

Dominik Pecka

CESTA K PRAVDĚ

Základní

otázky náboženské

+

1940

Dominikánská Edice Krystal v Olomouci

Dominikánská Edice Krystal v Olomouci . Svazek 49.

Dominik Pecka, Cesta k pravdě

Základní otázky náboženské. V úpravě Antonína Medka vytiskly Lidové závody tiskařské a nakladatelské, spol. s ruč. obm. v Olomouci l. P. 1940.

Nihil obstat. P. Emilianus Soukup, censor ex officio.

Imprimatur. Olomucii, die 26. Aprilis 1940. Dr.

Udalricus Karlík, Vicarius generalis. Nr. 5744.

Cesta k pravdě

Když se přiblížil Mojžíš k hořícímu keři, uslyšel hlas Hospodinův:

„Nepřibližuj se sem; zůvej obuv s nohou svých, neboť místo, na kterém stojíš, jest půda svatá.“ (Ex., 3, 5.) Obuv, v níž jinak přicházíme, abychom jistým krokem vše změřili, jsou, jak vykládá Romano Guardini, naše rozumové pojmy: dojdeme s nimi až k určité hranici - potom je musíme se-zouti, neboť tam se začíná tajemství a tam se cítí jakoby doma to nejhlubší v nás, naše srdce.

Tato kniha jest jen obuv. Ale i kdyby byla více - kdyby obsahovala veškeru teologii, nebyla nic více než lidské koktání o Tom, jenž jest nevystihlý a tajemný a jenž přebývá ve světle nepřístupném. (I Tim., 6, 16.) Theologická Summa svatého Tomáše se svými třiceti osmi traktáty, třemi tisíci články a deseti tisíci námitkami zůstala nedokončena - a umírajícímu Učiteli andělskému připadala jako mlácení slámy - neboť nyní poznáváme jen „skrze zrcadlo v záhadě, ale tehdy tváří v tvář.“ (I Kor. 13, 12.)

Poznání Boha

1. CESTY K POZNÁNÍ BOHA

Naše přirozené poznání je dvojího druhu: smyslové a rozumové. Boha nepoznáváme smysly, nýbrž rozumem. Boha nevidíme. Ale vidíme věci stvořené. A z nich rozumem usuzujeme na jsoucnost jejich Původce. Je-li takový úsudek myšlenkově správný, můžeme jej pokládati za důkaz Boží jsoucnosti. Slovo důkaz není nijak závazné. Svátý Tomáš mluví prostě o cestách (*viae*) k poznání Boha vedoucích:

1. První cesta k poznání Boha vychází ze skutečnosti pohybu. Na světě je pohyb. Avšak, co se hýbe, jest hýbáno od jiného. Pohyb pak není nic

jiného než přechod z možnosti k uskutečnění. Co je v možnosti, může být uvedeno v uskutečnění jen něčím, co už samo je v uskutečnění. Není tedy možno, aby něco bylo zároveň v možnosti i v uskutečnění. A není možno, aby bylo něco zároveň pohybujícím i pohybovaným, čili aby se samo pohybovalo. Avšak v řadě členů pohybujících a pohybovaných nelze jít do nekonečna. A tak skutečnost pohybu ve světě ukazuje, že jest jsoucno, které jest v ustavičném uskutečnění, jsoucno, v němž není možnosti a které jest čirým konem (*actus purus*), prvním Hybatelem.

2. Druhá cesta jest vzata z pojmu příčiny účinné. Ve světě jest pořad příčin účinných. Nic nemůže být účinnou příčinou sebe sama. Kdyby nebylo příčiny první, nebylo by ani posledního účinu, ani prostředních příčin účinných. Je tedy třeba stanovit první příčinu, kterou všichni nazývají Bohem.

3. Třetí cesta buduje na zkušenosti, že jsou ve světě věci nahodilé, totiž možné, věci, které mohou být i nebytí. Řekne-li se, že všechno může nebytí, znamená to, že někdy nebylo skutečně nic. Kdyby však někdy nebylo nic, ani nyní by nic nebylo, poněvadž z ničeho nemohlo by povstati něco. Tedy vždycky něco bylo. A to znamená, že ne všechna jsoucna jsou možná a že ve věcech musí být i něco nutného. Ale každá nutná věc má příčinu své nutnosti odjinud nebo ji nemá. Ve vztazích věcí nutných není možno postupovati do nekonečna: je tedy zřejmo, že jest něco, co je samo sebou nutné a nemá příčinu nutnosti odjinud. A toto jsoucno naprosto nutné jest Bůh.

4. Čtvrtá cesta se zakládá na pozorování, že ve věcech jsou stupně dokonalosti. Říkáme o věcech, že jsou více nebo méně dokonalé. To však lze říkat jen podle toho, jak se věci rozličně blíží k tomu, co jest nejdokonalejší. Jest tedy něco, co jest nejlepší a v důsledku toho nejvíce jsouc-

nem a co je příčinou bytí a dokonalosti ve věcech: a to nazýváme Bohem.

5. Pátá cesta směřuje k poznání Boha na základě řádu ve světě, v němž bytosti nemající poznání jsou činny tak, že vždycky nebo velmi často dosahují toho, co jest nejlepší. Avšak to, co nemá poznání, nesměruje k cíli, leč je-li řízeno někým rozumným. Jest tedy někdo rozumný, jenž všechny věci přírodní řídí k cíli, a toho nazýváme Bohem. (S. Th. 1, q 2, a 3.)

„Budiž nám dovoleno poznamenati, praví Maritain, jaká jemnost a jaká synovská bázeň prosvítá už tím slovem cesty, jehož užívá svatý Tomáš. Tyto cesty jsou důvody a důkazy. Avšak máme-li co činiti s věcmi úměrnými nebo sourodnými své mysli, důkaz se cele podrobuje předmětu a zároveň podrobuje i předmět naší chápavosti, našim ověřovacím prostředkům, které jej měří, ohraničují a určují. Zmocňuje se předmětu, dotýká se ho, obrací jej, soudí jej. To je tím patrnější, čím hmotnější jest postup důkazu. Možná, že scholastikové, kteří dědictvím přijali vznešený pojem cudné Vědy, a jejichž přísnost a strohá rozumovost vycházely z náboženské úcty a potřeby čistoty před bytím (a jejich úkolem jest uchovati ten pojem jako posvátnou hodnotu), možná, že někdy zapomínají, do jaké míry slova věda, důkaz, zkum se v novodobém užívání obtížila hmotností od chvíle, kdy mysl se obrátila především k poznání vnímatelné přírody, takže „ověřiti“ znamená již jen měřiti a užívati laboratorních přístrojů. Vzpírajíce se, jak jest jejich povinností, slovníku zbavenému důstojenství, vydávají se v nebezpečí, že nevysvětlují dostatečně vlastní lexikon. Rozhodně však vědí, že dokazovati jsoucnost Boží neznamena dostávati Boha na dosah, ani definovati ho, zmocňovati se ho, nýbrž zabývati se jen pojmy, jež nestačí na takový předmět, a souditi jen naši vlastní a zásadní závislost. Postup, jímž rozum dokazuje, že Bůh jest, uvádí

rozum sám v postoj přirozeného klanění a rozumného obdivu.“¹

Mnozí se prou o to, jsou-li důkazy Boží jsoucnosti vůbec potřebny. Nevěřících prý nepřesvědčí, pro věřící pak jsou zbytečné. Kdo čeho potřebuje, jest ovšem jeho věc. Jde však především o to, je-li něco pravda nebo ne. A dokud jsou mezi námi lidé, kteří dokazují nejsoucnost Boží anebo ji pokládají již za dokázanu, nemohou důkazy Boží jsoucnosti býti pokládány za zbytečné.

Jakési podezření lze konečně vysloviti i proti četnosti důkazů Boží jsoucnosti: věc, která potřebuje tolika důkazů, může se leckomu jeviti jako věc advokáta, který hromaděnými pokusy stůj co stůj chce obhájití svého svěřence. Avšak mnohost důkazů Boží jsoucnosti vzniká právě jen růzností východisk a rozmanitostí věcí stvořených. Může totiž býti východiskem usuzování o jsoucnosti Boží buď řád bytí (důkazy metafysické) nebo řád přírodní (důkazy fysické) nebo řád mravní (důkazy morální). Je-li věc jasna s několika hledisk, neumenšuje to její pravdivost, nýbrž zvyšuje. Že všude, ve všem stvořeném, kamkoliv se zahledíme, jsou stopy Boží, jež zvou, ba nutí k přemýšlení, nemůže býti na újmu Tvůrce, nýbrž jest jen potvrzením jeho jsoucnosti a zjevením jeho slávy. A poněvadž všechny ty důkazy vycházejí z věcí stvořených, je zřejmo, že by bylo možno shrnouti je v důkaz jediný: „neviditelné vlastnosti Boží od stvoření světa se spatřují jsouce poznávány z věcí stvořených“. (Řím. 1, 20.) Z důkazů metafysických postačí uvéstí jen jediný, totiž důkaz z příčinnosti: na něm se zakládají důkazy fysické, neboť právě jen na podkladě příčinnosti je možný logicky správný přechod od toho, co poznáváme smysly neprostředně, k tomu, co smysly neprostředně ne-

¹ Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Desclée de Brouwer, Paris 1935, p. 445-6.

poznáváme. Důkazy fyzické (z řádu přírody) jsou důkazy úplnými jen tehdy, převedou-li se na důkaz z příčinnosti.

Důkazy morální (z řádu mravního) se uvádějí obyčejně tři:

a) z obecného přesvědčení lidstva o jsoucnosti Boží,

b) ze skutečnosti svědomí jakožto mravního zákona,

c) z touhy člověka po nekonečném a nejvyšším dobru.

Avšak ani jeden z nich není důkazem v pravém slova smyslu.

Pokud se prvního týče, je jisto, že celé lidstvo bylo a je přesvědčeno o jsoucnosti nějaké vyšší bytosti, ale správný pojem Boha nebyl a není duševním majetkem lidstva celého. Obecné přesvědčení lidstva o jsoucnosti Boží jest toliko důkazem, že atheismus se přičí rozumné přirozenosti lidské.

Druhý důkaz se opírá o skutečnost svědomí: svědomí jest činnost rozumu usuzujícího o mravní závaznosti. Poznává-li rozum závaznost mravních zákonů, jest to tím, že již dříve poznal Boha, nejvyššího Pána, který ty zákony dal. Poznání mravního zákona tedy jsoucnost Boží nedokazuje, nýbrž předpokládá.

Třetí důkaz vysuzuje jsoucnost Boží z touhy lidské po nekonečném dobru. Je sice pravda, že žádné dobro konečné člověka plně neuspokojí, ale také je pravda, že většina lidí touží jen po dobrech konečných. Že srdce lidské nalezne svou plnou blaženost v Bohu, jakožto dobru nejvyšším a naprostém, je možno tvrditi s jistotou jen tehdy, je-li jsoucnost Boha jakožto dobra nejvyššího a posledního cíle lidské existence již odjinud známa.

Ve všech důkazech morálních se skrývá sofisma, jež se nazývá „*petitio principii*“: předpokládá se totiž to, co má teprve býti dokázáno. Mohou

tedy „důkazy“ ty mítí cenu jen nepřímou, pokud totiž potvrzují to, co již jinak je dokázáno.

Kromě reflexních a vědeckých důkazů jsoucnosti Boží jsou možny i důkazy spontánní a prosté. I prostý člověk dovede logicky usuzovati. Ví, že samo se nic neudělá. Ví, že všechno má svou příčinu. Vidíme-li hodinový stroj, nenamluvíme nikdo, že se sestavil sám. Usuzujeme na hodináře. Vidíme-li sochu, nemůžeme věřit, že vznikla sama sebou. Usuzujeme na sochaře. Vidíme-li svět, usuzujeme, že nevznikl sám od sebe. Svět předpokládá Původce. Tento postup myšlenkový je zcela prostý a tak snadný, že mnozí filosofové považovali ideu Boha za vrozenou.

Ani reflexivní, ani spontánní důkazy jsoucnosti Boží nejsou však stringentní, poněvadž v úkonu lidského poznání má určitou účast i vůle.²

² Objektivně či o sobě dávají důkazy jsoucnosti Boží jistotu naprostou. Zakládají se totiž na skutečnostech naprosto jistých a na metafysickém zákonu příčinnosti. Rovněž v myšlenkovém postupu jejich jsou všechny potřebné články. Subjektivně však vytvářejí důkazy ty zřejmost jen zprostředkovanou a tudíž jistotu svobodnou. Důvody jsou: předpoklady z kriteriologie a metafysiky nejsou zřejmy neprostředně. Sřetení úsudků nemůže býti postiženo jediným zřením, takže síla důkazů, která tkví hlavně v sousledu článků, není nutková. A jelikož přehled celé souvislosti není možný, musí zasahovati paměť a vůle, jež vždy ponechávají místo pochybě, aspoň neprozřetelné. Konečně pak i nezřízené vášně a ztemněnost vykonávají svůj vliv. (Maximilianus Rast S. J., *Theologia naturalis*. Herder, Friburgi Br., 1939, p. 19.)

2. PŘÍČINNOST

a) Pojem příčiny účinné.

Na věcech ve světě pozorujeme stálé změny. Některé ty změny působíme my sami. Poznání, že bez našeho zásahu by k určitým změnám nedošlo, vede nás k úsudku, že v nás je příčina účinnů, které by jinak nenastaly. Tuto základní zkušenost svou rozšiřujeme i na změny, které se nedějí naším přímým zásahem: můžeme totiž snadno zjistiti a pokusy se přesvědčiti, že i změny ve věcech samých mají svůj původ v činnosti sil, bez jejichž působení by nebylo těch změn.

Tato zjištění jsou základem obecného a prostou zkušeností ověřitelného pravidla, že každý účín má svoji příčinu. Máme tu na mysli příčinu účinnou, to jest příčinu, která svým působením dává vznik tomu, co ještě nebylo.

Příčina účinná se liší od pouhé podmínky, i kdyby to byla podmínka nezbytná, čili, jak se říká, *conditio, sine qua non*. Používá-li kovář ohně k rozžhavení a kování železa, jest oheň podmínkou kování, ne jeho účinkující příčinou. Rovněž se liší účinná příčina od příležitosti. Žebřák jest lidumilu příležitostí k dobrému skutku, ale příčinou jeho není.

Zákon příčinnosti není jen zákonem myšlení, nýbrž i zákonem skutečného dějství. Není to tedy jen pouhá kausální potřeba, jak někteří se domnívali, nýbrž skutečný, objektivní poměr věcí. Hume odvozoval příčinnost ze zákonnosti smyslů a ze zvyku: pozorujeme prý, že změny jdou po sobě a tu si zvykáme pokládati předchozí změny za příčiny změn následujících podle časové posloupnosti svých představ, tedy jakési „*post hoc, ergo propter hoc*“. Avšak pozorujeme stále, že podzim následuje po létě a den po noci a přece nepokládáme léto za příčinu podzimu ani noc za příčinu dne.

