti ve smyslu samovolného plození. Ale důkazu ze skutečnosti pro to nemáme. Žádný člověk nikdy neviděl, že by se samovolné plození událo, a každý, kdo tvrdil, že je viděl, byl vyvrácen od přírodovědců, nikoli od theologů.“

Stejně mluví Strauss v díle „Alter und neuer Glaube“, 180: „Theorie Darwinova“, praví, „jest dosud ještě velice nedokonalá, přivádí nás toliko na stopu možných rozřešení,

sama však jich nepodává. — Tu již není jiné volby, leč toliko mezi tvůrčí rukou Boží a teorií Darwinovou." (Srov. K. Frank, Die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen.)

Zní-li descendenční theorie dnes jako pohádka, zní ještě fantastičtěji názor materialistů o vývoji smyslového života zvířat i lidí. Tento prý vznikl tím, že dlouhým vývojem přizpůsobily se jednotlivé části organismu a jim příslušného nervstva působení jistého druhu popudu, kdežto ostatní části organismu staly se pro ten jistý druh popudu nečinnými. (Spencer.) Nehledě k tomu, že vznik počítku vůbec zůstává v této theorii zcela nevysvětlen, neboť pouhými popudy fysickými nedá se vysvětliti ani život vegetativní ani smyslový, táží se, čím to, že smyslové orgány jsou u všech zvířat téhož druhu a u všech lidí v téže poloze těla? Nestačí říci, že se to dá vysvětliti dědičností. Se stanoviska vývojové theorie nelze tvrdit, že všichni lidé jsou z jedněch prarodičů a všichni živočichové z jediného praživočicha, jenž by povstal samovolným plozením. Vývoj ten dál by se na celé zeměkouli, tedy na celé zeměkouli vznikaly by z neživých věcí živé a konečně zvířata i lidé. Čím to, že by polohou totéž místo na celé zeměkouli v určitých organismech reagovalo na paprsky světelné, jiné na vlny zvukové atd. A dále čím to, že by jen zcela určité místo nebo dvě místa (oči, uši) reagovala na určité popudy? Paprsky světelné působily jistě na více míst stejně nežli na ona dvě, kde zvířata a lidé mají oči. Totéž dá se říci o vlnách zvukových i jiných popudech.

Největší obtíží zůstává pro materialismus lidský duch. Co je myšlenka, co je sebevědomí, co svobodné rozhodnutí vůle, co je vůbec duševno? Tuto nejtěžší otázku odbývají materialisté nejlehkomyslněji. Jejich odpovědi jsou holá tvrzení odporující zrovna tak vnitřní zkušenosti, jak odporují zkušenosti vnější jejich názory o vývoji rostlinstva a zvířat z pouhé hmoty. Dle Vogta je duševno cosi hmotného, co vyměšuje mozek, jako ledviny vyměšují moč. Dobře praví Busse, že kdyby to bylo něco hmotného, věčně zůstalo by to hmotným zrovna tak jako sekrece ledvin nikdy nestane se jevem duševním. Hmotné a du-

ševní se od sebe specificky liší a navzájem se vylučují. Hmota má vlastnosti hmotné, je rozsažná, čtverhranná nebo kulatá nebo nepravidelně utvořená, je tvrdá nebo měkká, hladká nebo drsná atd., myšlenky, city, počítky nejsou však ani dlouhé ani krátké ani čtyřhranné ani kulaté ani tlusté ani tenké ani tvrdé ani měkké. Nejsou ani na určitém místě a nejsou mezi nimi vůbec žádné prostorové vztahy. Všechny tyto vlastnosti věci tělesné mohou býti obsahem myšlenky, představy, nikoli však jí samou. (Geist und Körper, Seele und Leib, 21—22).

Büchnerovi je duševno činnost nebo pohyb v mozku. Proti tomu dá se namítnouti předně, že z vědomí vlastního nitra nevíme nic o tom, že by se tam něco hýbalo. Pohyb dále předpokládá prostor, jelikož není ničím jiným nežli změnou věcí v prostoru. Musela by tedy duše naše nebo aspoň naše vědomí býti něco prostorného, tedy i hmotného. To vše padá s nesprávným názorem Vogtovým a je v odporu s naším sebevědomím. Dobře i Büchnerův názor odmítá Busse, dle něhož tvrzení, že myšlenka je pohyb, je tolik jakoby někdo řekl, že železo je dřevo. Kdyby naše počítky, city a jiné duševní stavy byly pohyby, museli bychom je též jako pohyby poznati a prožívat i ne jako něco od pohybu zcela rozdílného. — Co má proti sobě zkušenost, toho nesprávnost je jistá (Geist und Körper, Seele und Leib, 26—27).

Ostwald míní, že vědomí je zvláštní druh energie vedle tepla, pohybu, elektřiny. Odpověď na toto mínění je táž jako na předcházející a v případné formě dal mu ji Windelband, dle něhož zrovna tak mohlo by se říci: Jablka jsou určitý druh hrušek, psi určitý druh koček. (Einleitung in die Philosophie, 125.) Dobrý soud pronáší o materialismu Wundt, když dí, že materialismus psychologii vůbec odstraňuje, aby na její místo postavil imaginární fyziologii mozku (Psych. II. 629).

Materialistický názor světový, jehož snahou je popřením osobního Boha všechno vysvětliti z hmoty, dostal se do nejpríkřejšího sporu s rozumem, s fakty zkušenosti vnější i vnitřní a s největšími mysliteli v oněch vědách,

jichž k svému odůvodnění chtěl použít. Tím prokázal theismu největší službu.

Proti materialistickému výkladu světa na všech jeho stupních postavil se jeden z předních zástupců moderní filosofie, v listopadu 1921 zesnulý profesor pařížské university E. Boutroux spisem „De la contingence de lois de la nature“. V první části rozebírá pojem nutnosti, ve druhé pojem bytí, při čemž zdůrazňuje význam zákona příčinnosti, dle něhož v účínu není nikdy více dokonalosti nežli v příčině, přechod z něčeho k jsoucnu není možný. Zákon příčinnosti není dle něho od ducha věcem připisován, do věcí vkládán, nýbrž má platnost objektivní. Idea zákona příčinnosti je nervem vědeckého poznání. V třetí části dovozuje, že všechny věci jsou radikálně, co se jejich bytí týče, nahodilé, také mezi pojmy jejich jest metafysická nahodilost. Rovněž nahodilá je uspořádanost věcí, která závisí na pojmech, ideách. Bez závislosti na ideí ztratily by věci ve světě soulad, byly by absolutně neplodný chaos. Nepořádek ve věcech byl by věčný a nenapravitelný, kdyby síly, skrze něž svět existuje, nepřipouštěly vyššího zasažení. Ve čtvrté části dokazuje, že tvar a pohyb nejsou hmotě něčím podstatným nýbrž nahodilým a že tudíž vznik jejich lze vysvětliti opět jen vlivem vyšší příčiny. V páté části dokazuje, že není možno, aby tak veliká rozmanitost těles hmotných povstala pouze z hmoty a pohybu. V šesté části ukazuje na podstatné rozdíly mezi věcmi neživými a živými. Ve věcech živých vidí nový vyšší princip, jenž prvky anorganické uvádí ve vyšší jednotu individua, uděluje mu vzrůst a rozmnožování. V sedmé části dokazuje, že člověk jakožto sebevědomá bytost nedá se vysvětliti pouze z fyzických a fyziologických sil. V závěrečné pak úvaze dochází na základě zásady, že věci nižší (méně dokonalé) nemohou určovati vyšších (dokonalejších), k poznání nadsvětové absolutní příčiny světa, již jest osobní Bůh, od něhož celý svět závisí ve svém bytí, vývoji a účelnosti. Poznati věci co se týče jejich vzniku znamená poznati je v Bohu, neboť jako dostatečná příčina může jakákoli věc ve světě jen tehdy býti uznána, jestliže je ve spojení s první příčinou

a její činnosti účastna. Nemá-li řada příčin žádného konce, pak není žádných skutečných příčin. Tuto nejvyšší příčinu poznati je možno. Není to pouhé „bytí“ ani pouhý nejvyšší rodový pojem — ten byl by příliš chudý k vysvětlení veškerenstva. Není to ani hmota, která je rovněž neschopna všechno vysvětliti. Nestačí ani za prvou příčinu všeho čili za boha prohlásiti hmotu opatřenou silami fysickými a chemickými, životem a dokonce i lidským sebevědomím. To by ještě neznamenaló mítí pojem o Bohu, jenž by byl s to všechno vysvětliti. Neboť příroda, zákony těles, živých bytostí a lidského sebevědomí nejsou nezměnitelné a samy nepodávají zdůvodnění změn, které náležejí k jejich přirozenosti. Boha nenalezneme nikde mezi předměty naší zkušenosti, protože tyto všechny jsou podmíněny. Pojmu Boha si nevytvoříme žádnou syntésí předmětů naší zkušenosti, poněvadž je nade všechny předměty naší zkušenosti nekonečně povýšen. Bůh je bytost nejvyšší dokonalá a nutná, v něm moc a svoboda jsou nekonečné. Bůh je tvůrce bytnosti i bytí tvorů. V jeho svobodě nalézá nahodilost věcí ve světě své vysvětlení. Poznání první příčiny objasňuje nám poznání bytostí nižších. Lidská přirozenost je podobná božské přirozenosti myšlením i chtěním a cítěním, ostatní celý svět je symbolickým napodobením božské bytnosti, pokud to povaha konečné věcí připouští. Bůh jest nejvyšší dobro a nejvyšší krása a pokud věci ve světě vykazují určitou podobnost s ním, jest Bůh jejich tvůrčí příčina a jejich ideál (nejvyšší cíl). Bůh určil každou věc k vyplnění nějakého dobra a k tomu dal jí samostatnou činnost. Ve světě a v činnosti jednotlivých věcí je tedy Bohem stanovená účelnost.

Třebas Boutroux k úplně bezvadnému poznání Boha a křesťanství nikdy nedospěl, přece hned na počátku své filosofické práce nad názory moderní filosofie, z níž vyšel, velmi se pozvedl.

Jako Sigwart došel k uznání osobního Boha svou logikou, tak došel k témuž výsledku Boutroux úvahami metafysickými. Stalo se to tím, že oba uznali zákon pří-

činnosti v celé jeho platnosti. Rozum lidský přihlásil se v nich opět jednou plně k svému právu, kterého moderní filosofií byl zbavován.

V. THEISMUS A IDEALISTICKÝ PANTHEISMUS.



neschopnost materialistických pokusů o vysvětlení světa vedla vždy znovu myslitele ke snaze položití těžisko vysvětlení vší skutečnosti v oblast ducha. Pokud se však snaha tato zastavila jen na poloviční cestě a nedošla až k uznání absolutního, nekonečně dokonalého, sebevědomého, osobního ducha jakožto nejvyšší příčiny všech věcí, nedovedla stejně jako materialistický názor upokojiti lidského rozumu. Chyby té dopustil se idealistický pantheismus, jenž proti hmotě, jakožto prapříčině všech věcí, postavil ducha, ale ducha malomocného, že z něho ještě méně svět možno pochopiti, nežli z pouhé hmoty. Absolutní duch pantheistů, jenž jest nejhlubším důvodem všeho, jest pouhé „bytí“, prosté všeho obsahu. To „bytí“ je totožné se všemi věcmi, které z něho vznikají tím, že jest omezováno, určováno. Tento názor o absolutním duchu nalézáme již v Xenofanově ἐν καὶ πᾶν a v Parmenidově εἶναι, dle něhož jest také skutečno pouze jedno, totiž abstraktní, obsahuprázdné bytí.

Pantheismus, k němuž klonili se také novoplatoníkové a arabští filosofové, obnovil v moderní filosofii Giordano Bruno, dle něhož Bůh — absolutní duch — je totožný se světem jako jeho forma ve světě se zjevující, jako všudypřítomný rozum, svět a duše. Soustavně pantheismus zpracoval Spinoza. Vycházeje z předpokladu, že podstata (ve smyslu substance) je to, co existuje samo od sebe, učinil závěr, že podstata je pouze jediná, totiž postata božská,

všechno ostatní existuje jen potud, pokud to existuje v Bohu jako jeho vlastnosti (attributy a mody). Nekonečná podstata božská je také dle něho čisté „bytí“ s věcmi totožné. Malebranche přidružil se k pantheistům svou zásadou, že všechny věci zíráme v Bohu. Boha dle něho vidíme bezprostředně, nazíráme naň tím, že „bytí“ je to prvé, co poznáváme a jímž, když je omezujeme, poznáváme všechny ostatní věci. Je tedy i dle něho Bůh pouhé „bytí“ neomezené, obsahuprázdné, všeobecné. Pantheismus tento nazývá se též ontologismem. Pantheismus i na svém vrcholu, k němuž přivedli jej Fichte, Schelling a Hegel, má v jádru týž pojem absolutního ducha, je to pouhý obsahuprázdný, nevědomý, nejobecnější pojem. Fichtovo absolutní „já“ je nevědomé, neurčité, neomezené, obsahuprázdné. Schelling za nejhlubší základ všeho neuznává „bytí“, nýbrž „chtění“. To však je též prázdne vši reality a obsahu. Schelling je zde předchůdcem Schopenhauerova názoru, že vůle je nejhlubším základem všeho jsoucna.

Hegel vrátil se opět k dřívějšímu názoru, že absolutno je nejobecnější pojem, prostý všeho obsahu myšlenkového, pouhé „bytí“. Hegel všiml si však jedné věci, že totiž to, co je prázdne všeho obsahu a znaku, je vlastně „nic“ a myslí, že pouhé „bytí“ je totéž, co „nic“. Hegel narazil tím na nejhlubší kořen pantheistického názoru světového, že vlastně dle něho východiskem a nejhlubším základem všeho jsoucna je pouhé „nic“, které kladeno je proti „bytí“. Proto Hegelovi je lhostejné, zdali za východisko vzniku všech věcí přijme se pouhé „bytí“ nebo pouhé „nic“. (Srv. Überweg-Heinze, *Geschichte der Philosophie*, IV., str. 58).

Hegel má pravdu, že to, co je všeho obsahu, všech znaků prázdne, je vlastně „nic“. „Bytí“ a „nic“ však nejsou totéž, nejsou stejně beze všeho obsahu, jak myslí Hegel. „Nic“ nemá žádného obsahu, žádného znaku, pouhé „bytí“ má však jeden znak. Proto pantheisté měli svému absolutnu, které dle nich je všeho obsahu prázdne, správně dáti název „nic“ a nikoli „bytí“. To plyne také z toho, že pouhé „bytí“ je možné jen jako myšlené. Dle pantheistů je vlastně všecko jsoucno jen jako myšlené, tudíž i pouhé „bytí“, jehož

určováním, omezováním ostatní jsoucno vzniká. Absolutno však, které dle nich jest nevědomé, je především myšlením, proto nemůže míti ani znaku „bytí“, je to vlastně pouhé „nic“. Nihilismus jest jen do krajních důsledků provedený pantheismus.

Myslím, že stačí toto objasnění absolutna pantheistického, vyvrácení že není třeba. Vždyť rozumu není nic evidentnějšího nežli nemožnost, aby z pouhého „bytí“ obsahu a vší reality prázdného vznikl celý svět, na obsah tak bohatý, tím méně aby vznikl z pouhého „nic“, jímž vlastně dle pantheistů jest prapůvod všech věcí.

Druhá obtíž pantheistů jest, jak se dochází k určování neurčitého „bytí“, čili jak se dochází k myšlení. Byla-li jednou doba, kdy této činnosti nebylo, nelze pochopiti, jak vznikla. Beze vší příčiny vzniknouti nemohla. Pantheisté žádné příčiny jejího vzniku udati nemohou. Byla-li činnost tato věčná, absolutní, jak myslí Fichte, Schelling a Hegel, odkud její obsah? Buď činnost ta měla věčně nekonečně dokonalý obsah, nebo byla původně bez obsahu, obsah časem nabyla a jej stále víc a více zdokonalovala. Prvý případ pantheisté nepřipouštějí, neboť tím by uznali osobního, věčně sebevědomého ducha. Absolutní činnost dle pantheistů jest původně bezobsahová, obsah sama tvoří a sice stále dokonalejší v sebevědomém duchu lidském. Fichtovo „Já“ sebe samo uskutečňuje, vzniká svou vlastní činností čili myšlením. Dle Fichteho by myšlení muselo býti věčné. Žádný člověk však o sobě nemůže říci, že věčně existuje a věčně myslí. Tím Fichtova absolutní, věčná činnost obrací se vniveč. Proto Schelling uznává absolutní činnost původně nevědomou, činnost to ve světě hmotném, z přírody pak vyvinuje se duch vědomý. Dle něho v nejvyšším členu přírody-člověku nazírá příroda na sebe samu. Praduch nejdříve klade přírodu a k sebevědomí dospívá v člověku. Hegel myslí, že absolutno existuje nejdříve jako říše logických pojmů, tyto sestoupí do přírody hmotné, zhmotňují se, rozum stává se přírodou. V člověku přichází pak praduch k sebevědomí. Dle Euckena je příčinou všeho vývoje kosmický všeduch. Veškerá činnost v přírodě i člověku je

součástí vesmírového života, nekonečného, věčného života duchového Boha, jenž je absolutní transcendentno a zároveň světu imanentní život (Die Einheit des Geisteslebens im Bewußtsein und That der Menschheit).

Euckenovu dosti podobný částečný pantheismus vitalistický hájí J. Velenovský ve spise „Přírodní filosofie“. Bůh dle Velenovského je inteligentní síla všehomíra, která řídí činnost hmoty-síly všehomíra ve velkém i malém (I. str. 22). Bůh je psychou všehomíra, jako je duše psychou člověka (str. 24). Duch či duše člověka je psychickou energií, jež je součástí Boha (str. 23). Dle Velenovského vyložila nejlépe podstatu duše filosofie Ved. Bůh, duch kosmický, jest duše, jež sídlí, ale jako součástka i v těle lidském a v každém tvorů organickém, jenž jest také vládcem všech sil. Bůh jest jako ohnivý střed, z něhož srší na všechny strany jiskry, jež vnikají do všech bytostí, aby je oživily (str. 178). Bůh dle Velenovského není absolutní duch, nekonečně dokonalý, nezměnitelný, jednoduchý, je to jakási životní síla, jejíž součástkami jsou nejen duše lidí, nýbrž i zvířat i životní princip rostlin.

Je zřejmo, že takový bůh nemůže podati lidskému rozumu konečného vysvětlení všech věcí. Nezodpověděna zůstává otázka, která vyšší příčina způsobuje jeho změny. Chtěje uniknouti pantheismu materialistickému, upadá Velenovský v částečný přírodní pantheismus vitalistický, pokládá všechny principy života na všech jeho stupních za součástku Boha. (Viz mou recenzi díla Velenovského v „Životě“ 1921, str. 318, 1923, str. 152.)

Bůh pantheistický ve všech formách jest ve vývoji, v přírodě jest nevědomý, v člověku vědomý. Co však se vyvinuje z méně dokonalého v dokonalejší, nemá příčinu svého vývoje pouze v sobě, nýbrž také mimo sebe. Bůh pantheistický není tedy absolutní nejvyšší a poslední příčina všeho jsoucna, nýbrž vyžaduje příčinu vyšší, nepodává tudíž žádného vysvětlení světa. Sebevědomí naše také nijak nepoukazuje k tomu, že by činnost naší duše byla součástí absolutní, věčné činnosti kosmického praducha,

neboť z velké části neděje se samoděčně, nýbrž dosti namahavě, vlivem vnějšího světa. Rovněž víme z vnitřní své zkušenosti, že poznání naše nepostupuje původně od nejobecnějších pojmů logickou determinací k pojmům méně obecným a k individuálním, nýbrž naopak, všechno naše poznání počíná vnější zkušeností a pokračuje od věcí individuálních abstrakcí k pojmům obecným a nejobecnějším. Teprve když jsme si z poznaných individuí abstrakcí vytvořili obecných pojmů, můžeme nastoupiti pochod zpětný a determinací obecných pojmů nabývati pojmů konkrétnějších. Fakt vnitřní zkušenosti, že determinace jde v duševním našem životě vždy po abstrakci, stačí sám k vyvrácení pantheistického názoru světového.

Další obtíž tvoří tvrzení pantheistů, že všechny věci jsou s Bohem totožny. Spinozu vedl k tomu jeho nesprávný pojem podstaty čili substance, že totiž podstata je to, co svou vlastní silou existuje, co je samo od sebe. (Ethica I., prop. III.) Bytost sama od sebe existující může býti ovšem pouze jediná. Pojem podstaty však nezahrnuje v sobě znaku „existovati svou vlastní silou“. Podstata již Aristotelem byla správně definována jako věc, která existuje pro sebe, nikoli v jiné věci jako případy.

Barva, tvar, tvrdost, moudrost, ctnost a j., existují jen v jiné věci jako její vlastnosti. Proto se jmenují případy. Člověk, zvíře, rostlina, kámen a nesčetné jiné věci existují pro sebe, proto slují podstaty. Z toho však neplyne, že existují svou vlastní mocí, že jsou od sebe. Takovou je pouze podstata Boží, ostatní podstaty jsou od Boha stvořeny, třeba existují také pro sebe, od Boha odděleně. Že podstat je nesčetné množství, o tom zkušenost vnitřní i vnější nás poučuje dostatečně. Každý člověk ví o sobě, že existuje pro sebe, že není součástí nebo snad vlastností jiné věci, ani ne Boha. Rovněž dovedeme rozeznávati jednotlivé věci, jako samostatné předměty čili jako podstaty a jejich vlastnosti, které odděleně od nich a samostatně by existovati nemohly. Nemůžeme přijmouti za pravdivé, čemu evidentně odporuje za každým krokem

naše zkušenost. To platí o tvrzení Spinozově, že podstata může být pouze jediná. Kdyby všichni lidé byli totožní s Bohem, pak by byli také totožní navzájem, což žádný tvrdit nemůže. Žádná věc nemůže mít sobě totožné vlastnosti, které se navzájem vylučují. Dle Spinozy základní dvě vlastnosti Boží s ním totožné jsou myšlení a rozsažnost (boží atributy). Myšlení a vůbec všechny zjevy duševní jsou jednoduché, nerozsažné. Tedy táž věc — totiž Bůh — by byla zároveň rozsažná i nerozsažná. Úkony naší duše jsou od duše reálně rozdílné a přece nemůže mít duše současně úkony sobě odporující a navzájem se vylučující. Nemohu současně mít myšlenku moudrou a nemoudrou, úkon vůle mravně dobrý a mravně zlý. Ostatně již sám pojem rozsažnosti vylučuje totožnost jednotlivých částí. Pojem rozsažnosti praví, že jedna část věci je od jiné části nejen rozdílná, nýbrž dokonce mimo ni, vedle ní. Kdyby Bůh byl rozsažný, jak nesprávně míní Spinoza, pak dokonce i v Bohu samém by musely být reální rozdíly, poněvadž by jedna jeho částka byla mimo jinou. Kdyby Spinoza byl důsledný, musel by i samého Boha rozdělit v části. Zašel by tím ovšem do nového bludu. Ale tolik je jisto, že Bůh jakožto duch nekonečný, musí se reálně lišit od duchů konečných, tím více ovšem od každé věci neduchové, rozsažné, hmotné. Kdyby Bůh byl se všemi věcmi totožný, pak by byl zároveň nevědomý (v přírodě) a vědomý (v lidech), v jedněch lidech moudrý, v druhých nemoudrý, v jedněch šlechtý, v jiných nešlechtý, byl by v jedněch lidech hlasatelem pravého náboženství a v jiných jeho popíračem, ve válkách mezi národy vedl by vlastně boj proti sobě samému, což vše evidentně je nerozumné. To vedlo některé pantheisty důsledně k fenomenalismu, že totiž všechno mimo podstatu božskou je vlastně zdaj a klam. Již Parmenides tvrdil, že empirický svět (mnohost, různost, vývoj, dění) je pouhý klam smyslů, což snažil se dokázat Zenon z Eleje svými sofismaty.

K fenomenalismu zřejmě hlásil se též Fichte, jenž základy k němu našel v Kantovi a důsledně je provedl. Fichte odvozuje z „Já“ nejen formy poznání (čas, prostor,

pojmy a ideje) nýbrž i látku poznání (Kantovo neznámé „x“, které působí ze zevnějška na naše smysly) a dochází tím k absolutnímu idealismu, že všechno existuje pouze jako představa mého „Já“. Celý svět je pouze subjektivní zdaj, objekt a subjekt jsou úplně totožny. Myslím, že by stoupenci fenomenalistického idealismu nejspíše mohli býti poučeni o nesprávnosti svých názorů, kdyby se jim nedaly žádné skutečné, mimo jejich představy existující pokrmy a nápoje, nýbrž kdyby se od nich žádalo, aby se důsledně dle svého světového názoru také najedli a napili. Mohli by si představovati při svém idealistickém obědě pokrmy a nápoje sebechutnější a sebevýživnější a zároveň si představovati, že jimi plní svá ústa a své žaludky, hladu a žízně by nezahnali. Čechův Brouček se měl na měsíci sytití vůní květin a byl nesmírně šťasten, když ten měsíční život brzy skončil. Každý člověk ví, že se nasytí pouze pokrmy, které skuteční lidé ze skutečných věcí výživných připravili. Leckdo to již na sobě zkusil, že se nenasytil pokrmy, kterých požíval ve snu nebo v horečce, poněvadž to nebyly pokrmy skutečné, nýbrž pouze představované. Činíme tedy jasný rozdíl mezi předměty skutečnými, neodvisle od našich představ existujícími a mezi předměty jakožto pouhými představami. Toho rozdílu by vůbec nedylo, kdyby fenomenalismus byl správný.

Fenomenalismus důsledně provedený vede nutně k solipsismu, jak podal jej Max Stirner ve spise „Der Einzige und sein Eigentum“ (1844). Je-li celý svět pouze mou představou, pak také všichni ostatní lidé jsou pouze mými představami a nikoli lidmi skutečnými. Já samojediný jsem na tomto světě skutečný, vše ostatní i také všichni lidé mimo mne jsou pouhé moje představy a subjektivní klamy. (Srov. L. Baur, *Metaphysik*, 50.)

Nevím, který stoupenec tohoto názoru by svoje posluchače přesvědčil, kdyby jim řekl, že jsou pouhými představami jeho fantasie, že nejsou nic skutečného. Nevím také, proč by vůbec kdo měl s jinými lidmi mluvit a jednati, kdyby byl přesvědčen, že ostatní lidé jsou pouhé jeho

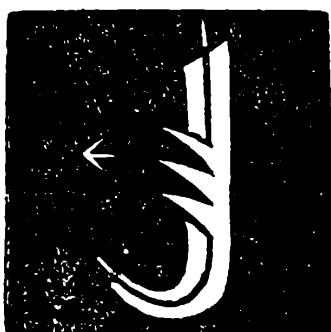
představy a nic skutečného. Ale to vím, že když někdo začne býti skutečným praktickým stoupencem tohoto světového názoru, když přestane rozeznávat pouhé představy od skutečných věcí, když začne mluvit s lidmi, kteří existují pouze v jeho představách a nerozeznává jich od lidí skutečných, máje je také za skutečné, že se začne pochýbovat o zdravém rozumu takového člověka, a jestliže se z toho stavu nevybere, odvede se do ústavu, kde odděleně od ostatních lidí žijí ti nejnešťastnější, ti, kteří ztratili nejdražší poklad člověka, totiž rozum.

Fenomenalismus a solipsismus jest jen do posledních důsledků provedený idealistický pantheismus. Proti fenomenalismu však vzpírá se celá přirozenost lidská. Žádný člověk, ani nejhorlivější stoupenec idealistického pantheismu nedovede zůstatí důsledným na svém stanovisku a reální existenci světa a jiných lidí popíratí.

Pantheisté se domnívají, že si vytvořili vznešenější pojem Boha nežli je Bůh osobní a že jeho spojení s člověkem je daleko užší, nežli je spojení Boha osobního, světu transcendentálního. Na to dobře odpovídá Sawicki ve spise „Die Wahrheit des Christentums, str. 99. násl., kde dí, že pantheistický bůh ztrátou osobnosti ztrácí nejdůležitější dokonalost. Z bytosti duchové stává se silou přírodní, jejíž činnost děje se sice rozumně, avšak se slepou nutností. Tím pak, že pozvedá svět k božské důstojnosti, neví si rady s jeho zařízením a s jeho nedokonalostmi. Je-li svět božské podstaty, jak vysvětlí se jeho závislost, nahodilost a proměnlivost? Naprostou hádankou je v pantheismu zlo, zvláště zlo mravní, neboť všechno dění ve světě náleží k božskému životu. V pantheistickém názoru světovém mizí všechna mravnost. Člověk nejedná tu jako samostatný subjekt, nýbrž jeho jednání jest jen částí procesu božského, dějícího se s vnitřní nutností. Při pantheistickém pojmu neosobního Boha mizí zvláště život náboženský. Vnitřní duševní vztah může býti pouze mezi osobami, kde možno očekávatí vzájemné porozumění a lásku. Jak možno se modlití k bohu, jenž sám není po-

výšen nad přírodní nutnost a nám proto nemůže pomoci, k bohu, jenž nás ani neslyší, jenž nemá porozumění a citu pro naši nouzi? Pantheismus mohl naléztí ocenění pouze tím, že nezůstal důsledný, že Bůh je v něm bezděčně líčen jako vědomá, s tvory cítící bytost, což činí i Paulsen ve spise „Einleitung in die Philosophie“, str. 283. násl. (Srov. G. Wunderle, Grundzüge der Religionsphilosophie, str. 66., J. Pospíšil, Kosmologie, I., str. 287. násl.)

VI. KŘESŤANSKÝ THEISMUS A POŽADAVKY MODERNÍ VZDĚLANOSTI.



soucnost osobního Boha je nejzákladnější pravda křesťanského náboženství. Bůh osobní je v neustálém styku přirozeném se světem i lidstvem tím, že nejen všechno stvořil, nýbrž i vše zachovává a řídí. Bůh osobní může též mimořádným způsobem zasáhnouti v běh přírody zázrakem, může vejíti s lidstvem i v bezprostřední nadpřirozený styk zjevením. Bůh také skutečně v tento styk s lidstvem vešel zjevuje se národu židovskému skrze patriarchy a proroky a později skrze svého Syna. Nadpřirozené toto zjevení udržuje Bůh celému lidstvu neporušené skrze církve Kristem založenou. Křesťanský theismus zahrnuje tedy v sobě nejen přirozený, nýbrž i nadpřirozený poměr lidstva k osobnímu Bohu.

Proti křesťanskému theismu, jež plně hlásá pouze církve katolická, staví se nepřátelsky moderní vzdělanost, zdůrazňujíc hlavně dva svoje požadavky: empirismus a rozumovost.

Empirismus učí, že poznání naše má vycházeti ze skutečných, empirických, t. j. vlastní zkušeností čili smysly poznaných fakt, má-li předmětem jeho býti opravdová skutečnost a nikoli jen pomyslné představy a pojmy, výtvary to pouhé fantasie, jež možno zařaditi do říše pohádek a bájí. Takovými prý jsou křesťanský pojem osobního, nadsvětového Boha, Krista-Bohočlověka, pravdy zjevené a vše,

co na těchto pojmech se zakládá, jako církev, hierarchie, církevní příkázání, sv. svátosti a j.

Východisko empirismu je zcela správné, než právě ono jest nejpevnějším základem křesťanství. Je zdůraznil již sv. Pavel, když napsal: „Neviditelné vlastnosti Boží od stvoření světa se spatřují, jsouce poznávány z věcí stvořených.“ (Řím. 1, 20). Východisko důkazů jsoucnosti Boží je veškeren empirický svět se svou nahodilostí, podmíněností a účelnou uspořádaností. Čím hlouběji kdo vniká kteroukoli vědou v poznání empirického světa, tím dokonaleji poznává jeho tvůrce-Boha. Toho důkazem jsou největší geniové všech oborů moderních věd, v astronomii Newton, ve fyzice Faraday a Thomson, v chemii Liebig, v přírodopisu Reinke, v lékařství Pasteur, v paleontologii Barrande a j. Sám filosofický zakladatel moderního empirismu John Locke v poslední části svého spisu „O lidském rozumu“ doznává, že vnitřní a vnější zkušenost ho vede k poznání Boha s jistotou, která se rovná jistotě matematické. (Kn. IV., h. 10.)

Rovněž druhá základní pravda křesťanství, božství Kristovo, má východisko empirické, smysly poznané. Jsou to zázraky v přírodě viditelné. Kristus pak jako divotvůrce, tudíž jako pravý Bůh, jest předmětem vědy historické jako každý jiný historický fakt, pouze s tím rozdílem, že žádná jiná historická osobnost té doby nemá pro sebe tolik historických dokladů jako právě Kristus. S osobou Kristovou jest zároveň prokázáno jeho božské zjevení jako historický fakt. Proto uznává jmenovaný již empirista Locke vedle jsoucnosti Boží také zázraky a nadpřirozené zjevení Boží jako základy rozumné víry. (Kn. IV. hl. 18.)

Zdravý empirismus musil zabočiti do nezdravých krajností, aby se mohl státi zdrojem útoků na křesťanství. To učinili t. ř. pozitivisté, z nichž nejčelnější jsou Hume, Spencer a u nás Fr. Krejčí. Dle nich jsou předmětem jistého poznání pouze jevy a věci naší bezprostřední zkušenosti a jejich vzájemné poměry. Co sahá nad zkušenost, jsou prý jen pouhé nevědecké domněnky, jimiž lépe bylo by se neza-

bývati, o ně se nestarati, což týká se především Boha a náboženství.

Než nic není tak v odporu se zkušeností jako právě tento krajní pozitivistický empirismus. Předně skutečný náš život byl by podle něho prostě nemožný. Člověk, jenž není tolikerými instinkty obdařen jako zvíře, potřebuje za každým krokem rozumového usuzování a rozumné víry. Bez nich bychom se nemohli téměř ani hnouti, což je každému jasné. Obzvláště však vědy, které všechny se zakládají na rozumovém usuzování z empirických fakt, by prostě musely zmizeti. Tak požadavek pozitivistů, jenž vystupuje ve jménu vědeckosti, kope hrob všem vědám. Positivismus, popíraje zázraky, je dále v rozporu s fakty přítomnými i historickými. Kdo by v létě poněkud delší dobu zůstal v Lurdech, každý by se mohl na vlastní oči přesvědčiti o největších zázračných uzdraveních jako o nejevidentnějších faktech vlastními smysly poznanych. Kristovy pak zázraky jsou rovněž fakta, dokázaná ovšem historicky. Positivismus je zde nucen jednati zcela proti své zásadě, musí zavíratí oči před nejjasnějšími fakty, smysly poznanými, jen aby nemusil uznati Boha, zjevení a křesťanství. Praví, že je nemožné to, co je skutečné, kdežto podle jeho a podle každé správné logiky je třeba souditi opačně, že co je skutečné, je také možné.

Krajní pozitivistický empirismus konečně sám upadá do toho, co neprávem vytýká křesťanství, totiž do holých fantasií a bájí, které se neopírají o žádná empirická fakta, ba jsou s dosavadní empirií v úplném sporu. Chtěje na př. vznik rostlin, zvířat i člověka vysvětliti bez Boha z pouhé neživé hmoty, utíká se k vývojové theorii čili k darwinismu. Theorie tato však žádným empirickým faktem ani v přítomnosti ani v minulosti (zkamenělými útvary rostlin a živočichů) není potvrzena, jak jsem ve statí „Theismus a materialismus“ ukázal, proto správně zařadil ji prof. Mareš mezi pohádky (Idealism a realism v přírodní vědě 266.) Srov. str. 51.

Zmínil jsem se již též o tom, jak pohádkově zní vysvětlení, jež podává Spencer a které od něho přejímá Krejčí o vzniku smyslů a živočichů. (Srov. str. 52.) Stejnou

pohádkou jsou jejich theorie o vzniku řeči, pomocí jichž chtějí vysvětliti opět proti vši empirii vznik myšlení. Krajiní pozitivističtí empiristé jsou hnáni do těchto neempirických, pohádkových teorií jen proto, že by jinak byli nuceni uznati Boha, zjevení a křesťanství. Empirie tedy, čili poznání skutečných jevů a věcí vlastní zkušeností, řízená rozumem, vede k základu a původu vši skutečnosti — k Bohu a křesťanství, kdežto útekem před Bohem a křesťanstvím upadá moderní lidstvo do směšných fantasií nedůstojných člověka vzdělaného.

Další heslo, jímž moderní vzdělanost vystupuje proti křesťanství, je rozumovost a kritičnost. Vše, co uznáváme za pravdivé, má býti řádně zdůvodněno a pochopeno. I tato zásada v podstatě je správná a jí především řídilo se vždy křesťanství. Rozum je v člověku to nejvyšší a podle něho všechno v něm má se zařídití, má-li v jeho vnitřním i vnějším životě býti správnost a harmonie. Také víru má předcházeti a stále doprovázeti rozum, neboť víra odporující rozumu je pověra, která je stejně mravním zlem jako nevěra. I rozumovost víry křesťanské zdůraznil sv. Pavel, když napsal: „Vím, komu jsem uvěřil.“ (2. Tim. 1, 12). Pohnutky víry, které u každého člověka mají víru předcházeti, jsou pravdy čistě rozumové. O jsoucnosti Boží, o Božství Kristově a faktu zjevení má hleděti každý podle stupně svého vzdělání nabýti rozumového přesvědčení. Proto se tyto základní pravdy hned na nejnižším stupni náboženské výchovy důkladně objasňují a častěji má se o nich poučení rozumové podávati. Také náboženskému prohloubení vždy křesťanství co nejvíce přálo. Již v prvních stoletích osvojili si církevní spisovatelé celou antickou kulturu, hlavně filosofii. Vše, co v ní bylo správného, uváděli v harmonii s pravdami zjevenými a zdokonalivše rozum světlem přirozeným, snažili se co nejvíce proniknouti k jádru nadpřirozených pravd. V tom pokračovala středověká scholastika a pokračuje dosud křesťanská filosofie, která se neuzavírá před žádným pokrokem moderní vzdělanosti, nýbrž každý pravý pokrok vítá, aby ho užila k svému zdokonalení.

Namítá se, že křesťanství má tajemství, jichž rozumem nelze chápat. Čeho však rozumem nelze pochopiti, to prý je bezvýznamné a neužitečné, o to modernímu člověku netřeba se starati. Na to možno klidně odvětit, že by se lidem špatně vedlo, kdyby se přestali starati o všechno, čeho rozumem nemohou pochopiti. Nikdo dosud nepochopil, ba ani nikdy nepochopí, jak ze semene vyrosté stéblo a na něm klas s bohatými zrny, jak z jádra vyrosté strom nesoucí ovoce, jak celá příroda na jaře ožívá, zelená se, kvete a v létě nebo na podzim obdařuje nás vším, čeho k životu potřebujeme. A přec nikdo neřekne, že je to moderní každý rok znovu zasívat obilí a jiné užitečné plodiny, neboť bychom takovým moderním jednáním zemřeli hlady. Kolem nás v přírodě i v nás samých je plno tajemství. Víme, že se za určitých okolností to neb ono děje, avšak jak se to děje, ve většině případů plně pochopiti nemůžeme. Nikdo však neřekne, že by to bylo proto zcela neužitečné a bezvýznamné, o co by se moderní člověk neměl vůbec starati. Podobně se to má s tajemstvími, jež chová v sobě křesťanství. Vtělení Syna Božího, vykoupení, přítomnost Kristova v nejsv. Svátosti oltářní a jiná tajemství jsou pravdy, jichž sice rozumem úplně pochopiti nemůžeme, které však nejsou bez užitku, nýbrž nesmírně objasňují náš nadpřirozený poměr k Bohu a jsou zdrojem nesčetných milostí a vnitřních radostí. Všechna tajemství, která hlásá křesťanství, přijata byla od něho s největší kritičností, již jest prokázáno, že zjevena jsou od samého Boha. To jest největší známkou jejich pravdivosti. Nic nemůže býti proti konečnému rozumu lidskému, co zjevil nekonečný rozum božský. Tajemství nasvědčují spíše tomu, že křesťanství má pravý pojem Boha, Bůh, jež konečný rozum lidský dovedl by úplně pochopiti, byl by konečný, a tudíž nebyl by to Bůh pravý. Tajemství jsou nevyčerpatelný zdroj náboženského pokroku lidského ducha, jenž víc a více má v ně vnikati, jejich hloubky však nikdy nevyčerpá. V tom záleží pravá kritičnost a rozumovost náboženská, kterou křesťanství nejen připouští, nýbrž vyžaduje a již splňuje tento požadavek moderní

vzdělanosti daleko více nežli protikřesťanská moderní filosofie a náboženství moderního člověka na ní založené. Aby mohla moderní filosofie znemožniti důkazy jsoucnosti Boží, musila popřítí objektivní platnost zákona příčinnosti, musila popřítí nebo aspoň zkomoliti lidský rozum, jenž ve své integritě nutně vede k Bohu jakožto k nejvyšší, absolutní příčině všeho nahodilého jsoucná. Aby náboženství moderního člověka zbaveno bylo autority Boží, musily z něho býti odstraněny základy rozumové a místo jejich zaujal slepý cit. Moderní protikřesťanské náboženství je náboženství citu, nikoli rozumu. V náboženství křesťanském cit rozum pouze doprovází a jím jest řízen. Křesťanská filosofie má nehynoucí zásluhu, že proti moderní filosofii hájí lidský rozum v celé jeho integritě a na něm jakožto na základě objektivním buduje náboženství, nelekajíc se autority Boží, k níž rozum ji vede. Rozumovost a kritičnost jest i v naší době jedna z hlavních okras křesťanství.

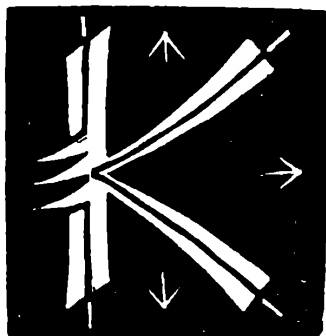
Podobně má se to i s jinými hesly, v jichž jménu moderní vzdělanost křesťanství napadá. Vytýká mu a zvláště církvi katolické, že principem autority božské omezuje svobodu lidského ducha. Zatím však ničí kořen vši svobody popírajíc svobodu lidské vůle. Je to opět zásluha filosofie křesťanské, že proti moderní filosofii hájí svobodu lidské vůle jakožto nutnou podmínku vši mravní dokonalosti. Autorita vůle Boží člověku svobody nebéře, nýbrž ji pozvedá k nejvyšším mravním ideálům.

Moderní vzdělanost vzpírá se všemu nadpřirozenému, hlavně milosti Boží, vidouc v ní ponížení lidské důstojnosti, a chce zdokonalovati člověka jen přirozeně, slibujíc jej povznést k dokonalosti specificky vyšší, slibujíc z něho učiniti nadčlověka. Vskutku však jej podstatně snižuje, odstraňujíc specifický rozdíl mezi člověkem a zvířetem. Právěho nadčlověka činí z člověka pouze křesťanství, když milostí Boží pozvedá jej do řádu nadpřirozeného a činí z něho adoptované dítě Boží.

Moderní vzdělanost činí člověka centrem všeho, i náboženství; chce místo křesťanství zavést kult lidství, náboženství humanity. Snahy její však ztroskotávají v tom, že

z člověka učiniti Boha stále se jen snaží, nikdy však snahy této uskutečniti nedovede. Snaha ta skončila tragicky již u andělů, tragicky skončila u prarodičů v ráji, tragicky skončí u každého tvora. Z bytosti konečné, podmíněné učiniti bytost nekonečnou a nepodmíněnou nedovedl by ani Bůh, tím méně člověk, poněvadž bytost absolutní, nekonečná může býti pouze jedna. Zdrojem však hodnot, bez nichž nemůže býti žádný člověk dokonale šťasten, může býti pouze bytost absolutní, nekonečná, neboť jen tato může býti věčným zdrojem života, pravdy a dobra. Moderní filosofie se svým člověkem-bohem vrcholí theoreticky v skepticizmu a prakticky v pesimismu. Obojí znamená smrt lidského ducha. Křesťanství však svým pojmem absolutního, nekonečně dokonalého, osobního Boha a svým nadpřirozeným charakterem otvírá lidskému duchu nevyčerpatelné a věčné zdroje pravdy, dobra, krásy a štěstí, které jedině mohou splniti jeho nejhlubší životní ideály. Proto zůstane křesťanství vždy moderním pro ty, kteří dovedou jeho hodnotu a cenu pochopiti.

VII. KŘESŤANSKÝ THEISMUS A POMĚR VÍRY K VĚDĚ.



Křesťanský theismus, uznávaje nadpřirozené zjevení Boží, vyžaduje víru ve zjevené pravdy.

V moderní době se téměř již ustálilo mínění, že víra není vědění, theologie není věda. Upřena tím víře a theologii objektivní platnost a položen základ k názoru, že náboženství je věc čistě soukromá. Není divu, že vážnost víry tím tak klesla, že víra pokládána za něco člověka vzdělaného nedůstojného. Na jedno se však při tom zapomnělo, že názor tento je v naprostém odporu se skutečností. Nikde skoro ve skutečném životě neobejdeme se bez víry, a přece nelze říci, že by tu víra nikde nebyla vědění. Věříme poctivým lidem, kteří nám připravují pokrmy, že nás neotráví. Přijímáme v nemoci léky, které nám předpisuje lékař, věříce jeho dobré vůli, že nás chce uzdravit; vstupujeme do budov postavených dobrými architekty bez bázně, že se na nás sesují. Bez víry se v obyčejném životě nemůže jak člověk nevzdělaný tak ani vzdělaný téměř ani hnouti.

Již tato populární víra je pravým vědění všude tam, kde opírá se o takové rozumné důvody, že opačné mínění bylo by obecně pokládáno za nerozumnou, ba chorobnou úzkostlivost. Člověk, jenž by nikomu nechtěl v životě věřiti, jenž by nejedl a nepil, dokud by pokrmů a nápojů sám chemicky neprozkoumal, jenž by nepřijal v nemoci léku, dokud by

se o jeho působení samostatně nepoučil, jenž by nevstročil do žádné budovy, dokud by jí architektonicky sám neprozkoumal, jednal by dle úsudku všech lidí proti rozumu, byl by považován za člověka abnormálního. Z toho plyne, že víra opírající se o rozumné důvody, je úkon rozumový, že je to soud čili přesvědčení a tudíž i vědění. Opírá-li se jen o důvody subjektivní, je věděním jen subjektivním, opírá-li se však o důvody objektivní, je věděním objektivním.

Než ani věda neobejde se bez víry. Nikdo nepopře, že historie je věda. Historie však není bez víry vůbec možná. Věříme starým památkám, rukopisům a jiným pramenům, či lépe, věříme těm, kteří je budoucím věkům zanechali. Kdyby historie jako věda vylučovala víru, byly by předmětem jejím pouze ty události, které jsme sami empiricky poznali, jichž sami jsme byli svědky. Obsah historie jako vědy by se tím nejen podivně omezil, nýbrž byl by pro každého člověka aspoň z části jiný. To vše je v odporu se skutečným pojmáním historie jako vědy.

Všechny poznatky, které v dějepise věrou přijímáme, jsou vědecké, jestliže jsou kritické, opírají-li se o rozumové důvody, svědčící o hodnověrnosti pramenů. Jen poznatky nekritické nejsou obsahem historie vědecké, nýbrž náleží do oboru kronik. Nikdo nepopře, že zeměpis je věda, a přec jeho předmětem nejsou pouze ony země, které jsme poznali na vlastní oči. Věříme cestovatelům, kteří nám podávají zprávy o krajinách, jež prozkoumali, věříme obyvatelům cizích krajin, kteří nám popisují svou vlast, jíž jsme my nikdy neviděli.

Poznatky tyto jsou opět jen tehdy vědecké, jsou-li kritické jako poznatky dějepisné. Rovněž psychologie je věda. Předmětem jejím však nejsou pro každého člověka jen stavy jeho vlastního vědomí, nýbrž také duševní stavy jiných lidí. O těchto však dovídáme se jen věrou. Věříme jiným lidem, že nás neklamou, když posuny a řeči nám sdělují svůj vnitřní život. Nevěříme ovšem každému, nýbrž pouze tomu, jehož hodnověrnost jest nám rozumovými důvody prokázána. Vědecký materiál psychologie je pouze

ten, jenž jest získán přesnými metodami psychologickými. Víra stává se tu věděním, pokud řízena je rozumovými důvody.

Podobně i v jiných vědách přijímáme aspoň velkou část vědeckého materiálu věrou. Nestačil by jeden lidský věk na to, aby jeden člověk poznal empiricky všechny poznatky z přírodopisu nebo z fyziky. Proto i zde velkou část musí každý přijímat věrou. A přece nazývá se i tato část našeho poznání vědeckou, byla-li nabyta kriticky, metodicky a je-li uspořádána v systém. Je pravda, že při poznání nabytém věrou není evidence, již provázeno bývá často poznání bezprostřední empirie. Proto je třeba k soudu tvořenému věrou vlivu vůle na rozum. To však nezmenšuje jistoty, že poznáváme i věrou pravdu, jestliže hodnověrnost toho, jemuž věříme, byla rozumovými důvody tak prokázána, že nevěřiti bylo by nerozumné.

Dle této normy řídí se ve skutečnosti všechny vědy, proto nesprávná, jelikož nereálná, je definice víry, již podali Kant (Log. str. 101), Wundt (Log. I. 370) a Höffding (Religionsphil. str. 105), podle níž věřiti znamená něco za pravdivé pokládati z důvodů, které subjektivně sice stačí, objektivně však nestačí. To je definice jen jednoho druhu víry, totiž subjektivní, vedle ní však je třeba uznati též víru objektivní, jež opírá se o důvody stačící každému rozumu.

F. Mareš připouští, že i ve vědě třeba věřiti autoritám, nelze každému ověřovati vědecké poznatky, ale musí to býti kdykoli každému možné; vědecká autorita může býti kdykoli kriticky přezkoumána. Vylučuje-li theologická autorita každé kritické přezkoumání, nemůže míti váhu autority vědecké. (Pravda v citu, str. 49.)

Zde je třeba lišiti možnost přezkoumání pravdy autoritou sdělené a možnost přezkoumání hodnověrnosti autority. Tato je také při autoritě theologické. Nejdůležitější autoritou theologickou, o které se opírá nadpřirozené zjevení Nového ano i St. zákona (které Kristus schválil) je osobnost Krista jako Syna Božího. Jeho božství prokázáno jest jeho zázraky. Tyto pak mají pro sebe tolik vědeckých

historických důkazů, jako žádná jiná událost z dávné minulosti a důkazy - ty mohou býti od každého kdykoli kriticky přezkoumány a s nimi zároveň hodnověrnost Kristova. Většího přezkoumání nelze dosíci ani v historii ani v psychologii, pokud jsou jejím předmětem jevy duševní jiných lidí a přec nepřestanou proto býti vědami. Jen když hodnověrnost těch, jimž v těchto vědách věříme, je kriticky zajištěna a může býti od každého kriticky přezkoumána.

Součinností vůle s rozumem je vždy třeba i v sebe evidentnějším soudě vnější nebo vnitřní zkušenosti. Zde je to aspoň v předpokladu důvěry, že rozum, pokud přirozeně správně poznává, nás neklame. Bez této důvěry, která doprovází každý soud, není možný soud ani o věci sebe evidentnější. Proto někteří filosofové nazývají každý soud čili každé přesvědčení věrou. Lotze píše: Všechno naše posouzení skutečnosti spočívá na bezprostřední důvěře nebo na víře, již řádnému myšlení přiznáváme obecnou platnost. (Log. 569). James Mill dí, že víra je každý druh přesvědčení nebo jistoty (Analys. I. 343). Herbart nazývá víru logickým souhlasem, jenž záleží v uznání spojeném s pocitem zvláštního druhu, v němž smíšena je nutící evidence a uspokojení nad splněním nároku rozumu. (Lehrb. zur Psychol.³ str. 65.)

Jelikož tedy určitá součinnost vůle je při každém soudu bez výjimky, nemůže vliv tento ani tam, kde je pozitivní, vylučovati vědeckosti poznání, jinak by věda byla úplně nemožná. V každém poznání, jemuž přikládáme objektivní platnost, jest nějaká důvěra nutným předpokladem, a to buď jen důvěra v sebe, totiž ve své poznávací schopnosti, že jsou schopny poznati pravdu, nebo důvěra v jiné lidi, v jejich vědění a poctivost, které jsou zárukou, že nás neklamou. V obojím případě je poznání vědecké jen tehdy, je-li kritické. V prvním případě je poznání vědecké, je-li zaručeno, že v pochodu jeho není žádné závady ani vnitřní ani vnější a že je řízeno vědeckými metodami jak obecných pravidel logických tak speciálních pravidel jednotlivých věd. V druhém případě je poznání vědecké, je-li

kriticky zaručeno i vědění i hodnověrnost toho, jemuž věříme.

Víra ve zjevené pravdy neliší se metodicky v ničem od víry, s níž shledáváme se u jakékoli vědy, je tudíž i ona pravým věděním a theologie je vědou. Víru náboženskou předchází rozumem poznaná existence Boha jakožto bytosti nekonečně dokonalé a rozumem poznané faktum zjevení Božího. O vědění a hodnověrnosti Boha, bytosti nekonečně dokonalé, nemůže býti rozumné pochybnosti. Jistota pravdy je zde absolutní, kdežto při víře v autoritu lidskou jest jen morální. Běží jen o jistotu existence Boha — bytosti nekonečně dokonalé a o jistotu fakta zjevení. Filosofie moderní nasadila všechny páky, aby jistotu rozumového poznání Boha zvrátila, nechce připustiti pravého vědění o Bohu, nýbrž připouští pouze víru v Boha, která je rovna neurčitému tušení, jež dostoupiti může nanejvýš jen subjektivní jistoty pomocí vůle a citového naladění. Je v tom snaha odníti náboženství vlastní základ objektivnosti a tudíž i vědeckosti. Základy k tomuto pojetí víry položil hlavně Kant v „Kritice čistého rozumu“. Ve druhé předmluvě k této knize dí, že musil odstraniti vědění (o Bohu a jiných metafysických pravdách), aby získal místo pro víru. Protestantští theologové a v nové době t. řec. modernisté přijali Kantův pojem víry odporující pravé povaze rozumu i křesťanství. (Srov. J. Donat, *Die Freiheit der Wissenschaft*, str. 47—55).

Tyto snahy moderní filosofie zůstaly a také zůstanou marné. Nepodařilo a nepodaří se nikomu vyvrátiti objektivní platnosti zákona příčinnosti, jenž s neúprosnou logikou vede k naprosto jistému přesvědčení o existenci Boha — bytosti to nekonečně dokonalé. A kdyby se to někomu podařilo, pak by padla netoliko theologie jako věda, nýbrž padly by všechny vědy, poněvadž popřením zákona příčinnosti popírá se prostě lidský rozum.

Rovněž nepodařilo se dosud vyvrátiti historické existence Krista jako pravého Boha, neboť Straussovské a Renanovské výklady o Kristu jsou pouhé romány, nedůstojné člověka vzdělaného.

„Vím, komu jsem uvěřil“, řekl sv. Pavel a slovy těmi vyjádřil nejpřípadněji geniální jeho duch, proč víra je pravým věděním a theologie vědou.

Jako důvod toho, že Bůh nemůže být rozumem poznán, nýbrž jen věren čili tušen, uvádí se nekonečnost Boží. Jelikož duch lidský je konečný, omezený, nemůže prý dospěti k žádnému určitému poznání nekonečna čili absolutna, aniž by se spojovala s poznáním tím nějaká nesprávnost čili nepravda. Mezi nekonečnem a konečnem není prý žádné podobnosti. V pravdivém poznání je však vždy nějaká podobnost, proto naše poznání Boha jakožto nekonečna je prý vždy jen symbolické představování Neznámého. (Spencer.) Nemůže-li Bůh sám rozumem s jistotou být poznán, tím méně může s jistotou poznáno být jeho zjevení. Zde je základ rozdílu mezi věrou v Boha a jeho zjevení a mezi věrou, se kterou se shledáváme u různých věd. V nich předmět víry je konečný jako je náš rozum, kdežto Bůh je nekonečný a tudíž poznávací schopnost našeho rozumu úplně přesahuje a může jen citem být tušen čili věren věrou čistě subjektivní.

V námitce vychází se z toho, že Bůh je nekonečno čili absolutno. To tedy o Bohu víme zcela jistě a také dle zákona příčinnosti s logickou nutností musí nejvyšší a první příčina všeho být bytost nekonečně dokonalá. Známe-li však o Bohu tuto vlastnost, pak víme o něm to nejdůležitější. Bytost nekonečně dokonalá musí mít nekonečně dokonalý rozum a nekonečně dokonalou vůli, musí být osobní absolutní duch, jinak by nekonečně dokonalá nebyla, musí mít všechny vlastnosti, jaké připisuje Bohu katechismus a jak je všechny, vyjma tvůrčí sílu, poznal přirozeným rozumem již Aristoteles. Je ovšem pravda, že žádný konečný rozum nemůže svou vlastní silou poznati Boha bezprostředně, jak učí tomu tak řečený ontologismus (Malebranche, Gioberti), nýbrž pouze z jeho tvorů, tedy z věcí konečných usuzováním.