Hlavní důsledky zákona příčinnosti jsou:

1. Není účinu bez příčiny.
2. Z ničeho, totiž docela z ničeho, se nic neděje.
3. Nic nemůže býti účinnou příčinou své vlastní existence.

4. Příčina, pokud jest příčinou, a účín, pokud jest účinem, jsou si navzájem úměrný, to znamená, že účín nemůže býti větší než příčina, ale také nemůže býti menší než příčina.

5. Každý účín jest ve své příčině obsažen, neboť nikdo nedá, čeho nemá.

6. Co jest příčinou příčiny nějakého účínu, jest zároveň i příčinou toho účínu (*causa causae est causa causati*).

7. Není naprosté náhody, to jest, není události beze vší příčiny; ale jest možná náhoda relativní, to jest událost nepředvídaná pro neznalost příčiny.

b) Poznání jsoucnosti Boží z příčinnosti.

Poznání jsoucnosti Boží z příčinnosti se zakládá na úsudku, že každý účín má svoji příčinu a že v řadě příčin druhotných je třeba postoupiti až k příčině prvotné, jež není učiněna jinou příčinou a sama jest příčinou všeho. Tím se však neříká, že jest sama sobě příčinou, poněvadž příčina a účín se od sebe různí. Ale znamená to, že první příčina má důvod jsoucnosti sama v sobě, neboť jest a nemůže nebýti.

Jest možno usuzovati i takto: Jisto je, že něco existuje. Jestliže něco nyní existuje, je nesporno, že nějaké jsoucno existovalo vždycky. Kdyby byl jen jediný okamžik, v němž by nebylo existovalo nic, neexistovalo by nic ani nyní, poněvadž z ničeho nemohlo by nic povstati. Jsoucno, které existuje, jest buď samo od sebe nebo jest od jiného. Avšak není možno, aby kdy existovalo pouze jsoucno, které jest od jiného, kdyby neexistovalo jsoucno, jež jest samo od sebe. Jest tedy

jsoucno, které jest samo od sebe, absolutní a nepodmíněné. A toto jsoucno jest Bůh.

Téměř všichni protivníci důkazu Boží jsoucnosti z příčinnosti tvrdí, že důkaz ten mluví napřed o řadě stejnorodých příčin a najednou se zastavuje u příčiny první, která jest úplně jiného řádu a jest mimo jejich posloupnost. Byla by tedy především otázka, máme-li sledující řadu příčin se zastaviti u první příčiny či ne. Zastaviti se či nezastaviti? To jest otázka, týkající se ne Boha, nýbrž nás. Máme rozum. „Mozek lidský,“ praví Chesterton, „je stroj na závěry a důsledky. Nepřichází-li k závěrům, je to tím, že je zrezavělý.“ Druhá pak otázka by byla, smíme-li přejíti od příčin druhotných k příčině prvotné. Odpůrci totiž namítají, že všechny příčiny, i ta první, mají býti téhož druhu. Tato námitka je asi stejná, jako kdyby někdo řekl: A si vypůjčil hodinky od B, B od C etc. Tedy všichni si hodinky jen vypůjčili, ale žádný hodinář jich nevyrobil . . . To je ta proslavená *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, přechod do jiného rodu pojmů. V řetěze souvisí článek s článkem: ale kam zavěsíme článek poslední? Zajisté, že na hřebík a ne na jiný článek. A právě proto, že v řadě příčin nenalézáme žádné, u které bychom se mohli zastaviti - jelikož nemůže všechno býti od jiného - jediné proto jsme nuceni stanovití příčinu jiného druhu a řádu. Vždyť z hodin také konečně nesoudíme o původci, sestávajícím z kovových koleček, nýbrž o původci, který měl rozum a schopnosti kov takto upravit. A to je také nemalá metabáse - a přece logicky správná.

c) Příčinnost ve vědách přírodních.

Nové theorie fysikální daly podnět k otázce, je-li dosavadní metafysický pojem příčinnosti dostačující či dokonce, platí-li v přírodním dějství zákon striktní kauzality. Příčinnou určenost

považovali fysikové až dosud za nezbytnou podmínku každé vědy. Klasická mechanika vůbec byla vybudována na pojmu naprosté určenosti jevů přírodních. Avšak již statistické pojmy, které do fysiky uvedli Gibbs, Maxwell a Boltzmann, ukázaly, že naprostá určenost zjevů dostupných našemu pozorování nevylučuje možnost jakési neurčenosti. R. 1927 vyslovil Heisenberg princip indeterminace, podle něhož ve všech zjevech přírodních tkví jakási nejistota a neurčenost, takže je zásadně nemožno měřiti počáteční stav a tudíž i budoucí stav dané soustavy. Tato neurčenost však není naprostá, neboť jest vázána konstantou h (o - dvacet šet nul, 655). Určenost platí, dokud nesestoupíme do řádu veličiny h .

V atomové mechanice můžeme znáti jen pravděpodobnosti: pravděpodobnost polohy a pravděpodobnost pochodu tělísek. Vezměme na příklad atom vodíku. Dejme tomu, že ten atom je podrážděn a že jeho elektron jest v třetí dráze kvant. Přejde přímo na první dráhu nebo spíše dá přednost dráze druhé? Na tuto otázku lze podle Sommerfelda odpověděti jen podmíněčně. Podle Plancka není případu, kdy by bylo možno s jistotou předvídati fysický jev. Podle Bohra jest každý atomový pochod „individuálním, blíže nepopsatelným dějstvím“ přechodu z jednoho kvantového stavu do druhého. Podle Heisenberga lze chápati pochody v prostoru a čase buď s principem neurčenosti anebo je lze vyjádřiti matematicky, avšak v tom případě fysikální popis jejich je nemožný. Eddington to vystihuje příkladem: „Zatmění v roce 1999 je tak jisté, jako rozpočet životní pojišťovny; nejbližší kvantový přeskok v atomu je tak nejistý, jako život kohokoliv z nás.“

Ptáme-li se, kde je původ neurčenosti pochodů atomových, praví se, že v zásahu pozorovatele. Nepozoruje se ve tmě. Abychom viděli, je třeba

pozorovati ve světle. Chceme pozorovati vlak an jede, nebo auto. Jistě ani nejmocnější projektor světa nezmění pohyb automobilu nebo vlaku. Ve světě atomovém je to jinak. Aby bylo možno pozorovati elektron, je třeba jej osvětliti. Elektron pozře kvantum světla a jaksi poskočí - a nebude již možno v tutéž dobu a přesně měřiti jeho polohu a jeho rychlost. Pozorováním se vlastně předmět ničí. A tak se mysliło, že je třeba soustavu fysickou oddělití od měřických přístrojů a od pozorovatele samého. Avšak fysika má právě co činiti s tím, co je možno pozorovati. Soustava osamocená a od pozorovatele odloučená již není předmětem vědeckého zkoumání.

Jest otázka, jaký vliv má princip neurčenosti na pojem příčinnosti. Především je třeba říci, že možnost předvídati nemůže býti jediným kriteriem příčinnosti. Vysvětliti nějaký jev neznamená předvídati jej odvozováním z jevů, jež předcházely v čase. Heisenberg správně zdůraznil: „Na strohém vyjádření zákona příčinnosti: „Známe-li přesně přítomnost, můžeme předvídati budoucnost,“ není nesprávný závěr, nýbrž předpoklad. Nemůžeme znáti přítomnost ve všech prvcích, které ji určují, a to v důsledku toho, že platí vztahy neurčenosti.“³

Moderní fysika neodklízí se světa příčinnost, ale odklízí předvídatelnost. Tak nás odnaučuje „futurocentrismu“ našemu a touze předvídati jevy. Předvídati nám není dáno už z toho důvodu, že neznáme celou skutečnost. Kvantová fysika může i pro drobnohledné dějství stanoviti příčiny. Dějství přírodní jest i v rozměrech atomových příčinné. Ale těchto příčin se nedá užívati k předvídaní, poněvadž je vždy poznáváme až dodatečně.⁴

³ Ernst Zimmer, Umsturz im Weltbild der Physik. 4. Aufl. Knorr & Hirth, München 1938, S. 263.

⁴ V mikrofysice jest možnost předvídati děje zásadně omezena. Přesto však se i v mikrofysice připouští plat-

Jsou sice nyní vynikající fyzikové, kteří jsou nakloněni vzhledem k tlaku okolností obětovati zásadu přísné příčinnosti ve fyzikálním světě. Kdyby se ukázalo, že takový krok je nezbytný, byl by podle názoru Planckova cíl fyzikálního badání značně zatlačen do pozadí a vznikla by tak nevýhoda, jejíž význam nelze dosti vážně změřiti. Neboť máme-li vůbec možnost voliti, jest, jak míní Planck, za všech okolností dáti přednost determinismu před indeterminismem, a to prostě z toho důvodu, že určitá odpověď na nějakou otázku je vždycky cennější než neurčitá. (Výraz „determinismus“ značí u Plancka i u jiných theoretiků nové fyziky totéž, co „příčinnost“.)⁵

Všechna nesnáz je v tom, že dosavadní fyzikální pojmy byly získány pozorováním makrokosmu a pojmy ty se nehodí na dějství submikroskopické. A tak je třeba získati pojmy nové a ty budou ovšem nenázorné, poněvadž svět názorný jest právě svět makroskopický. Příčinnost nebyla odklizená, ale její pojem přestal býti názorný a stal se tajemným. Kausalita zůstává i nyní jako dříve požadavkem badání, bez něhož se ani kvantová fyzika neobejde, vždyť bez kauzality by na příklad nebylo možno dokázati, že přesné předvídání není možné. Zkušenost neprokázala „prázdnotu“ zákona příčinnosti, jak by se mohlo zdáti v první chvíli. Spíše tu došlo k záměně a sloučení potřeby, kterou cítíme, všechno dějství přírodní chápati jako dějství příčinně podmíněné, a možnosti přírodní děje přesně předpovídati. Avšak toto přesné předpovídaní jest nemožné, poněvadž nikdy nepoznáváme přírodu absolutně, nýbrž příčinnost přísné příčinnosti. Tato příčinnost sice neskýtá možnost exaktních předpovědí, ale v každém případě dovoluje, aby se z výsledku pokusu zpětně usuzovalo, že působila určitá příčina. (Ernst Zimmer, *Umsturz im Weltbild der Physik*, S. 282.)

⁵ Max Planck, *Das Weltbild der neuen Physik*. J. A. Barth, Leipzig 1936, S. 43-4.

vždy jen v určité souvislosti dané pozorováním.⁶

Ale je nesporno, že bude potřebí nové, širší a dokonalejší formulace principu příčinnosti. V tom smyslu se vyslovuje Einstein: „V době, kdy Aristoteles a scholastikové definovali pojem příčiny, představa objektivního pokusu ve vědeckém smyslu ještě nevznikla. Spokojili se tedy s metafysickým výměrem příčiny. Totéž platí i o Kantovi. Newton sám, jak se zdá, způsobil, že tato předvědecká formulace principu příčinnosti nestačí pro moderní fyziku . . . Soudím však, že přírodní zjevy jsou ovládány přesnějším a závaznějším zákonem než jak se dnes domýšlíme, tvrdíme-li, že jeden děj je příčinou druhého. Náš pojem je tím omezen na událost v určitém časovém úseku. Je vyňat z celého děje. Náš nynější hrubý způsob, jak zavádíme princip příčinnosti, je zcela povrchní. Podobáme se děcku, které oceňuje báseň podle rýmů, ničeho nevědouc o rytmičké stavbě veršů. Nebo se podobáme začátečníku pianistovi, který váže notu s notou bezprostředně následující nebo předcházející. Do jisté míry se to může hoditi při velmi jednoduché a prostinké skladbě, ale nestačí to na přednes Bachovy fugy. Kvantová fyzika nám podává velmi složité děje. Abychom se s nimi vyrovnali, musíme svůj pojem příčinnosti rozšířiti a zdokonaliti.“⁷

Toto zdokonalení pojmu příčinnosti bude ovšem znamenati rozchod vědy přírodní s pojmy klasické mechaniky a zejména s její „zákonností“. Klasická mechanika utvrzovala totiž vědce v mínění, že veškeré dějství přírodní se rozvíjí podle nutných matematicko-mechanických principů. Tak vznikl pojem zákonitosti a tento pojem byl důsledně aplikován na veškeru přírodní skutečnost.

⁶ Ernst Zimmer, *Umsturz im Weltbild der Physik*, S. 283.

⁷ James Jeans, *Nové základy přírodovědy*. Ústřední dělnické knihkupectví a nakladatelství v Praze 1937, str. 185-6.

Přírodní „zákon“ je vlastně jen krajní zevšeobecnění výsledků získaných pozorováním určité řady případů. Klasická mechanika podporovala domněnku, že se v přírodě něco děje proto, že je to zákon. Avšak „zákon“ není příčinou jevů. Podle nové fyziky mají všechny zákony přírodní hodnotu jen statistickou a význam jen pravděpodobný. Zákonnost je pouhá pravděpodobnost. Prvky činnosti jsou podle nové fyziky samostatny: nepůsobí předvídatelně, tedy podle předem stanovených či stanovitelných „zákonů“. „Zákony“ jsou jen dodatně sestavené statistiky a tyto statistiky nejsou příčinou jevů: a jejich údaje jsou platny jen v určitých mezích - jak v sázce - zda to totiž vyjde.

Ovšem na druhé straně jest jisto, že věda nemůže nezevšeobecňovat právě tak jako se nemůže obejít bez indukce, pozorování, pokusu. Vědecké hodnoty nabývá indukce právě teprve zevšeobecněním, „uzákoněním“ pozorovaných jevů. Avšak to hlavní, od čeho se musí věda přírodní odpoutat nezbytně, jest představa schematické jednotvárnosti a zvyk vykládati skutečnost jen z nutnosti. Chesterton to znázornil příkladem: „Dejme tomu, že by nějaká matematická bytost s měsíce vypočítávala lidské tělo; ihned by na něm spatřila jako podstatnou věc to, že jest dvojité. Člověk jsou dva člověkové; člověk napravo, přesně se podobající člověku nalevo. Když by pozorovala, že je ruka napravo a ruka nalevo, noha napravo i nalevo, postoupila by dál a pořád by nacházela na obou stranách též počet prstů na nohou i na rukou, dvě oči, dvě uši, dvě nozder, ba i dvě laloky mozkových. Konečně by to přijala za zákon a potom, nacházejíc srdce na jedné straně, dovozovala by, že je srdce i na druhé straně. A právě tehdy, když by nejvíce cítila svou správnost, mylila by se.“⁸

⁸ G. K. Chesterton, *Orthodoxie*. Dobré dílo sv. 50. Stará Říše 1918, str. 129-30.

Takové nepřesnosti, odchylky od mechanické zákonnosti jsou podstatnou známkou skutečnosti. Proto nelze skutečnost vysvětliti „beze zbytku“. Na konci rozumového zkoumání nalézáme vždy tajemství: a právě toto tajemství je podle Chestertonova paradoxu vlastním vysvětlením. Neboť z toho, že jedna věc zůstane tajemná, všechny ostatní věci se stanou pochopitelnými.