Poznání toto jest ovšem velmi nedokonalé, z toho však neplyne, že by nemohlo být jisté, nebo že by dokonce vždy muselo být nepravdivé. V různém stupni poznává

umělecký obraz nebo sochu odborník a neodborník. Že poznání neodborníkovo jest jen nedokonalé, z toho neplyne, že musí již proto vždy býti nepravdivé.

Nesprávný je také předpoklad, že mezi Bohem jakožto nekonečnem a mezi konečnými věcmi není žádné podobnosti a že tudíž všechny představy o Bohu jsou pouhé mythologické symboly. Mezi dokonalostmi věcí konečných musíme činiti rozdíl. Některé již svou vlastní podstatou jsou nerozlučně spojeny s celou řadou nedokonalostí. Prostornost je na př. určitá dokonalost tělesa. Jsou s ní však spojeny různé nedokonalosti jako možnost býti přítomen jen na jednom místě, vedlebylost částí, dělitelnost fysická nebo i chemická a j. Taková dokonalost konečných věcí nemůže býti v Bohu formálně, sice by byly v něm i všechny nedokonalosti s ní spojené. Kdo přikládá Bohu takové vlastnosti formálně, ten má o něm představy jen symbolické, jak je měli pohané, kteří si bohy představovali s těly, ba dokonce s různými lidskými nedokonalostmi a chybami. To znamená Boha představovati si antropomorfisticky. Dle katolických theologů má Bůh dokonalosti, jež v konečných věcech vždy spojeny jsou s nedokonalostmi, eminentně, nikoli formálně, to znamená, že vše, co dobrého dokonalosti ty v sobě mají, v Bohu také je, ale jiným, dokonalším způsobem.

Vedle toho jsou ve světě konečné dokonalosti, které svou podstatou nejsou spojeny se žádnou nedokonalostí, leč že jsou tu konečné, omezené. Na př. myšlení, vědění, svobodné chtění, býti individuem rozumným, čili bytostí osobní, jako takové neobsahují žádné nedokonalosti. V člověku jsou různé nedokonalosti s vlastnostmi těmito spojeny jen proto, že jsou konečné, omezené, závislé od smyslového poznání a od působení předmětů. Není tudíž překážky, proč by tyto dokonalosti neměly formální podobnosti s vlastnostmi Božími. Odmyslíme-li si od nich všechnu omezenost, čili myslíme-li si je ve stupni nekonečném, povznesli jsme se skrze ně k poznání vlastností Božích. Víme-li o Bohu, že je nekonečno, absolutno, pak všechny dokonalosti věcí konečných, které svou podstatou nejsou

spojeny se žádnou nedokonalostí, nutně míti musí, ovšem prosty vší omezenosti, v míře nekonečné. Mezi Bohem a těmito dokonalostmi konečnými je formální podobnost čili analogie vnitřní, takže z nich Boha vpravdě můžeme poznati. Poznání to je ovšem nedokonalé a kusé, přes to však může býti pravdivé a jisté. Tím odpadá základní námitka proti víře jakožto vědění a proti teologii jakožto vědě.

Víra křesťanská není v odporu s vědou, nýbrž jest rozumným, kritickým věděním právě proto, že se vztahuje k pravdám, které zjevil rozumem poznáný osobní Bůh.

VIII. KŘESŤANSKÝ THEISMUS A OTÁZKA POZEMSKÉHO ŠTĚSTÍ.



Životnímu názoru křesťanskému bývá činěna výtka, že cílem jeho není život ve stupni co inožná nejvyšším, nýbrž spíše jeho negace, že nevede člověka k účasti na radostech života, nýbrž spíše ke zřeknutí se jich, aby tím dosáhl spojení s nadsvětovým Bohem, což pro jeho pozemské štěstí nemá prý žádného významu. Proto nad křesťanství výše ceněna antická kultura, která pěstila lásku k životu a jeho radostem, a renesance, která návratem ke kultuře antické chce pokračovati v jejím naturalismu a ideály humanismu přivésti lidstvo k životu co možná nejdokonalějšímu a nejblaženějšímu.

Tato výtku křesťanství činěná musí se objeviti podezřelou, uvážíme-li jen, že Bůh, jenž jest centrem náboženství, podle křesťanského názoru světového jakožto absolutní, osobní duch je též absolutní, věčný, nejdokonalější život a původce všeho života ve světě i v lidstvu. Bůh křesťanský je zároveň nekonečně blažená bytost a původce každé radosti, již jakákoli bytost mimo něj mítí může. Nelze pochopiti, proč by Bůh, jenž podle křesťanského názoru je původce všeho života a vší radosti, pouze svým ctitelům radosti nepřál. Křesťanský názor světový učí, že Bůh určil lidstvo k nejvyššímu stupni života a blaženosti — k účasti na svém vlastním božském životě a své vlastní božské blaženosti, a to nejen na nějakou prchavou dobu, nýbrž pro celou věčnost.

Než právě tento supranaturalismus křesťanský činívá se východiskem zmíněných výtek, a to proto, že s přirozenou blažeností bývá uváděn v přímou protivu. „Jestli jsme se zrodili pro nebe, jsme pro zemi ztraceni“, praví Ludwig Feuerbach (*Über Philosophie und Christentum*, str. 65.) Týž názor vyslovuje Fr. Drtina ve spisku „Základy novověkého názoru na život“, kde dí: Křesťanský supranaturalism znamená — potlačení člověka přirozeného s jeho nadšením pro dobro a krásno. s jeho láskou k životu, s jeho touhou po štěstíездеjším a ukazuje mu k pravé vlasti jeho v nebesích, k pravé moudrosti v nadpřirozeném zjevení. (str. 9.)

Názor tento je ovšem zcela nesprávný. Křesťanství nestaví nadpřirozenou blaženost proti blaženosti přirozené, nýbrž nad ní. Nechce tím ničiti ani přirozenosti ani přirozených radostí, nýbrž spíše obojí zdokonaliti a uvésti v harmonii s nadpřirozeným cílem. (Srov. Hans Rost, *Die Kulturkraft des Katholicismus*, str. 39—84.)

Bůh v původním svém plánu spojil nadpřirozený cíl člověka s největší přirozenou blažeností, když jej stvořil v ráji, v němž neměl míti ani sebe menší bolesti, přirozených pak radostí všeho druhu měl požívat v největší míře. Byla to jen maličkost, jíž si měl odříci, když mu bylo přikázáno, aby z jednoho stromu nejedl ovoce a takto ukázal Bohu, že se mu jako nejvyššímu pánu a dobrodinci podrobuje. Mimořádných oněch darů Božích, které podmiňovaly dokonalou přirozenou blaženost člověka, zbavil ho hřích, jehož následky přešly na celé lidstvo.

Ztrátou mimořádných darů Božích neztratilo lidstvo schopností přirozených, ani nebylo zbaveno všech přirozených radostí. Přirozenost lidská byla pouze ponechána svému nedokonalostem, které plynou z její konečnosti a omezenosti. S přirozenou nutností radosti smíchány tu s bolestmi. Snahy lidstva směřovaly ovšem k tomu, aby bolestí bylo co nejméně a radostí co nejvíce. Ukázalo se, že krajní hedonismus, hledající co nejvíce radostí smyslných, je velkým omylem, poněvadž nemírné užívání rozkoší, k nimž vedou nižší náklonnosti člověka, mívá za následek daleko větší

bolesti, ba že může i předčasně přivodit katastrofu lidského organismu. Proto již staří poznali, že vyšší část člověka, rozum, musí řídit nižší náklonnosti. Řekové nazvali onu ctnost *σωφροσύνη* (rozvaha). Její význam vyjádřen též v přísloví: *μηδὲν ἄγαν* (všeho s měrou).

Dokonaleji nežli lidský rozum zná rozum božský, jak různé náklonnosti lidské musejí býti umírňovány a řízeny, aby dospělo lidstvo co možná k největší přirozené blaženosti. Páté, šesté a deváté přikázání Boží je dáno pouze v zájmu přirozeného dobra jak jednotlivců tak celého lidského rodu. Zachováváním těchto přikázání zamezil by se větší počet nemocí, než kolik jich věda lékařská dovede uzdravit. Bůh, jenž je nejlepším znatelem lidské přirozenosti, dobře ví, že v odpírání tělesným rozkošem musí se vyžadovati rozhodnost naprostá a že každé dobrovolné povolení v tomto ohledu je krok na šikmou rovinu, na níž zastavit se je velmi těžké nebo snad i nemožné. Proto zakazuje přísně ve stavu svobodném i každou dobrovolnou myšlenku nečistou a v manželství každou dobrovolnou myšlenku nevěrnosti. Zachování těchto přikázání Božích, hlavně šestého a devátého, stojí ovšem člověka mnoho přemáhání, neznamená to však tlumiti v sobě život a touhu po jeho radostech, nýbrž znamená to splnění nutné podmínky, aby život jak jednotlivců tak i jejich potomků byl co nejzdatnější, prostý tak četných a bolestných nemocí, které pocházejí z náruživostí tělesných. Od řecké *σωφροσύνη* liší se páté, šesté a deváté přikázání jen tím, že rozum lidský je tu prohlouben rozumem božským. V obojím případě je cílem pozemské blaho člověka. Rozdíl je v tom, že pouhý lidský rozum nevolí k dosažení toho cíle prostředků tak účinných a všestranných jako přikázání Boží.

Je pravda, že náboženství křesťanské vyžaduje od svých praktických stoupenců sebezapírání. To však nesměřuje jako v buddhismu k popření pozemského života a života vůbec, nýbrž k jeho zvýšení. Budhismus, jenž neuznává osobního Boha, ba v jádru svém je ateismem, vidí v životě více bolesti nežli radostí, proto v negaci všeho života klade spásu a cíl lidstva. Jeho nirvanam jest

koncem individuálního bytí, jest stavem, v němž všechna vůle k životu zanikla. Buddhistické odříkání se světa, jehož základ je pesimistický, má za účel zničití v člověku vůli k životu, aby tak přešel do stavu, v němž přestal všecken život a tudíž i všechny bolesti. (Srv. Zubatý, Budhismus, Ottův naučný slovník, IV., str. 839; J. Čihák, Budhismus a křesťanství, Lesný, Obraz starého budhismu, Česká Mysl, 1920 str. 162, Sawicki, Lebensanschauungen moderner Denker, 92, Der Sinn des Lebens, 26, Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart str. 80 – 85.)

Křesťanství žádá sebezapírání za tím účelem, aby zdatnost života jednotlivců i celého rodu byla co největší. Radosti, které v tomto ohledu nejsou škodlivé, křesťanství nezakazuje. Když někdo dobrovolně se některých z nich zřekne, neděje se to proto, aby prchal před životem jako takovým, nýbrž aby spojil srdce své dokonalejší láskou se zdrojem vyššího života, jímž je Bůh. (Srov. Pavel Keppler, Radostí více, přel. Č. Kalandra.)

Také v životě společenském křesťanství poskytuje nej-mocnější posilu všemu, co směřuje k zdokonalení pozemského života a blaha. Prvkem společenského života je rodina. Život rodinný je zdrojem největších radostí, ovšem jen tam, kde kvete v rodině opravdová láska. Ve které rodině není lásky, tam je sídlo největších vnitřních bolů. Vzájemnou lásku členů rodiny nejvíce posiluje křesťanství čtvrtým přikázáním Božím, když dítkám velí milovati rodiče, jako zástupce Boží a rodičům káže milovati dítky nejen jako dítky jejich, nýbrž zároveň jako dítky Boží, jimiž se staly sv. křtem. Největším blahem naplňuje křesťanství srdce všech členů rodiny, když jim dává naději, že smrt dovede je oddělití od sebe jen na čas, že je však čeká trvalá shledaná v životě lepším.

Křesťanství posiluje základy přirozeného blaha i v širším společenském životě sedmým, osmým a desátým přikázáním Božím, která jsou pevnými pilíři spravedlnosti a nutnou podmínkou pravého altruismu. Při tom snaží se odstranit největší překážku k jejich realizování, totiž ego-

ismus, vytyčujíc ideu vzájemného bratrství se zřetelem k společnému Otcí všeho lidstva — Bohu a hlásajíc nezištnou lásku k bližnímu jako nejvyšší ideál křesťanské dokonalosti. Morálka křesťanská dovoluje jednotlivci i stavovským třídám bojovati za práva, která jim náleží, nepřipouští však, aby jednotlivec nebo některý stav zakládal svůj blahobyt na troskách blahobytu jiných. Křesťanská spravedlnost a láska jedině může zájmy jednotlivců a různých tříd uvést v rovnováhu, bez níž společenské blaho nedá se vůbec mysliti.

Kolik bolestí odstraňuje a kolik útěchy vlévá do srdcí nejnešťastnějších z lidí láska milosrdná! Této lásky starověk neznal, proto neměl ústavů, v nichž by láska tato soustavně byla v heroickém stupni realizována. Květ tento vypučel teprve na stromě křesťanství a vůně jeho naplňuje již druhé tisíciletí celý svět. Kristus sám stal se jejím nejkrásnějším příkladem. Nemohl dáti k lásce této větší vzpružiny, než když prohlásil, že všechno, cokoli kdo učiní z lásky k svému bližnímu, přijme a odmění mu to, jako by to učinil jemu samému. Nemožno sice upříti, že i v církvi Kristově byli a jsou lidé, kteří se dopustili chyb proti lásce k bližnímu. Takové jednání však nevyrostlo z ducha křesťanství, nýbrž jemu vždy odporovalo. Srovnáme-li pak, kolik pomníků lásky nezištné a heroické postavila si církev katolická ve všech dílech světa, s tím, co učinily jiné společnosti náboženské a občanské, obdrží první místo v odstraňování bolestí a v šíření pozemského blaha lidstva.

Největší zhoubou lidských životů a hrobem blaha celých národů jsou války. Toho nejlepši důkaz podala nám nedávno válka světová. Proto se objevila po jejím ukončení touha založiti svaz národů, jímž by pro budoucnost všechny války se odstranily. Nikdo nevěří, že by se to podařilo. Bylo ostatně zbytečno jej zakládati, když již dávno založen byl svaz národů celého světa, jenž by zcela jistě všechny války dávno byl odstranil, jen kdyby do něho všichni národové byli vstoupili a řídili se jeho zásadami. Svazem tím jest církev katolická, založená Kristem. Nic neodporuje duchu křesťanství tolik jako války. Proto nazval

Pius X. začínající válku světovou triumfem pekla. Křesťanství může nanejvýše dovoliti, aby se bránil stát, jenž je ve své existenci a právech přímo nebo nepřímo napaden, nikdy však nemůže dovoliti války z nějakých egoistických důvodů. A právě tento egoismus, jenž tolik ovládá jednotlivce i státy, dovedlo by odstraniti jedině křesťanství svým vznešeným názorem světovým. Nelze upříti, že i zde staly se v dějinách i od členů církve katolické některé chyby. Byly to však jen výjimky, které opět nevyrostly z kmene křesťanství, nýbrž z lidské slabosti a z ducha křesťanství nepřátelského.

Život pozemský a jeho radosti mají konec. Co se končí, nemá ceny absolutní a nemůže dokonale člověka šťastným učiniti. Není tudíž ani pravé štěstí pozemské možné bez jistoty, že budeme po smrti dále žítí, a to blaženě. Jistotu onu zaručuje pouze theismus křesťanský, proto není vůbec možno bez něho blaho pozemské zakládati. Záruka ta záleží v poměru člověka k Bohu, jak určuje jej křesťanství: Je to poměr dítky k otci, jenž nám zabezpečuje posmrtný život v nebi. Tento supranaturalistický charakter křesťanství pozemské blaženosti nejen nezmenšuje, nýbrž ji v největší míře zvětšuje. Vědomí, že žije v poměru přátelském s Bohem — bytostí to nekonečně dokonalou, na níž závisí všechn život a všechna blaženost, dovede naplniti srdce blahým pokojem, jehož svět dáti nemůže. Moderní humanismus, jenž Boha nalézá v sobě, jemuž lidství je zdrojem a cílem všeho, nedovede lidstvu zjednati pravé spokojenosti a radosti ani na zemi, jako nedovede nikdo upevniti lodi na jejím vlastním stožáru. První tři přikázání Boží, která upravují poměr člověka k Bohu, jsou základem nejen nadzemské jeho blaženosti, nýbrž i pozemské. Žárem lásky k Bohu nejen mírněna je každá bolest, nýbrž i každá čistá pozemská radost teprve začíná býti pravou radostí. Negací života a jeho radostí není tudíž křesťanství, nýbrž moderní naturalistický humanismus, jenž chce lidstvo odtrhnouti od nevyčerpatelného zdroje všeho života a všech radostí. Bohu, jenž chce lidstvo odloučiti od křesťanství a od církve Kristovy, které

nám pravý život a pravé radosti jak nadpřirozené tak přirozené zprostředkují. Jádrem křesťanského názoru životního je trojí láska: k sobě, k bližnímu a k Bohu. V jaké míře tato trojí láska naplňuje srdce lidské, v takové míře je v něm také pravý život a pravá radost. Theoretický i praktický pesimismus moderního člověka, jenž jest výkvětem naturalistického humanismu, plíží se lidstvem jako stín, čině protivu k jasnému světovému názoru křesťanskému, plnému ideálů, života a radostí.

Fr. W. Foerster uvádí ve svém díle „Christus und das menschliche Leben“ dva typické moderní filosofy, kteří jsou jasným důkazem toho, že bez křesťanského osobního Boha nemá život pozemský žádného smyslu. Je to Schopenhauer a Nietzsche. Schopenhauer ve svém spise „Die Welt als Wille und Vorstellung“ ukazuje svět v jeho nicotě a rozptyluje falešné iluze o světě a tak pracuje nepřímou pro křesťanství, neboť tím, že líčí život v jeho skutečnosti, bere půdu všemu, čím moderní člověk chce si nahradit křesťanství (str. 59). Poněvadž Schopenhauer zkoumá svět jako takový, prostý všeho nadpřirozeného významu a odhaluje jeho hlubokou protivu k vnitřním potřebám vpravdě duchového člověka, jest aniž to chce a o tom ví, vychovatelem pro Krista (str. 61). Nietzsche provedl moderní světový názor do posledních důsledků, proto na něm ukázala se nejlépe celá vnitřní bída a bezradnost, k níž tento lidstvo vede (str. 115). Nietzsche je mučedníkem moderního světového názoru. Mnohým lidem připadá Nietzsche zcela nesprávně jako meteor, jenž přichází do naší atmosféry ze země zcela cizí, zatím však je to úplně zjev naší doby.

Většina těch, kteří se drží moderního světového názoru, nemyslí důsledně a žijí ještě ze světového názoru, který zavrhují, žijí z Krista, třeba by jejich rozum tvrdil, že Kristus ani nežil. Žijí ještě z paprsků jeho světla, třeba pramen světla dávno zničili. Na Nietzsche je vidět, co všechno s křesťanstvím stojí a padá. Co znamená Kristus pro duši, to se zcela ukáže, až široké vrstvy budou zcela žít bez něho (str. 116 118).

Nejsilnější výraz negace života a vrchol neštěstí jest v sebevraždě. T. G. Masaryk uvažuje v Naší době, IV., 1897 ve člancích „Moderní člověk a náboženství“ o příčinách sebevražd. (Str. 32 násl.) Sebevražednost, jak nyní se jeví, nebyla před tím a zejména nebyla ve středověku. Vyskytovala se sice v době úpadku řecko-římské vzdělanosti, ale doba střední jí neznala, až teprve v době nejnovější a hlavně v XIX. století se rozvinula v duševní epidemii a nákazu. Statistika vykazuje, že bída nerozhoduje, vraždí se i bohatí (str. 32). Obvyklým odkazováním na choromyslnost podává se výklad jen zdánlivý a nanejvýš zatímní. Vždyť naskýtá se otázka nová — proč je v nové době tolik lidí choromyslných? Proč je člověk XIX. věku nervosnější než člověk věku XVIII. a dob dřívějších? Statistika ukazuje, že tato psychosnost sílí se v zemích t. zv. pokročilých, hlavní sídla kultury a civilisace jsou jejím sídlem. (Str. 34.)

Jako typ moderně nešťastného člověka bere si Masaryk Garborgova Grama v „Umdlených duších“, jenž poznal všechny moderní a nejmodernější filosofické soustavy, poznal zejména filosofii německou a nejnovější literaturu francouzskou, ale hledaného štěstí v té četbě nenalezl — skepse, toť zbývající usazenina ze všech těch ideových míchanin. Positivistický skepticismus rozežral jeho duši jako kyselina. Ztratil rovnováhu, protože ztratil duchovní střed. Duše toho moderního člověka ztrácí se na všechny strany, do všech úhlů světa — nemá žádného pevného jádra, žádného středu, žádné jednoty. Nedopracoval se jednotného názoru na svět, odtud všechna ta bída, odtud nervosnost, pomatenost, touha po smrti. Gram ztratil starou jednotnou, živící víru a na místě toho stal se třtinou, každým myšlenkovým větríkem se klátící. Chtěl se státí bohem, zatím však poznává nakonec, že nebyl než marnivý slaboch, opíčící se po druhých.

Problem Grama resumuje pak ku konci Masaryk slovy: „Vědecký a filosofický intelektualism, zejména jak se podává v pozitivismu přivádí člověka svým neharmonickým

dilettantismem k zoufání. Moderní vzdělanec honí se za štěstím, ale zatím lapá smrt (str. 35—40).

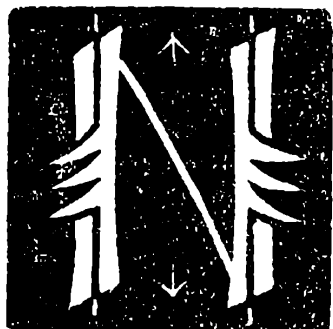
V dalším probírá Masaryk systémy hlavních moderních filosofů, Humea, Comte-a, Spencera, Kanta, Augustina Smetany a zkoumá jejich hodnotu vzhledem k životním ideálům lidstva. Ukazuje, že žádný z nich nedovede jich úplně uspokojiti a končí: „Moderní člověk od filosofie chce výklad života, života skutečného, života celého — chce vědět, jak žít. A zatím život se žije a filosofie se mluví. A proto ta snaha po filosofii nové a životní, proto ta touha po novém slově — novém životě. Filosofie touží po novém životě? Sama však toho života je výrazem? Jaký je tedy poměr filosofie a života? Jsme tvůrci svého života, života nového? A do které míry?

Či utíká Rousseau od filosofie a civilisace snad přece právem? Je nám třeba divoštví a nikoli nové filosofie? Anebo chceme nadživot — nadčlověka? Má se moderní člověk, jak baron Münhausen, filosoficky a biologicky vytáhnout za vlastní kšticí — to tedy je otázka? A kam se vytáhneme? Kam?

A co při tom všem je s náboženstvím? Co je to ta víra náboženská, co jeho dogmata, a jak se mají k víře filosofické? A obřady a mravnost a zřízení církevní — — co všechno to znamená?“ (str. 921.)

Masaryk důmyslně končí úvahu svoji samými otázkami, neboť čtenář, jenž dovodí filosoficky myslit a domyslit, dá si odpovědi sám. Zbude pak ještě jedna nejdůležitější otázka, zdali z těch svých odpovědí bude chtít také učiniti praktické důsledky. A zde je hlavní obtíž, proč moderní lidstvo nemůže se dostat ze zoufalého stavu, do něhož jej přivedla moderní filosofie a povznést se zpět k ztracenému štěstí, jež mu poskytnouti může jen křesťanský supranaturalistický tbeismus.

IX. KŘESŤANSKÝ THEISMUS — ZDROJ VYŠŠÍHO ŽIVOTA.



Náboženství se svou protivou atheismem jde dějinami lidstva jako světlo a stín, jako život a smrt lidského ducha a jeho ideálů. Náboženství dávalo vždy lidstvu iniciativu i další posily pro bohatý život duševní, dávalo látku k světovému a životnímu názoru, bylo nejbohatším pramenem ideí pro všechny obory uměleckého tvoření, pro básnictví, malířství, sochařství i hudbu, poskytovalo sílu k nejslavnějším činům vlastenecké lásky. Náboženství hájilo vždy existenci ducha, jenž jsa jednoduchý má v sobě základ trvalého života; ateismus vyrůstal obyčejně z materialismu, má tudíž v základu svém prvek rozkladu, zániku a smrti, nejen pro člověka jakožto individuum, nýbrž pro veškeren jeho život mravní a sociální.

Když v Řecku dospěl materialismus ionských filosofů k Herakleitově zásadě, že všechno se mění a nic netrvá nezměněné, hlásán tím nejen úplný zánik člověka smrtí, nýbrž i jeho pozemský, duševní a společenský život v základech byl otřesen. To se ukázalo, když sofisté zorným úhlem materialismu hleděli na lidské jednání. Zmizela objektivnost, obecná platnost a závaznost mravních zásad, na místo zákonů nastoupila libovůle. Že subjektivismus sofistů znamená smrt pro život společenský i státní, poznal největší té doby myslitel — Sokrates. Proto hledal on i velký žák jeho Platon záchranu a našli ji v nezmě-

nitelných pojmech jakožto myšlenkách lidského ducha a posléze v ideách, jakožto myšlenkách absolutního ducha Božího. Atheismus spojený s materialismem dokázal pak nejednou v dějinách lidstva, že je zdrojem rozkladu a zániku života ve všech jeho zjevech a tudíž i smrti pozemského blaha lidstva. Nejnověji ilustrovalo nám to zcela jasně bolševictví, jež jest do posledních důsledků provedený atheismus a materialismus. Pod jeho smrtícím dechem vymřela v Rusku inteligence, zhynulo umění a místo hospodářského blahobytu, jímž by země tak bohatá mohla oplývati, zavládl všude příšerný hlad.

V ohledu náboženském vzal materialismus člověku všechno. Bůh dle něho je pouhá iluze sestrojená z nejhlubších přání člověka, k níž vede cit odvislosti, strach a pud po štěstí. Co si člověk přeje býti, to vkládá v bytost božskou, která tudíž není nic jiného nežli zbožněný, zidealizovaný člověk (Feuerbach, W. W. VIII 20—31, 255—257). Má-li středem snah lidských býti předmět konkrétní, pak jím může býti jen příroda. Přírodu tedy podává materialismus jako náhradu za Boha, přírodu, v níž jest stálý skon, od níž by člověk marně čekal splnění svých nejhlubších tužeb po životě a štěstí.

V materialistický názor světový pokusil se vložití princip života W. Ostwald svým energetismem, jímž postavil se proti mechanickému názoru na přírodu. (*Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus*, Leipzig, 1895; *Vorlesungen über Naturphilosophie*, Leipzig, 1901.) Místo atomů a pohybu zavádí energie a jejich proměny. Různé energie jsou podstatou celého světa a zdrojem všeho života i duchového. Energie je dle Ostwalda nejen fysická hodnota, nýbrž i nejvyšší dobro a pramen všeho štěstí člověka. Energie jest mu bohem, jenž dovede člověka šťastným učiniti a vyhověti jeho nejhlubším tužbám po životě a štěstí. Tím dává Ostwald svému dynamismu tvar náboženství. Jal se vydávati i monistická kázání (*Monistische Sonntagspredigten*, München, 1912), ustanovil monistické svátky (na př. zimního slunovratu místo vánoc, svátek návratu zdroje vše oživující energie místo velikonoce,

svátek darů, dobroty a lásky místo svátků svatodušních a j., založil monistický klášter „Unesma“, který však nedávno skončil s velkým fiaskem. (Srovn. J. Konečný, Monismus a křesťanství, str. 7. násl.) Tím chtěl ukázati, že monistický názor světový může úplně nahraditi křesťanství. Mravnost má dle něho základ ve snaze po zachování života. Mravné je, co prospívá jednotlivci a zároveň co možná největšímu počtu lidí k zachování a zvelebení života. Proti mravnosti se proviňuje, kdo neužitečně rozptyluje energii, z níž prýští život a jeho štěstí.

Ostwaldův energetism nepodal náhrady za křesťanství co se týče nejhlubších tužeb lidského srdce po životě a štěstí. Nezaručuje trvalého života ani jednotlivým lidem, ba ani ne celému lidstvu, neboť dle druhého zákona thermodynamického přecházejí různé energie ve světě v energii tepelnou, různé pak energie tepelné se vyrovnávají. Až nastane stejná teplota v celém vesmíru, pak ustane v něm všechen život, všechna činnost. Na to upozorňuje také Mareš ve spise „Věda a náboženství“ a podotýká zároveň, že metafysické potřeby člověka nelze ukojiti žádnou vědou, ale žádnou vědou nelze jí též vykořeniti (str. 15). Naturalism, odpovídající fysikou na metafysické otázky, degraduje důsledně člověčenství (str. 16). Nemožno vůbec uznati život jednotlivce za nejvyšší účel, ježto končí smrtí. Proto tvoří si člověk ideál života jednoho, ideál veškerosti života, ač skutečně žijí jen jednotlivci; tak povýšuje účel zvelebení života na nadindividuální hodnotu. Ale i veškerost života na zemi skončí smrtí — tepelnou smrtí sluneční soustavy. I promítá se veškerost života dále do hvězdných prostorů. Ale co jest člověku život ve hvězdných prostorech?