Chyba mechanistů byla v tom, že pokládali všechno za vysvětlitelné. Jejich „zákony“ byly jen logické konstrukce, obrazy a fikce, do nichž jako do lože Prokrustova byla nemilosrdně vtěsnávána pozorovaná skutečnost. Zasludou pak nové fyziky jest, nejen že odhalila ve světě více rozmanitosti a bohatství, než se očekávalo, nýbrž také že otevřela náš zrak pro skutečnost tajemství v dějství přírodním.

d) Příčinnost a pojem Boha.

Věda se zabývá poznáním věcí, jaké jsou. Ovšem za podstatnou známku vědění se odjakživa pokládalo nejenom věděti, že něco jest a jaké to jest, ale věděti také, proč to tak jest. To proč nalézá snad svou odpověď jen tam, kde jde o vnější vztahy věcí. A všude jinde je třeba se spokojiti s pouhým jak. Tak víme, že dvě částice vodíku a jedna částice kyslíku ve svém spojení vytvářejí vodu. Podle toho vztahu dvou plynů můžeme říci, že víme, jak se dělá voda. Ale ptá-li se nás někdo proč, odpovíme snad, že vodík a kyslík tvoří vodu, poněvadž mají schopnost ji tvořiti - a tak vlastně se doznaváme k své nevědomosti po příkladu Molièrova lékaře, který prohlašuje, že opium uspává, poněvadž je v něm uspávací síla, *quia est in eo virtus dormitiva*. Příčinnost je také věc vnitřní a tajemná, která není plně dostupná lidskému duchu. Je zřejmo, že fyzik nemusí nutně dospěti k pojmu Boha jako původce světa. Chce-li však už odpověděti na otázku o pů-

vodu světa, je jisto, že se mu rozhodně nehodí představa Boha, který dal vznik světu a dál už o něj nedbá. Tento názor sluje deismus. Je možno, že klasické fysice hovělo pojetí, podle něhož Bůh stanovil zákony světa a uvedl stroj světa v chod asi tak jako hodinář sestaví hodiny, natáhne je a postrčí kyvadlo. Že takové pojetí nakonec vede k atheismu a materialismu, je nepochybně právě tak jako že dnes již nemá opory ve vědě.⁹

Co nové fysiky se týká, mohlo by se zdáti, že přesvědčení o Bohu jako první příčině utrpělo vlastně jejími názory těžkou ránu, poněvadž ve světle nauky o indeterminaci lze veškeré dějství světové převést na pouhou náhodu, a to v protívě k zákonu příčinnosti. Takový dojem mohou mít ovšem jen ti, kdož nevědí, že nová fysika odmítá pojem předvídatelnosti, ale ne pojem příčinnosti.

Bůh je větší než naše lidské myšlení o něm. Zalíbilo-li se mu stvořit svět ne podle „železných“ zákonů řádu makroskopického, nýbrž podle zákonů mikroskopického „neřádu“, kdo může tvrdit, že to jest Boha nedůstojno? A kdo může Bohu předpisovati, jak měl svět stvořit?

Tolik je jisto, že dnešnímu fysikálnímu obrazu světa odpovídá nejlépe představa Boha ustavičně činného ve smyslu staré věty dogmatické o *creatio continua*. Moderní fysikové zcela spontánně vyznávají, že obraz světa, jak se jeví v nové fysice, jim vnuká myšlenku na Boha, nekonečně

⁹ Mechanika Newtonova byvši rozšířena na fysiku vůbec, ba na veškeru vědu přírodní, dala svým determinismem základ k představě, že svět je veliký stroj, který byl jednou uveden v chod a pohybuje se podle nevyhnutelných zákonů a tak připouštěla materialismus všeho druhu, ba i krátkozraké popírání svobodné vůle jakož i samé existence duševna. Tento materialismus, který chce všechno, i duševno, převést na pohyb hmotných částic, se již nemůže odvolávat na fysiku. (Ernst Zimmer, *Umsturz im Weltbild der Physik*, S. 262.)

moudrého a mocného Tvůrce - tak mluví Planck, Einstein, Sommerfeld, Eddington, Jeans.

„Nová fysika, praví Bernhard Bavink, ukazuje hmatatelně, že všechno naše poznání přírodní zákonnosti jest vlastně jen hledání Boha. Bytí fysikem neznamená v podstatě nic jiného, než po Bohu přepočítávati jeho elementární úkony. Mějme na paměti: přepočítávati. On ty jednotlivé úkony působí a my nemůžeme k tomu nic přičiniti a žádného z nich jednotlivě předvídati. Můžeme jen dodatně stanovit, jaký je z toho „průměrný“ výsledek a potom s větší nebo menší pravděpodobností tento výsledek očekávati i jinde. Ve staré fysice přes všechny nominalistické protesty vzniká vždy znovu dojem, že přírodní zákony samy jaksi běh světa vynucují. Neboť je-li v okamžiku t dán určitý stav a má-li v okamžiku $t + dt$ podle pevných zákonů přírodních nutně vyjítí stav jiný, jeví se tyto zákony v určitém smyslu jako tvořivé síly, při nejmenším jsou jimi s hledem na vše jednotlivé, co ještě přijde. Jen první „úkon“ a první zákony musily přijíti odjinud. Tento nesmysl mizí nyní sám sebou a nemusíme se tuze namáhati s teorií poznání, abychom se ho zbavili. V doslovném významu není ve světě jediného kvanta činnosti, které by zcela přímo a neprostředně nepocházelo od Boha. Žádný přírodní zákon, ani statistický, si nevynucuje jeho bytí - to by bylo právě tak nesmyslné, jako kdyby si někdo představoval, že statistiky železničních nehod a sňatků samy „působí“, že v příštím roce dojde k těm a oněm nehodám a k těm a oněm sňatkům.“¹⁰

Tato formulace znamená především rozloučení s deismem a příklon k myšlence ustavičného tvoření (*creatio continuata*). Nebylo by však dobře upřílišovati, sice jinak by se dospělo k domněnce,

¹⁰ Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion. 4. Aufl. Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main 1937, S. 63.

že Bůh jest jediným a výhradným původcem všech přírodních jevů a že bytosti stvořené jsou jen příčinami příležitostnými, mrtvými nástroji všeobecné činnosti božské, jak učil Malebranche.¹¹

V pojmu bytostí stvořených jsou již obsaženy i jejich síly a činnosti a proto bytosti tyto, kdyby neměly vlastních činností, nebyly by ani zvláštními bytostmi v sobě pro sebe existujícími a splývaly by s bytností božskou v jednu bytost. Strohý tento okkasionalismus nutně vede k pantheismu.

Bůh stvořil svět a ustavičně jej zachovává. Rozdíl mezi stvořením a zachováváním jest jen v rozumu. Zachovávání se může tudíž nazývati ustavičným tvořením: ale není ovšem tvořením opakovaným. Podle nauky scholastické dal Bůh stvořením každé věci nejen její bytnost, nýbrž i síly této bytnosti přiměřené, takže každá věc je činna a stává se tak v určitém smyslu bytostí tvůrčí. A poněvadž každá bytost stvořená svou bytností na Bohu cele závisí, nemůže ani bez zvláštní spolupůsobnosti Boží býti činna. Bůh spolupůsobí s fysickými činnostmi bytostí stvořených a všechny účiny bytostí těch jsou i účiny Boží. Bůh však působí ty účiny jako příčina prvotní a obecná, kdežto stvořená bytost působí tytéž účiny jako příčina druhotná a zvláštní. Účiny ty pak je třeba připisovati celé Bohu a celé bytosti stvořené. V tom smyslu učí svatý Tomáš: „Jednoho a téhož účinu nelze připisovati příčině přirozené a působnosti božské tím způsobem, jako by pocházel částečně od Boha a částečně od účinkující příčiny přirozené, nýbrž celý jest připisovati obojí příčině, avšak v jiném smyslu, jako týž účín náleží celý nástroji a celý hlavní příčině nástroje užívající.“ (*Contra Gent.*, lib. 3, c. 70.) Ale vzhledem k tomu, že bytosti stvořené

¹¹ L. Bridet, Malebranche. J. Duvivier, Tourgoing 1924, p. 202-5. Rud. I. Malý, Svět v Bohu (N. Malebranche). Fr. Borový, Praha 1922, str. 83-6.

jsou samy ze sebe neschopny býti činnými a bez Boha by neměly ani své bytnosti, ani svých činností, jest třeba jejich činnosti na prvním místě přičítati Bohu. Z toho však nenásleduje, že by stvořené bytosti byly jen mrtvými nástroji obecné působnosti božské vlastních sil a činností nemajícími.

3. HMOTNÝ VESMÍR

a) Původ vesmíru

Hmota není věčná, jak se domnívali někteří filosofové. To dokazuje moderní thermodynamika naukou o entropii. Entropií se rozumí v nejširším významu desorganisace soustavy. Je známo, že mechanickým pohybem povstává teplo a teplem zase pohyb. Energie tepelná však může přecházeti v energii jinou, na příklad hybnou, jen pokud jsou rozdíly v teplotě těles. To znamená, že nikdy se všechno teplo neproměňuje v pohyb. Výměna sil se děje tak, že celkem přibývá tepla na škodu jiných forem energie. Teplo pak pohybem způsobené se z velké části rozptyluje. A onen přechod veškeré energie v jeden trvalý stav tepelný, který už nepůsobí pohybu, nazývá se entropií v užším významu. Nastane tudíž zcela jistě doba, kdy všechna energie hybná přejde v energii tepelnou a ta se rozptýlí do prostoru světového a tak nastane teplota — 273°C (tak zvaná absolutní teplota).

A to ukazuje především, že hmotný vesmír není věčný. Kdyby věčný byl, znamenalo by to, že entropie energie jest již v platnosti dobu nekonečně dlouhou. Kdyby se však energie rozptylovala dobu nekonečně dlouhou, již by musila býti rozptýlena nadobro. Jelikož dosud není, je zřejmo, že si musíme mysliti v minulosti určitý okamžik, kdy entropie vešla v platnost, to jest

okamžik, kdy svět hmotný vznikl. Hmotný vesmír není věčný. Není-li věčný, musí mít původce. A tím jest Bůh. Rozptylování energie ve vesmíru bylo uznanou vědeckou naukou od r. 1852, kdy ji vyslovil lord Kelvin. Za posledních 80 let se v podstatných rysech této nauky nezměnilo nic. Podle názoru Eddingtonova však lze k ní leccos připojit na základě nauky o konečnosti prostoru a theorie o rozpínání prostoru.

Z posunutí tak zvaných Dopplerových čar ve spektru spirálních mlhovin a na základě výsledků hvězdářské fotografie se zdá, že téměř všechny spirální mlhoviny se vzdalují ohromnou rychlostí od určitého středu, jenž není příliš vzdálen od naší soustavy. Je nápadné, že značná rychlost tohoto pohybu roste se vzdáleností od předpokládaného středu. Mlhovina ve Velkém lvu se pohybuje rychlostí 20.000 km ve vteřině. Na základě tohoto pozorování vyslovil De Sitter domněnku, že se vesmír rozpínáním zvětšuje. Spirální mlhoviny, které byly původně nahloučeny kolem určitého středu, vzdalují se tak, že ve středu hvězd ubývá. Lze se domnívati, že pro velikou rychlost pohybu spirálních mlhovin není daleka doba, kdy tyto soustavy uniknou našemu pozorování vůbec. Eddington myslí, že vesmír, který si představuje kulovitý, zdvojnásobuje svůj poloměr vždy po 13 milionech let.¹²

Prostor je konečný, i když počet hvězd je veliký. Kdyby prostor byl nekonečný, musili bychom všude viděti hvězdy. Většinu oblohy vidí však astronomové tmavou, i soudí se, že vesmír je uzavřený prostor. Rozpínání prostoru světového jest právě tak nezvratný proces jako entropie energie světové. „Tak jako entropie světová se nikdy nenavrátil k nynějšímu stavu, praví Eddington, tak ani objem světa se nikdy nevrátí k nynějšímu rozsahu. Na základě rozpínání ves-

¹² Sir Arthur Eddington, *The Expanding Universe*. Cambridge, University Press 1933, ch. 3.

míru nabýváme nezávisle téhož názoru na počátek a konec věcí, jaký jsme získali uvažující o vzrůstu entropie. Téměř nevyhnutelným zdá se závěr, že musil býti určitý počátek nynějšího řádu světového. Theorie o rozpínání prostoru světového přináší cosi nového, totiž odhad, kdy nastal ten počátek. Se stanoviska vědeckého jest nepříjemně nedávný - sotva více než před 10.000 miliony let.¹³

Pravděpodobný konec vesmíru podle Eddingtona nastane naprostým rozptylem energie: „Myslílo se, že nakonec všechna hmota vesmíru se srazí v dosti hustou kouli stejné teploty. Ale nauka o sférickém prostoru a novější výsledky o rozpínání vesmíru to úplně změnily. Jsou tu ještě nevyjasněné body, jež nepřipouštějí konečného závěru: a proto pouze naznačím některé možnosti. Bylo vysloveno mínění, že konečný osud protonů a elektronů bude v tom, že se vzájemně zničí a uvolní svou energii ve formě záření. Je-li tomu tak, zdálo by se, že vesmír se stane nakonec shlukem záření, který bude čím dále tím více řidnout a přecházet ve stále delší a delší vlny. Nejdelší vlny jsou vlny Hertzovy, jakých se užívá v rozhlase. Asi každých 1500 milionů let zdvojnásobí tento shluk zářivých vln svůj průměr: a to bude pokračovati dále v řadě geometrické. Snad tedy mohu označiti konec fysického světa jako - ohromný rozsvit.¹⁴

I nauka o rozpínání vesmíru může býti podkladem pro důkaz, že hmota není věčná. Nenastal-li dosud rozptyl záření utajeného v atomech, znamená to, že vesmír existuje od určitého okamžiku v minulosti, čili že byl stvořen.

Výsledky těchto vědeckých teorií o počátku a konci světa snažili se někteří filosofové zvrátiti

¹³ Sir Arthur Eddington, *New Pathways in Science*. Cambridge, University Press 1935, p. 67.

¹⁴ Sir Arthur Eddington, *New Pathways in Science*, p. 70-1.

myšlenkou „věčného oběhu“ (*ewiger Kreislauf*). Připouštěli sice, že jest jakýsi konec pochodů světových, ale tvrdili, že ten konec jest opět počátkem pochodů nových a tak do nekonečna. Nemalou obtíž měli s vysvětlením, jak nastalá rovnováha může vésti k novému pohybu. A tak brali na pomoc různé činitele jako přitažlivost, ether a odtud takovou srážku těles, že se teplota opět zvýší. Ale podle zákona Clausiova srážka těles nemůže způsobiti tolik tepla, kolik ho bylo ke srážce spotřebováno.