O jeho vlastní život jde; táže se po účelu, po smyslu vlastního života. Cítí, že nemůže uznati život za nejvyšší účel, cítí stálý pud tvořiti něco, pud k dílu, tak se táže: Co mám činit? A na tuto otázku nedá žádná přírodní věda nikdy odpovědi, ježto přesahuje její míry a váhy. Energetický imperativ jest tu odpovědí dokazující spíše nepochopení otázky. A otázku té nevvrátí a nev-

koření ani tím, že ji prohlásí za nesmyslnou, když ona nemá na ni odpovědi (str. 33—34).

Rovněž Haeckel marně horuje ve spise *Welträtsel*, str. 135 násl. pro monistické náboženství na základě materialistickém, jemuž náboženství osobního Boha dle něho má ustoupiti. Moderní člověk, jenž má vědu a umění, nepotřebuje prý kostelů, všude ve volné přírodě najde pravdu, krásu a dobro (138).

Haeckelovi dobře odpovídá Sawicki ve spise „*Lebensanschauungen moderner Denker*“, str. 189—199, kde dí: „Kdybychom přírodu sebe více ctili, nikdy nemůže se k ní vyvinouti duševní poměr jako k nějaké osobě, o níž víme, že nám rozumí a nám opětuje lásku. Nikdy nemůžeme k ní bráti útočiště, abychom u ní hledali útěchy a pomoci. Prosebná modlitba k Přírodě je nesmysl. Nevědomá příroda neslyší svých dítek, nemá porozumění ani soucitu pro jejich bídu, nýbrž jde nemilosrdně svou cestou, aniž dbá na to, kolik zašlápne. Naše bída přichází z největší části od ní. Modlití se můžeme jen k tomu, jenž jest větší nežli příroda, jenž jest mocnější a dobrotivější nežli ona. Člověk potřebuje náboženství, které jej právě ve velkých zkouškách života podporuje, v mravních potřebách duše, v pronásledování, v nemoci a úzkosti smrtelné. Zde jej umění a věda opustí. Projeví se nedostatečnými zvláště v nejtěžší hodině života. Ať se ukáže umírajícímu krása přírody, ať se mu ukážou nejvzácnější díla přírody, to všechno je nyní daleko pod ním a mohlo by se mu to zdáti výsměchem, že se mu věci pozemské ještě jednou před oči předvádějí. Materialismus má pohotově ještě jeden prostředek pro ty, kteří zápasí se smrtí. Doporučí dáti trpícím jedu, jenž způsobí rychlou, bezbolestnou smrt. To je ta monistická pomoc při smrti. Křesťanství nehledí člověka v poslední okamžik života převést v bezvědomí, nýbrž snaží se smrt přemoci, učí pohlednout jí do očí, pojmouti ji v pravém významu a jíti jí vstříc s důvěrou a radostí. Monismus tedy jako náboženství nestačí.“

Od rozkladného vlivu materialismu úplně izolovati může lidstvo jen náboženství theistické, které majíc za

základ pojem Boha jakožto sebevědomého osobního nekonečně dokonalého ducha, má v něm nevyčerpatelný zdroj nejmocnějších životních vzpružin. Již veliký duch Platonův si všiml, že původním zdrojem nezměnitelných pojmů a ideálů mravních nemůže být konečný, omezený duch lidský; proto dospěl k uznání absolutního rozumu božského, jenž nejen jest moudrý, nýbrž má vědění samo (Parm. 134 c—e). I druhý největší duch starověku, Aristoteles, dospěl k poznání, že nejvyšším zdrojem všeho života (dle jeho terminologie „pohybu“ je nejvyšší nehybný hybatel (πρῶτον κινῶν ἀκίνητον), jímž jest absolutní duch Boží, jehož život záleží v tom, že sebe samého poznává (νόησις, νοήσεως, νόησις). (Metaf. XII. 7—8, 1072—73.) Ačkoli názory o Bohu u těchto dvou filosofů pohanských nejsou ve všem správné, přece dospěli na cestě k theismu dosti daleko, obzvláště Aristoteles. Viděli jasně, že nejvyšším pramenem všeho života, zvláště však pro lidského ducha může být jen absolutní, sebevědomý duch Boží, třebas poměr jeho k světu a lidem v mnohém ohledu nesprávně určili. Dokonale zpracován mohl být pojem Boha jakožto osobního absolutního ducha pouze na základě zjevených pravd křesťanských. Filosofické zpracování této pravdy podáno bylo hlavně největším geniem křesťanským sv. Augustínem. Život Boží záleží v tom, že poznává svou nekonečnou dokonalost. Bůh poznává zároveň svou nekonečnou dokonalost jako napodobitelnou v různých jejích omezeních. Tím má Bůh myšlenky, ideje všech konečných věcí jakožto možných.

Vznik věcí reálních mimo Boha lze pochopiti jen v odvislosti od Boží všemohoucnosti a moudrosti. Dokonalost jakékoli věcí mimo Boha je možná jen jako konečná a omezená imitace nekonečné dokonalosti Boží, všemohoucností Boží stvořená a udržovaná. Tím nejen vše, co ve všemmíru je dokonalého, moudrého, krásného, účelného, může takovým být jen v odvislosti od Boha, nýbrž i duch lidský, jenž rozumem a svobodnou vůlí je nejdokonalejší imitací dokonalosti Boží v tomto světě, jak ve své existenci tak v celém vývoji a životě je odvislý od Boha.

Čím dokonaleji poznává zákony v přírodě, tím dokonaleji poznává myšlení Boží, zákony těmito vyjádřené; čím dokonaleji poznává mravní zásady, tím dokonaleji poznává vůli Boží jakožto nejvyšší normu mravnosti zásadami těmi projevenou.

Tak veškeren duševní život lidský rozumový i mravní, pokud je správný a dokonalý, je možný jen v odvislosti od Božího rozumu a Boží vůle. Pokud se člověk odchyluje v myšlení svém od myšlení Božího, myslí nesprávně a pokud se odchyluje ve svém jednání od vůle Boží, odchyluje se od mravního zdokonalení. Obojí je úpadek a negace jeho duševního života. Veškeren svět nazývá se tudíž přirozeným zjevením Božím, jelikož ze všech věcí svým přirozeným rozumem poznáváme nesčetnými způsoby omezenými napodobenou nekonečnou dokonalost Boží. „Nebesa vypravují slávu Boží a dílo rukou jeho zvěstuje obloha.“ (Ž. 18, 2.) „Neviditelné vlastnosti jeho (Boha) ze stvoření světa, skrze ty věci, které jsou učiněny, rozumem pochopené poznány bývají, totiž jeho věčná moc a božství.“ (Řím. 1, 20.)

Přirozené poznání Boha je však dosti nedokonalé a proto bylo doplněno Bohem přímým sdělením čili nadpřirozeným zjevením ve St. zákoně skrze proroky a v Nov. zákoně skrze vtěleného jednorozeného Syna Božího. „Druhdy Bůh mnohokrát a mnoha způsoby mluvil k otcům skrze proroky, v těchto však dnech doby poslední mluvil k nám skrze Syna (Žid. 1, 1.).

Nadpřirozeným zjevením dán byl lidstvu nový pramen poznání Boha, a to daleko dokonalejší a jistější nežli jaký mělo ve věcech stvořených; zjevením dán mu tudíž byl nový, dokonalejší zdroj duševního života.

Moderní filosofie, pokud chce náboženství lidstvu zachovati, odstraňuje z něho věc nejdůležitější — závislost na Bohu — a místo Boha — Tvůrce veškerenstva — zavádí stále víc a více boha, jehož tvůrcem je člověk. Počátek učinili angličtí deisté: Toland, Collins, Tindal, Herbert z Cherbury, k nimž přidali se ve Francii Diderot a Voltaire a v Německu hlavně Lessing a Herder. Boha, jakožto pů-

vodce světa pro jeho krásu a účelnost s počátku sice uznali, popřeli však možnost jakéhokoli nadpřirozeného zjevení. Deistickým naturalismem náboženským byl však nejen uzavřen člověku nejbohatší pramen náboženského života, totiž přímé poučení Boží, nýbrž i sám pojem Boha byl jím dotčen a brzy zcela zmizel. Jaký by to byl Bůh, jenž by sice svět stvořil, ale ve světě jeho silou stvořeném neměl by ani tolik moci, kolik má každý jeho rozumný tvor, sdělití totiž lidem své myšlenky nejen skrze svoje díla, nýbrž také přímo čili zjevením? Bůh deistů nutně musil pozbyti své samostatnosti a pantheisticky splynouti s přírodou. Deismus neznamená v myšlení lidském krok dopředu, nýbrž je to krok víc než o dva tisíce let dozadu, je to návrat až k Anaxagorovi, jehož božský rozum není nic jiného nežli pořádek ve hmotném světě. Již dle Tolanda záleží jádro náboženského citu v obdivu přírody. Proto mohl z deismu vyrůst také hylozoismus anglických a francouzských materialistů (Hartley, Priestley, Offroy de la Mettrie), jenž je zpětným krokem až do 6. stol. př. Kr. k hylozoismu ionských materialistů. Deismus dokázal, že náboženství, které ničí závislost na Bohu, ničí také pojem Boha a tím samo ztroskotává.

Jako deisté odstraňují z náboženství závislost na Bohu autonomií rozumu, tak odstraňuje ji Kant autonomií vůle. Mravnost předpokládá svobodnou vůli. Z definice svobodné vůle, již podává Kant, plyne naprostá autonomie vůle. Mravní svoboda vůle znamená dle něho naprosté sebeurčení, bez jakéhokoli vnějšího vlivu. Při mravně svobodném úkonu nesmí ani motiv ani příkaz pocházeti ze zevnějška, od bytosti mimo člověka existující, nýbrž musí vycházeti z nitra. Mravní příkazy však potřebují nejvyšší autority, která by bezpodmínečně mohla zavazovati. Takovou autoritou může býti pouze Bůh.

Zavádí tudíž Kant pojem Boha jako postulát praktického rozumu. Není to však Bůh mimo člověka reálně existující, to by vedlo k heteronomii lidské vůle (vůle lidská by dostávala zákony mravní od bytosti jiné). Kantův bůh je tudíž pouhý pomocný pojem, pouhý výtvor prak-

tického rozumu. Odmítnuv možnost poznati Boha theoretickým rozumem, nenašel k němu Kant cesty ani rozumem praktickým, jak se někteří mylně o něm domnívají. Jako splývá bůh deistů s přírodou, tak splývá bůh Kantův s člověkem. Proto také Logos čili Syn Boží u Kanta není nic jiného nežli lidským rozumem myšlený mravní ideál lidství. Je tudíž i Kantovo náboženství, založené na základě čistě přirozené morálky lidské, náboženstvím bez Boha, je to kult nikoli Boha, nýbrž kult čistého lidství. Odstraniv autonomii vůle z náboženství závislost na Bohu, odstranil Kant z náboženství Boha, zbavil své stoupence pravého zdroje náboženského života, vlastní náboženství zničil a místo něho zavedl sociologii pod jménem náboženství.

Deismus uzavřel náboženskému životu nejbohatší jeho zdroj — nadpřirozené zjevení, Kant uzavřel mu druhý důležitý zdroj — přirozený rozum theoretický, ponechav mu pouze rozum praktický, Schleiermacher zbavil jej i tohoto pramene, prohlásiv za jediný základ náboženského života cit. Jedině city budí dle něho v duši náboženské představy a otázky, na které rozum nemůže dát žádné odpovědi, které pouze cit může prožívat. City náboženskými projevuje prý se v nás Bůh jako jejich příčina, proto také jimi Bůh je poznáván a prožíván.

Stačí jen uvážiti, co je cit se stanoviska psychologického, aby se ukázala celá ubohost této theorie náboženství. Ať jsou city totožné s jevy poznávacími a snahovými, jak se někteří psychologové moderní domnívají, jsouce jen jejich vlastností, jež sluje přízvuk, nebo ať jsou to jevy duševní samostatné, jak chtěl tomu Tetens, v obojím případě určité poznání předpokládají, nemohou tudíž býti původním základem všeho poznání náboženského. V prvním případě je to evidentní. Je-li cit jen stránkou, přízvukem poznávacího jevu duševního, nemůže býti před ním jako jeho příčina, jsa s ním totožný, nemůže ani býti v něm věcí nejdůležitější, když jest jen jeho stránkou, přízvukem. V obojím pak případě víme z vnitřní zkušenosti, že poznání něčeho city může býti provázeno.

Proto znamená to psychologickou nemožnost tvrdí-li se, že cit je základem všeho náboženského poznání.

Také dle Schleiermachera předchází cit náboženský určitý poznání, totiž zírání (intuice) veškerenstva (nekonečna, božstva), které zjevuje se nám v každém okamžiku ve svých účincích, jež na nás působí. Vše jednotlivé nikoli o sobě, nýbrž jakožto část celku, vše omezené ne v jeho protivě k jinému, nýbrž jakožto zobrazení nekonečna pojímání a nechat se tím dojímání, je dle Schleiermachera náboženství (Reden über die Religion, str. 75). A na jiném místě dí: „Nazírání veškerenstva, tento pojem je kotvou celé mé řeči, je všeobecnou a nejvyšší formulkou náboženství, je však vždy spojeno s citem veškerenstva“ (str. 55).

Schleiermacher ovšem předpokládá, že svět, na nějž nazíráme i s lidstvem, jest částkou božstva a jako takovou možno jej poznati jen citem odvislosti. Cítit, že v sobě samých i ve světě, na který nazíráme, poznáváme a prožíváme částku Boha, pojímání naše bytí a náš život jakožto bytí a život v Bohu a skrze Boha — to je Schleiermacherovi náboženství (str. 76).

Třeba se snažil sebe více náboženství postaviti na pouhém citu, přec stále vkrádá se mu poznání ať ve formě nazírání nebo pojímání jako jeho předpoklad. Cit zůstane vždy jen druhotným jevem psychologickým, poznání doprovázejícím a pokud o pravdivosti jeho má rozhodovati, může býti jen kriteriem čistě subjektivním, slepým. City jsou nejčastějším pramenem našich omylů.

Cit může stejně vzplanouti pro pravdu i blud, pro věc dobrou i zlou, proto je cit slepý a hodnotu věci, pro niž cit se nadchne, určovati může pouze rozumové poznání. Cit vzhledem k téže věci bývá v různých dobách různý a nemá v sobě měřítko, dle něhož by se správnost jednoho a nesprávnost druhého dala odhadnouti.

Rozum nesoudí věcí dle okamžiku jako cit, nýbrž dle jejich vzájemných vztahů, pozvídá se do minulosti i budoucnosti, a chybí-li někdy, má v sobě samém korektiv svých omylů v nejevidentnějších prin-

cipech logických a v nejevidentnějších faktech zkušenosti vnější a vnitřní. Jelikož tato evidence člověka celý život doprovází a společná je všem lidem, kteří mají užívání rozumu, je základem objektivnosti poznání. Proto je dosti poznatků, v nichž shoduje se celé lidstvo. Není tomu tak jen v matematice, nýbrž i v jiných vědách. Že v otázkách náboženských, aspoň nejzákladnějších, jako je jsoucnost Boží, Božství Kristovo, božský původ katolické církve a j., neshodují se všichni lidé, není příčina toho v rozumu, nýbrž ve vůli a citu. Rozum svými nejevidentnějšími principy vede všechny lidi stejně k těmto pravdám, kde však vůle a cit vzpírá se uznati závislost na Bohu, tam raději se komolí rozum, jak učinili to Hume, Kant a všichni agnostikové, popírajíce obecnou platnost zákona příčinnosti jen proto, že by je přivedla k Bohu, jehož uznati nechtějí.

Cit bez řízení rozumu není schopen žádné objektivnosti, nýbrž je to zjev duševní nejsubjektivnější; proto také náboženství, které na něm je založeno, vydáno je všanc největší libovůli jednotlivců a nemá většího významu, nežli který má jakýkoli sport. V tomto významu chápeme zásadu, že náboženství je věcí čistě soukromou, jako je věcí čistě soukromou, zabýváti se nějakým sportem. Nejsmutnější úlohu hrál by dle této theorie náboženství Bůh, jenž by v jedněch budil city opačné citům, jež by budil v druhých lidech, Bůh byl by původcem všech náboženských protiv a sporů, které v lidstvu nalézáme, a všemi těmi protivami sebe samého by dával lidem poznati a prožívati. Stoupenci této theorie náboženství sami uznávají, že cit sám je iracionální, nerozumný, tudíž iracionální, nerozumný ba protirozumový je dle nich původce náboženského citu, jejich bůh. Bůh pietistů je vlastně u každého člověka jiný, není tudíž nic jiného nežli individuální náladová vloha každého člověka.

Závislost na osobním Bohu nahražena byla v náboženství Schleiermacherem závislostí na subjektivní citové vloze, čímž ovšem zničen byl i pojem Boha i pojem náboženství.

Dobře praví J. Bohatec, jenž analysoval Schleiermacherův pojem náboženství, že absolutno dle něho je pouhá logická konstrukce. (Schleiermacherův pojem náboženství, Česká Mysl, IV, 1903, str. 431.)

Schleiermacherův pojem Boha a náboženství velmi úzce souvisí s pantheismem absolutních idealistů německých. Dle Fichteho záleží náboženství v tom, bychom veškeren život pojímali a uznávali jako nutný vývoj původního dokonale dobrého a blaženého života. (Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, ve Philos. Journal, 1799, str. 240.) Dle Schellinga je náboženství nazírání nekonečna v konečnu. (W. W. I. 5, str. 108.) Podle Hegela je náboženství vědomí konečného ducha o své podstatě jakožto ducha absolutního. (Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. str. 52—135.) Náboženství je sebevědomí Boha. (Tamtéž, str. 151.) Schleiermacher v jádru učí témuž pantheismu, jenže slova „poznání a vědomí“ absolutna v konečnu zaměňuje slovem „cítění“.

Pokud cítění spojuje s nazíráním, blíží se nejvíce Schellingovi. Význam Schleiermacherova slova „cítění“ ostatně neliší se, jak se zdá, mnoho od významu slov „vědomí sebe“. Tak aspoň užívá těch slov český stoupenec citového poznání F. Mareš, jenž slova „cítím se totožným“ a „mám vědomí sebe“ klade vedle sebe ve stejném významu. (Pravda v citu, str. 16.)

Zdrojem tedy náboženského života je Schleiermacherovi stejně jako absolutním idealistům německým bůh, jenž je obsahuprázdný pojem, jenž obsahu nabývá teprve světem a lidským životem. Jako z boha materialistů zeje zánik a smrt, tak z boha pantheistů zeje prázdnota a nicota. Z prázdného logického pojmu bytost konečná života trvalého nenačerpá, neboť nemá v něm dostatečného logického zdůvodnění ani svého bytí ani svého vývoje.

Schleiermacherovu názoru o náboženství velmi podobný je názor, který rozvinuje Sabatier ve svém Nástinu filosofie náboženství (přel. Vlast. Kybal). Sabatier nechce býti pantheistou. Vědomí odhaluje mu koexistenci příčiny „já“ a příčiny všeobecné, již je Bůh. Praví, že nemůže pochopiti

koexistenci konečného a nekonečného, tato dvojnost však že je všude (XXIII). Ve světě fysickém stejně jako ve světě duchovém v každém jevu je utajená síla, druh potenciální energie, která jej povznáší a vede k překonání sebe (XXIV). Náboženství má původ v citu závislosti (inherující celému vědomí individuálnímu), v jakém člověk se nalézá se zřetelem na bytí všeobecné (str. 16). Tento cit naší podřízenosti poskytuje experimentální a nezničitelný základ idey Boha. — Cit naší závislosti jest cit tajemné přítomnosti Boha v nás. Z toho pramene tryská v nás idea božského idea náboženství. Idea Boha byla nám dle něho dána před veškerým přemítáním a rozumovým určováním (str. 17). Na téže straně však o něco dříve napsal: „Nenaležajíce v sobě samých ani v žádné řadě individuálních bytostí dostatečného důvodu svého bytí, jsme nevyhnutelně nuceni hledati mimo sebe v universální bytosti první příčinu a poslední cíl svého bytí a svého života.“ (Str. 16—17.)

Co je to jiného nežli logickým vysuzováním dle zákona příčinnosti rozumem poznati existenci Boha, jakožto nejvyšší příčiny všeho konečného? Sabatier si tu zřejmě odporuje. Co znamená dále srovnání příčiny všeobecné — Boha s potenciální energií? Energie potenciální nemůže přejíti v činnost bez vlivu energie aktuální. Nemůže tedy býti nejvyšší příčinou, když sama příčinu své činnosti předpokládá. Nepřipomíná Sabatierův bůh jakožto energie potenciální duši imanentní na Schleiermacherova boha jakožto vlohu náboženského citu? A co znamená Sabatierovo pojmenování Boha jakožto příčiny všeobecné, jakožto bytosti universální? Neupadá tím v pantheismus, jemuž by se rád vyhnul?

Z toho, co jsem o deismu, o náboženství Kantově a Schleiermacherově ukázal, je patrné, že mimo náboženství theistické, jež uznává osobního Boha, absolutního, nekonečně dokonalého ducha mimo člověka reálně existujícího, každé jiné je vlastně atheismus, je to prohlášení člověka za boha v té neb oné formě; není to kult Boha, nýbrž kult pouhého lidství, což jest kredo svobodných myslitelů, filosofické jádro zednářství.

Kult lidství zřejmě hlásal August Comte, jenž ve svém díle „Cours de philosophie“ (Paris, 1830—42) vybudoval filosofii pozitivistickou. Za jediný pramen poznání uznává smysly, zavrhuje tudíž metafysiku v každé formě a s metafysikou zavrhuje nejen Boha osobního, nýbrž i každou nadsmyslnou metafysickou fikci pantheistů. Místo Boha a nesmrtelnosti, kteréžto ideje byly hlavní vzpružinou života individuálního a sociálního, postavil ideu lidství (velkou Bytost, Grand Etre). Je to souhrn všeho dobrého, velkého a věčného, co kdy lidé cítili, mysleli, vykonali. Lidství jest ona bytost věčná, nezměrná, k níž jsou lidé v bezprostředním poměru, v níž jsou, hýbají se a žijí, v níž stávají se nesmrtelnými, žijí v paměti lidí budoucích a skrze ně jednají.

Kult dle Comtea záleží ve vzpomínce na naše drahé a zvláště na slavné muže, jimž zasvětil 84 svátků a jednotlivé dny, týdny a měsíce v kalendáři.

Dobře táže se Boutroux ve své kritice Comtea: „Uspokojí to rozum? Celá skutečnost Boha záleží jen v myšlenkách, které určitá individua v daném okamžiku mají na mysli. Nesmrtelnost není nic leč pouhá vzpomínka (Science et religion, str. 73—74). A dále píše: Kdyby člověk sám sobě měl stačiti, musil by Γνωθι σεαυτόν antické světové moudrosti zapomenouti. Na dně duše své cítí člověk potřebu svou lidskou dokonalost zvýšiti nad skutečnost (str. 77). Marná je snaha namluviti duši, že je ilusorní touha po něčem, co je nad člověkem, aby se člověku ta touha odňala. Comte zakazuje nám cokoli viděti, hledati, co je nad světem, v němž žijeme. Tento svět dle něho má nám býti vším. Než již Littré poznává, že toto vše je pouhý ostrov, jenž se všech stran je obklopen oceánem, jehož zkoumání je nám zakázáno, jehož pohled je nám zrovna tak blahý jako hrozný. Je možno nekonečno nám uzavříti a počítati s tím, že zvykem na ně zapomeneme? (str. 79.)

Comte činí pramenem života a štěstí lidstva pouze duchovní práci lidí. Tento pramen nedovede nikomu zabezpečiti nesmrtelnosti individuální, na níž vlastně tolik

každému člověku záleží. Velká Bytost Comteova k tomu ovšem nestačí. A nesmrtelnost díla? Co má z ní jednotlivec po své smrti, když ani o tom neví, že naň druzí vzpomínají a z jeho díla čerpají? A kolik je těch, na které nevzpomíná nikdo? Jak tito jsou nesmrtelní? (Srov. H. Gruber, August Comte, der Begründer des Positivismus, str. 101. násl.)

Prázdným a malomocným objeví se každé náboženství, které místo na Bohu založeno je na člověku, máme-li na mysli, že úkolem náboženství má býti splnění nejhlubší a nejsilnější touhy lidské bytosti, touhy to žítí věčně dle duše i dle těla, a sice životem blaženým. Jen ten, kdo lidstvu může zaručiti splnění této touhy, má právo předně předstoupiti jako zakladatel náboženství. Hlasatelé moderního náboženství snaží se požadavek ten splniti tím, že z člověka chtějí učiniti Boha, z bytosti konečné, omezené chtějí učiniti bytost nekonečně dokonalou. To slíboval již prvním lidem v ráji jejich svůdce, chtěje je přemluvit, aby porušením Božího přikázání neuznali závislosti na Bohu. Aby zaplašil jejich obavu, že porušením té závislosti propadnou ztrátě života, řekl jim: „Nikoli, smrti nezemřete, budete jako bohové“ (Gen. 3, 4.—5.). Zatím však opak stal se pravdou.

Nejen první lidé, nýbrž celé pokolení lidské jde vstříc jisté smrti a žádný nemůže u prahu hrobu o sobě říci, že cítí v sobě božskou nekonečnou moc, jejíž silou by mohl živý z hrobu vstáti a svou božskou silou dále dle duše i dle těla věčně žít. Jen jediný člověk v celém lidstvu měl v sobě tuto sílu, protože nebyl pouhý člověk, nýbrž zároveň pravý Bůh — to byl Ježíš Kristus. On jediný nezůstal v hrobě, nýbrž silou svého božství, které s jeho duší i tělem bylo spojeno, vstal slavně z mrtvých jako absolutní pán života. Kristus jediný svým vzkříšením ukázal, že může splniti touhu lidstva po věčně blaženém životě, proto on jediný měl právo založiti náboženství.

Kristus vskutku slíbil stoupencům svého náboženství věčný život, neboť řekl: „Já jsem vzkříšení a život, kdo věří ve mne, byť také zemřel, živ bude.“ (Jan 11, 25).

Neslíbil to však učiniti tím způsobem, že by činil ze svých stoupenců bohy, jakým sám byl, aby pak i oni mohli z hrobu vlastní silou vstáti k věčnému životu. Kristus nepřišel lidí klamati, proto jim také nemohl slibovati něco nemožného. Bůh — bytost nekonečná — může býti pouze jeden. Třebas nemůže Kristus lidí za bohy povýšiti, zjednal jim přece nadpřirozenou dokonalost, která by je povýšila do řádu božského v té míře, v jaké rozumný tvor je toho schopen. Je to milost posvěcující, již stává se člověk adoptovaným dítkem Božím. „Kteří přijali ho (Ježíše Krista), dal jim moc býti syny Božími, těm, kteří věří ve jménu jeho.“ (Jan 1, 12.) Povýšením za adoptované dítko Boží získává člověk nárok na trvalý nejdůvěrnější styk s Bohem, jenž záleží v bezprostředním patření na Boha a v lásce z toho plynoucí. „Nyní jsme synové Boží a ještě se neukázalo, co budeme. Vímeť, že když se ukáže, podobní jemu (Bohu) budeme, neboť viděti jej budeme tak, jak jest“ (I. Jan 3, 2.). „Nyní vidíme Boha skrze zrcadlo v podobnosti, ale tehdy (po smrti) tváří v tvář.“ (1 Kor. 13.) Viděti Boha bezprostředně znamená býti povýšen k účasti na životě Božím, neboť život Boží, jak již Aristoteles dobře poznal (Metaf. XII, 7–8), právě v tom záleží, že Bůh svou nekonečnou dokonalost bezprostředně poznává a miluje. V tom záleží také Boží blaženost. Proto bezprostřední patření na Boha u lidí jakožto adoptovaných dítek Božích je také účastí na blaženosti Boží. Milost posvěcující nečiní člověka od Boha neodvislým, nýbrž naopak činí jej co nejvíce odvislým od Boha, spojujíc jej s ním co nejúžeji jakožto se zdrojem věčně blaženého života. Dosíci pak lze milosti posvěcující jen v odvislosti od Krista a jeho církve.