Myšlenku věčného oběhu odmítá moderní astrofysika ústy Eddingtonovými: „Představa kruhového vesmíru, stále upadajícího a stále se omlazujícího, jeví se mi zcela zaostalou, a to s hlediska mravního. Musí Sisyfus na věky váleť svůj balvan do kopce jen proto, aby po každé se mu skutálel dolů, jakmile se přiblíží k vrcholu? To by byl obraz pekla. Máme-li pojem pokroku jako celku sahající hlouběji než symboly vnějšího světa, jest pravá cesta, jak se zdá, v odvratu od koloběhu věcí.“¹⁵

b) Hmota oživená.

Hmota je sama sebou nehybná, bezvládná a setrvačná. Zdánlivě se nic nemůže vzepříti této obecné inerci hmoty. A přece se proti ní stavějí hmotné útvary unikající obecnému zákonu, a to silou, která jest jim vlastní, udržují se a brání se bojujice bez ustání proti rozkladným silám, jež na ně útočí: nejsou jen trpný, nýbrž i činný obdařeny jsouce dráždivostí, takže jsou citlivy na každý sebe menší útok a vykonávají v každém okamžiku reakce zařízené k svému cíli: samy sebou a pro sebe samy. Tyto zvláštní útvary jsou živé bytosti.

Živé bytosti přesahují hmotu neživou, to jest

¹⁵ Sir Arthur Eddington, *New Pathways in Science*, p. 59.

mají vlastnosti, kterých nemá hmota neživá. Tyto vlastnosti jsou:

1. individualita, jež se projevuje odlišností od prostředí, přesným tvarem a uzpůsobením ke zvláštnímu druhu činnosti;

2. jednota, jež spojuje nesourodé části živé bytosti v celek;

3. autonomie, jež určuje výstavbu živé bytosti a oprošťuje ji od vlády sil vnějších;

4. spontaneita samočinného sebeřízení, jíž živá bytost si podrobuje hmotné podmínky k vlastnímu určení a vývoji;

5. finalita, jíž se živá bytost přizpůsobuje svému cíli a jíž i její vývoj i úkony jsou ovládány;

6. immanence všech úkonů jeví se tím, že vše, co je v živé bytosti, co se z ní rodí, co do ní vchází a z ní vychází, přísluší jedině jí.

Rozdíl mezi hmotou neživou a bytostí oživenou není v látce, nýbrž v tom, jak látka jest organizována a řízena. Život přesahuje hmotu neživou, pochází z ní sice jako z hmotného podkladu, ale nepochází z ní jako ze života. Život představuje princip odlišný od pouhé hmoty. Claudel mluvě o sebeurčení živých forem užívá obrazu o „notách, které hrají samy vztahující prsty na všechny strany“. Podobně se vyjadřuje Uexküll: „Každý organismus jest melodie, která se zpívá sama.“

Proti staré domněnce, že živá bytost může vzniknouti sama jakousi krystalisací v „mateřském roztoku“, dokázali již velcí mikrografové devatenáctého století, Kölliker, Bischoff, Remak a konečně Virchow, že tato domněnka (theorie blastemů) jest klamem, poněvadž jsou to buňky-matky, jež se dělí, aby zplodily buňky nové. Jedinou pochybnost, týkající se semenné bílkoviny, odklidil v roce 1879 Strassburger, když dokázal, že tato bílkovina pochází úplně z preexistujících jader.

Soudobou nauku o živých bytostech je možno shrnouti takto:

1. Každá bytost živá je složena z buněk.

2. Každá buňka pochází z buňky: *omnis cellula a cellula*. Vajíčko samo jest jen buňka; podle slavného rčení Williama Harveye vše živé pochází ze živého - *omne vivum ex vivo* - a to prostřednictvím vajíčka - tedy *omne vivum ex ovo*.

3. Každá bytost pochází z buňky: *omne vivum ex cellula*.

Hlavní vlastnosti živých bytostí jsou: pohyb, dýchání, trávení, růst a množení. Materialisté, kteří by rádi dokázali, že mezi hmotou neživou a oživenou jest jen rozdíl stupňový, nikoli však podstatný, obyčejně namítají toto:

1. Ve vesmíru vše se pohybuje, od nejnepatrnějších ultramikroskopických částic obyčejné hmoty až k hvězdám na obloze. Pohyb tedy není vlastní jen životu.

2. Při každém spalování se vstřebává kyslík a vydává kysličník uhličitý: i obyčejná kamna dýchají. Dýchání tedy není příznačnou vlastností života.

3. Dáme-li do sklenice se zkyselenou vodou, ponořené do lázně 38° C kousek masa, bude brzy stráven. Podle toho by byla ta sklenice a její obsah živou bytostí.

4. Každý ví, že krystaly se tvoří, vyvíjejí a žijí ve svém mateřském nasyceném roztoku, ba hojí i své rány právě tak, jako živé bytosti.

Slovem: tajemné vlastnosti přičítané živým bytostem, totiž pohyb, dýchání, trávení, růst a množení nejsou ničím zvláštním ani přesazným.

Na tyto námitky odpovídá J. Lefèvre:

1. Pohyb jest zajisté zjev obecný. Vidíme jej ve chvění molekul, v pádu těles, v gravitaci hvězd právě tak jako v pohybech ameby. Ale proti těmto případkovým podobnostem se stavějí podstatné rozdíly, jež zásadně od sebe odlišují dvojí druh pohybu. Pohyb jakéhokoliv tělesa jest vždy jen trpný: kámen, který padá a se rozbíjí, nebyl uveden v pohyb „spontánní“ reakcí, která by měla

za účel obranu: kdežto ameba, která loví, se hýbe sama sebou a pro svůj vlastní cíl.

2. Od doby, kdy Lavoisier ukázal, že s hlediska chemického dýchání morčete a plápol lampičky, jež by byly souběžně pozorovány ve dvou sousedících zvonech, jsou věci stejné, stalo se oprávněným připouštět určitou dobu mezi živou bytostí a kamny. Obdoba ano - totožnost ne. Neboť za případkovou podobností se skrývá podstatný a rozhodující rozdíl, totiž: hoření není lampě nebo kamnům nijak potřebno k zachově života, kdežto dýchání jest vlastní úkon určený k životu. Bytost živá dýchá pro sebe a sama sebou.

3. S trávením je to zrovna tak. Trávení, které chemik zařizuje ve sklenici, není pro sklenici potřebno: kdežto trávení bytosti živé jest jí nezbytno k životu.

4. Domnělá shoda mezi živými bytostmi a krystaly jest ryze případková a zakládá se na úplné neznalosti výživy, to jest toho, co jest ve výživě podstatné. Výživa záleží v assimilaci a dissimilaci. Assimilací si živá bytost přivlastňuje cizí látku a uskutečňuje v pravém slova smyslu jakési předpodstatnění. Dissimilací ničí a spaluje látku svoji, takže se jí stává cizí. A mimo to dva tyto protichůdné úkony živá bytost sama řídí, udržuje v rovnováze a zaměřuje účelně k svému cíli - sama sebou a pro sebe.¹⁶

c) *Entelechie*.

Materialisté však se neomezují jen na takové celkem povrchní námitky. Tvrdí, že pouhé fyziokochemické síly stačí k vysvětlení života.¹⁷

¹⁶ J. Lefèvre, *Manuel critique de biologie*. Masson & Cie, Paris 1938, p. 45-6.

¹⁷ Mnozí lidé, když slyší mluvit o buňce, domnívají se, že to jest jedno ze slov, jež mají moc obohacovati ducha a zjednávatí jasno. Buňka musí býti přístupna, tak se domýšlejí, vysvětlení fyziokochemickému: v ní se nepřijemná věru složitost celkového organismu stává jed-

Proti tomu však stojí tyto skutečnosti:

Každá živá bytost vzniká z buňky. Tato buňka obsahuje tu bytost v možnosti. Chemické látky počáteční buňky nejsou ovšem přesně tytéž u všech živých bytostí, ale jsou to vždy látky velmi podobné (albumoidy) a k nim se během vývoje připojují jiné takové živné substance (dusičné, tukové, škrobové, cukerné, nerostné). A přece z jednoho z těch vajíček vznikne dub nebo fialka, hmyz nebo člověk. Jak vysvětlíme podobnost užitých látek a rozdíl ve výsledcích jinak, než předpokládáme-li, že v bytostech živých nepůsobí pouze síly fyzické a chemické?

Kdyby v živé bytosti vládly jen síly fysikochemické, znenáhla by se všechna její látka nahrazovala látkou její potravy a tato bytost musila by se ve své podstatě státi hmotnou funkcí chleba, mléka, vajec, hovězího masa, jež pojídá. Ale naopak je známo, že když pes, kočka a dítě se živí tímž mlékem, stává se toto mléko v prvním případě psem, v druhém kočkou a v třetím člověkem.

Je tedy zřejmo, že každou živou bytost ovládá a řídí nadhmotná a nadmechanická, psychoidní skutečnost. Tuto skutečnost nazývají biologové podle Aristotela entelechií (doslova: to, co v sobě má svůj účel - *telos* účel, *echein* - míti). Tato entelechie podle výkladu Drieschova není energie,

noduchou věcí. Podivný klam! „Pojem protoplasmatu, praví Carrel, má právě tak málo objektivního významu, jako by měl pojem anthropoplasmatu, kdybychom chtěli tím pojmem vystihnouti to, co je v naší kůži.“ Ve skutečnosti jest buňka složitější než celý organismus. Pascalův roztoč je překonán. Atom biologický předčí atom fysiků: fysický atom se stal hvězdným světem se svým sluncem a svými oběžnicemi. Buňka - ať se vyskytuje osamocena jako bakterie nebo kvasnice, ať je ztracena spolu s miliardami sobě podobných v těle slona - jeví se vždycky jako živoucí svět, v němž zejí propasti neznáma. (C. Neyron de Méons, Quelques aperçus sur la chimie cellulaire. Études 1937, No 1, p. 77.)

ani síla, ani intensita, ani konstanta - jeví se však přesto býti činitelem příčinným.¹⁸

Hmotná skupení nevytvářejí entelechii, nýbrž jsou od ní ovládána. Život není určen jen nějakým nahromaděním buněk. Ne buňky tvoří organismus, nýbrž organismus tvoří buňky (Yves Delages). Pravá jednota není buňka, nýbrž celá bytost, jejíž buňka jest částí. Proto také buňky, jsou-li vyrvány z této jednoty, nemohou žíti leda s velkými obtížemi, jsou-li na příklad chovány v trefonech podle metody Carrelovy.

¹⁸ Když entelechie není ani energie, ani síla, ani intensita, ani konstanta, vzniká otázka: představuje snad entelechie rozchod s fyzikou? Ano a ne, odpovídá Aloys Wenzl. „V poměru k dějství fyzikálnímu jeví se entelechie jako princip vedoucí, řídící, vypínající a kormidlující: vzhledem k své cílovosti a svému úsilí o uskutečnění cíle jeví se jako „vyšší“ síla. Byla by nasnadě myšlenka, připisovati této síle tutéž řídící a ovládající úlohu, kterou má člověk k svým strojům. Přirovnání ovšem kulhá, poněvadž u stroje stavba a řízení jsou dvě různé věci, v organismu však jest to jedna a táž věc. Ale když od toho odezíráme: jakkoliv nepatrnou bychom si mysleli takovou sílu vzhledem k vykonané činnosti, vykonávala by přesto práci a tak by byla entelechie zvláštní formou energie, byla by nositelkou idey, která by měla určitbu zásobu energie, jíž by mohla podle potřeby užívat, ale tím by byla entelechie způsobem ne zrovna uspokojujícím přiřazena k energiím hmotným aniž by se musila řídit jejich vztahy. Jako druhá možnost zbývá domněnka, že entelechie řídí životní dějství bez vynaložení práce, bezenergicky. To by znamenalo: kdežto ve fyzice pohybující se částice si volí z drah v mezích zákona o energii možných dráhu podle principu nejkratší cesty, jest v organismu ta dráha určována entelechií. Chování hmoty ve fyzice by tedy bylo zvláštním případem chování hmoty v organismech; na místo entelechiálního vedení určujícího smysl organismu by pro hmotu sobě ponechanou nastoupil samočinně minimální princip (princip nejkratší cesty), jež by podle toho bylo možno označiti jako fyzikální entelechii. (Aloys Wenzl, Philosophie als Weg. Von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion. Felix Meiner, Leipzig 1938, S. 45-6.)

Život na zemi nebyl vždy. Dokud byl povrch země žhavý, nemohly se na něm uchovati nijaké zárodky života, i kdyby jaké byly. Domněnka, že se zárodky života dostaly na zemi odněkud z vesmíru, nepočítá s okolností, že by zárodky ty procházejíce ovzduším se třením o částice vzduchové zničily. Nadto otázka o původu života by tak nebyla rozřešena, nýbrž pouze přemístěna jinam.

Mnozí přírodopytci chtějíce zůstat na půdě sobě příslušné a nechtějící mluvit jako filosofové, mlčí o původu života anebo vyznávají, že zde začíná oblast jim neznámá a nedostupná. Claude Bernard říkával svým posluchačům, aby svou obraznost a svou metafysiku nechávali v šatně laboratoře a až budou odcházeti, aby si ji opět vzali. A sám činil podobně: „Jako experimentátor se vyhýbám filosofickým soustavám. Nechci tím popíratí význam velkých otázek, jež znepokojují lidského ducha, ale chci je odloučiti, odlišiti, poněvadž jejich studium se zakládá na zcela jiných metodách.“¹⁹ „Věda ví, že neví všechno a že nemá práva práva popíratí a tím méně moc potlačití, co neví. Kdo by to neuznával, zavíral by oči a věřil, že není světla. To by byl sebeklam pštroso.“²⁰

Driesch prohlašuje: „Materialisté tvrdí, že vědí o původu života velmi mnoho; já sám musím přiznati, že o něm nevím vůbec nic... Je zcela jisto, že život nevznikl náhodným setkáním neústrojných činitelů: to vyplývá z toho, co jsme řekli o poměru entelechie k hmotě a o příčinnosti. Hmotné shluky nevytvářejí entelechii, nýbrž

¹⁹ *Leçons sur les phénomènes de la vie commune aux animaux et aux végétaux.* Ballière, Paris 1878, t. I., p. 54.

²⁰ *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale.* Delagrave, Paris 1903, p. 354.

jsou od ní ovládány. Avšak zcela nic nevíme o vztazích mezi entelechií a prvotní hmotností.“²¹

Virchow ujišťoval, že k vysvětlení života je třeba voliti buď mezi zvláštním Stvořitelem nebo praplozením, to jest domněnkou, že život vznikl sám sebou z hmoty neživé.

Avšak myšlenka praplození odporuje základní nauce o životě: vše živé pochází ze živého - *omne vivum ex vivo*. Zbývá tedy jediné rozumné vysvětlení života: život jest dílo všemocného Tvůrce. „Kdybych měl jedním slovem vyjádřiti, co jest život, řekl bych: život jest stvoření,“ pravil Claude Bernard.

4. SVĚTOVÝ ŘÁD

a) Účelnost v přírodě.