Moderní člověk, jenž odstranil z pojmu náboženství závislost na Bohu, učinil si také svého Krista, jenž svým náboženstvím lidstvo k ničemu nezavazuje. Je to Kristus Renanův, nikoli Kristus historický. Dle Renana nepředložil Kristus lidstvu žádných věroučných pravd, žádných příkazů mravních, žádného určitého kultu, nezaložil žádné církve se závaznou mocí, dal prý pouze mocný impuls

k náboženskému cítění, jehož obsah může si každý sám libovolně určovati. Renan udělal z Krista prvního volného myslitele. Kdo však chce upřímně poznati osobnost Kristovu a jeho náboženství, nesáhne k Renanovu Životu Ježíšovu románovitě psanému, nýbrž k historickým pramenům z prvních století, aby z nich slyšel mluvit o svém náboženství Krista samého. Tam dozví se ovšem pravý opak toho, co píše o něm Renan.

V kázání na hoře, kde rozvinul Kristus jádro svého učení a svých přikázání, a o němž Renan sám se vyjadřuje, že „kázaní na hoře nebude překonáno“ (Překlad Gottwaldův Renanova spisu „Život Ježíšův“ str. 240), praví Kristus výslovně: „Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit zákona nebo proroků; nepřišel jsem zrušit, nýbrž naplnit. Vpravdě zajisté pravím vám: dokavad nepomine nebe a země, nepomine jediné písmě neb jediná čárka ze zákona, až se všechno stane. Kdo by tedy rušil jedno z přikázání těchto nejmenších a vyučil tak lidi, nejmenším slouti bude v království nebeském, kdo by však činil a učil, ten bude velikým slouti v království nebeském.“ (Mat. 5, 17.) A ke konci kázání svého pravil: „Ne každý, kdo mi říká „Pane, Pane“, vejde do království nebeského, nýbrž kdo činí vůli Otce mého, jenž jest v nebesích. (Mat. 7, 21.) Když tázal se ho mladík jeden, co má činiti, aby měl život věčný, odpověděl mu Kristus: „Chceš-li vejíti do života, zachovávej přikázání.“ A když se ho tázal, která, jmenoval mu některá z dekalogu. (Mat. 19, 17—19.)

Dle slov Kristových záleží láska k němu v zachovávání jeho přikázání. „Kdo má přikázání moje a je zachovává, ten mě miluje. Kdo mne nemiluje, slov mých nezachovává.“ (Jan 14, 21—24.)

Také nejdůležitější kult náboženství Kristova stanoven byl jím samým. Je to mše sv. a sv. svátosti, které ustanoveny jsou od samého Krista. Není tedy veškeren náboženský kult stoupencům Kristovým ponechán citové jejich náladě. Jak jasná jsou na př. slova Kristova, jimiž vyslovuje nutnost křtu: „Nenarodí-li se kdo znova z vody a Ducha svatého, nemůže vejíti do království Božího.“ (Jan 3, 5.)

A rovněž jasná jsou jeho slova, jimiž nařizuje přijímání eucharistie. Když po zázračném nasycení chtěli Židé učiniti Krista králem, aby je častěji tím způsobem nasycoval, upozornil je na důležitější chléb duševní, od něhož závisetí bude jejich věčný život a jímž bude on sám, řka: „Já jsem chléb živý, jenž s nebe sestoupil. Bude-li kdo jísti z chleba toho, živ bude na věky. Chléb, který já dám, tělo mé jest za život světa.“ (Jan 6, 51—52.) A když Židé neznajíce ještě dobře tajemství toho, nechtěli tomu věřit, poněvadž cit jejich se proti tomu vzpíral, nedovolil jim Kristus řídit se v tom dle svého citu, nýbrž řekl jim: „Nebudete-li jísti těla Syna člověka a pítí jeho krve, nebudete mítí v sobě života. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a já ho vzkřísím v den poslední.“ (Jan, 6, 54—55.) Když pak někteří i z jeho učeníků nechtěli mu uvěřiti, nezměnil ani dle jejich citové nálady svého učení, nýbrž nechal je odejít a nechal by raději od sebe odejít i svých dvanáct apoštolů, než aby změnil svoje učení. Ti však ústy Petrovými prohlásili: „Pane, ke komu půjdeme? Ty máš slova života věčného; a my jsme uvěřili a poznali, že ty jsi Kristus, Syn Boží.“ (Jan 6, 69—70.) Bylo to i pro ně veliké tajemství, jehož rozumem nechápali, ale uvěřili, protože byli přesvědčeni, že Kristus je Syn Boží, jenž učním svým vede je bezpečně k věčnému životu. Božství Kristovo, tato nejzákladnější pravda jeho náboženství, je důvodem, proč všechno jeho učení, všechna jeho přikázání a všechn jím stanovený kult jsou pro lidi závazny a nejsou ponechány jen libovůli citu jednotlivců.

Z té příčiny chce Renan i tuto pravdu zviklati tvrdě, že Kristus nikdy neprohlásil se Bohem (str. 39). Zatím však Kristus nejen nesčetněkrát pravdu tuto prohlásil, odvolává se při tom na zázraky své jako důkazy svého božství, nýbrž pravdu tuto potvrdil svou krví. Kaifáš vyřkl nad ním ortel smrti za to, že se rouhal, když na jeho slavnostní a přísežné vyzvání, aby řekl, je-li Syn Boží, odpověděl: „Ty jsi řekl, já jsem.“ (Mat. 26, 63—64, Mar. 14, 61—62.) Nebylo by to rouhání, kdyby slova „Syn Boží“ nebyla zde ve významu „pravý Bůh.“

Božskou autoritu, s níž Kristus učil, dal svým apoštolům a jejich řádným nástupcům jakožto představeným své církve, již k spáse lidstva založil a v níž až do konce světa sám neviditelně jsa přítomen působí. Je tedy možno milosti a věčného života dojíti jen v odvislosti od církve Kristovy, od těch, kteří v ní zastupují Krista, majíce od něho moc předkládati lidstvu jeho učení a jeho přikázání. Před svým nanebevstoupením řekl Kristus apoštolům: „Dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi. Jdouce tedy uče všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého, učíce je zachovávatí všecko, co jsem přikázal vám; a aj, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání světa. Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude; kdo však neuvěří, bude zavržen.“ (Mat. 28, 18–20, Mar. 16, 16.)

Kristus dává zde apoštolům moc s jeho autoritou učití lidstvo pravdám, kterým on učil, a zavazovatí je přikázáními i kultem, které on ustanovil. Je to moc vpravdě závazná, neboť ten, kdo neuvěří a neposlechne, vydává se v nebezpečí ztratit spásu. Moc tu dává zároveň i řádným nástupcům sv. apoštolů, poněvadž praví, že s nimi bude až do skonání světa. Apoštolé však až do skonání světa nežijí, leč ve svých řádných nástupcích. Mají tedy papež a biskupové v církvi moc, od níž závislá je spása a věčný blažený život duší proto, že jim moc tu dal Kristus. Mínení, že možno mítí Kristovo náboženství a katolickou víru bez poslušnosti k učení katolické církve, je prostě paradoxní.

Zdůrazňovati tuto moc církve znamená upozorňovati na jádro náboženství Kristova, jako popírati závislost na ní znamená uváděti lidi v nejosudnější životní omyl.

K radostnému vzkříšení přivede lidstvo pouze náboženství, které hlásá závislost člověka na Bohu, na Kristu a jeho církvi. Jen křesťanský theismus je pravým zdrojem věčného, blaženého života.

X. KŘESŤANSKÝ THEISMUS VEDE LIDSTVO K ÚČASTI NA ŽIVOTĚ BOŽÍM.



základ všeho blaha a štěstí spojuje člověk se slovem život. Nic nemá pro něho hodnoty a významu, ztratí-li život. Proto po trvalém životě touží celá bytost lidská, pokud je ve stavu normálním. Touha ta je tím mocnější, čím zmenšovala by se naděje na její splnění. Prohlášení předmětu jejího za ilusorní touhy té neodstraní, nýbrž největší měrou ji zvýší. Jsouc spojena s beznadějností, vrhá člověka v náruč zoufalství, jež jest vrcholem všeho neštěstí. Ode dávna čekalo lidstvo splnění této své touhy od bytosti nejvyšší — od božstva a sice tím, že by theoreticky i prakticky bylo s ním v řádném poměru; v tom záleží jádro náboženství. Hlavní účel náboženství je tedy zabezpečiti lidstvu splnění jeho nejhlubší touhy, touhy to po trvalém životě.

Také křesťanství má tento účel. Ježíš Kristus, jenž o sobě pravil: „Já jsem vzkříšení a život“ (Jan, 11. 25), „Já jsem cesta, pravda a život“ (Jan, 14. 6) označuje účel svého vtělení a příchodu na naši zemi slovy: „Jáť jsem přišel, aby život měli a hojněji měli“ (Jan, 10. 10). Za tím účelem, aby lidé obdrželi nový vyšší život, dal Bůh Otec svého Syna. „Jako Mojžíš povýšil hada na poušti, tak musí povýšen býti Syn člověka, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný“ (Jan, 3. 14—16). Totéž praví Kristus slovy: „Amen, amen, pravím vám, že kdo slyší slovo mé a věří tomu, který mě poslal, má život

věčný." (Jan, 5. 24.) A sv. Jan ku konci evangelia dí: „ . . . tyto divy jsou napsány, abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží a abyste věřice život měli ve jménu jeho." (Jan, 20. 31.) A v listu svém píše: „V tomť se ukázala láska Boží k nám, že Syna svého jednorozeného poslal Bůh na svět, abychom živi byli skrze něho." (1. Jan, 4. 9)

Než netoliko život, nýbrž život v nejvyšším stupni byl vždy předmětem tužeb lidského srdce a snaha ta dostoupila až oné závratné výše, že člověk chtěl žít životem božským. R. Eucken praví, že vždy znova zvedala se otázka, je-li možné povznesení člověka k božskému životu. (Der Wahrheitsgehalt der Religion, str. 7.)

Moderní filosofie řešila tuto otázku tím způsobem, že strhla Boha s jeho výše a ztotožnila jej buď s přírodou (materialismus) nebo s člověkem (idealistický pantheismus) a prohlásila život ve světě a v člověku za — život božský.

Ukázal jsem již v dřívějších statích, že všemi těmi monistickými systémy člověk nic nezískal, jelikož prohlášením přírody nebo člověka za boha v jejich konečnosti a neschopnosti býti zdrojem trvalého života se nic nezměnilo. Eucken, jenž všechny imanentní monistické theorie zavrhuje (Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, str. 94, 119), pokouší se o novou theorii spojení člověka s pramenem života absolutního, božského a povznesení člověka k životu božskému. Božský život v člověku nevyplývá ani dle něho z působení lidského a božského jakožto dvou faktorů, nýbrž nejvyšší stupeň života lidského ducha jest zároveň božským životem v člověku (str. 23).

V největším prohloubení duchového života nalezne člověk nekonečný život náležející k jeho vlastní bytosti (Der Wahrheitsgehalt der Religion, str. 147—148). Nalezne-li člověk nekonečný život v sobě, teprve tehdy nalezl svou vlastní podstatu (str. 152). Všechn život duchový je dle Euckena činnost jediné podstaty božské (str. 154). Podstata náboženství záleží v přítomnosti božského života v člověku (str. 149). Nesmrtelnosti člověk dosáhne, splyne-li s absolutním životem (str. 195—197).

Eucken myslí, že jen tak je náboženství spojeno s naší nejvnitřnější bytostí, je-li Bůh a jeho život nejhlubším kořenem naší podstaty a našeho duchového života (Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, str. 22). Křesťanství má dle Euckena v pojmu Boha tendenci nejen k transcendenci, nýbrž i k imanenci. Božství pozvedlo vysoko nad svět a odporovalo vždy všemu přirozenému smíšení božského a lidského, přece však božství nechalo ve vši jeho plnosti vejíti do světa skrze lásku a milost a učinilo je v člověku jeho vlastní podstatou. Tím, že božství ke člověku tak bylo sblíženo, dostává život lidský nový základ a nevyčerpatelnou vzpružinu (str. 104).

Eucken ač pantheismus zavrhuje, přece aspoň do spiritualistického pantheismu upadá, pokládaje Boha za nejhlubší a nejvnitřnější část ducha lidského. Tohoto svého názoru však neopírá o žádný důkaz, nýbrž jej prostě tvrdí. A skutečně žádný důkaz ani v nás ani mimo nás nedá se pro něj uvést. Nikdo z lidí, kdyby se reflexí sebe více pohroužil do nitra svého ducha, nenajde v něm nekonečný, absolutní život jako svoji podstatu. Ani vnějším zjevením Božím se o tom Eucken nedověděl, zvláště když žádného vnějšího zjevení Božího neuznává. Obsahuje tedy jeho theorie o účasti ducha lidského na životě Božím pouhá slova, libovolnou domněnku bez jakéhokoli reálního podkladu. Mimo to jak je to možné, aby absolutní život Boží náležel k naší podstatě, aniž bychom si toho stále byli vědomi? Jak je to dále možné, aby též nekonečný život Boží náležel k podstatě všech lidí a přec lidé zůstali od sebe individuálně rozdílní? Náзор Euckenův neodpovídá ani skutečnosti ani rozumu.

Pouze v jediném člověku božství s lidstvím podstatně se spojilo, totiž v Ježíši Kristu, v němž lidská přirozenost spojila se hypostaticky s druhou Božskou osobou. Kristus svoje božství, jež bylo nejhlubším jádrem jeho bytosti, dokázal moudrostí, svatostí a zvláště zázraky. Mimo Krista žádný člověk nepodal dostatečného důkazu o své božské moudrosti, svatosti a moci. Bezmocní padáme všichni

v náruč smrti, žádný však nevstává z hrobu vlastní mocí jako Kristus.

Vyššího života může se nám proto dostat jen od Boha osobního, od naší bytosti rozdílného a sice v té míře, ve které on chce a nám to zjevil. Bůh skutečně určil lidstvo k účasti na svém vlastním životě a náboženstvím chce všechny lidi k účasti té přivést.

*Nejdříve chci pojmově poněkud objasniti, v čem může záležeti účast na životě Božím. Co jest život vůbec? V bližším určení tohoto pojmu se mínění dosti různí. V hlavních však rysech, které aspoň těm teoriím, jež uznávají podstatný rozdíl mezi činností životní a neživotní (mechanickou nebo chemickou), dá se pojem ten vyjádřiti takto: Činností mechanickou a chemickou předměty neživé *zdokonalují předměty jiné* (ovšem za určitých podmínek), samy však činností tou scházejí, se upotřebují, na dokonalosti ztrácejí. Princip této činnosti *není* zároveň podmětem, který přijímá účinek té činnosti, nýbrž tím je předmět jiný. Život je však taková činnost, *již věc zdokonaluje na prvním místě sebe samu*. Princip činnosti životní jest zároveň podmětem přijímajícím účinek své činnosti. Proto sluje činnost životní též imanentní, poněvadž účinek její zůstává (manet) spojen s principem této činnosti a jej obohacuje, zdokonaluje. Činnost neživá sluje též transeuntní, poněvadž její účinek přechází (transit) na jiný předmět.*

Podle toho, čím více nějaká živá věc činností svou sebe samu zdokonaluje a čím méně jest v ní závislá od předmětů zevnějších, tím dokonalejší jest její život. *Na nejnižším stupni spatřujeme život v rostlinách.* Zde princip činnosti přijímá k sobě látky ze zevnějšíka, je asimiluje a dle určitých Bohem daných zákonů se sebou spojuje. Tím rostlina se rozvíjí a roste. Rostlina zdokonaluje se životem pouze na venek a nejvyšším úkonem životním, totiž plozením, vytváří novou, od sebe rozdílnou rostlinu.

Dokonalejší jest život smyslový, totiž smyslové poznání a smyslové pocity. Živočichové smyslovým vnímáním zobrazují v sobě vlastnosti hmotných věcí a pocity vnímání to provázejícími věcí mimo sebe v určitém smyslu požívají.

I tento způsob života je dosti nedokonalý, jelikož tento způsob poznání nepovznáší se nad vlastnosti hmotných věcí a dítí se může jen dle nutných zákonův od tvůrce daných, t. zv. instinktem.

Nejdokonalejší druh života na této zemi je rozumový život lidské duše. Rozumem přijímá člověk ve své nitro obrazy vlastností nejen věcí hmotných, nýbrž i duchovních (těchto ovšem jen obrazy nedokonalé, analogické, abstraktní). Jimi nitro své obohacuje a zdokonaluje. Poznává sebe sama (sebevědomí), poznává podstaty věcí, pozvedá se do minulosti a budoucnosti, přelétá staletími, stopuje vývoj přírody a dějiny lidstva. Duch lidský pozvedá se i nad tento svět hledaje příčiny všech věcí, až dojde k prvé a nejvyšší příčině všeho, ke Tvůrci — k Bohu. I jeho vlastnosti zkoumá a aspoň částečně poznává ze stvořených věcí, které jsou napodobením jeho věčných idejí a odrazem, třebaš jen slabým, jeho neskonale dokonalosti. Člověk poznává dále zákony, jež dal Bůh tvorům, poznává i zákony, jež dal jemu, bytosti rozumné a svobodné, aby dle nich zařídil svůj poměr k Bohu, k sobě samému a k ostatním lidem. Poznává mravní zákony a mravní dobro, jež svobodně je mu třeba plnit.

Tak zobrazuje se v nitru ducha lidského hmotný i duchovní řád věcí. Člověk se poznáním rozumovým v určitém smyslu věcí mimo sebe zmocňuje, je v sobě způsobem duchovním reprodukuje (intencionálně totiž, jak dí scholastikové) a tím vlastní své nitro duchovními obrazy věcí obohacuje. Tyto rozumové obrazy věcí působí na vůli a působí v ní buďto lásku nebo odpor dle toho, zda v předmětech jimi zobrazených nalézá své dobro nebo zlo. V této činnosti rozumu a vůle záleží duchovní život člověka, jímž pozvedá se nade všechny tvory tohoto světa.

Nejvyššího stupně dosahuje duchovní život člověka v poznání Boha a v lásce k němu. Nedá se upříti, že toto poznání pouhou přirozenou silou rozumu je dosti nedokonalé. Rozum čerpá je pouze ze tvorů, pokud totiž jeví se v nich určité napodobení dokonalostí Božích. Jelikož toto napodobení jest jen nedokonalé, analogické, jest také poznání

Boha ze tvorů jen nedokonalé, analogické. Dobře praví Terrien ve spise „La grâce et la gloire“ str. 94., že Boha vidíme jen jako v zrcadle, jímž je stvořený svět, že jej poznáváme jen z části, poněvadž ve věcech projevuje jen ty svoje vlastnosti, které mu přísluší jakožto nejvyšší příčině všeho; než hloubka jeho božské bytosti zůstává našim očím ukryta, obzvláště tajemství nejsv. Trojice a j.

Daleko dokonalejší poznání Boha nežli člověk má anděl. Kdežto člověk bezprostředně, názorně může poznati pouze smysly věci hmotné, a všechno jeho rozumové poznání tvorů, z nichž Boha poznává, jest jen abstraktní, může anděl bezprostředně a názorně rozumem svým poznati i podstaty duchové a to na prvním místě sebe sama a pak ostatní anděly. Proto jeho poznání Boha jest mnohem dokonalejší nežli lidské, jelikož je čerpá z bezprostředního názoru na bytosti duchové, v nichž mnohem dokonaleji se vlastnosti Boží odrážejí, nežli ve věcech hmotných. Než i toto poznání Boha, které má anděl pouze přirozeným rozumem, jest jen poznání ze tvorů, prostřečné, a tedy velmi nedokonalé.

I od tohoto poznání celým řádem liší se poznání Boha tak, jak v sobě jest, poznání bezprostřední, intuitivní. Než toto poznání, jak nás učí Písmo sv., přirozenými silami není možné nižádnému tvorů. „Boha nikdy žádný neviděl; jednorozený Syn, kterýž jest v lůně Otce, ten vypravil“ (Jan 1, 18.). Ještě jasněji vyjadřuje tuto pravdu sv. Pavel, když dí, že Bůh „přebývá v světle nepřístupném, jehož žádný z lidí neviděl, aniž viděti může.“ (I. Tím. 6, 16.) „Nebo neviditelné vlastnosti jeho od stvoření světa skrze ty věci, které jsou učiněny, rozumem pochopené spatřiny bývají, věčná totiž jeho moc a Božství, takže se nemohou vymluviti.“ (Řím. 1, 20.)

Z těchto citátů mohlo by se zdáti, že jen lidé nemohou Boha přirozeně bezprostředně poznati. Než sv. Apoštol nazývá Boha „neviditelným“ beze všeho omezení, tedy pro všechny tvory, když dí: „Králi věků pak nesmr-

telnému, *neviditelnému*, samému Bohu čest a sláva na věky věkův!" (I. Tim. 1, 17.) Než i z hořejších citátů, jestliže si jich blíže všimneme, plyne, že žádný tvor vůbec nemůže Boha přirozeně bezprostředně viděti — „Boha nikdy žádný neviděl.“ Opakovaná záporka naznačuje dosti nemožnost vůbec. Totéž plyne ze slov, jež následují: ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. S důrazem praví se zde ἐκεῖνος — on sám — ten totiž, jenž jest μονογενὴς υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Proč by kladl evangelista na to tak veliký důraz, kdyby nepředpokládal, že žádný tvor nemůže Boha přirozeně viděti? Podobně slova: „Bůh přebývá v světle nepřístupném“, jsou řečena beze všeho omezení. Rovněž tak dí se v Řím. 1, 20: neviditelné vlastnosti jeho od stvoření světa skrze ty věci, které jsou učiněny, spatřiny bývají; — neviditelné vlastnosti jeho (τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ) je zde řečeno též všeobecně.

Pochybnost veškeru vylučuje obzvláště sv. Jan 6, 46., kde dí Kristus Pán sám: ne že by kdo viděl Otce, leč ten, kterýž jest od Boha, tenť viděl Otce — οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ. Židé reptající proti Kristu Pánu, příslibujícimu nejsv. Svátost jako své tělo a svou krev za pokrm lidstvu, pravili: „Zdaliž tento není Ježíš, syn Josefův, jehož my známe otce i matku?“ Kristus Pán připomenul, že nehledíce na něj okem víry nevidí v něm, co jest — totiž Bůh, a jako důvod, že jest Bůh, udává, že Boha viděl (ἑώρακεν, perfektum, které označuje v řečtině děj minulý v přítomnosti ještě trvající, tedy viděl a vidí). Παρὰ τοῦ Θεοῦ značí zde, jak dí Chrysostom, κατὰ τρόπον τῆς οἰκίας t. j. zrozen od Otce — (ἐκ τῆς οἰκίας τοῦ πατρὸς Cyr., Knabenbauer, Joa. 230.) Z toho výlučného tvrzení (οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακεν τις εἰ μὴ . . .) je zcela jasno, že jedině Bůh může bezprostředně bytnost Boží viděti. Totéž učí také sv. Otcové na mnoha místech. Chrysostomus, Hom. in Joa. 15. n. 1; Migne PP. Gr. 59, 98: „Žádná bytost stvořená nemůže Nestvořeného viděti.“ Sv. Tomáš Aquin. Sum. theol. 1. q. 12, a. 1: „Co samo o sobě jest nejvíce pochopitelné, některému rozumu pochopitelné není, protože to přesahuje rozum; jako slunce,

jež jest nejvíce viditelno, viděno býti nemůže od netopýra pro přílišné světlo." ¹⁾)

Jediný Bůh tedy dle učení Písma sv. a sv. Otců může silou vlastního rozumu poznati sebe, svoje vlastnosti, svoji bytnost, tak jak jest, a také poznává. *Bohu jedinému jest bezprostřední poznání jeho božské velebnosti poznáním vlastním a přirozeným, totiž z jeho vlastní přirozenosti plynoucím. A právě v tomto poznání a v nekonečné lásce k sobě záleží nekonečně dokonalý život Boží. V tom zároveň spočívá jeho nekonečná blaženost.*

Již největší duch starověku, totiž Aristoteles, poznal, že život a blaženost Boží spočívá v poznání sebe sama. V metafysice (kn. 12, hl. 7. n. 17) dokazuje, že nejvyšší jsoucno, od něhož všechno závisí, jest jsoucno mající nejvyšší život, a sice život rozumový: καὶ ζῶν δὲ γὰρ ὑπάρχει ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζῶν — a jest v ní (totiž v nejvyšší inteligenci, v Bohu) život; neboť činnost i inteligence jest život." „φάμεν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν αἰδίου ἀριστον, ὥστε ζῶν καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδίου ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός = pravíme tedy, že Bůh jest živá, věčná, nejlepší bytost, takže život a trvání stálé a věčné přináleží Bohu; neboť to jest Bůh." A v téže knize 12. ve hl. 9. n. 8. dí: „αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεως, νόησις = sebe sama myslí tedy (totiž nejvyšší inteligence), jelikož jest to jsoucno nejlepší a její myšlení jest myšlení o myšlení."

K bližšímu určení poznání sebe sama u Boha se ovšem ani Aristoteles bez zjevení nepovznesl a také ne k tomu, že bezprostřední poznání Boha není žádnému jsoucnu mimo Boha přirozeně možné.

Tím, že žádný tvor nemůže přirozeně Boha viděti, není vyloučena možnost, by ho viděl bezprostředně nějakou vnitřní silou, kterou by mu Bůh dal mimo jeho přirozenost. Jelikož by tím povýšen byl tvor k poznání, jež jedinému Bohu

¹⁾ Quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est propter excessum intelligibilis supra intellectum; sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vesperilione propter excessum luminis.

jest poznáním přirozeným, znamenalo by to povýšiti tvora k účasti na životě Božím.

Kdyby Bůh některému člověku dal tak velikou schopnost rozumového poznání, jakou dle přirozených sil může mít pouze anděl, povýšil by ho k účasti života andělova. *Když tedy dá Bůh tvoru schopnost viděti jeho božskou velebnost bezprostředně, povznáší jej tím k životu, jenž jemu jedinému je vlastní, jemu jedinému přirozený, povznáší jej k účasti na svém vlastním božském životě.*

Tohoto nesmírného povýšení nemůže si žádný tvor přirozenými skutky ani zasloužiti. Žádný přirozený skutek tvora není v poměru k tomuto dobrodiní, nemá v sobě té ceny, jež by mohla Boha pohnouti, aby tak veliké dobro udělil. Pohnutkou pro Boha zde může býti jen blahovlnná láska jeho, toužící tvory oblažiti takovou blažeností, jakou Bůh sám má. Kdyby nám nebylo Duchem sv. zjeveno, že Bůh anděly a lidi k tomuto cíli určil, nikdy by se nám o tak velikém štěstí vůbec ani nezdálo.

Pismo svaté učí jasně, že Bůh lidi určil k tomu, by v nebi na jeho velebnost bezprostředně patřili. Sv. Jan dí: „Nejmilejší, nyní jsme synové Boží, a ještě se neukázalo, co budeme. Vímeť, že když se ukáže, podobni jemu (Bohu) budeme; neboť viděti jej budeme tak, jak jest.“ (I. Jan 3. 2.) — ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστιν. Καθὼς má význam sesílený. V attické mluvě užívalo se místo καθὼς καθά = καθ' ὅς nebo καθό = καθ' ὅ nebo καθάπερ, a znamená zcela tak, jak. Tedy viděti Boha zcela tak, jak jest, znamená viděti jej bezprostředně poznáním intuitivním.

Totéž dí sv. Pavel: „Nyní vidíme (Boha) skrze zrcadlo v podobenství, ale tehdáž tváří v tvář; nyní poznávám z částky, ale tehdáž poznám, jakož i poznán jsem“ (1. Kor. 13, 12). Nedokonalost našeho poznání v tomto životě vyjadřuje sv. Pavel metaforou. Nyní k poznání Boha potřebujeme něčeho jiného (zrcadlo = věci stvořené, v nichž se dokonalosti Boží částečně odrážejí). V budoucím však životě uzříme Boha πρόσωπον πρὸς πρόσωπον = tváří v tvář. Πρὸς πρόσωπον v řečtině má též přenesený význam: „osobně“, takže zde druhotným významem se též dí, že osobně bu-

deme Boha viděti, což je totéž jako bezprostředně, neboť nikdy neřeknu, že jsem s někým ve styku osobním, jestliže bezprostředně nejsem ve styku s jeho vlastní osobou. Τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην (totiž od Boha). Od Boha jsem však nyní poznáván bezprostředně, tedy i mé poznání Boha v nebi bude bezprostřední (ἐπιγινώσκειν znamená: jako divák na něco nazírat). Totéž učí také sv. Otcové.