Všude ve světě pozorujeme řád a účelné uspořádání. Účelnost v přírodním řádu se nám jeví ve dvojím významu, totiž jako uskutečňování účelů a směr k účelům. První význam se zakládá v tom, že v přírodě všechno je zařízeno tak, aby řád přírody se uchoval. Zde jest účel pouze výsledkem, jež v řádu přírodním pozorujeme. Druhý význam, totiž směr k účelům, se zakládá na tom, že v přírodě se projevují snahy o uskutečnění toho, co ještě není a co teprve vhodně a záměrně volenými prostředky může a má býti dosaženo. Ale tento výběr prostředků znamená předtuchu, předjímání a předvídání budoucího stavu, přípravu budoucna v přítomnu.

Jestliže věci hmotné, nemající ani poznání ani vůle uskutečňují určité záměry, je zřejmo, že to nemají ze sebe, nýbrž odjinud. Předvídáním cíle a přípravou k němu ukazují na duchovou bytost, jež zná jak přítomnost, tak budoucnost. Výběr

²¹ Philosophie des Organischen. 4. Aufl. Quelle & Meyer, Leipzig 1928, S. 349, 351.

pak a přizpůsobení prostředků jsou nemyslitelný bez vůle, jež ovládá všechny činitele světového vývoje a zaměřuje je k jejich cílům.

Přírodní věda se ovšem nemusí starati o tuto účelovou stránku přírodního řádu. Někdy i právem odmítá všetečné podkládání účelů malicherných nebo i směšných. Rovněž právem se vzpírá neodpovědnému zduševňování přírody, vkládání představ čistě lidských do dějství přírodního. Je zřejmo, že takové pokusy nemají základu ve skutečně vědecké práci a vyvěrají spíše jen ze živé obraznosti. Ta ovšem leckoho unáší i k filosofickým snům o posledních záhadách a k naivním pantheistickým tirádám.

Strážlivému pozorovateli však nemůže ujíti, že věci v přírodě jsou předem zařízeny, aby svým úkolům vyhověly, a dále, že jsou zařízeny tak, aby nižší sloužila vyšší a aby všechny prospívaly celku.

Z množství dokladů, které se naskytují, jest ovšem možno podati jen některé. Zvláštní pozornosti pak zasluhují ty, jež přináší novodobá věda přírodní. Mnohé z nich představují přímo vědecké výboje.

b) Princip nejmenší činnosti.

Dějství fyzikální jest ovládáno dvěma velikými principy: principem nejmenší činnosti neboli Maupertuisovým, z něhož se odvozuje celá klasická dynamika a podle něhož příroda vynakládá vždy minimum energie, a principem Fermatovým, na němž buduje optika a podle něhož působí příroda vždy cestami nejkratšími. Jest zásluhou Louise de Broglieho, že osvětlil pravý smysl obou principů a dospěl k závěru, o němž soudí právem, že jest „velké racionální krásy“: princip Maupertuisův jest totiž jen určitou formou principu Fermatova.²²

²² André George, Dílo Ludvíka de Broglie a

Podle principu Fermatova světlo, aby se sdělovalo od bodu k bodu, sleduje vždy cestu, jejíž trvání jest nejkratší. Z množství možných křivek jest možno integrálním počtem stanoviti podle vzorce Lagrangeova křivku, která vskutku nejkratší jest. Píše o tom Max Planck: „Je známo, že světelný paprsek dopadající šikmo na povrch průhledného tělesa, na příklad na hladinu vodní, se uchyluje při vstupu do tohoto tělesa od svého směru. Příčinou této úchyly jest okolnost, že světlo se šíří ve vodě pomaleji než ve vzduchu. Taková úchylna nebo takový lom nastává také v ovzduší atmosférickém, poněvadž v nižších a hustších vrstvách vzduchových se šíří světlo pomaleji než ve vyšších. Než dospěje světelný paprsek ze svítící hvězdy do oka pozorovatele, zakřivuje se více nebo méně v různých vrstvách vzduchových, nestojí-li hvězda právě kolmo v zenitu. Toto zakřivení lze dokonale určití jednoduchým zákonem: ze všech drah, jež vedou z hvězdy do oka pozorovatele, užívá světlo vždy právě té, k jejímuž proběhu potřebuje nejkratší doby, bere-li se jinak zřetel k různým rychlostem v různých vrstvách vzduchových. Fotony, jež tvoří paprsek světelný, počínají si jako rozumné bytosti. Ze všech možných křivek, jež se jim naskytují, volí vždy onu, která je vede nejrychleji k cíli. Tato věta je způsobila k velkolepému zveřejnění. Podle toho, co víme o pochodech ve fyzikálním útvaru, můžeme průběh každého pochodu ve všech jednotlivostech charakterisovati větou, že ze všech myslitelných pochodů, jež převádějí útvar v určitém čase z jednoho určitého stavu do jiného určitého stavu, skutečným pochodem jest ten, pro nějž integrál určité veličiny tak zvané Lagrangeovy funkce, tuto dobu zabírající, má nejmenší hodnotu. Známe-li tedy vzorec Lagrangeovy funkce, můžeme plně určití fyzika dneška. Dobré dílo ve Staré Říši na Moravě 1937, str. 26-7.

průběh skutečného pochodu. Není zajisté divno, že objev tohoto zákona, tak zvaného principu nejmenší činnosti, podle něhož později i elementární kvantum činnosti obdrželo jméno, naplnil nadšením svého původce Leibnize i rovněž brzy potom jeho pokračovatele Maupertuise, poněvadž tito badatelé tušili, že v něm jest hmatatelné znamení působnosti vyššího, přírodu všemocně ovládajícího rozumu.²³

c) Teleologie neústrojné přírody.

Pohyby těles nebeských jsou zařízeny na rovnováhu a vyrovnávání. Otáčení země působí jednak střídání dne a noci, jednak změny v teplotě podle toho, jak jest země postavena k slunci: a postavení to je zcela určitě zařízeno sklonem osy zemské a dvojím pohybem země. Kdyby osa zemská stála kolmo k rovině zemské, měly by krajiny na rovníku neustále vedro, na pólech pak trvalé zimy, jež by způsobily nesnesitelně studené větry. Kdyby pak osa zemská byla ještě více nakloněna nebo ležela v rovině zemské dráhy, měla by jednou severní polokoule, po druhé jižní půl roku den a léto a pak zase půl roku noc a zimu.

Ovzduší země propouští sice paprsky sluneční, nedopouští však, aby země všechno své teplo vydávala; bez tohoto správného poměru by byla na zemi teplota asi 100° až 200° (Langley). Pevnina je tak položena, že mořské proudy mají snadný směr z jihu na sever a naopak, aby teplotu vyrovnávaly, ne však ze západu na východ. Vody mořské snadno by zahnívaly, kdyby jich měsíc svou přitažlivostí nezčeřoval. Voda se kromě vody ze všech látek nejpomaleji ohřívá. Kdyby se ohřívala rychleji, stoupla by její teplota v rovníkovém pásmu tak, že by v ní neobstáli živí tvo-

²³ Max Planck, Religion und Naturwissenschaft. J. A. Barth, Leipzig 1938, S. 24-5.

rové. Takto mírní moře veliké rozdíly mezi teplotou denní a noční a mezi teplotou ročních období. Voda jeví i jiné zvláštnosti. Chladem přibývá tělesům hutnosti, vodě však jen do 4°C . Kdyby byla voda nejtěžší při 0°C , nahromadil by se led na dně řek a jezer, tvořila by se neproniknutelná ledová vrstva, kterou by slunce nikdy nerozehřálo, a život vodních živočichů by byl nemožný. Takto však při 0°C jest led o $1/10$ lehčí než voda, plave po hladině a svým krunyřem chrání vodní živočišstvo před zánikem. Fyzikální vlastnosti těles (setrvačnost, přilnavost a jiné) nejsou dojista jediné možné ani samy o sobě nutné, takto však jsou potřebné a jsou skutečné. Vzduch při svých $4/5$ dusíku a $1/5$ kyslíku s $3/10$ uhlíku je takto jediné schopen udržeti živočichy a rostliny na živě. Každý jiný poměr prvků těch by jim byl záhubný. Rovnováha mezi kyslíkem a kysličníkem uhličitým se udržuje tím, že rostliny ztravují vydechovaný kysličník uhličitý a vracejí z něho živočichům kyslík - a jen tak je život možný.

Tytéž prvky skládají rozličné těžké molekuly a tím i zcela jiné sloučeniny (isometrie). Látka o složení $\text{C}_6\text{H}_{10}\text{O}_5$ je podle molekulární váhy jednou škrob, po druhé buničina. Týž uhlík dává saze, uhlí, grafit, diamant. Příčinou takové roznosti jest jen různé sestavení atomů, ale z toho sestavení plyne, že atomy nejsou jen výslednicí vlastních sil, nýbrž také útvary uspořádanými pro dobro celku. Kdyby se prvky slučovaly ve všech možných a náhodných poměrech, nebylo by možno připravití žádnou látku v ryzím stavu a také samostatnost těles by byla nemyslitelná.

d) Organismus.

V každém organismu lze pozorovati vnitřní soulad částí s celkem. Části nemají samostatné existence a vyvíjejí se jen v závislosti na celku.

Zdá se, jako by každý organismus byl řízen zevnitř. „Každý organismus, říkal již Cuvier, tvoří soubor, jedinou a uzavřenou soustavu, jejíž části si vzájemně odpovídají a činností vzájemnou přispívají k téže činnosti konečné.“ Novější badání ukázalo, že myšlenky Cuvierovy byly správné. Organismus je celek nedílný a to jak ve své stavbě, tak ve své činnosti. Vyvíjí se podle plánu, který je naznačen v jeho zárodku, který však mu nikterak není určován prostředím. Vnější prostředí je nezbytnou podmínkou, aby se vývoj uskutečnil: dovoluje jej, usnadňuje jej nebo mu překáží, ale neřídí ho.

Již zárodek organismu jest tak zařízen, že určité skupiny buněk projevují snahu vytvořiti celý organismus. Proslulé jsou pokusy, jež konal Hans Driesch s vajíčky mořských ježovek (*echinus*). Oplodněné zvířecí vajíčko se vyvíjí tak, že se postupně dělí ve 2, 4, 8, 16 atd. buněk, z nichž vzniká embryo. Driesch oddělil dvě (i čtyři) prvé buňky rýhujícího se vajíčka ježovky. Očekávali bychom, že se z každé části vyvine půlka (čtvrtina) živočicha. Nikoliv, vyvinula se dvě (čtyři) dokonalá zvířátka. Jindy vypreparoval Driesch žaberní koše pláštěnce (živočich na přechodu mezi bezobratlými a obratlovci). V několika dnech orgán se obnovil; některé žaberní koše dorostly v nové zvíře; jiné pak vytvořily stejnotvaré koule, z nichž se po třech týdnech vyvinuli dokonalí živočichové.

Na základě těchto pokusů připisuje Driesch organismům mohutnost prospektivní (*prospektive Potenz*); tím jest třeba rozuměti zvláštní vztah buněk i jejich částí k celku (*Ganzheitsbezogenheit*).²⁴

To ovšem není nic jiného, než finalita či účelnost. V organismech se tají tvárná síla směřující k celosti, nazvaná entelechií. Bez této tvárné síly nelze vysvětliti skutečnost, že z jednotlivých čás-

²⁴ Philosophie des Organischen, S. 58, 61, 367.

tí živých bytostí se mohou vytvořiti opět celé organismy. Rovněž by byly nevysvětlitelné pokusy Strassenovy, které jsou protějškem pokusů Drieschových. Strassenovi se podařilo spojití dvě vajíčka tak, že vyrostla v jediného tvora. Jsou tedy buňky zárodku zaměřeny k vytvoření celého organismu (zákon integrační), jako by každá z nich „věděla“ o celkovém plánu - okolnost, kterou nelze vysvětliti ani jako náhodu ani jako postup čistě mechanický.

Tyto pokusy ukázaly cestu k hlubšímu pochopení přírodní techniky, jež podle nejnovějších výkladů Uexküllových se podobá technice hudebního skladatele, tvořícího kontrapunkticky. „Co je tělesné, dá se rozříznouti nožem, ale melodie nikoliv. Melodie písně, kterou hraje volná zvonková hra živých zvonků, zůstává nezměněna, i když ji hraje jen polovina zvonků.“²⁵

e) Rostliny.

V ústrojně přírodě jest už každá rostlina světem přírodních divů kurčitému účelu zařízených. Endosmosa a exosmosa v přejímání látek mezi buňkami jest úkaz podivuhodné účelnosti. Rostliny nemají samovolného pohybu. Aby však přece se dostaly na slunko, obračejí svoje listy všemožným úsilím po slunci (heliotropismus): dosahuje se toho sice vysycháním a stahováním stopky na straně osvětlené, ale účelné zařízení toho jest nepochybné. V postavení listů se jeví přímo matematická zákonitost. Darwin napsal kterémusi botanikovi: „Chcete-li mne ochrániti před bídnou smrtí, vysvětlete mi, proč listy sledují tak výhodné postavení, jež lze vyjádřiti čísly: $1/2$, $1/3$, $2/5$, $3/8$... a žádnými jinými.“ (Jsou to tak zvaná divergentní čísla, jimiž se vyjadřuje postavení listů na stonku. Čítatel značí, kolik

²⁵ J. von Uexküll, *Bedeutungslehre*, J. A. Barth, Leipzig 1940, S. 51.

obrátek kolem stonku od listu k listu třeba učiniti, než zastihneme nejbližší list přímo nad tím, od něhož jsme vyšli. Jmenovatel udává, kolika listy jsme na této dráze prošli.²⁶

Nejen tektonika, nýbrž i růst a zejména množení rostlin skýtá množství dokladů účelnosti. Jako svrchovaně účelné je třeba označiti, že rostliny větroprašné tvoří mnoho suchého pylu, že jejich blizny jsou veliké a často štětičkovité a samčí květy nahloučeny v jehnědy, jimiž vítr snadno může pohybovati. Takové květy jsou nevzhledné, bez vůně a medu. Rostliny hmyzomilné lákají hmyz krásnou barvou. Opylení takových rostlin je bez součinnosti hmyzu nemožné. Rostlina nejen že láká hmyz barvou a vůní květů, nýbrž i rozličnými zařízeními ukazuje mu cestu k medu. Při tom prolézá hmyz kolem prašníku, nabírá na sebe pyl a přenáší jej pak na jiný květ. Maeterlinck když popisuje, jak vstavač *Coryanthes macrantha* láká včely, pokládá za zřejmo, že „květ zná a dovede využítovati vášní hmyzu“. Jeho neuvěřitelná a účinná léčka nemá za účel ukojit bezprostřední, nutný hlad: má na zřeteli jen vzdálený ideál - trvání druhu. Láká včely sladkou vůní šťavnatých výrůstků, počítá s tím, že včel je množství a že jsou žádostivy sladké šťávy; budou se tlačit v jeho květu, až jedna spadne do nádržky s čistou vodou v spodním pysku květiny a jsouc nucena vylézt určitým východem, dotkne se pestíku a popráší se pylem. V druhém květu pak včela taková oplodňuje stejným způsobem pestík. Maeterlinck nazývá toto zařízení, v němž ona tekutina není určena k lákání hmyzu, nýbrž jen k tomu, aby se v ní omočil, „dábelskou kombinací a macchiavelským plánem“.²⁷

²⁶ Konstantin Hasert - Oskar Katann, Divy světového řádu. Přel. dr. J. O. Martinovský. Vyšehrad v Praze 1937, str. 83.

²⁷ Maurice Maeterlinck, L'intelligence des fleurs. Fasquelle Paris 1907, c. 22. p. 72.

Tato a jiná podobná pozorování vedou Maeterlincka, podléhajícího silně sklonu k animisaci přírody, k obšírným a poutavým výkladům, jak se v květech i plodech květin rozmanitě projevuje, „potřeba pohybu, hlad po prostoru“ a jak se i v celém životě rostlin zračí „zřetelná, živá intelligence“. Ve všech těchto projevech květinové „intelligence“ postřehuje vědomé, často lstivé, vždy však účelné úsilí překonat osud, jenž váže květinu nehybně k půdě. Úsilí to má dva význačné rysy: není vždy dokonale přizpůsobeno okolnostem a zdokonaluje se postupem času. Každý květ má svou myšlenku, svůj systém, svou nabytou zkušenost, které užívá na svůj prospěch. A srovnáme-li mechaniku květů s lidskými vynálezy, shledáme, že mechanika květů trvá déle, od tisíciletí. Květy byly s počátku své existence odkázány jen na sebe a měly svou složitou mechaniku v době, kdy prehistorický člověk znal jen kamenné nástroje – a ještě dnes mnohé jejich „vynálezy“ překonávají naše současné. Zdá se, „jako by v květech vznikaly idey stejným způsobem jako v nás. Tápaají v stejné temnotě, setkávají se se stejnými překážkami, s toutéž zlovůlí v tomtéž neznámu. Znají tytéž zákony, tatáž zklamání, tatáž zvolná a obtížná vítězství. Zdá se, že mají trpělivost, vytrvalost, naši sebelásku, tutéž různě odstíněnou a rozličnou inteligenci, téměř tutéž naději a tentýž ideál.“²⁸

f) Živočichové.

Každý živočišný organismus se jeví býti divem techniky a to tím větším, uvážíme-li, že si jej každý jednotlivec vytváří ze sebe a pro sebe a to nejen podle zřetelů užitečnosti, nýbrž i krásna. Paul Valéry žasne nad výstavbou škeble: „Vnitřní práce stavební jest tajemně uspořádána. Vyměšovací buňky pláště a jeho okraje vy-

²⁸ Ibid., p. 72.

konávají svou práci v míře: závitky pokračují; tvoří se pevná budova; perleť se v ní ukládá. Ale mikroskop neukazuje, co pojí v jednotu různé body a různé okamžiky tohoto současného obvodového postupu. Rozdělení křivek, které jako barevné brázdy nebo stužky se rozbíhají útvarem, a směr čar je přetínajících připomínají čáry geodesické a dávají tušiti jakési „silové pole“, jehož nedovedeme odhaliti a jehož působnost jako by byla příčinou, že škeble vyrůstá v nezastavitelných zákrutech a rytmickém postupu, jež vidíme v hotovém útvaru. Nevzpomínáme si na žádnou lidskou činnost, jež by nám připomínala činnost měkkýše, který tak působně utváří plochy, prvek za prvkem, řadu po řadě, bez vnějších a tvořené věci cizích prostředků, a který podivuhodně váže tyto zakřiveniny, je vyrovnává a dokonává dílo se smělostí, lehkostí a rozhodností, jichž zdařilost jen zřídka je známkou nejobratnějších výtvorů hrncířských nebo slevačských. Naši umělci neberou si látku k svým dílům ze svého těla a tvar, jež sledují, jest výsledkem zvláštního úsilí jejich ducha, odlučitelného od celku jejich bytosti. To, co nazýváme v umění dokonalostí (a co všichni nehledají a čím nejeden pohrdá), není to snad jen pocit, že hledáme nebo nalézáme v díle lidském tuto jistotu výkonu, tuto potřebu vnitřního původu a tuto nerozlučnou a vzájemnou jednotu tvaru a látky, kterou mi ukazuje nejmenší škeblička?²⁹

A nejen dovednost uměleckou, ale i inteligenci přímo matematickou ukazují někteří živočichové. Na listech některých stromů vytvářejí podivné dílo zobonosky, nosatci asi 4 mm dlouzí. Zobonoska březová (*rhynchites betuleti*) ohmatá nejprve okraj březového listu kusadly, Pak jimi vykouše v listu křivku podobnou stojatému S, počínajíc od okraje blízko řapíku a vedouc dále

²⁹ Paul Valéry, *L'homme et la coquille*. La Nouvelle Revue Francaise 1937, t. XLVIII., p. 182.

střih k hlavnímu nervu. Tam ustane a počne hotoviti od druhého okraji listového střih podobný položenému S. Tím jest list rozdělen ve dvě nestejně části souvisící středním nervem: v tom nervu překousne zobonoska vodivé dráhy, takže spodní část splihne a lze s ní snadno dále pracovati. Potom stáčí nožkami spodní polovinu, nejprve část pravou, přes ni levou v pravidelný, dolů obrácený kornoutek. Pak vleze do kornoutku, nastříhne pokožku listovou v podobě drobné kapsičky a vloží do ní vajíčko. Když zase vyleze, utáhne kornoutek těsněji a zpevní jej několika pevnými vpichy. Pak vtlačí špičku listovou zpět do kornoutku asi tak, jako to dělá obchodník zabaliv do kornoutku koření. Brouček tu současně luští bez logaritmů a s neobyčejnou lehkostí těžký úkol dvou křivek, to jest evoluty a evolventy, jenž dlouho byl záhadou matematikům, dokud jej Huygens nerozřešil pomocí počtu diferenciálního.

Podobné „znalosti“ ukazuje včela při budování své buňky. Kdybychom dali matematiku za úkol vytvořiti nádobu, která by při největším obsahu byla stavěna co nejpevněji a nejúsporněji, musil by vytvořiti šestibokou buňku, jakou staví včela. Réaumur a Meraldi měřili úhly políček u dna včelí buňky a naměřili úhel $109^{\circ} 28'$ a druhý $70^{\circ} 32'$. Matematik König řešil počtářsky problém nádoby zhotovené podle těchto podmínek. Na základě integrálního počtu, objeveného Leibnizem a Newtonem, vypočítal však zmíněné úhly na $109^{\circ} 26'$ a $70^{\circ} 34'$. Zdálo se tedy, že včely při budování buněk dělají chybu a mýlí se o dvě minuty. Výsledky Königovy však přezkoušel skotský matematik Maclaurin a k velkému překvapení zjistil, že König užil při svém výpočtu nepřesných tabulek logaritmických a že tedy včela se nemýlí.

Intelligence včel vůbec je zvláštního druhu: ce-

lou knihu jí věnoval Maurice Maeterlinck, v níž na základě vlastních dlouholetých zkušeností včelařských a odborného studia nahromadil množství postřehů ze života včel, jež samy o sobě mají velikou hodnotu a zajímavost, větší než některé autorovy dohady a povrchní materialistické důsledky. Intelligence včely se neprojevuje tak v činnosti jedince, jako spíše v činnosti celého úlu. Duch úlu dovede uvažovat, zápasit, řídit se okolnostmi, vládnout zásobami, řídit počet narození uměrně rozkvétání květů, ovládat i královnu, nařizovat jí, kdy vyletět, kdy snášet vajíčka. Rozděluje a řídí velmi rozmanitou a odbornou práci v úlu i mimo úl, určuje i dobu rojení, jímž roj vzdává se svého bohatě zásobeného sídla a letí nejisté budoucnosti vstříc. Oběť, kterou po obezřetné úvaze přináší rojením, jest určována jediné prospěchem budoucího pokolení. Včely předvídají nebezpečí, které je čeká po odletu, připravují se na ně, ale nespolehají na cizí pomoc, a nikdy se nevracejí - neznámo, proč - do původního domova, byť jejich nový úl stál těsně vedle starého a byť i umíraly hladem. Myšlenka, jíž včely touto obětí slouží, jest budoucnost. Včelí stát jako by byl veden velikým snem - žítí v potomstvu tak dlouho, jak bude žítí země. A tato oběť se nepřináší na rozkaz královny, nýbrž naopak pravidelně proti její vůli: včely jako by v ní viděly jen symbol své budoucnosti, ne vladařku. Lidské zasahování do jejich života rovněž nemá vlivu na jejich rozhodování - naopak, často jim překáží, když jejich „úmysly“ jsou jiné. Jednají samostatně a prozíravě, vytrvale a inteligentně: dovedou velmi moudře odhadovati přítomnost i budoucnost - budoucnost, kterou nevidí, zdá se, že má pro ně daleko více váhy než viditelná přítomnost. A to vše - zakládání a řízení úlu, účelné překonávání překážek a rozdělování práce, daleko přesahuje pouhý instinkt,

byť některé skutečnosti zdánlivě svědčily o opaku.³⁰

Překvapuje „důmysl“, s jakým si živočichové opatřují potravu a s jakým si počínají hledající nebo lákající svou kořist. Na bahnitém dně mořském žije mořský ďábel (*lophius piscatorius*). Hřbet a ocas, jež jsou jiným rybám tak důležité při plování, jsou u něho velmi redukovány: ryba tato má vlastně jen hlavu. Otevře-li svou hubu s ohromným, ostrými zuby vybaveným chřtánem, není třeba hledati lepšího vzoru mořské nestvůry. Přijmí *piscatorius* značí, že tato ryba jest vlastně rybářem. Na horním pysku má vějířovitě zakončený, od hřbetní ploutve odloučený paprsek: mořský ďábel leže skryt v bahně pohybuje tímto ústrojem a tak láká ryby a jiná mořská zvířata - mnohé ryby vidí totiž svou kořist jen když se pohybuje - a přiblíží-li se ryba, pohltní ji veliká huba mořského ďábla.³¹

Velmi zajímavé jsou četné případy soužití k vzájemné podpoře (symbiosa). Nejznámější jest symbiosa raka poustevnického (*paguristes maculatus*) se sasankou. Rak má měkký nechráněný zadeček, jenž je lakadlem pro mořské dravce. Proto si rak najde pro něj vhodnou měkkýši ulitu, obvykle ulitu mořské sasanky (*adamsia Rondeletii*). Vchod si střeží silnými klepety. Na ulitě se usadí mořská sasanka. Ta jej chrání svými žahavými rameny a za to se živí odpadky rakovy kořisti.

V ústřicích jakož i v perlorodné trčící škebli (*pinna squamosa*) žije malý 1 až 2 cm dlouhý krab *pinnotheres*. Vykonává v ní úkol domácího psa. Pinna se rozevírá a vssává do sebe vodu a s ní drobné mořské živočichy. *Pinnotheres* s ní

³⁰ Maurice Maeterlinck, La vie des abeilles. Fasquelle, Paris 1903.

³¹ Dr. Carl I. Cori, Der Naturfreund am Strande der Adria und des Mittelmeergebietes. Leipzig 1910, S. 101-2.

přiživuje. Blíží-li se k pinně velký mořský rak, který by svými klepety mohl vytrhnouti kus jejího jemného těla, běží pinnotheres do nitra škeble, a to je pro ni znamením, aby se zavřela.³²

g) Tkáně lidského těla.

Podle výkladů Carrelových³³ není lidské tělo takové, jak je viděla klasická anatomie. Máme-li zvědět, jak je lidské tělo složeno, nestačí rozpitvati mrtvolu, poněvadž tkáně mrtvolky jsou zba-veny svých úkonů a svého přirozeného prostředí, krve a štav. Buňky, z nichž se skládají tkáně lidského těla, si počínají uvnitř organismu jako drobná vodní zvířátka ponořená do temného a vlažného roztoku. Teprve nedávno se podařilo fyziologům zjistiti vlastnosti buněk, a to na základě pokusů, jež umožňují pěstiti buňky v lah-ách. Ukázalo se, že buňky jsou obdařeny netušenými schopnostmi a překvapujícími vlastnostmi, jež utajeny za obyčejných podmínek životních, jsou způsobilé projevit se za určitých fy-kochemických vlivů. Tyto úkonné a ne pouze anatomické vlastnosti je činí způsobilými budo-vati organismus. Tělo lidské se nám jeví jako ně-co krajně složitého, jako obrovské společenství různých druhů buněk, z nichž každé se skládá z miliard jedinců. Tito jedinci žijí pohroužení do štav složených z chemických substancí, které si sami vyrábějí a ze substancí, které čerpají z po-travy. Z jedné končiny těla do druhé i vzájemně dodávají své výměšky. Nadto jsou mezi sebou spojeni soustavou nervovou. A přes tuto svoji složitost se chovají jako bytost podstatně jediná.

Organisace našeho těla jest jednoduchá a slo-žitá zároveň. Především však jednoduchá. S po-čátku se skládá z jediné buňky. Tato buňka se

³² Ibid. p. 100.

³³ Dr. Alexis Carrel, *L'homme, cet inconnu*. Plon, Paris 1936.

dělí na dvě jiné, ty se dělí podobně a dělení to pak pokračuje do neurčita. Při tomto postupném rozvoji podržuje embryo jednoduchost vajíčka. Řekli bychom, že buňky, i když se stávají prvky nescíslných soustav buněčných, zachovávají si vzpomínku na svou prvotní jednoduchost. Jsou-li pokožkové buňky pěstovány několik měsíců mimo tělo, z něhož jsou vzaty, stále se rozprostírají jako mosaika, jako by chtěly pokrývat plochu. Leukocyty (bílé krvinky) žijící v lahvích, požírají mikroby a červená tělíska, ačkoliv už nemají za úkol bránit tělo proti těmto vetřelcům. Bytnost všech prvků těla jest určena vrozenou znalostí úkolu, jež mají vykonávat vzhledem k celku.

Buňky oddělené mají zvláštní schopnost obnovovat stavby svých orgánů. Odteče-li z kapky krve, vložené do tekutého plasmatu několik červených tělísek v podobě potůčku, brzy se tvoří kolem toho potůčku břehy. Potom se tyto břehy pokryjí vlákny fibrinu. A potůček se změní v potrubí, jímž červená tělíska procházejí jako cévou. A pak se usadí na povrchu toho potrubí bílé krvinky, obalí je svými výčnělky, takže vypadá jako vlásková trubice, opatřená stažlivými buňkami. A tak utvářejí krevní tělíska jakýsi úsek krevního oběhu, ač tu není ani srdce, ani oběhu, ani tkání, jež by měly býti napájeny.

Buňky se podobají včelám, jež stavějí své měřické bunice, vyrábějí med, živí své zárodky, jako by každá z nich znala matematiku, chemii, biologii a počínala si v zájmu celé společnosti. Z našich nynějších pojmů jest počínání buněk nevysvětlitelné, ale pomáhá nám pochopiti, jak se organizuje živé tělo.