Tak Chrysostomus, Ad Theodorum lapsum I. n. 11., píše: „Slyš, co praví sv. Petr: Dobře je nám zde býti (Mat. 17, 4). Jestliže on spatřiv temný jakýsi obraz věcí budoucích, ihned všeho v srdci se zhošťuje a vše od sebe odmítá pro radost, již se mu oním viděním dostalo: co teprve říci třeba, až pravda sama se objeví, až dvůr královský se otevře a krále samého bude lze spatřiti, již ne v podobenství nebo v zrcadle, nýbrž tváří v tvář, již ne věrou, ale ve vlastní podobě.“ (Migne PP. Gr. 47, 292.) (Ὅταν, τῶν βασιλείων ἀνοιγόντων, κατοπτεύειν ἐξῇ τὸν βασιλέα αὐτόν, μηκέτι ἐν αἰνίγματι, μηδὲ δι' ἐσόπτρου, ἀλλὰ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. μηκέτι διὰ πίστεως, ἀλλὰ διὰ εἶδους.)

Řehoř Vel., Moral. I. 18. n. 90, praví: „Třeba však věděti, že byli lidé, kteří pravili, že Boha i v onom kraji blaženosti lze sice spatřiti v jeho vlastním jasu, nikoli však jeho přirozenost. Ti se zajisté zmýlili pro nevelkou důkladnost své úvahy. Neboť u oné jednoduché a nezměnitelné bytosti není něčím jiným její jasnost a přirozenost, nýbrž její přirozenost jest její jasnost a její jasnost jest její přirozenost. Poněvadž těm, kteří jej milují, jeho moudrost se někdy zjevuje, sám příslibení činí: „Kdo miluje mne, milován bude od Otce mého; i jáť jej milovati budu a zjevím jemu sebe samého“ (Jan 14, 21). Jako kdyby zřejmě řekl: Vám, kteří mne ve své přirozenosti vidíte, zbývá, abyste mne ve své podstatě viděli. Proto opět dí: „Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou.“ (Migne PP. Lat. 76, 93.)

XI. K ÚČASTI NA ŽIVOTĚ BOŽÍM POVZNÁŠÍ ČLOVĚKA MILOST POSVĚCUJÍCÍ.



Pravil jsem, že patřiti na Boha bezprostředně znamená, býti účastným života Božího. *Bezprostředně patřiti na Boha jest nejdůvěrnější poměr k Bohu a nejuzší s ním spojení. Důvěrné a úzké spojení bývá pouze mezi bytostmi, jež také důstojnosti jsou si blízké. Mezi Bohem a jeho tvory je co do důstojnosti rozdíl nekonečný. Každý tvor je celou svojí podstatou jen sluhou Božím. Od Boha má svoje bytí a trvání, od něho je ve své dokonalosti a činnosti úplně závislý. V tomto poměru tvorů k Bohu je také poslední důvod, proč žádný z nich pro své přirozené vlastnosti a skutky nemůže býti hoden bezprostředního patření na Boha. Má-li se to státi, musí nejdříve býti od Boha povýšen, musí od něho obdržeti novou vyšší důstojnost, již by se stal tak veliké blízkosti Boží hodným. Tohoto povýšení, této nové důstojnosti nabývá pak člověk milostí posvěcující.*

Jelikož milost rovně jako vše, co je nadpřirozené, poznáváme v tomto životě pouze věrou, zůstává veliká cena milosti Boží lidem z největší částí skryta, ba mnozí mají o ní často ponětí nesprávné, považujíce ji za jakési ponížení člověka. Zatím však je milost Boží největším zdokonalením rozumné bytosti, největším obohacením a povýšením, jakého se tvorů může od Boha dostat. Jako před září slunce mizí lesk hvězd, tak před cenou její mizí cena všech ostatních věcí. Sv. Pavel dí: Milost Boží je život věčný skrze Krista Ježíše, Pána našeho. (Řím, 6. 23.)

Milost Boží je dvojí: pomáhající a posvěcující. Milost pomáhající jest jen přechodná, týká se jen jednotlivých úkonů rozumu a vůle a účelem jejím jest nabytí nebo rozmnožení milosti posvěcující jakožto trvalého stavu duše.

Z toho, co nám o milosti posvěcující praví Písmo sv. a ústní podání, víme, že dává člověku vše, čeho je třeba, by se stal hodným a schopným, po smrti patřiti na Boha tváří v tvář, býti účastnu života Božího a jeho blaženosti. (Srv. Nieremberg-Scheeben: Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, S. 32.)

Písmo sv. praví, že se od Boha skrze Ježíše Krista dostává lidem zvláštního vnitřního daru, jimž je člověk jakoby znovu zrozen, čili, že dar ten jest novým stvořením v nitru člověka. „Nebo dílo jeho jsme, stvoření jsouce v Kristu Ježíši k skutkům dobrým.“ (Efes. 2, 10.) Jistě nemyslí se zde stvoření duše naší při početí, neboť nikdy nepraví se o něm, že se stalo v Kristu Ježíši. Myslí se tedy nějaký zvláštní dar Boží, který se rovná novému stvoření v nás.

Onen vnitřní dar, jehož lidem skrze Ježíše Krista se dostává, nazývá se také v Písmě sv. novým narozením, a sice narozením z Boha, jimž lidé, kteří jej obdrželi, stávají se dětmi Božími a dědici nebeského království. „Kteríž pak přijali ho (t. j. Ježíše Krista), dal jim moc býti syny Božími, těm, kteříž věří ve jméno jeho: kteřížto ne z krve, ani z vůle těla, ani z vůle muže, ale z vůle Boha narození jsou.“ (Jan 1, 12. 13.) „Pohleďte, jakou lásku prokázal nám Otec, totiž abychom synové Boží slouli a byli. Nejmilejší, nyní jsme synové Boží a ještě se neukázalo, co budeme.“ (I. Jan 3, 1. 2.) „Poněvadž pak jste synové, poslal Bůh Ducha Syna svého v srdce vaše volajícího: Abba, Otče! Protož již tu není služebník, ale Syn“ (Gal. 4, 6—7.)

Tento vnitřní dar, kterým se lidé stávají z Boha zrozenými a dětmi Božími, činí je schopnými bezprostředního patření na Boha v nebi v budoucím životě. „Nejmilejší, nyní jsme synové Boží, a ještě se neukázalo, co budeme. Vímeť, že když se ukáže, podobní jemu budeme; nebo viděti jej

budeme tak, jakž jest." (I. Jan 3, 2.) „Jestliže syn, i dědic skrze Boha." (Gal. 4, 7.) „A jestliže synové (tedy i dědicové), dědicové zajisté Boží a spoludědicové Kristovi." (Řím. 8, 17.) „Požehnaný Bůh a Otec Pána našeho Ježíše Krista, který podle velikého milosrdenství svého znovu zplodil nás k naději živé, skrze vzkříšení Ježíše Krista z mrtvých k dědictví neporušitelnému a neposkvrněnému a nevadnoucímu, kteréž se chová v nebesích vám." (I. Petr. 1, 3—4.) „Ne ze skutků spravedlnosti, kteréž jsme my učinili, ale podle svého milosrdenství spasený nás učinil skrze obmytí druhého narození a obnovení Ducha sv., kterého vylil na nás hojně, skrze Ježíše Krista, Spasitele našeho; abychom ospravedlnění jsouce milostí jeho byli dědicové podle naděje života věčného." (Tit. 3, 5 – 7.)

Co znamená slovo dědicové Boží a spoludědicové Ježíše Krista? Děditi znamená obdržeti odkazem něco, co jest jinému vlastní. Děditi něco od Boha znamená státi se účastným něčeho, co jest Bohu vlastní (jelikož Bůh nemůže se ničeho, co jest mu vlastní, úplně zříci). V listě k Titovi 3, 7. praví sv. Pavel zcela zřetelně, čeho dědici mají se státi lidé z Boha znovuzrození, totiž ζωῆς αἰωνίου, života věčného. Život Boží však záleží v bezprostředním poznání sebe sama a v lásce k sobě z poznání toho plynoucí. Tedy lidé z Boha znovuzrození jako dítky Boží stanou se po smrti účastnými bezprostředního patření na Boha.

Jelikož tento vnitřní nadpřirozený dar Boží, kterým jsou lidé z Boha zrozeni a stávají se dítkami Božími, nazývala církev sv., sv. Otcové a theologové vždy milostí posvěcující, docházíme k závěru, že milost posvěcující vede člověka k bezprostřednímu patření na Boha, k účasti na životě Božím. A sice milost posvěcující jest k tomu podmínkou naprosto nutnou, protože Pán Ježíš pravil Nikodemovi: „Amen, amen pravím tobě, nenarodí-li se kdo znova z vody a Ducha sv., nemůže vjíti do království Božího". (Jan 3, 5.) Myslí zde Kristus Pán křest sv., jímž se uděluje milost posvěcující.

Abych zrození člověka za dítko Boží, mající v budoucím životě bezprostředně patřiti na Boha, poněkud více objasnil,

chci dle učení theologů nauku o milosti posvěcující, již se zrození to stává, poněkud obšírněji rozebrati.

Co znamená ono narození duše z Boha? Narození vůbec jest takový původ bytosti živé z jiné bytosti živé, kde ona obdrží z její vlastní podstaty přirozenost stejného řádu (nebo, jak dí theologové ustálenými termíny latinskými: origo viventis a vivente tamquam a principio conjuncto (i. e. ex substantia) in similitudinem naturae.) Plozením konečných bytostí a věcí povstávají nová individua inající přirozenost specificky stejnou jako rodičové, ale počtem novou. Boží přirozenost nemůže se množit; jsouc neskončeně dokonalá může býti počtem jen jedna. Proto i tři božské osoby mají jen jednu společnou přirozenost božskou.

Milostí posvěcující, již se člověk dle Pisma sv. z Boha zrozuje, neobdrží tedy od Boha novou přirozenost takovou, která by byla s Boží přirozeností úplně stejnou. Proto nemůže se zrození duše z Boha omilostněním rozuměti v úplném slova toho smyslu, a tudíž člověk nemůže také býti dítkem Božím v úplném smyslu toho slova, t. j. dítkem přirozeným, jakým jest druhá božská Osoba.

Mimo synovství v úplném smyslu známe ještě synovství pocházející z adoptování čili z přijetí za svoje dítě někoho, jenž přirozeným dítkem není. Dítě toto splyne jakoby v jednu rodinu s těmi, od nichž bylo adoptováno, oslovuje je slovy „otče“, „matko“, má i právo na jejich dědictví. O takových manželích může se říci, že ono dítě zrodili duchovním způsobem, totiž láskou, jež jim byla pohnutkou, by je přijali za své a dali mu právní nároky na svůj majetek (Hurter: Theol. dogm. comp. III. n. 188).

Jelikož zrození z Boha milostí posvěcující nelze rozuměti v úplném slova smyslu, třeba je vykládati jako adoptování. Bůh Otec má je jen jediného přirozeného Syna, který je Bůh z Boha, Světlo ze Světla, Bůh pravý z Boha pravého, spolupodstatný Otci, přijímá milostí posvěcující lidí za své děti adoptované, činí je spolubratry svého jednorozeného Syna a dává jim právní nároky na dědictví božské, na účast bezprostředního patření na svoji božskou velebnost. „Poslal Bůh Syna svého, abychom zvolení za syny přijali“

(ut adoptionen filiorum reciperemus — ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν — Gal. 4, 4 υἱοθεσία = přijetí na místě syna, adoptování). „Nebo kteréž předzvěděl, (ty) i předzřídil, aby byli připodobněni obrazu Syna jeho, aby on byl prvorozený mezi mnohými bratřími.“ (Řím. 8, 29.)

Jelikož Bohu nic jiného k tomuto skutku není pohnutkou, leč jeho nekonečná láska, může se říci, že Bůh přijímaje rozumné tvory za adoptované dítky, zrozuje je svojí láskou.

Než zde třeba poznamenati, že *zrození duše z Boha milostí posvěcující, třebas nemůže se nazvati zrozením v úplném slova smyslu, nýbrž jen adoptováním, přece praví o mnoho více, nežli adoptování, které se děje mezi lidmi.* S. Thom. S. th. p. 3 q. 23 a. 1. ad 2.: „Více znamená přijetí za dítko (adoptování) od Boha, nežli od lidí, protože Bůh člověka, kterého za své dítko přijímá, darem milosti schopným činí, aby dosáhl dědictví nebeského; člověk však, koho za své dítko přijímá, nečiní schopným, nýbrž spíše volí jej již schopného k tomu za své dítko.“¹⁾

Adoptování totiž předpokládá u toho, jenž má býti adoptován, *stejnou přirozenost.* Adoptovati mohou manželé jen osobu lidskou, která totiž má s nimi stejnou přirozenost. Ani bytost, jež má přirozenost vyššího řádu (na př. anděla), ani věc mající přirozenost nižšího řádu (na př. pouhého živočicha), nemohou lidé přijmouti za svoje dítko. *Jelikož manželé, kteří adoptují dítko, jeho přirozenosti mu sami nedali, nýbrž ji již předpokládají, nedávají mu adoptováním žádné nějaké dokonalosti fysické, nýbrž jen morální.* Svazky, které je s adoptovaným dítkem vízí, jsou řádu pouze morálního, t. j. svazky lásky a svazky právními.

Také od Boha může býti za dítko adoptován jen ten, kdo má s ním přirozenost podobnou, přirozenost stejného řádu, božského řádu. Toho však žádný tvor ze sebe, svými přirozenými vlastnostmi, míti nemůže. Proto *Bůh tvorům, jež za dítky chce přijmouti, musí nejdříve dáti novou doko-*

¹⁾ „Plus habet adoptio divina, quam humana, quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiae munus ad haereditatem coelestem percipiendam, homo autem non facit idoneum, quem adoptat, sed potius eum iam idoneum eligit adoptando.“

nalost fysickou (fysickou zde nemyslí se v protivě k duchovní, nýbrž k morální). Tato nová fysická dokonalost, třebaš není přirozenosti Boží podobná dokonale v celé její nekonečnosti, musí jí přec tak býti podobnou, aby byla jejím formálním obrazem, aby s ní byla specificky stejného řádu, aby pozvedala člověka do řádu božského a učinila ho takto schopným býti adoptovánu za dítko Boží. *Tato nová fysická vlastnost, pozvedající člověka do řádu Božího, jest milost posvěcující. Nauka, že milost posvěcující nezáleží pouze v nějakém novém morálním vztahu člověka k Bohu, nýbrž že jest novou fysickou dokonalostí řádu božského, byla od některých theologů neprávem popírána.* Tak na př. Berti, Morinus, Amort se domnívali, že milost posvěcující záleží pouze v novém morálním vztahu k Duchu sv. Že tento názor je nesprávný, plyne již z toho, že nový nadpřirozený vztah k Bohu musí míti nějaký reální nadpřirozený podklad v duši. (Pesch: Praelectiones dogmaticae V. (ed. 2.) p. 172.)

Baius tvrdil, že milost posvěcující záleží pouze v úkonech poslušnosti vzhledem k zákonu Božímu. Než toto učení bylo od církve jako bludné zavrženo. Nesprávnost jeho je patrna hlavně z toho, že milost posvěcující jest něco v duši trvalého, kdežto úkony jsou přechodné.

Nejvíce snížili pojem o milosti posvěcující protestanté a kalvinisté tvrdíce, že omilostněním nestává se s člověkem žádná vnitřní změna, nýbrž jen zevnitřní. Po ospravedlnění trvají dle nich v duši lidské i všechny těžké hříchy dále. Bůh pouze prohlásil, že pro zásluhy Ježíše Krista nebude omilostněného člověka pro jeho hříchy trestati.

Toto učení jako kacírské zavrhl sněm tríd. sess. VI. can 11. „Kdo by řekl, že lidé ospravedlnění bývají pouhým přiřknutím spravedlnosti Kristovy, aneb pouhým odpuštěním hříchů, bez milosti a lásky, která v srdcích skrze Ducha sv. bývá rozlita a v nich *zůstává*, aneb že milost, kterou býváme ospravedlněni, jest pouhá přízeň Boží, budiž z církve vyobcován.“

A římský katechismus o této věci píše: „Jest však milost, jak tridentský sněm pod trestem vyobcování z církve všem věřiti rozkázal, nejen odpuštěním hříchů, nýbrž do-

konalost božského řádu v duši tkvící a jako nějaký lesk a světlo, které všechny skvrny duší našich ničí a zároveň duše krásnějšími a zářnějšími činí." (II, 2, 50.)

Podle učení katolického je tedy milost posvěcující nová vnitřní nadpřirozená dokonalost duše, povyšující ji do řádu božského. Milost posvěcující není sice přirozenost Boží sama, jest však tak dokonalým jejím obrazem, že člověk ji stává se přirozenosti Boží účastným. Sv. Petr dí: „Milost vám a pokoj naplněn buď v poznání Boha a Krista Ježíše Pána našeho: skrze nějž nám velmi veliká a drahocenná zaslíbení daroval (Bůh), abyste skrze ně božské přirozenosti účastni učinění byli“ (2. Petr. 1, 2—4). Již z listu k Řím 5. lze viděti, že největší dar, který skrze Ježíše Krista Bůh dal lidem, jest milost posvěcující. Všechny ostatní dary nadpřirozené dle učení cirkve sv. a theologů směřují k nabytí a rozmnožení milosti této. Sv. Petr zde dí, že skrze největší dar zaslíbený lidem skrze Ježíše Krista stávají se tito účastnými přirozenosti božské. Tedy myslí tím aspoň na prvním místě milost posvěcující. Že milostí posvěcující povýšení jsou lidé do řádu božského a že se jí stávají účastnými přirozenosti Boží, o tom mluví sv. Otcové na velmi četných místech a způsobem velmi krásným. Uvedu zde aspoň některé ukázky toho:

Sv. Ambrož, epist. XLIII. c. 10.; „Nač bych o tom se zmiňoval a tě ustavičně upozorňoval, že Bůh učinil člověka účastným Boží přirozenosti, jak čteme v listě Petrově (II. Petr. 1, 4)? Pročž ne nadarmo kdosi praví: Jeho zajisté i plémě jsme. (Skutk. 17, 28.) [Migne PP. Lat. 16, 1132.] ¹⁾

Jan Damasc., De fide orthodoxa lib. IV, cap. 13. C.: „Dal nám tedy, jak jsem pravil, druhé zrození, abychom..

¹⁾ „Quid illa attexam, et quasi toto stadio te urgeam, quod hominem Deus divinae fecit consortem naturae, sicut in epistola Petri legimus (II. Petri 1, 4)? Unde non immerito quidam ait: Cuius et genus sumus (Act. XVII. 28); dedit enim nobis de cognatione sua, et rationalis scilicet naturae, ut quaeramus illud divinum, quod non longe est ab unoquoque nostrum, in quo et vivimus et sumus et movemur.“

z něho zrozeni jsouce, jemu se stali podobnými." (Migne PP. Gr. 94, 1138.) ¹⁾

Cyrl Alex., in Joa. Ev. 1, 12.: „Jeho účastnými jsouce učinění skrze Ducha sv. znamení jsme obdrželi jeho podobnosti a vzoru onoho obrazu jsme dostoupili, k němuž dle Písma sv. (Žid. 3, 14) stvoření jsme." (Migne PP. Gr. 73, 154.) ²⁾

Maximus, Diversa capita ad theol. n. 62.: „Pevnou důvěru v lidské přirozenosti, že povýšena* bude do řádu božského, budí to, že Bůh člověkem se stal." (Migne PP. Gr. 90, 1203.) ³⁾

Cyrl Alex., Thesaurus; Ex ep. ad Eph.: „Poněvadž sám jest Bůh (totiž Duch sv.) a z Boha vychází, bývá do srdcí těch, kteří ho přijímají, jako vosková pečeť neviditelně vtisknut a přirozenost naši zdobí, sebe sama a svoji podobu jí sděluje, krásu svou v ní kreslí a obraz Boží člověku vrací." (Migne PP. Gr. 75, 610.) Totéž vyjadřuje také sv. Cyrl Alex. (Migne PP. Gr. 70, 955.)

Ve všech tvorech jeví se sice jakýsi odlesk dokonalostí Božích, než milost posvěcující dává duši tak velikou podobnost s přirozeností Boží, jaká v žádném tvorů dle přirozených jeho vlastností není, ani býti nemůže. „V tom tedy záleží účast na Boží přirozenosti, jež milostí se nám sdílí, že naše přirozenost dostává dokonalost vlastní přirozenosti božské a božství tak se stává podobnou, že právem dle sv. Otců může se říci, že byla povýšena do božského řádu čili Bohu přizpůsobena." ⁴⁾

Z toho, co bylo řečeno, je viděti, že adoptování za dítě Boží milostí posvěcující praví o mnoho více, nežli adopto-

¹⁾ „ἵνα ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντες, ὁμοιωθῶμεν αὐτῷ."

²⁾ Μέτοχοι γὰρ γεγονότες αὐτοῦ διὰ τοῦ Πνεύματος καὶ πρὸς τὴν θεϊαν ἐκείνην ἀναμορφωθέντης φύσιν.

³⁾ Βεβαία πίστις ἐστὶ τῆς πρὸς ἐκθέωσιν ἐλπίδος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων ἢ τοῦ Θεοῦ ἐνανθρώπησις, τοσοῦτον θεὸν ποιοῦσα τὸν ἄνθρωπον, ὅσον αὐτὸς γέγονεν ἄνθρωπος.

⁴⁾ Nieremberg-Scheeben, Die Herrlich. d. göttl. Gnade, 46. Srov. Franzelin, De Deo trino, str. 560, Mazzella, De gratia Christi n. 1000.

vání lidské, že se v určitém stupni blíží přirozenému zplození, ačkoli nedosahuje úplně jeho dokonalosti. Jest, jak praví sv. Lev Vel., analogií a jakousí účastí zplození druhé božské Osoby z Otce. Leo M. serm. 21. in nativ. Dom.: (Migne PP. Lat. 54, 192.) (Srv. Hurter: Theol. dogm. comp. III. n. 194.; Mazzella: De gratia Christi n. 1014.)

Milostí posvěcující stává se tedy duše účastnou samé přirozenosti Boží, ovšem ne úplně, nýbrž jen z části. *Některé vlastnosti přirozenosti Boží jsou totiž Bohu tak výlučně vlastní, že ani jeho všemohoucností žádný tvor jich účastným státi se nemůže.* Takovou vlastností jest na př. naprostá nezávislost. Ani žádnou milostí nemůže Bůh způsobiti, by se stal tvor účastným jeho naprosté nezávislosti. Podobně Bůh žádného tvora nemůže učiniti účastným své nekonečnosti. Bytost nekonečná a naprosto nezávislá může býti pouze jedna — totiž Bůh sám. (Mazzella: De gr. Ch. n. 1001.)

Viděli jsme z uvedených výše výroků Písma sv., že milost posvěcující dává člověku důstojnost dítky Božího a s touto důstojností dává mu právo patřiti v budoucím životě bezprostředně na Boha. *Je tedy milost posvěcující účastí na Boží přirozenosti, pokud jest tato důvodem Božího života* čili bezprostředního patření na svou velebnost a z toho plynoucí lásky. (Srv. Suarez: De gratia lib. 7. c. 1 n. 30.)

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

Tato účast na životě Božím nečiní ze člověka Boha, třebas je život ten řádu specificky božského. Tvorové mohou života toho dosíci pouze Boží milostí a v něm vytrvati jen v neustálé odvislosti od všemohoucnosti Boží, kdežto Bůh život ten má vlastní mocí, nutně a věčně a k tomu ve stupni nekonečně větším nežli tvorové. On poznává sebe nejen celého, nýbrž i cele. Nicméně můžeme říci, že člověk životem tímto a tedy i milostí posvěcující, jež k němu vede, *povýšen je nad řád pouhého tvora* (pravím „pouhého“, poněvadž tvorem od Boha odvislým nutně stále zůstává),

a sice povýšen je do řádu božského, že s Bohem vchází v tak úzké spojení, jakoby ani tvorem nebyl. Toto vyjadřuje Písmo sv. emfaticky v Žalmu 81, 6: „Jáť jsem řekl: bohové jste a synové nejvyššího všichni.“ Podobným způsobem vyjadřují se též sv. Otcové.

Milost posvěcující a světlo slávy, jimž blažení patří v nebi na Boha, neliší se od sebe podstatně, nýbrž jen stupněm. Světlo slávy je pouze doplňkem milosti posvěcující, k němuž tato přirozeně a nutně vede u toho, kdo s ní zemře. „Nejmilejší, nyní jsme synové Boží, a ještě se neukázalo, co budeme. Vímeť, že když se ukáže, podobní jemu budeme, nebo viděti jej budeme tak, jakž jest“ (1 Jan 3, 1). Důvod, že po smrti budeme Boha viděti tak, jak jest, je ten, že nyní jsme syny Božími milostí posvěcující. Proto nemůže býti milost posvěcující nižšího řádu, nežli je světlo slávy. Mazzella: De gr. Ch. n. 1007: „Milost a sláva neliší se podstatně, nýbrž liší se jako něco nedokonalého od dokonalého. Sláva však jest připodobnění k životu Božímu, jenž jest rozumový, jak vysvítá z jeho úkonův. Pročež také milost jest započatý nadpřirozený obraz božství, pokud toto jest rozumová přirozenost. Proto se praví: „Ale stezka spravedlivých jest jako světlo stkvoucí, jež více a více se zmahá až do dne dokonalého.“ (Přísl. 4, 18.)

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

Dle prozřetelnosti Boží má člověk i jako dítko Boží určitý vývoj. Obdržev milost posvěcující má již v duši princip života nadpřirozeného, života řádu božského, má také s milostí nadpřirozené vlohy k životu nadpřirozenému (totiž

vlité ctnosti a dary Ducha sv.), nemá však vloh těchto všech. Schází mu poslední přirozený doplněk milosti posvěcující, totiž světlo slávy. Nicméně i toto v milosti posvěcující jako v semeni jest obsaženo, jelikož tato k němu přirozenou nutností vede. Případně věc tuto znázorňuje Terrien v díle „La grâce et la gloire.“ I. str. 100. Praví, že jsme v tomto životě „dítětkami nesenými na klíně své matky — sv. církve“¹⁾. — V budoucím životě budeme „lidé dokonalí podle míry „plnosti věku Kristova“ (Ef. 4, 13)²⁾ a pokračuje přirovnání toto: „Nuže, není jiná přirozenost dítek, které drímají ještě na klíně nebo na rukou své matky, není jiná přirozenost muže ve vyšším rozvoji, ačkoli svobodněji užívá svých vloh, ano i některých orgánů, jichž se mu nedostávalo v prvních dnech života. Co má nyní vyvinuté, měl v zárodku. A v tomto smyslu nazývají bohoslovci milost zárodkem slávy“³⁾.

Světlo slávy jako poslední doplněk milosti posvěcující je dle prozřetelnosti Boží pošínuto za bránu smrti zcela účelně k cíli pozemského života. Tento život dán jest nám od Boha k tomu, bychom si s milostí posvěcující mravně dobrými skutky zasloužili světlo slávy. Bůh chce, by člověk jako bytost svobodná ku konečnému svému cíli dospěl způsobem svobodným a také sám si jej jako odměnu zasloužil. Milost posvěcující žádný člověk nemůže si zasloužiti, to jest dar Boží, k jehož přijetí se člověk může jen připraviti, disponovati. S milostí posvěcující však může si již vpravdě zasloužiti i její rozmnožení, i její poslední doplněk — světlo slávy. A to chce Bůh u lidí dospěvších k užívání rozumu, světlo slávy chce jim dáti jako *odplatu* za

¹⁾ Des enfants portés dans le sein de leur mère, la sainte Église.

²⁾ Des hommes parfaits „à la mesure de l'âge et de la plénitude du Christ“ (Eph. 4, 13).

³⁾ „Or, autre n'est pas la nature de l'enfant qui sommeille encore dans le sein ou sur les bras de sa mère, autre la nature de l'homme à l'apogée de son développement, quoiqu'il ait alors un plus libre exercice de ses facultés, et même certains organes qui lui manquaient aux premiers jours de son existence. Ce qu'il possède maintenant en acte, il l'avait en germe. — Et c'est dans ce sens que les théologiens ont nommé la grâce une semence de la gloire.“

jejich skutky. Sv. Pavel dí: „Jeden každý vezme (svou) vlastní *odplatu* podle své práce“ (1. Kor. 3, 8). Trid. sess. 6. c. 16. pak dí: Těm, kteří dobré skutky činí až do konce života a v Boha doufají, za úděl dán bude život věčný i jako milost dítkám Božím skrze Ježíše Krista milosrdně přislíbený i jako *odměna* dle přislíbení samého Boha pro dobré jejich skutky a zásluhy. (Denzinger: Enchiridion n. 692).¹⁾ Pozemský život je cesta k Bohu (status viae), kde člověk těžkým hříchem od svého cíle může zbloudit, pokáním zpět na pravou cestu se vrátit, nebo bezkajícností pro celou věčnost cíl svůj ztratit.

Tento význam pozemského života by nebyl možný, kdyby s milostí posvěcující hned v tomto životě obdržel člověk bezprostřední patření na velebnost Boží. Kdo vidí Boha tváří v tvář a poznává dokonale, jak veliké dobro a blaženost v něm má, ten nemůže vůbec zhřešit. Kdo Boha bezprostředně vidí, musí ho nutně milovat. Proto blažení v nebi již nikdy nemohou hříchem Boha ztratit. Proto také duše Krista Pána, jež od prvního okamžiku patřila bezprostředně na velebnost Boží, nemohla se vůbec žádného hříchu dopustit. Je těžká otázka theologická, jak mohla duše Krista Pána, patříc na božství již za pozemského života, zasluhovat. Svoboda její vůle mohla se pohybovat jen v mezích úkonů mravně dobrých a vztahovat se jen na různá přání nebeského Otce. Jen potud mohla také zasluhovat. Jelikož Bůh si přeje, by lidé zasloužili si nebeské blaženosti plněním jeho rozkazů, a sice s tou svobodou, by mohli rozkazy ty také překročit a cíle svého se minouti, bylo třeba světlo slávy pošínouti až za bránu smrti.

Světlo slávy zastupuje nám do jisté míry v tomto životě světlo sv. víry. Bůh dává se nám nadpřirozeným zjevením o mnoho dokonaleji poznati nežli skrze tvory. Ačkoli poznání Boha věrou je též analogické, přec odhalují se nám jím

¹⁾ „Bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa et tamquam merces ex ipsius Dei (promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda.“ Denzinger: Enchiridion n. 692.)

některé vlastnosti Boží, jichž ze tvorů vůbec není možno poznati, na př. tajemství nejsv. Trojice, vtělení a j. Pohnutkou k souhlasu není zde jasnost čerpaná z věcí stvořených, nýbrž Bůh sám, totiž jeho poznání a pravdomluvnost. Jistota pravd zjevených jest naprostá a neomylná, jak neomylný jest Bůh. Proto víra je u lidí dospělých k rozumu nutnou podmínkou k získání milosti posvěcující a stálou její průvodkyní. Bez ní život nadpřirozený na tomto světě není možný. V ní má svůj kořen, dokud nenastoupí světlo slávy. „A máme pevnou prorockou řeč, kteréžto šetříce jako svíce v temném místě svítící, dobře činíte, až se den zasvíti a denice vzejde v srdcích vašich.“ (2. Petr 1, 19.) Jelikož při víře není objektivní jasnost uznaných pravd tak veliká, proto možnost hříchu není vyloučena. Je to jen svíce v temném místě svítící. Těm, již světla toho následují, vzejde jednou denice (ἡμέρα = den) slávy Boží.

XII. MILOST POSVĚCUJÍCÍ ČINÍ CLOVĚKA ÚČASTNÝM ŽIVOTA BOŽÍHO DO JISTÉ MÍRY JIŽ NA ZEMI.



Bezprostřední patření na Boha jest nejvyšším stupněm účasti na životě Božím, jehož se můžeme dostat. Než i bez něho činí milost posvěcující člověka účastným na životě Božím v pravém slova smyslu. *Důkazy toho lze snadno provést.* Jestliže bezprostřední patření na Boha jest jen přirozeným a nutným doplňkem milosti posvěcující a života z milosti, plyne z toho, že život z milosti v tomto životě je stejného řádu jako je patření na Boha v nebi. Jelikož toto je účastí na životě Božím, tedy jí také jest život z milosti na tomto světě.

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

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

Že milost posvěcující pozvedá již v tomto světě duši k účasti na životě Božím, plyne také z poměru, který je mezi Bohem a duší milostí ozdobenou — je to poměr důvěrného

přátelství. „Vy jste moji přátelé, učiníte-li, co já přikazuji vám. Již vás nebudu nazývat služebníky, neb služebník nikdy neví, co činí pán jeho: ale nazval jsem vás přáteli, nebo všechno, co jsem koli slyšel od Otce svého, oznámil jsem vám.“ (Jan 15, 14–15.) Tato slova, jež pravil Kristus ke svým apoštolům, týkají se všech lidí majících milost posvěcující, neboť bezprostředně před tím pravil: „Většího milování nad to nikdo nemá, by život svůj položil kdo za přátele své.“ To se vztahuje na všechny lidi, neboť za všechny položil svůj život. Přáteli nazývá je se zřetelem na to, že všem dal možnost nabýti milosti posvěcující.

Přátelství může býti jen mezi osobami sobě rovnými, nebo aspoň poněkud sobě blízkými. Mezi Bohem a jeho tvory jako takovými nemohl by nikdy býti *poměr přátelství*, nýbrž jen poměr Pána k poddaným. Proto Bůh milostí posvěcující povyšuje člověka do stavu nadpřirozeného šlechtictví, dává mu odlesk své božské krásy, velebnosti a důstojnosti. Tím umožněn jest přátelský poměr mezi Bohem a lidmi.

Sněm tridentský sess. 6. c. 7, 10, dí: „Ospravedlněním člověk z nespravedlivého stává se spravedlivým, z nepřitele přítelem (Božím). Láska je to, čím vlastně ustanovuje se přátelství tvora s Bohem; předpokládá však milost posvěcující, jíž máme účast na životě Božím, abychom dovedli milovati Boha nadpřirozeně a láskou přátelskou. Milost posvěcující je tedy kořenem přátelství s Bohem, láska pak podstatou.“¹⁾

Přátelstvím s Bohem, jehož milost posvěcující je základem, vstupuje člověk s božskými osobami ve společenský život vzájemné lásky, částečně podobný onomu, jenž jest mezi osobami božskými samými, a stává se takto v pravém slova

¹⁾ „In iustificatione homo ex iniusto fit iustus, ex inimico amicus“ (totiž Dei). Pesch: Prael dogm. VIII. (ed 2) p. 266 píše „Caritas est id, quo formaliter constituitur amicitia creaturae erga Deum; sed supponit gratiam sanctificantem, qua habemus communionem vitae divinae, ut simus proportionati ad amandum Deum supernaturaliter et amicabiliter. Ergo gratia habitualis constituit amicitiam cum Deo radicaliter, caritas vero formaliter“.

smyslu účasten života Božího. Scheeben, Handb. der kath. Dogm., 2, n. 1000. dí: „Milostí stává se tvor jakožto společník božské přirozenosti také společníkem božských Osob (1. Jan 1, 3 obecenství naše aby bylo s Otcem i Synem jeho Ježíšem Kristem) tím způsobem, že v ono společenství bývá připuštěn, jež je mezi těmito Osobami na základě rovné a společné jejich podstaty. A jako toto společenství tvoří nejvyšší a nejuzší přirozené přátelství, jež jako žádné jiné řídí se pravidlem: přátelství buď bytostí sobě rovné nachází, nebo rovnými je činí a všechny věci mezi přáteli činí společnými: tak i společenství tvora s Osobami božskými je přátelství s Osobami božskými, svobodnou láskou rozšířené a pokud možná na témže zákoně založené, jež těsným spojením převyšuje daleko všechna přátelská společenství mezi lidmi.“

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

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

Tato blízkost nejsv. Trojice v duši okrášlené milostí přivlastňuje se zvláštním způsobem Duchu sv., jelikož je

projevem zcela zvláštní lásky Boží. „Láska Boží rozlita jest v srdcích našich skrze Ducha svatého, kterýž dán jest nám“ (Řím 5, 5). „Poněvadž pak jste synové, poslal Bůh Ducha Syna svého v srdce vaše volajícího: Abba, Otče!“ (Gal. 4, 6.) „Zdaliž nevíte, že údové vaši jsou chrám Ducha svatého, jenž jest ve vás, jejž máte od Boha, a nejste svoji? — Oslavujtež a noste Boha v těle svém“ (1. Kor. 6, 19—20).

Někteří velcí theologové (jako Petavius, Lessius, Thomassinus, Cornelius a Lapide, Scheeben) hájí, že Duch sv. je v duši, která má milost posvěcující nejen tak, že se mu to zvlášť připisuje (*per appropriationem*), nýbrž způsobem sobě vlastním, od ostatních božských osob rozdílným, totiž jako forma duše (*forma extrinseca accidentalis animae adhaerens non inhaerens, quae animam quidem perficit, ipsa vero ab ea interne non perficitur*)¹⁾.

Theologové tito opírají tvrzení své nejvíce o ona místa Písma sv., v nichž se líčí poslání Ducha sv. podobným způsobem, jako poslání (*missio*) druhé božské osoby, a o některé výroky sv. Otců, hlavně řeckých, sv. Athanasia, sv. Cyrila Alex., sv. Řehoře Naz. a j. (srv. Petavius: *De Trinitate* lib. VIII., cap. VI., Franzelin: *De Deo trino* th. 48, A. Špaldák: *Nauka katol. církve o milosti*, str. 44). Tvrzení toto možno v mezích katolického učení bezpečně hájiti. Církev se o něm autoritativně nevyslovila a místa v pramenech zjevení pro svoji neúplnou jasnost dají se vyložiti pro i proti. Zde nechci se hlouběji do této otázky pouštěti. Než i kdyby toto tvrzení o zvláštní přítomnosti Ducha sv. jako formy duše skrze milost posvěcující nebylo pravdivé, jisté jest, že celá nejsv. Trojice v duši omilostněné dlí v úzkém přátelském poměru k ní. (Hurter: *Theol. dogm.*

¹⁾ Hurter, *Theol. dogm. comp.* III. n. 201.: „Neque propter hanc unionem Spiritui sancto propriam sequitur oriri unionem hypostaticam: haec enim habetur inter personam divinam et naturam assumptam, locum autem non habet inter personas (i. e. inter personam Sp. Si et personas humanas), quamvis arctissime uniantur; neque intus unitur ex horum theologorum mente Spiritui s. quatenus est persona, sed naturae divinae, quatenus in ipso subsistit.“

comp. III. n. 197. Kleutgen: Theologie der Vorzeit t. II. Franzelin: De Deo trino th. 43. Mazzella: De gr. Chⁱ n. 1046. S. Thom. 1, q. 43 a. 3.)

Čím více si je člověk vědom této blízkosti nejsv. Trojice v nitru svém, tím více musí v něm zkvétati nadpřirozený život. Toto vědomí bylo základem nejvyšších rozmachů duchovního života velikým světcům. Jím ztráceli zájem pro zevnější svět, pozornost jejich víc a více obracela se do nitra k hosti nejvzácnějšímu — nejsv. Trojici. S ní vedli život vnitřní, rázu božského. Tento stal se jim zároveň směřodatným pro veškeren život vnější. Vše, co zevně konali a trpěli, bylo jim prostředkem projevit lásku k božskému příteli, jež nosili v srdci. Konali vše z lásky k Bohu. Vše byli hotovi ztratiti, vše obětovati, i vlastní život, než aby ze srdce ztratili Boha. Tak volá sv. Pavel: „Kdo nás odloučí od lásky Kristovy? zda soužení? aneb úzkost? nebo hlad? zdali nahota? čili nebezpečenství? zdali protivenství? čili meč? Jist jsem zajisté, že ani smrt ani život, ani andělé ani knížectvo, ani mocnosti, ani věci přítomné ani budoucí, ani síla, ani vysokost ani hlubokost ani jiné stvoření nebude moci nás odloučiti od lásky Boží, kteráž jest v Kristu Ježíši Pánu našem.“ (Řím 8, 35—39.) Která přátelská láska je tak mocná, jako láska omilostněné duše s Bohem?

Tento život důvěrného přátelství s Bohem jest více nebo méně v každé duši, která má milost posvěcující. Jeho podstatou je zachovávání příkázání Božích. „Kdo má příkázání má a zachovává je, tenť jest, který mne miluje. A kdo miluje mne, milován bude od Otce mého: i jáť budu jej milovati a zjevím jemu sebe samého“ (Jan 14, 21). „Miluje-li kdo mne, řeč mou zachovávati bude, a Otec můj bude jej milovati a k němu přijdeme a příbytek u něho učiníme.“ (Jan 14, 23.)

Milost posvěcující nejen jednotlivce pozvedá k účastenství přátelské lásky s božskými osobami, nýbrž i společenský život mezi lidmi proměňuje, činí jej odleskem vzájemného života tří božských osob a činí takto lidstvo v jeho životě společenském schopným účasti na životě Božím.

Jelikož milostí posvěcující stává se bližní nadpřirozeným obrazem Božím, dítkem Božím, chrámem nejsv. Trojice, přítelem Božím, musíme jej milovati pro tyto jeho vlastnosti, musíme Boha milovati ve svém bližním. Z téhož důvodu třeba milovati i ty, kteří snad v milosti Boží nejsou, poněvadž všichni lidé jsou dle vůle Boží k tomu povoláni, by se dítkami Božími stali. Láska k těmto má se jeviti nejvíce modlitbou a skutky apoštolskými, by také oni dosáhli onoho nadpřirozeného dobra, k němuž je Bůh určil. Tato láska k bližnímu, jejíž základem je milost posvěcující, duši bližního buď zdobící, nebo zdobiti mající, pozvedá v pravdě společenský život na této zemi k účasti na společenském životě tří božských osob. Jako těmto důvodem a pohnutkou vzájemné lásky jest jejich božská přirozenost, tak důvodem a pohnutkou této lásky k bližnímu jest božská přirozenost, jež milostí posvěcující v nich se obrazí nebo dle určení Božího obraziti se může a má.

Kristus Pán sám přirovnával jednotu, jež z lásky nadpřirozené má se mezi lidmi zroditi, k jednotě, která jest mezi ním a Otcem, když o jednotu onu prosil ve své velekněžské modlitbě slovy: „... aby všichni jedno byli, jako ty Otče ve mně a já v tobě, aby i oni v nás jedno byli: aby uvěřil svět, že jsi ty mne poslal“ (Jan 17, 21). Proto Kristus Pán na tuto lásku k bližnímu kladl tak veliký důraz řka: „Totof jest přikázání mé, abyste se vespolek milovali, jakož (i já) jsem miloval vás.“ (Jan 15, 12.) A sv. Jan píše: „My víme, že jsme přeneseni ze smrti do života, protože milujeme bratří; kdož nemiluje, zůstává v smrti.“ (Jan 3, 14.) „Nejmilejší, milujme se vespolek; nebo láska je z Boha. A každý, kdo miluje, z Boha se zrodil a zná Boha: kdo nemiluje, nezná Boha, nebo Bůh je láska.“ (1. Jan 4, 7—8.) „Nejmilejší, poněvadž Bůh tak miloval nás, i myť máme jedni druhého milovati... Milujeme-li se vespolek, zůstává Bůh v nás a láska jeho v nás dokonalá jest.“ (1. Jan 4, 11.) „Bůh láska jest: a kdož zůstává v lásce, v Bohu zůstává a Bůh v něm.“ (1. Jan 4, 16.)

Láska, již milujeme bližního pro Boha a Boha v bližním, je ctnost božská (virtus theologica), je téhož druhu a téže

ceny, jako je láska k Bohu samému, protože její pohnutka je tatáž. (Srv. Knabenbauer in Math II., 262, Pesch, Prael. dogm. VIII. str. 272, 275.)

Účast na životě Božím skrze milost posvěcující stupňuje se naším poměrem ke Kristu.

Když Bůh prvního člověka Adama povýšil do nadpřirozeného řádu, učinil od něho jako od hlavy lidstva milost posvěcující u všech jeho potomkův odvislou. Zároveň s lidskou přirozeností měli lidé dědit i od něho milost posvěcující i ostatní nadpřirozené dary. Jelikož Adam dary tyto obdržel od Boha nejen pro sebe, nýbrž i pro svoje potomky, proto když je hříchem ztratil, ztratil je nejen pro sebe, nýbrž i pro celé lidstvo.

Hříchem prvopočátečním v Adamu jako v kořeni nakažen byl celý strom lidského pokolení. Ztrativši milost posvěcující stalo se v ohledu nadpřirozeném mrtvým. Bůh ustanovil milostí opět je oživit, a to způsobem, jaký jen jeho nekonečná moudrost mohla vynalézt. *Místo Adama dán lidstvu nový kořen života nadpřirozeného, nový kmen, nová hlava. Jednorozený a věčný Syn Boží, přijav na sebe lidskou přirozenost, stal se novou hlavou lidstva.* Jeho úkolem bylo mrtvé tělo opět oživit, vrátit mu, co bylo v první svojí hlavě Adamovi ztratilo. V něm lidská přirozenost obdržela božskou podstatu (hypostasi) a tím byla s božstvím co nejúžeji spojena. V Kristu Ježíši člověk stal se Bohem, jelikož jedna a táž osoba božská má v něm přirozenost božskou i lidskou. Většího povýšení lidské přirozenosti a většího spojení s Bohem, nežli je toto, není možno si pomyslit. Tohoto povýšení a tohoto spojení s Bohem, jehož se dostalo lidské přirozenosti Krista Pána, chce Pán Ježíš účastnými učiniti všechny lidi. Sv. Tomáš Aq. dí: „Jednorozený Syn Boží chtěje nás učiniti účastnými svého božství, vzal na sebe lidskou přirozenost, aby lidi do božského řádu povýšil, stav se člověkem“¹⁾).

¹⁾ „Unigenitus siquidem Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo.“ (Brev. Rom. fest. SS. Corp. Chi, Noct. II. lectio IV).

Kristus Pán chce, aby všichni lidé v jeho sv. církvi věrou, sv. svátostmi a poslušností k jeho zástupci na zemi spojili se s jeho lidskou přirozeností v jedno mystické tělo jako údové s hlavou, aby takto milost posvěcující, kterou jeho lidská přirozenost z božství čerpá a pro celé lidstvo byla zasloužila, přecházela z ní jako z hlavy na údy na ostatní lidi a je životem božským oživovala. Proto dť sv. Pavel: „Jsme mnozí jedno tělo v Kristu a každý zvláště jeden druhého (spolu) údem“ (Řím. 12, 5).

Toto spojení věřících s Kristem Pánem jest veliké tajemství, jehož nemůžeme v tomto životě pochopiti. Jisto však jest, že je to spojení daleko větší nežli je na př. jen morální spojení občanů s panovníkem jako hlavou říše. Žádný nenazve království tělem královým, církev sv. však nazývá se ve zjevení tělem Kristovým. „A všechny věci poddal pod nohy jeho (totiž Kristovy) a jej ustanovil hlavou nade vší církví, kteráž jest tělo jeho a plnost toho, kterýž všechno ve všem naplňuje“ (Eph. 1, 22–23). (Καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ — tedy dle řeck. dal jej církvi za hlavu nade vším.) Pozoruhodné je, že se nepraví ἣτις ἐστὶν ὥσπερ σῶμα, nýbrž prostě ἣτις ἐστὶν; — σῶμα je se členem na označení, že je církev jeho tělo v pravém slova smyslu. Sv. Otcové krásně též o tomto spojení věřících s Kristem Pánem mluví a praví také, že celý Kristus jest vlastně druhá božská osoba, lidská přirozenost Krista Pána a jeho mystické tělo, totiž církev sv. Sv. Augustin in Ps. 18 enar. 2. n. 10. píše: „A již jeden člověk u všech národů všemi jazyky mluví, jeden člověk, hlava a tělo, jeden člověk, Kristus a církev, muž dokonalý.“ (Migne 36, 161)¹⁾. Podobně mluví i Chrysostomus a j. (Srv. Hurter: Theol. dogm. comp. I. n. 209. Franzelin: De Ecclesia Chⁱ, Thes. XVIII. a XIX.)

¹⁾ „Et modo unus homo in omnibus gentibus linguis omnibus loquitur, unus homo, caput et corpus, unus homo Christus et Ecclesia, vir perfectus, ille sponsus, illa sponsa. Ideo linguis omnibus loqui fecit, in quos primo venit, quia linguas omnium gentium in unitatem se congregaturum esse nuntiavit. Quod tunc faciebat unus homo accepto Spiritu S., ut unus homo linguis omnium loqueretur, hoc modo ipsa unitas facit, linguis omnibus loquitur (Migne 36, 161).

V tomto spojení s Kristem Pánem prýští všechna milost, již se lidem může dostat, z něho, a sice nejen v tom smyslu, že on ji svým utrpením a smrtí zasloužil, nýbrž jeho účinností, podobně jako z hlavy jde životní síla do celého těla a ze kmene do celého stromu. Sněm tridentský sess. 6. c. 16. dí: „Poněvadž tedy sám Ježíš Kristus jako hlava údům a jako vinný kmen ratolestem vlévá neustále sílu ospravedlněným atd.“²⁾ Také ti, kteří bez vlastní viny jsou mimo církev katolickou a plní vůli Boží, jak ji byli poznali, milost posvěcující od Boha mohou obdržeti jen se zřetelem na církev sv., mystické tělo Kristovo. Nejsou s ním sice spojeni viditelnými svazky, než Bůh dobrou jejich vůli, dle níž se dá předpokládati, že by se s církví sv. spojili, kdyby ji poznali, odměňuje tím, že je pokládá za spojené s mystickým tělem Krista Pána aspoň touhou. Tak všechna milost v tomto řádě prozřetelnosti Boží přechází na lidi z Krista Pána jako z hlavy na údy.

Údové mají život stejného řádu jako má hlava, třebaž ne v tomtéž stupni, ratolesti jsou oživovány životní šťávou stejného druhu, jaká je ve kmeni. Tak lidé milostí posvěcující berou podíl na životě Bohočlověka Ježíše Krista. Ačkoli milost posvěcující jest vždy účastí na životě Božím, jest přec v tomto spojení lidí s Kristem Pánem účast tato zcela zvláštní. *Žijíce milosti s Kristem Pánem život jednoho mystického těla, bereme podíl na oné účasti života Božího, kterou má jeho lidská přirozenost s druhou Božskou osobou podstatně spojená.* (Srv. Hurter: Theol. dogm. comp. III. n. 187.)

Právem tedy můžeme říci, že v tomto řádě prozřetelnosti Boží jest milost posvěcující nejdokonalejším druhem účastí na životě Božím, jelikož nám „milost Boží jest život věčný *skrze Krista Ježíše Pána našeho*“ (Řím. 6, 23).

K vznešenému tomuto životu může náboženství křesťanské pozvedati lidstvo jen proto, že základ jeho jest osobní Bůh.

²⁾ Cum enim ille ipse Christus Jesus tamquam caput in membra et tamquam vitis in palmites, in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat etc.

XIII. ZÁVĚR: MŮŽE-LI FILOSOFIE NAHRADITI NÁBOŽENSTVÍ?



Odpověď plyne z předchozích úvah, v nichž ukázán význam křesťanského theismu pro lidstvo.

Prof. Drtina soudí, že filosofie, která se zrodila z náboženství, až bude dokonalá, stane se nejdokonalejším náboženstvím všeho lidstva. (Úvod do filosofie, I, 1, str. 64.) K tvrzení tomu dospívá touto úvahou: Mezi náboženstvím a filosofií je velmi úzký poměr, poněvadž mají též cíl, podati totiž jednotný obraz světa a života. Filosofie řídí se při splňování toho cíle více rozumem, kdežto náboženství citem a vůlí. Proto náboženství vzniká dříve nežli filosofie a je majetkem širších vrstev lidových, kdežto filosofií zabývati se mohou pouze jednotlivci z řad vzdělců. Náboženství zakládá články své ve víře v nadpřirozené zjevení, filosofie se opírá o rozum přirozený, náboženství věří v tajemství, kde nemůže podati pozitivního vysvětlení záhad vesmírných a životních, filosofie a věda činí hypotese toliko pokusně a dočasně platné, jež očekávají své verifikace (potvrzení), náboženství činí nárok na pravdu absolutní a neomylnost, filosofie uznává a hlásá pravdu relativní a právo volné kritiky, náboženství je živel konservativní, filosofie a věda pokrokový. Celé dějiny filosofie jsou vlastně dějinami nenáhlého vybavování se ducha lidského z přemýšlení a představování náboženského. Náboženství je jaksi instinktivní vědou ohromné většině lidstva, širším

vrstvám lidovým, filosofie je náboženstvím nepatrné menšiny lidí abstraktně myslících. (Týž spis, str. 56—63.)

Drtinův názor o poměru náboženství a filosofie je velmi podobný Comteovu, jenž v kulturním vývoji lidstva rozeznával tři stadia: theologické, metafysické a pozitivní. V prvním stadiu vykládá si člověk zjevy přírodní různými vlivy nadpřirozené bytosti, ve druhém příčinným působením podstat věcí, ve třetím pak spokojí se jen stanovením vnější souvislosti mezi zjevy a platných u nich zákonů. Filosofie pozitivistická, která se obírá jen zjevy zkušenosti smyslové, jest Comteovi vrcholem kultury, k níž lidstvo vývojem ze stadia náboženství a filosofie založené na metafysice dospělo. Comte se domnívá, že jeho pozitivistická filosofie dospěla již oné dokonalosti, aby mohla se státi nejdokonalejším náboženstvím všeho lidstva, v němž na místo Boha nastupuje lidství — Velká Bytost (grand Etre) — jako předmět nového kultu. Stejný pokus učinili Haeckel a Ostwald svým monistickým náboženstvím. (Srov. Haeckel, Welträtsel, str. 135 násl.)

Všechny tyto snahy, nahraditi náboženství filosofií, spočívají na nesprávných předpokladech, proto i ony jsou nesprávné. Východiskem jejich je popření osobního Boha. V důsledku toho Bůh a tudíž i náboženství považovány za pouhé iluze lidské fantasmie a citu, nebo aspoň popřena možnost styku Boha s lidstvem nadpřirozeným zjevením, popřena i možnost poznati Boha s objektivní jistotou přirozeným rozumem a náboženství postaveno na základ čistě subjektivního citu. Že za takových předpokladů filosofie klade se nad náboženství, není divu. Kdyby každé náboženství bylo dílem jen lidským, pak by také každé náboženství mohlo býti autoritou pouze lidskou opravováno, doplňováno a zdokonalováno. Vědy a zvláště filosofie měly by právo býti nejvyšším regulativem všech náboženských názorů, popřípadě nahrazovaly by různé náboženské názory, vzniklé z domnělých a klamných zjevení a styků s bohy.

Vším právem zbavovali filosofové u pohanů náboženství anthropomorfických představ o bozích, které jim připisovala

fantasie lidu a ještě více básníků. Filosofie Platonova a Aristotelova byla velkým zdokonalením náboženství starých Řeků. Člověk opravovati člověka má vždycky právo, zvláště rozumový filosof nevzdělaný lid a básníky, kteří se někdy dávají vésti více fantasií a citem nežli rozumem. Již Aristoteles vyvrátil předsudek, že náboženství je založeno na citu a vůli. Jeho duch rozumem poznal osobního Boha dosti dokonale, a kdyby Bůh nebyl lidstvu žádného nadpřirozeného zjevení učinil, byla by filosofie na Aristotelovi založená nejvyšší normou náboženských názorů lidstva a náhradou za náboženské domněnky nevzdělaných vrstev. Bůh však neponechal lidstvo, by jej hledalo pouze přirozeným rozumem skrze věci od něho stvořené, nýbrž zjevil se mu také nadpřirozeným způsobem, hlavně skrze svého Syna Ježíše Krista, jenž stal se všemu lidstvu nejvyšším učitelem v otázkách náboženských.

Nechtít uznati Krista jako pravého Boha znamená zavřítí oči před nejdůležitějším historickým faktem a zcela nekriticky směřovati zjevení Boží pravé s nepravým. Kristus se svými zázraky jakožto důkazy svého božství stojí v dějinách zcela pevně vědecky dokázán. Kdo dějiny poctivě studuje, vidí naprostý rozdíl mezi ním a mezi mythy, jimiž různá zjevení národů pohanských jsou obeštěna. Náboženství, které založil Kristus-Bůh, vším právem činí nárok na pravdu absolutní a neomylnou. Učení Boha nemůže opravovati a zdokonalovati žádný člověk, poněvadž žádný člověk nemůže býti moudřejší nežli Bůh-Pravda a Moudrost nekonečná. Kde promluvil Bůh, tam všichni lidé, kteří upřímně chtějí poznati pravdu — i filosofové, musejí státi se jeho žáky. Zde může se jednati jen o neporušenost, správné pojetí a co možná nejhlubší proniknutí pravd Bohem zjevených. O neporušenost a správný výklad zjevených pravd pečuje Kristem přislíbený Duch sv. skrze učitelský úřad v církvi, jímž jest papež a biskupové. Úkolem filosofie jest co nejhlubší pochopení těchto pravd zprostředkovati. Je-li filosofie opravdu láskou k moudrosti, pak nesmí se spokojiti pouze moudrostí uloženou v přirozeném zjevení Božím — ve stvořeném světě,

nýbrž musí zájem svůj obrátiti daleko více k moudrosti, již chová v sobě nadpřirozené zjevení Boží. Čím je rozum více zdokonalen, tím je schopnějším klíčem, otevírajícím přístup k pokladům obojí moudrosti.