„Orgán vytváří pochody, které se jeví našemu duchu jako velmi zvláštní. Nepotřebuje, aby mu byly dodávány buňky, jako dům potřebuje, aby mu bylo dodáváno stavivo. Není to stavba budovaná z buněk. Ovšem skládá se z buněk tak jako dům se skládá z cihel. Ale rodí se z těch buněk

asi tak jako dům by vystával z jedné cihly. Z cihly, která by počala vyráběti jiné cihly užívajíc vody z potoka a nerostných solí v ní obsažených a plynů z ovzduší. A ty cihly by se pak sdružily ve zdi nečekající na plán stavitelův ani na příchod zedníků. Také by se přetvořovaly ve sklo pro okna, v tašky pro střechu, v uhlí pro topení, ve vodu pro kuchyni. Slovem, orgán se vyvíjí dějstvím, jaké se připisovalo čarodějkám v pohádkách pro děti. Budují jej buňky, které jako by znaly budoucí stavbu a které opatřují z vnitřního prostředí plán stavby, stavivo i dělníky.“ (p. 124-6.)

h) Námitky proti účelnosti.

Všechno, co se nám zdá v přírodě účelným, jest podle některých myslitelů jen náš dojem, poněvadž prý děje přírodní posuzujeme podle jednání svého vlastního. Účelnost jest prý pouhý anthropomorfismus, tedy zlidšťování přírody. Tato námitka spočívá na předpokladu, že základním zákonem přírodního dějství je bezúčelnost a účelnost snad jen výjimkou. A tento přímo nehorázný předpoklad promítají tito myslitelé do dějství přírodního zcela libovolně a tím se vlastně sami dopouštějí anthropomorfismu, poněvadž nevidí v přírodě skutečnosti, nýbrž své domněnky.

Je jisto, že mnohé v přírodě, co se nám zdálo býti neúčelným, ukázalo se později účelným. Co bylo dříve považováno za zakrnělé (rudimentární) nebo za neužitečné v lidském organismu, tomu dnes namnoze připisujeme důležitý úkol. Podvěsek mozkový svými hormony se uplatňuje při růstu, šišinka, jež byla za časů Descartesových považována za sídlo duše, později za zakrnělé nervové ústředí lichého (třetího) oka, jest podle nejnovějších názorů žlázou, která vylučuje hormon tlumící předčasný pohlavní vývoj. Slezina vytváří bílé krvinky (před narozením také

červené) a je důležitá pro hospodaření železem v těle, zneškodňuje mnohá cizorodá tělesa a řídí oběh krevní. Červovitý výběžek slepého střeva vylučuje maz, jenž na choulolistivém místě soustavy zažívací mastí střevo, aby pohyb obsahu střevního se dál co nejlehčeji.³⁴

Odpůrci účelnosti namítají, že je v přírodě ustavičný boj všech proti všem, v němž velký požírá malého a silný ničí slabého. Lev požírá gazelu, bouře rve květy a mráz pálí osení. Tyto příklady „neúčelnosti“ mají svou účinnost jen z domněnky, že každá bytost je naprosto svébytná a samoučelná a že má jaksi „právo“ býti a žíti věčně. A zapomíná se, že takovou domněnkou se připsuje, aspoň nepřímo, účel věčného bytí. Konečně namítají, že příroda si počíná nehospodárně a že svými plody příliš plýtvá. Ale zároveň se jí vytýká, že mnoho organismů nechává zahynouti dříve než by se mohly vyvinouti. Ale právě v tom je účelné zařízení přírody, že počítá s možnými překážkami a pravděpodobnými zmary: týž vítr, který množství rostlinných zárodků rozmetává v záhuby, také jich mnoho roznáší ke vzklíčení. Tato „nehospodárnost“ přírody není dokladem proti moudrosti Stvořitele, nýbrž spíše svědectvím jeho všemoci a bohatství. Zdánlivá neúčelnost v přírodě má příčinu také v tom, že neznáme celý řád přírodní.³⁵ Naše poznání světového řádu

³⁴ Konstantin Kasert - Oskar Katann, *Divy světového řádu*, str. 117-8.

³⁵ Jako jistě můžeme poznati účelné uspořádání živých bytostí jakožto jedinců, tak zcela nejisti jsme v poznání řádu životního v celku. Toto poznání převyšuje naši znalost přírody asi tak, jako dítě nemůže chápati řád nějaké vědy, který je dospělému zcela zřejmý. A tak je člověk se vši svou znalostí přírody dítětem před Bohem. Jen zlomky životních plánů ústrojnin můžeme pochopiti a to, co nazýváme v životě neúčelností, jest měřeno jen podle nedokonalé představy řádu, kterou si vytváříme sami. A tak z poznaného skutečného řádu můžeme jen usuzovati na nejvyšší moudrého skutečného zákonodárce přírody, jehož plány stojí nesmírně vysoko

jest jen lidsky nedokonalé. „My vidíme Tvoje díla,“ praví svatý Augustin, „protože jsou; s hledem k Tobě pak ona jsou, protože Ty je vidíš.“ (Vyznání XIII./38.)

I zlo fysické, na které odpůrci účelnosti nejčastěji poukazují, na příklad bolest, byť zdánlivě svědčila proti účelnosti, jest v určitém smyslu velmi účelná, poněvadž jest poplašným znamením, že organismu hrozí nebezpečství. Pro člověka pak zlo fysické nikdy není zlem naprostým, právě tak jako dobro fysické není pro něho dobrem nejvyšším. Člověk opouštějící nemocnici, kde mnoho fysicky trpěl, přiznává se, že se lecčemu naučil: vážit si více zdraví, býti vděčným k lékařům, ošetřovatelkám, návštěvníkům; býti nevybíravý v jídle, míti soucit s jinými, když trpí, doufati v pomoc Boží. Zlo fysické bylo v tomto případě podnětem k dobru duchovnímu. Zlo mravní nemá původ v Bohu. Jest cílem svobodného rozhodování lidského. Bůh neřídí lidské bytosti násilně k dobru jako loutkař své loutky a neodníma člověku svobodu ani když jí zneužívá, ba ani jí odníti nemůže, poněvadž by musil změnit svou vlastní bytnost, jejíž jest svoboda lidská odleskem.

Zlo fysické i mravní ve světě jest. To dokazuje, že tento svět není nejlepším možným světem, jak se domýšleli optimisté. Tím však není potvrzeno stanovisko pesimistů, kteří pokládají tento svět za pouhou říši zla. Kdyby příroda byla naprosto dokonalá, byla by sama Bohem a tak by měli pravdu pantheisté, kteří přírodu a Boha ztotožňují.

nad našimi nepatrnými poznatky. (Alois Dempf, *Christliche Philosophie*. Verlag der Buchgemeinde Bonn 1938, S. 136.)

Vlastnosti Boží

1. NEVYSTIHLÝ

Z věcí stvořených můžeme poznati nejen, že Bůh jest, ale do určité míry také, jaký jest. Je-li Bůh původcem světa, síly, života a řádu, znamená to, že jest bytostí věčnou a všemocnou. Bytostí věčnou - to jest bytostí předčasovou, bezčasovou a nadčasovou. Věčnost tu nesmí býti chápána jako dlouhý čas. Čas je sled změn. Kde není změn, není ani času. Čas začal se změnami. A bytostí všemocnou jest Bůh, poněvadž jest první příčinou všeho, co jest a co se děje, a to příčinou ustavičně působící. A je-li Bůh dárce pohybu a života, znamená to, že jest bytostí živou, tedy ne pou-

hým pojmem nebo pouhou lidskou představou; život může dáti jen kdo sám je živý - nikdo nedává, čeho sám nemá. A konečně, je-li Bůh původcem řádu v přírodě, znamená to, že jest bytostí rozumnou a nejvyšší moudrou, neboť účelné uspořádání světa předpokládá rozumného pořadatele.

Takovou bytost není možno lidským rozumem dokonale vystihnouti. Plato a jeho škola spatřují bytnost Boží v pojmu dobra nebo též jednoho. Podle nominalistů záležela by bytnost Boží v souhrnu všech dokonalostí. To jest i mínění Descarteso-vo a Leibnizovo. Základem domněnky nominalistické jest nauka o obecninách, podle níž bytnost není nic jiného než souhrn jednotlivin a podstata souhrn různých znaků. Podle některých scotistů záleží bytnost Boží v ryzí nekonečnosti, to jest v takovém určení bytnosti, jež znamená všechny dokonalosti rozsahně i obsažně. Někteří starší thomisté pokládají za základ bytnosti Boží rozumovost, kterou však chápou různě, buď jako ryzí duchovost nebo jako rozumovou mohutnost. Důvodem jejich názoru jest, že rozumovost jest nejvyšším metafysickým stupněm jsoucna. Moderní voluntaristé (Sécrétan, Boutroux) vidí bytnost Boží ve svobodě. Scheler ji vidí v lásce, Schell v jakési svébytnosti či svédůvodnosti. Nejobecnějším názorem mezi scholastiky jest, že bytnost Boží jest samo svéprávné Jsoucno. Někteří, různíce se spíše co do názvu než co do věci, říkají, že Boží bytnost jest *aseitas* (*ens a se* - bytost, která je sama od sebe). Pojem aseity zcela souhlasí se jménem, které si Bůh sám dává v Písmě mluvě k Mojžíšovi z hořícího keře. „Hle, já půjdu k synům Izraelovým a řeknu jim: Bůh otců vašich posílá mne k vám. Budou-li se mne tázati: Jaké jest jeho jméno? co jim odpovím? Bůh řekl Mojžíšovi: Já jsem ten, který jsem. Toto řekneš synům Izraelovým: Ten, který jest, posílá mne k vám.“ (Ex. 3, 13-15). Jméno Boží jest Jahve, což znamená „Ten, který jest“, či Jsoucí. Podle toho

jména jest Bůh bytost, jejíž podstatnou vlastností jest jsoucnost, a to jsoucnost naprosté, vlastní a nepodmíněné. Zároveň nám toto jméno naznačuje, že bytnost (*essentia*) a jsoucnost (*existentia*) jsou v Bohu věčně totožny. Bůh jest. Bůh nemůže nebyti. A tato jeho „vlastnost“ může býti pro naše myšlení jakýmsi východiskem pro pojetí jiných vlastností, jež Bohu přičítáme. Je-li základní „vlastnost“ Boží, totiž jsoucnost, totožná s jeho bytností, platí to i o ostatních jeho vlastnostech: každá jeho vlastnost jest on sám celý, nekonečný a nevystihlý. Či „obrazně“ bychom mohli říci, že všechny vlastnosti Boží jsou vkořeněny v samu Boží bytnost, tedy nejsou oddělitelny a vůbec odmyslitelny od ní. Rozhodně nejsou pouhými „přídavky“ jako některé vlastnosti lidí. Jest na příklad vlastností některého člověka, že je moudrý. Ale tato vlastnost jest odlučitelná od toho člověka: i kdyby moudrý nebyl, přece by člověkem byl. Řekneme-li o Bohu, že jest moudrý, jest to něco jiného. Tuto vlastnost si nemůžeme od bytnosti Boží odmysliti. Kdyby Bůh nebyl moudrý, nebyl by Bohem. Proto je správnější vyjadřovati vlastnosti Boží ne jmény přídavnými, nýbrž podstatnými a říkati, že Bůh je Věčno, Nekonečno, Všemoc, Život, Moudrost, Dobro, Láska.

Skutečnost Boha jest vždy vyšší než lidské pojmy o Bohu. Naše představy o Bohu jsou většínou jen pouhé anthropomorfismy a symboly. Právě-li Pascal, že Bůh je kruh, jehož střed je všude a obvod nikde - chce naznačiti Boží nekonečnost: ale na první pohled je zřejma paradoxie a nedostatečnost tohoto měrického symbolu. Kruh je pouhý pomysl, kdežto Bůh je skutečnost. Kruh, jehož střed by byl všude a obvod nikde, nebyl by kruh. Či lépe řečeno, nelze si takový kruh vůbec představit. A tak je patrné, že Pascalův aforism nevyjadřuje Boží nekonečnost, nýbrž nanejvýš naši neschopnost představit si Boha. Tím ovšem není řečeno, že Bůh jest vůbec nepoznatelný. Mů-

žeme ho poznati, ale toto naše poznání jest nedokonalé. Svatý Řehoř Veliký vyznává se, že „žvatlajíce, jak dovedem, opakujeme vznešené ozvěny Boží“. Svatý Jan Damašský marně se pokouší vnořiti svůj pohled v to „moře bytí“, jímž jest Bůh. Dionysius Mysticus mluví o „tmě, v níž Bůh přebývá“.

Mluva pak následuje pojmů. Není jména, kterým bychom mohli Boha plně a dokonale vystihnouti. Proto svatí Otcové nazývají Boha bytostí bezejmennou. Poněvadž však nemůžeme o Bohu nemluvit, dáváme Bohu různá jména odvozená z pojmů a dokonalostí nám známých odmýšlejíce si od nich všechny nedostatky. A v tom smyslu je možno nazvati Boha mnohojmenným nebo všejmenným. Jelikož však věci stvořené, jejichž dokonalosti přisuzujeme Bohu, se Bohu podobají a zároveň nepodobají - Dionysius Mysticus je nazývá podobnostmi nepodobnými (*dissimiles simulationes*) - takže žádné jméno z nich odvozené Boha cele nevystihuje, jest zřejmo, že Bůh jest nade vše jméno povýšen a tak je možno jej nazývati nadejmenným.

2. JEDINÝ

Bůh jest jeden. To ukazuje především řád světový. Je pravda, že první dojem, který máme ze světa, jest dojem rozmanitosti, mnohosti a složitosti. Ale poznáváme-li přírodu hlouběji, odhalujeme v ní jednotný plán.

Řád světa, jak se rýsuje ve výbojích moderní vědy, vystihuje Hans Eibl těmito zásadami příští metafysiky:

1. Existuje svět zvrstvený. Svět nelze pořádati podle jediného pojmu.

2. Každá vrstva světa má svůj zvláštní pořadající pojem (kausalita pravděpodobnosti, kausa-

lita celkovosti, kausalita svobody, dialektika světového řádu, říše milosti).

3. Pořadající pojmy jsou ovládány zásadou „analogia entis“, to jest napodobí nejvyšší podstaty v odstupňované dokonalosti.

4. I nejbohatší soustava pojmů jest jen slabým odleskem skutečnosti.¹ Podle výkladu Wenzlova jest svět, v němž žijeme: 1. pluralistický, 2. hierarchický, 3. dualistický v několikerém smyslu - totiž metrický a psychický, součtový i celostní, možně nadčasový i skutečně časový, určený a svobodný. „Každý pokus jednu stránku k vůli jednotnosti vyloučiti, od ní odezíratí a pak tu abstrakci prohlašovati za objektivní, vede nezbytně k záměrnému znásilnění zkušenostní látky, k nepřeklenutelné propasti mezi způsoby pozorování a k rozporům v pomezných oblastech. Mnohost protikladných domněnek, neplodný odvrát od skutečnosti anebo nechť k tvoření názoru na svět jsou pak následky. Avšak jmenované dvojice protikladů nemají ráz vylučovací, neboť se dají sjednotiti a to ne ve smyslu dialektického řešení na oko, nýbrž ve smyslu realistické, syntetické metafysiky.“²

Výraznou známkou jednotnosti plánu v řádu světovém jest zejména zaměření všech bytostí k celosti. To platí: 1. ve fysice - všechno dějství je určeno kvantovými podmínkami vytvářejícími celostní útvary; 2. v biologii - vývoj organismu jest určován vztahem k celku čili entelechií jakožto psychoidním, účelovým činitelem; 3. v psychologii - dějství duševní je vždy výslednicí všech sil skrytých v člověku a není tudíž správnou činnost rozkládati na části a vysvětlovati každou zvláště; představy, city, touhy samy o sobě jsou materiálem nemajícím smyslu - nabývají

¹ Hans Eibl, *Příští obraz světa*. Revue Řád III. 6., Praha 1936, str. 375-6.