Nejlepší základy k dokonalému myšlení položil tvůrce logiky — Aristoteles. Jeho logické spisy nazvány byly od jeho žáků *ὄργανον* t. j. nástroj k nalezení pravdy. Není divu, že Aristoteles ve všech oborech lidského vědění, zvláště v tak řečené *πρώτη φιλοσοφία* čili v metafysice tolik pravdy našel. Jeho *ὄργανον* myšlení a vůbec celá jeho filosofie nemohla zůstatí bez užitku ani při prohlubování se v pravdách zjevení křesťanského.

Již ve druhém stol. poklonila se starověká vzdělanost v předních svých zástupcích Justinovi, Ireneovi a Klementu Alexandrijskému zjevené pravdě Boží a zároveň postavila se do jejích služeb, aby ji jednak co nejvíce objasnila, jednak proti odpůrcům hájila. Na církevní spisovatele a sv. Otce prvních století nejvíce působil Platon. Vlivem jeho nauky o ideách sv. Augustin velmi prohloubil poznání Boha a jeho poměru k světu.

Vliv Aristotelovy filosofie na křesťanství nastal teprve v X. stol. prostřednictvím arabských filosofů, kteří se zabývali studiem Aristotelovy filosofie, namnoze ji však špatně, ano i pantheisticky vykládali. Když v Kordově ve Španělsku založili školu, navštěvovali ji také křesťané. Aristoteles překládán z arabštiny do latiny, a tak známost jeho filosofie. v XI.—XII. stol. rozšířila se po západní Evropě. Proti nesprávným arabskožidovským výkladům Aristotela, které podávali Avicenna, Averroes, Avicbron, Mojžíš Maimonides a j., vystupovali filosofové křesťanští, které můžeme již považovati za předchůdce scholastiky. Avšak ani tito nedovedli ještě uvéstí filosofii s pravdami zjevenými v úplnou harmonii. Jan Skotus Erigena má ve své soustavě vlivem novoplatonismu prvky pantheistického emanatismu, Vilém ze Champeaux učil výstřednímu realismu, Roscellinus stal se zakladatelem nominalismu a Abaelard hlasatelem conceptualismu. Teprve ve XIII. století vyvstali v lůně křes-

ťanství mužové, jejichž hluboký duch dovedl největšího filosofa lidstva správně chápatí a filosofii jeho, zbavenou některých nesprávností postaviti do služeb Bohem zjevené pravdy. Byli to hlavně Petr Lombardský, Albert Veliký, jenž podle arabsko-latinských a částečně i řecko-latinských překladů vyložil již celého Aristotela, a sv. Tomáš Aquinský, nejlepší to vykladatel spisů Aristotelových ve středověku.

Ve svých dvou hlavních spisech *Summa theologiae* a *Summa contra gentiles* uvedl sv. Tomáš Aq. filosofii s theologií v nejkrásnější harmonii. Filosofie buduje pro theologii rozumový základ. Základní pravdy náboženství, jako jsoucnost osobního Boha, svobodného tvůrce, zachovatele a ředitele světa, duchovost a nesmrtelnost duše lidské, rozdíl mezi dobrem a zlem, může člověk silou přirozeného rozumu s jistotou poznati. (*Sum. contra gent. l. 1. c. 4.*) Úplně však konečný rozum Boha pochopiti nemůže. Proto Bůh nám mnohé pravdy sám zjevil (*c. 5*). Mezi pravdami poznanými pouhým rozumem a poznanými věrou ze zjevení Božího nemůže býti sporu, neboť obojí mají týž pramen — moudrost Boží (*c. 7*). Tajemství, která zjevení Boží v sobě obsahuje, jsou nad rozum, nikoli však proti rozumu lidskému (*c. 6*). Úkolem filosofie jest v pravdy zjevené co možná nejvíce vniknouti, je proti námitkám hájiti a ukázati, že rozumu neodporují. To sv. Tomáš Aq. obojí „*Summou*“ velkolepě provedl, a jasně ukázal, že filosofie nemůže náboženství zjeveného nahraditi, nýbrž sama jím bohatě jsouc doplněna, pomáhá lidskému duchu, aby si k pokladům pravd zjevených získal co možná úplný přístup. Filosofie a křesťanské zjevení uvedené sv. Tomašem v nejkrásnější harmonii, v níž snoubí se moudrost lidská s moudrostí božskou, podávají lidstvu nejdokonalější světový a životní názor. Proto spisy sv. Tomáše Aq. staly se pro vždy základnou křesťanské filosofie a theologie a správného poměru filosofie k náboženství. Všechny úchytky od této základny byly zároveň úchytkami od správné nauky křesťanské.

Protináboženskou filosofií moderní připravovali, třebaš neúmyslně, již v XIII.—XV. stol. katoličtí theologové, kteří

uchýlivše se od sv. Tomáše Aq. jali se rušiti soulad rozumu a víry, filosofie a náboženství. Je to předchůdce empirismu Roger Baco, nominalista Vilém z Occamu a Petrus Alliacus, dále Mikuláš Kusanský, předchůdce názorů pantheistických, které dovršil Giordano Bruno.

Na prahu filosofie moderní stojí empirista Bacon Verulamský i racionalista Descartes ve vědomé protivě ke scholastické filosofii. Boha a náboženství se ještě nevzdávají, chtějí však filosofii úplně emancipovati od zjeveného náboženství. Důsledky se v dějinách filosofie brzy dostavily v popření osobního Boha, jež vedlo nutně k ateismu a ke zničení pravého náboženství. I Fr. Krejčí uznává, že názor o světě, v němž není Boha osobitého, nemá práva nazývat se náboženstvím. Náboženství bez Boha (Schopenhauer, Comte) je pojem v sobě sporný (Ottův slovník naučný, XVII., str. 961).

Fr. W. Foerster dobře postřehl, že protestantismus, jenž úplně podlehl vlivům moderní filosofie, přestal vlastně býti náboženstvím, když místo osobního Boha všude do popředí staví své subjektivní „Já“ a místo kultu absolutní bytosti zavádí sentimentální prožívání subjektivních náboženských citů. Proto s největší rozhodností staví se proti základnímu dogmatu moderní filosofie, že rozum nemůže osobního Boha poznati. Praví ve svém posledním spise, že existence osobního Boha odpovídá nejhlubší logické potřebě ducha lidského. Či smí se zásada všeho vědeckého badání, že pro každý zjev musí býti dostatečná příčina, popřítí, jedná-li se o původ světa? Odkud jsou miliony světů, odkud lidská kultura, odkud lidský duch? Povstalo to vše z ničeho a je to řízeno náhodou? Je to myslitelné, aby vyšší povstalo z nižšího, aniž v tom bylo obsaženo virtuálně? Tento svět nelze jinak vysvětliti, leč uznáme-li nekonečného tvůrčího ducha. Jakmile však uznáme, že Bůh je nejvyšší tvůrčí duch, tím zároveň připouštíme, že je osobní. Neosobní Bůh byl by v dokonalosti své daleko pod člověkem. Příčina byla by menší než účín, proto musí každé myšlení nezadržitelně ústiti ve víře v osobního Boha, při čemž si musíme býti úplně vědomi, že slova naše Boha se týkající nikdy

jeho dokonalostí úplně nevyjádří. Cesta k nové víře v Boha vede důkladným pochybováním v moderní světový názor (Christus und das menschliche Leben, str. 72—74).

V témž spisu krásně ukazuje také, kterak druhá základní pravda křesťanství, božství Kristovo, rozumem jasně je dokázána (str. 93—106). Tak Foerster, třeba protestant, vidí, že rozum vede nás k těmto základním pravdám náboženským, o které opírá se víra a veškeren náboženský život.

Filosofie tedy má nás vésti k náboženství a je prohlubovati. Filosofie moderní však, která ničíc pojem osobního Boha odvádí lidstvo nejen od náboženství zjeveného, nýbrž od každého náboženství, nemůže náboženství nahraditi. Vzdělaným pohanům filosofie vážná nahrazovala populární náboženské názory, poněvadž jim je zdokonalovala. Moderní filosofie však náboženství nezdokonaluje, nýbrž je ničí.

Je vůbec naděje, že by filosofie někdy dostoupila oné dokonalosti, aby mohla nahraditi náboženství křesťanské? Otázka tato má stejný smysl, jako kdybychom se tázali: Je naděje, že lidé dosáhnou někdy oné moudrosti, kterou měl zakladatel křesťanství — Syn Boží, ba že jej ještě převýší? I ti, kteří neuznávají božství Kristova, píší o něm, že byl nejmoudřejší a nejsvětější z lidí (Strauss), že mezi syny lidskými nezrodil se nad něho větší (Renan), že zjev jeho jest a zůstane jediným základem vši mravní vzdělanosti (Harnack). Jaký význam teprve má pro náboženství celého lidstva Kristus jako pravý Syn Boží? Že Nietzscheův sen o nadčlověku, jenž by se vyvinul postupně snad až v boha, je pohádkou, netřeba dokazovati.

Ještě více objeví se filosofie neschopnou, aby nahradila náboženství, uvážíme-li, že křesťanství netoliko podává lidstvu nejdokonalejší světový a životní názor, nýbrž dává mu milostí pomáhající vnitřní nadpřirozenou posilu, by mohlo dle náboženských pravd žítí a milostí posvěcující pozvedá člověka do nadpřirozeného řádu, za přijaté dítko Boží a dává mu tím záruku věčně blaženého života, jenž jest účastí na životě Božím, jak v minulé stati bylo ukázáno.

Takového povýšení a záruky takového štěstí nemůže dát žádná filosofie a vůbec žádný člověk, nýbrž jen Bůh. Proto aspoň náboženství křesťanského, od něhož jedině může člověk očekávat splnění svých nejvnitřnějších tužeb, žádná filosofie nikdy nenahradí.

Moderní filosofie, která chce nahrazovat náboženství, skončila ve skepticismu a pesimismu, které jsou negací vši objektivní pravdy a všeho štěstí a tudíž hrobem lidských ideálů, kdežto křesťanství vede lidstvo za Kristem, jenž je pravda sama, jenž je vzkříšení a život. Křesťanství vede lidstvo k nejvyšším duchovním ideálům.

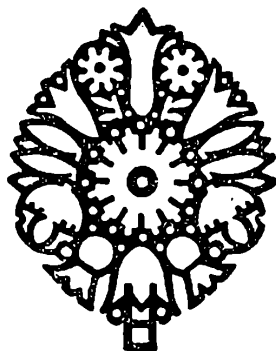
Z téže příčiny nemůže ani církev nikdy nahrazena býti státem, jak domnívá se J. Tvrď ve své Filosofii náboženství, str. 122—127. Skrze církev chrání Duch sv. lidstvu poklad zjevených pravd, chrání Bohem daná pravidla mravního jednání, skrze církev udílí ve sv. svátostech nadpřirozené poklady milostí vedoucí lidi k svatosti a věčnému životu. Nic z toho nedal Bůh státu, jehož cíl jest pečovat o blaho pozemské svých občanů.

Myslí-li Tvrď, že církev jsouc dnes ponejvíce zbavena ve vykonávání vnější disciplíny pomocí států, ztrácí tím veškeru moc, aby svou morálku uplatnila a že tudíž úkol církve tím přechází na stát, jenž tu moc má, pak se velice mýlí. Moc donucovací při realizování mravnosti je prostředkem posledním, bez něhož se mravnost ve své podstatě obejde a jenž sám bez vnitřních, duchovních prostředků, kterých má církev v bohaté míře a jichž stát postrádá, k mravnému jednání nestačí. Doby největších pronásledování církve se strany států byly doby nejvyšších mravních činů v církvi, kdežto doby, v nichž státy se nejvíce vybavovaly z mravního vlivu církve, byly doby jejich největšího mravního úpadku.

Hlavní příčina, proč člověk moderní svou agnostickou filosofii prchá před Bohem osobním, před náboženstvím, které má nadpřirozené zjevení, a před církví, jest, jak jsem již v úvodu řekl, že nechce uznati závislosti na Bohu. Proto i náboženství křesťanské chce si nahrazovat filosofii, dle níž by sám byl tvůrcem svého boha fantasií a citem.

Ne Bůh, nýbrž jeho nitro stává se mu zdrojem všeho náboženského života. Heslem je mu i v náboženství Protagorův výrok: Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος (všech věcí normou je člověk) proti správnému výroku Platonovu: ὁ δὲ Θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον (Bůh jest nám všech věcí normou). (Zák., IV. 716 c.)

Odpověď na otázku, zdali načerpá člověk více pravdy, mravního dobra a štěstí ze sebe sama nebo z osobního, nekonečně dokonalého Boha, jest kritériem hodnoty křesťanského náboženství a moderního protikřesťanského názoru světového.



UKAZATEL JMEN.

- Abaelard 143
 d'Ailly Pierre 6, 145
 Albert Vel. 5, 144
 Ambrož sv. 124
 Amort 123
 Anaxagoras 41, 96
 Anaximander 40
 Anaximenes 40
 Anselm sv. 29, 30
 Aristoteles 5—6, 29, 33—34, 41
 —42, 46, 61, 78, 94, 104, 115,
 142—143
 Athanáš sv 134
 Augustin sv. 21, 29, 38, 94, 133,
 143
 Averroes 143
 Avicebron*143
 Avicenna 143
- Bacon Roger 145
 Bacon Verul. 10, 145
 Baius 123
 Barrande 49, 67
 Barrès 17
 Baur 63
 Berti 123
 Blondel 18
 Bohatec 100
 Bolingbroke 11, 13
 Boltzmann 45
 Bonnet 43
 Boutroux 54—55, 102
 Branca 49
 Braun 46
 Brunetière 18
 Bruno Giordano 7, 57, 145
 Büchner 17, 43, 53
 Burmeister 51
 Busse 52—53
- Cabanis 13, 43
 Campanella 7
 Clausius 45
 Collins 11, 95
 Comte 16, 28, 82, 102—103, 141,
 145
 Condillac 13, 43
 Cornelius a Lapide 134
 Cuvier 42
 Cyril Alex. sv. 125, 134
 Czolbe 17, 43
- Čáda 25
 Čech Svat. 63
 Čihák 84
- Darwin 17, 48, 52
 Demokrit 41—42
 Denifle 7—8
 Denzinger 129
 Descartes 10, 21, 30, 145
 Diderot 13—14, 95
 Diogenes L. 21
 Donat 77
 Drtina 8, 27, 82, 140, 141
 Dubois-Reymond 44
- Empedokles 40
 Epikur 21, 42
 Eucken 42, 59, 60, 84, 109—110
- Faraday 42, 48, 67
 Feuerbach 16—17, 43, 82, 91
 Faye 47
 Fichte 15, 58—59, 62, 100
 Fleischmann 49

Foerster 87, 145—146
Fonsegrive 18
Frank 52
Franzelin 125, 134—135, 138

Galilei 42, 47
Garborg 88
Gassendi 13, 42—43
Gaunilo 30
Gi berti 78
Gottwald 105
Gruber 103
Guyau 17

Haeckel 43, 45, 46, 141
Harnack 16, 146
Hartley 13, 96
Hartmann 16
Hegel 15, 58—59, 93, 100
Heis 47
Helmholtz 45
Helvetius 13
Heraklit 40, 42, 90
Herbart 25, 35, 76
Herder 95
Hobbes 10—11, 43
Höffding 75
Holbach 13, 43
Hume 13—17, 22—24, 26—27, 67,
89, 99
Hurter 121, 126, 134, 138—139
Hus 8

ze Champeaux Vil. 143
z Cherbury Herbert 11, 95
Chrysostom sv. 114, 117, 138
Chwolson 45

Ireneus sv. 143

Jacobi 27
James 16

Jan z Damašku sv. 124
Justin sv. 143

Kadeřávek 45, 51
Kaftan 16
Kalandra 84
Kant 15, 22, 25—27, 30, 37, 46—
47, 62—63, 75, 77, 89, 96—97,
99
Kelvin 42
Kepler 42, 47, 84
Kiefl 50
Klement Alex. 143
Kleutgen 135
Knabenbauer 137
Konečný 92
Koperník 42
Krejčí Fr. 18, 28, 43, 67—68, 145
z Kues Mikuláš 7, 145
Kybal 100

Laberthonnière 18
Laplace 46—47
Lavoisier 42
Leibniz 14, 21, 30, 46
Lesný 84
Lessius 134
Leukipp 41
Lev XIII. 18
Lev Vel. sv. 126
Liebig 42, 48, 67
Linné 42
Littré 102
Locke 11—12, 14, 67
Loisy 18
Lotze 76
Luther 7—9, 15

Maimonides 143
Malebranche 30, 58, 78
Mareš 49, 51, 68, 75, 92, 100
Marx 17
Masaryk 88—89
Maximus 125
Maxvell 42

Mayer Rob. 42
 Mazzella 125—127, 135
 la Mettrie 13, 43, 96
 Mill James 76
 Mill Stuart 17, 22, 24—27
 Minochi 18
 Moleschott 17, 43
 Morgan 11
 Morinus 123
 Murri 18
 Newton 13, 42, 46—47, 67
 Nieremberg 119, 125
 Nietzsche 17, 87, 146

 Occam 6, 145
 Ostwald 53, 91—92, 141

 Parmenides 57, 62
 Pascal 27
 Pasteur 67
 Patrizzi 7
 Paulsen 65
 Pellat 45
 Pertold 12
 Pesch Chr. 123, 132, 137
 Petavius 134
 Petr Lombardský 5, 144
 Pius IX. 47
 Pius X. 18, 86
 Planck 45
 Platon 21, 29, 41—42, 90, 94,
 142—143, 148
 Porrée de la 6
 Pospíšil 35, 45, 51, 65
 Priestley 13, 96
 Procházka Fr. X. 12
 Protagoras 148

 Reinhold 16
 Reinke 50, 67
 Renan 16, 77, 104—106, 146
 Roscellin 6, 143
 Rosth 82
 Rousseau 27, 89

Řehoř Naz. sv. 134
 Řehoř Vel. sv. 117

 Sabatier 100—101
 Sawicki 64, 84, 93
 • Scheeben 119, 125, 133—134
 Schelling 15, 58—59, 100
 Schleiermacher 16, 27, 97—101
 Schopenhauer 58, 87, 145
 Sigwart 21, 28, 55
 Skotus Erigena 143
 Smetana Aug. 89
 Smolík 18
 Sokrates 41, 90
 Spencer 17, 28, 52, 67—68, 78, 89
 Spinoza 11, 30, 57, 61—62
 Stirner 17, 63
 Strauss 52, 77, 146
 Suarez 126

 Škola 22
 Špaldák 134

 Terrien 113
 Tetens 97
 Thales 40
 Thomassinus 134
 Thomson 45, 67
 Tindal 11, 95
 Toland 11, 95—96
 Tolstoj 17
 Tomáš Aq. sv. 5, 18, 29, 30, 33
 —35, 114, 122, 135, 137, 144
 —145
 Tvrď 147
 Tyrrell 18

 Überweg 58

 Valdambrini 18
 Velenovský 60
 Viklef 8
 Vogt 17, 43, 52—53

Voltaire 13—14, 95
Vychodil 29

Wasmann 51
Weber 42
Weiß 7—8
Wieser 49

Windelband 53
Wirchow 51

Woolston 11
Wunderle 65
Wundt 53, 75

Xenofanes 57

Zeno z El. 62
Zubatý 84

L I T E R A T U R A.

- Baur Ludw., Metaphysik. München 1922.
- Bohatec J., Schleiermacherův pojem náboženství, Česká Mysl, IV. 1903.
- Boutroux Em., De la contingence des lois de la nature.⁵ Paris 1906.
- Science et religion.³ Paris 1919.
- Branca Wilh., Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen. Leipzig 1910.
- Braun K., Über Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft.³ Münster 1905.
- Busse Ludw., Geist und Körper, Seele und Leib.² Leipzig 1913.
- Cohauß Otto, Wege und Abwege. Gedanken zum Lebensproblem. Leipzig 1913.
- Čáda Fr., Noetická záhada u Herbarta a Stuarta Milla. Praha 1894.
- Čihák J., Budhismus a křesťanství. Praha 1914.
- Deneffe Aug., Kant und die katholische Wahrheit. Freiburg im Breisgau 1922.
- Denifle-Weiß, Luther und Luthertum II. Mainz 1909.
- Donat Jos., Die Freiheit der Wissenschaft. Innsbruck 1910.
- Drtina Fr., Základy novověkého názoru na život. Praha 1913.
- Úvod do filosofie. I. Praha 1914.
- Dubois-Reymond, Zwei Vorträge. Leipzig 1903.
- Duilhé de Saint-Projet, Apologie víry křesťanské, přel. Ant. Podlaha. Praha 1897.
- Eucken Rud., Die Einheit des Geisteslebens im Bewußtsein und That der Menschheit. Leipzig 1888.
- Geistige Strömungen der Gegenwart.³ Leipzig 1904.
- Der Wahrheitsgehalt der Religion.² Leipzig 1905.
- Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt,² Leipzig 1907.
- Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Berlin 1907.
- Falckenberg Rich., Dějiny novověké filosofie, přelož. Fr. X. Procházka. Praha 1899.
- Feuerbach Ludw., Über Philosophie und Christentum. Mannheim 1839.
- Foerster Fr. W., Christus und das menschliche Leben. München 1922.

- Frank K., Die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen. Freiburg im Breisg. 1911.
- Franze Paul, Monismus des Geistes. Halle a. S. 1907.
- Freytag V., Der Realismus und das Transzendenzproblem. Halle 1902.
- Funke H., Philosophie und Weltanschauung. Paderborn 1914.
- Geyser J., Das philosophische Gottesproblem. Bonn 1899.
- Gruber H., August Comte, der Begründer des Positivismus. Freiburg im Breisg. 1889.
- Gutberlet Const., Der mechanische Monismus. Eine Kritik der modernen Weltanschauung. Paderborn 1893.
- Die Theodicee.³ Münster 1897.
- Hanuš Jos., Úvod do srovnávací vědy náboženské. Praha 1920.
- Honthelm, Theodicaea, Friburgi 1893.
- Chwolson O. D., Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot. Braunschweig 1906.
- Kadeřávek Eug., Je-li spor mezi vědou a vírou? Praha 1914.
- Soustava filosofie křesťanské I.—III. Hradec Králové 1920.
- Kachník Jos., Dějiny filosofie. Praha 1904.
- Keppler Pavel V., Radostí více, přel. Č. Kalandra. Hradec Králové 1911.
- Kiefl F. X., Katholische Weltanschauung und modernes Denken.³ Regensburg 1922.
- Kleutgen Jos., Die Philosophie der Vorzeit. Münster 1863.
- Klimke Fr., Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Freiburg im Breisg. 1911.
- Klug J., Otázky životní, přel. Ferd. Černovský. Praha 1913.
- Konečný J., V boji o nové náboženství. Hradec Králové 1920.
- Monismus a křesťanství. Hradec Králové 1922.
- Kordač Fr., Bůh. Praha 1916. (Český slovník bohovědný II. str. 550).
- Kratochvíl Jos., Záhada Boha ve filosofii antické. Praha 1908.
- Věda a víra ve filosofii středního věku. Praha 1914.
- Úvod do filosofie.³ Olomouc 1922.
- Krejčí Fr., O filosofii přítomnosti. Praha 1904.
- Kudrnovský Al., Moderní Kristus. Praha 1922.
- Lehmen Alf., Lehrbuch der Philosophie, III. Theodizee.³ Freiburg im Breisg. 1912.
- Liebig J., Chemische Briefe. Leipzig 1865.
- Mareš F., Idealism a realism v přírodní vědě. Praha 1901.
- Věda a náboženství. Praha 1913.
- Pravda v citu. Praha 1922.

- Masaryk T. G., Moderní člověk a náboženství, Naše Doba IV., 1897.
- Mausbach Jos., Weltgrund und Menschheitsziel.⁴ München 1905
- Mazzella Cam., De gratia Christi. Romae 1880.
- Ostwald Wil., Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus. Leipzig 1895.
- Grundriß der Naturphilosophie. Leipzig 1908.
 - Monistische Sonntagspredigten. München 1912.
- Paulsen Fr., Einleitung in die Philosophie. Stuttgart und Berlin 1916.
- Pertold Ot., Základy všeobecné vědy náboženské. Kladno 1920.
- Pesch Til., Die großen Welträtsel.³ Freiburg i. Breisg. 1907.
- Pospíšil Jos., Kosmologie. Brno 1897.
- Reinke J., Naturwissenschaft und Religion. München 1907.
- Haeckels Monismus und seine Freunde. Leipzig 1907.
 - Die Welt als Tat.⁵ Berlin 1908.
 - Naturwissenschaftliche Vorträge. Heilbroun 1908.
- Rost Hans, Die Kulturkraft des Katholicismus. Paderborn 1919.
- Sabatier Aug., Nástin filosofie náboženství, přel. Vlast. Kybal. Praha 1904.
- Sawicki Fr., Die Wahrheit des Christentums.⁴ Paderborn 1920.
- Lebensanschauungen moderner Denker. Paderborn 1921.
 - Der Sinn des Lebens.⁴ Paderborn 1921.
- Scheeben M. J., Handbuch der katholischen Dogmatik. Freiburg im Breisg. 1873—82.
- Schmidt W., Der Ursprung der Gottesidee. Münster i. W. 1912.
- Schnippenkötter J., Der antropologische Gottesbeweis. Bonn 1920.
- Schulte Chr., Unsere Lebensideale und die Kultur der Gegenwart. Freiburg im Breisg. 1914.
- Schweitzer R., Die Energie und Entropie der Naturkräfte mit Hinweis auf den im Entropiegesetz liegenden Gottesbeweis. Köln 1902.
- Sigwart Chr., Logik.⁴ Tübingen 1911.
- Smolík V., O učení modernistů. Praha 1911.
- Stöckl A., Grundriß der Religionsphilosophie. Mainz 1872.
- Der Materialismus. Mainz 1877.
- Terrien J. B., La grâce et la gloire. Paris 1897.
- Tvrđý J., Filosofie náboženství. Brno 1922.
- Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie.¹⁰ Berlin 1906.
- Uhlmann J., Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner. Freiburg im Breisg. 1906.
- Ušeničnik Aleš, Kniha o životě,² přel. A. Jašek-Studýnský. Olomouc 1922.

Vašek Bedř., Moderní člověk. Olomouc 1919.

Velenovský J., Přírodní filosofie. Praha díl I. 1921., díl II. 1922.

Vychodil Pavel, Důkazy jsoucnosti Boží a dějiny jejich. Brno 1889.

— Apologie křesťanství I. Brno 1893.

Wasmann E., Ernst Haeckels Kulturarbeit. Freiburg im Breisgau 1916.

Weiß Alb. M., Die religiöse Gefahr. Freiburg im Breisg. 1904.

Windelband W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.⁵ Tübingen 1910.

Wunderle Georg, Grundzüge der Religionsphilosophie. Paderborn 1918.

Zimmermann O., Ohne Grenzen und Ende. Freiburg im Breisg. 1908.

Zubatý Jos., Budhismus. Ottův naučný slovník IV. 837. Praha 1891.

O B S A H:

	Str.
Úvod	3
I. Vlivy filosofie na protitheistické a protináboženské proudy	5
II. Povaha lidského poznání a poznatelnost Boha	19
III. Filosofické jádro důkazů jsoucnosti Boží	29
IV. Theismus a materialismus	40
V. Theismus a idealistický pantheismus	57
VI. Křesťanský theismus a požadavky moderní vzdělanosti	66
VII. Křesťanský theismus a poměr víry k vědě	73
VIII. Křesťanský theismus a otázka pozemského štěstí	81
IX. Křesťanský theismus — zdroj vyššího života	90
X. Křesťanský theismus vede lidstvo k účasti na životě Božím	108
XI. K účasti na životě Božím povznáší člověka milost posvěcující	118
XII. Milost posvěcující činí člověka účastným života Božího do jisté míry již na zemi	131
XIII. Závěr: Může-li filosofie nahraditi náboženství?	140
Ukazatel jmen	149
Literatura	153

≡ KNIHOVNA „ŽIVOTA“ ≡
≡ POŘÁDÁ REDAKCE „ŽIVOTA“ ≡
SVAZEK I.
CYRIL JEŽ T. J.:

OSOBNÍ BŮH A NÁBOŽENSTVÍ

VYTISKLA
DRUŽSTEVNÍ KNIHTISKÁRNA
V HRADCI KRÁLOVÉ.

VYDALA
ČESKÁ LIGA AKADEMICKÁ
V PRAZE

LÉTA PÁNĚ 1923.