² Aloys Wenzl, *Wissenschaft und Weltanschauung*. F. Meiner, Leipzig 1936, S. 353-4.

ho teprve v celku duševní výstavbu: celek duševního útvaru jest vždy větší než pouhý součet jeho složek.

Reální jednota v plánu světa ukazuje zřetelně na jediného Původce. Že Bůh jest jeden, plyne i z jeho nekonečnosti. Nekonečno může býti jen jediné. Nemohou býti dvě nekonečna. Kdyby byla dvě, musila by se od sebe lišiti aspoň jednou vlastností. Z dvou „nekonečen“ by mělo třebas to první jeden znak navíc, druhému pak by ten znak chyběl. Avšak nekonečno nemůže míti nic navíc, poněvadž už je nekonečné.

A nekonečno, kterému „chybí“ jediný znak, není nekonečnem. Jest tedy jedno jen nekonečno. Jest jen jeden Bůh.

3. MOUDRÝ

Bůh je nekonečný, ale není hmotný. Je-li nehmotný, jest ji naprosto jednoduchý, poněvadž hmota je složena z částic. Podstata Boží vylučuje části, neboť jest naprosto dokonalá. Avšak kde jsou části, tam je nedokonalost, neboť části jsou věci omezené. Celek, který se skládá z částí omezených, jest také omezen. Není tedy v Bohu částí fyzických. Avšak není v něm ani částí metafyzických. V pojmu nekonečna nemůže býti nic, co by bylo jen možné nebo zdokonalitelné. Jeví se tedy nekonečno našemu rozumu jako ryzí skutečnost (*actus purus*) bez jakéhokoliv příměsku možnosti. Jakožto bytost jednoduchá a od hmotného světa odlišná jest Bůh bytostí dokonale duchovou.

Z řádu věcí stvořených pak poznáváme Boha jako bytost neskonale moudrou. Účelné uspořádání světa ukazuje na rozumného Pořadatele. Už to ukazuje, že Bůh není bytost neosobní, nýbrž bytost poznávající a chtějící, rozumná a činná.

Rozumnost Boží ukazuje konečně i rozumný

tvor Boží, člověk. Co je v účinu, jest i v příčině, a to způsobem přiměřeným příčině. Vezměme obraz. Obraz byl v mysli umělcově - jinak by se nikdy nebyl objevil na plátně. Skutečné barvy byly na umělcově paletě, ale obraz byl v jeho mysli, ne ovšem v barvách, nýbrž jako představa. V člověku jest určitá míra inteligence. Tedy i v Bohu, příčině inteligence, musí býti Inteligence, avšak způsobem přiměřeným Bohu, to znamená v míře nekonečné, nepodmíněně a neodvozeně.

4. NADSVĚTNÝ

Bůh je bytost od světa rozdílná: není totéž, co svět a není částí světa. Kdo vyznává pantheismus, totiž úplné ztotožnění Boha a světa, upadá do četných myšlenkových rozporů. Je-li Bůh a svět totéž, znamená to, že buď má Bůh vlastnosti světa hmotného, buď že svět hmotný má vlastnosti božské. Svět kolem nás jest však konečný, omezený, nahodilý a podle nauky o entropii zkomírající. Tyto vlastnosti ovšem nelze Bohu přičítati, poněvadž Bůh jest bytost naprostá, dokonalá, nekonečná, nutná a nepodmíněná. Bůh nemá vlastností, jež pozorujeme ve světě kolem nás. Anebo domnívají-li se pantheisté, že svět má vlastnosti božské, dávají se patrně svěsti jen povrchním pozorováním světa a zůstávají slepi k tomu, co ve světě jest nebožského a nedokonalého. Nevidí na příklad, že v přírodě je boj všech proti všem, že příroda, která má své půvaby, má i své hrůzy: výbuchy sopek, zemětřesení, povodně, bouře, úpaly, mrazy, chorobné zárodky, smrt a rozklad. To, co pantheisté „zbožňují“, není ryzí příroda, nýbrž příroda již člověkem ovládnutá a zušlechtěná.³

³ Jakou cenu má pantheistické uctívání přírody, ukázalo by se nejlépe, kdybychom je exportovali někam do

Podle domněnky pantheistů i člověk jakožto část přírody by byl částí Boha. Říkají totiž, že Bůh v nerostu dříme, v rostlině žije, v živočichu cítí a v člověku myslí. Zřejmě pak zůstává záhadou, proč jeden a týž Bůh v jednom člověku myslí správně, v jiném bludně, v jednom jedná dobře, v druhém špatně. Je patrné, že nauka pantheistická by ve svých důsledcích vedla k setření rozdílu mezi pravdou a bludem, dobrem a zlem. I mírný pantheismus, který učí, že Bůh jest jakoby duší nebo formou světa, upadá do týchž rozporů. Kdyby Bůh byl duší světa, musil by býti, ač je bytostí nekonečně dokonalou, pouhou spolupříčinou světa hmotného a nabýval by své dokonalosti teprve ve spojení s hmotou.

Jest tedy Bůh bytost nad svět povýšená, přesažná či transcendentní. Při tom ovšem zůstává pravdou, že všechny věci, jejich vlastnosti a síly jsou na Bohu závislé a že nejen první popud pohybu a života vyšel z vůle Boží, nýbrž že celá řada dalších popudů a pohybů závisí na ní, poněvadž věci působí jen tím, co jim bylo uděleno, nikoliv něčím ze sebe samých, takže každý, byť sebemenší úkon každé, byť sebemenší bytosti děje se přímým spolupůsobením Božím. „V Bohu

tropů pod vertikální slunce a rovníkové deště. Několik dní na Borneu by stačilo, aby otřáslo samým základem pantheistické víry. Menší dávky Sahary mohou člověka rozveselit jako víno. Ale samá Sahara a nic než Sahara znamená zhynouti žízni. Kousíček pralesa ztrávíme lehko i na lačný žaludek: ale celý prales s jeho hady, štirý, tygry a opicemi, komáry a papoušky je trochu silná snídaně. Řeka je krásná, když je přes ni most. Hory mají svůj půvab, jsou-li opatřeny turistickými značkami. Wordsworthiánské uctívání přírody má hlavně dva nedostatky: první nedostatek je v tom, že je možné jen tam, kde příroda byla buď zčásti nebo úplně podrobena člověku, druhý je v tom, že je možné jen u lidí, kteří jsou schopni padělati své neprostřední dojmy z přírody - neboť příroda i v pásmu mírném jest leckdy cizí a nelidská, ba ďábelská. (Aldous Huxley, *Do what you will. Essays.* Watt & Co. London 1936, p. 93.)

žijeme, hýbáme se a jsme“ pravil svatý Pavel na Areopagu. (Sk. ap. 17, 28.)

Tato součinnost Boha jakožto příčiny prvotné s bytostmi stvořenými jakožto příčinami druhotnými není však souřadná, poněvadž bez příčiny prvotné by nebylo ani příčin druhotných a jejich sil: ale tyto příčiny druhotné jsou skutečnými příčinami, ne pouhými podmínkami.

Tak jeví se i božská všudypřítomnost v pravém světle: ten úlomek pravdy je v pantheismu, že Bůh není od světa odloučen nebo dokonce proti světu postaven, neboť Bůh jest všude přítomen nejen svou podstatou, nýbrž i svou mocí, věčným kladem své vůle - ale ovšem jest od světa rozdílný podle bytnosti a podstaty jakožto nekonečná, naprosto dokonalá bytost duchová.

5. DOBRÝ

Jakožto první příčinu jsoucna je třeba nazývat Boha dobrým, poněvadž od něho pocházejí všechny dokonalosti, jež jsou a mohou býti předmětem chtění. Bůh jest tedy dobro. Jest ovšem ve světě zlo, avšak zlo není podle nauky scholastické nic reálního, nýbrž jen jakýsi nedostatek dobra. (S. Th. 1, q 48, a 1.) Na otázku, proč jsou ty nedostatky dobra ve světě, odpovídá svatý Tomáš, že dokonalost světa vyžaduje, aby ve věcech byla nerovnost: jsou na světě věci neporušitelné a věci porušitelné. Věci neporušitelné nemohou se odchýliti od dobra. Věci porušitelné ano. (S. Th. 1, q 48, a 2.) Zlo tedy ve světě jest. Ale nemá bytnosti vlastní a samostatné, nýbrž jest vždy jen na nějakém dobru, předpokládá nutně podmět, který jest zbaven nějaké dokonalosti. Nikdy však nemůže zlo úplně zkaziti dobro, poněvadž zlo jest jen pouhým omezením dobra, ne však jeho úplným popřením. Pouhá nepřítomnost dobra není zlem. Zlem jest jen nedostatek dobra,

které býti má. Že kámen nevidí, není zlo, poně-
vadž kameni nepřisluší vidění, nýbrž bytosti ži-
vé: jest tedy zlo nedostatek dobra povinného,
dobra, které nějaké bytosti přisluší. Žádná věc
není naprosto zlá. Kde je nějaké jsoucno, již jest
také dobro. Kde není jsoucna, nemůže býti ani
zla. Ve smyslu ontologickém či metafysickém
není vůbec zla. Jest možno jen zlo ve smyslu
fysickém a mravním. Zlo fysické jest nedostatek
shody se zákony řádu fysického. Chybí-li člověku
zdraví, oko, ruka, jest to zlo fysické. Zlo mravní
jest nedostatek shody se zákony řádu mravního.
Vzhledem k bytostem rozumným může býti zlo
buď zlem viny nebo zlem trestu. Zlem viny jest
skutek bytosti svobodné zákonu mravnímu odpor-
ující. Zlem trestu jest pokuta, již bytost rozum-
ná pyká za skutky řádu mravnímu odporující.

Jelikož podmínkem zla jest vždy dobro, může
jen dobro býti příčinou zla. Zlo totiž jako pouhá
privace věčně neexistuje. Co však neexistuje,
nemůže ani působiti. A proto před zlem nutně
předchází dobro. Dobro však může býti účinnou
příčinou zla nikoliv samo sebou, nýbrž jen pří-
padně. Kdyby dobro samo sebou bylo příčinou
zla, působilo by je vnitřní svou silou, avšak byt-
ně směřuje dobro vždy jen k dobru. Může tedy
dobro býti příčinou zla jen případně, pokud to-
tiž směřuje k cíli dobrému, s nímž však jest spo-
jeno i něco zlého. (S. Th. 1, q 49, a 1.) To platí
jak o příčině svobodné, tak o příčině nutné. By-
tost svobodná směřuje vždy k dobru. Pokud smě-
řuje k něčemu zlému, směřuje k tomu ne proto,
že je to zlem, nýbrž proto, že to zlo se jeví býti
dobrem. Každé dobro, poněvadž jest omezené a
nedokonalé, může s nějakého hlediska býti po-
kládáno za zlo.

Pochází-li zlo z příčiny nutné, je to způsobeno
buď nedostatkem síly účinkující (nedostatek síly
hybné), nebo tím, že nějaká síla působí na před-

mět proti jeho přirozenosti (ohněň, který spálí člověka).

A jelikož zlo vždycky má příčinu v nedokonalosti působící síly, není Bůh jakožto bytost naprosto dokonalá příčinou zla. Jen jaksi případně by mohl Bůh býti nazýván příčinou zla, poněvadž jest původcem řádu, v němž některé bytosti jsou porušitelné. Pokud se týká zla mravního, jest ovšem Bůh příčinou zla, které jest pokutou, poněvadž toho vyžaduje jeho svatost a spravedlnost, ale není příčinou zla, které jest vinou. Namítá-li se, že Bůh jako příčina prvotní jest důsledně i příčinou činnosti příčin druhotných, odpovídá svatý Tomáš, že účiny příčin druhotných, lze převést na Boha, pokud se týká jejich bytnosti a dokonalosti, ne však pokud se týká jejich nedostatku. (S. Th. 1, q 49, a 2, ad 2.)

Skutečnost zla není podle svatého Tomáše svědectvím proti jsoucnosti Boží, poněvadž Bůh jako bytost svrchovaně dobrá by nepřipustil, aby nějaké zlo bylo v jeho dílech, kdyby nebyl tak všemocný a dobrý, aby dobře činil i ze zla: jest tedy známkou nekonečné dobroty Boží, že dopouští zla, aby z nich vyvodil dobra. (S. Th. 1, q 2, a 3, ad 1.)

Tento formální jas výkladů svatého Tomáše o zlu se zakládá podle mínění Haeckrova na náboženské existencialitě učitele i žáků, které dnes už nemáme, jsouce jaksi oslabeni ve své jistotě o Bohu staletími bludů a přeludů racionalistických a irracionalistických. Proto je možno, že výklad zla, jak jej podává scholastika, nás nespokojuje a že se znovu vnucuje otázka, proč Bůh, který je dobro, stvořil svět, v němž je zlo. Podle Haeckra jest možná trojí odpověď odpovídající třem stupňům kontemplace, jak o nich mluví svatý Bernard: *prima contemplatio est admiratio maiestatis, secunda est iudiciorum Dei, tertia est beneficiorum eius*, totiž velebnost Tvůrce, spravedlnost Soudce a milosrdenství Otce. Svět

se nám může jevit jako krásné dílo umělecké, v němž se podivujeme dokonalosti Tvůrce - to je zřetel esthetický. Také se nám může svět jevit jako dějiště činnosti svobodné mravní osobnosti, v němž lze viděti Boha jako vychovatele a vůdce rozumných bytostí. A konečně se nám může svět jevit jako dílo lásky, v němž se ukazuje Boží milosrdenství. V tomto třetím pojetí jsou pak obsažena i první dvě.

Ovšem pojetí světa jakožto díla lásky Boží budi pochybnosti, posměch a rouhání: člověk byl vždy žalobcem Božím a tvrdil, že takový svět, jaký jest, by neměl býti. Bůh stvořil rouhače a odbojníky, ač věděl, že se mu budou rouhati a proti jeho vůli jednati. Bůh stvořil člověka, ač věděl, že zhřeší. To je obžaloba Boha. A tu se objevuje potřeba ospravedlniti Boha. Potřeba theodicey. Theodicea jest slovo moderní, pocházející od Leibnize, označující však věc prastarou. Lidská, to jest ryze vědecká a filosofická theodicea, jest vždy jen dcerou racionalismu, to jest onoho duševního stavu, který mezi duchem Božím a duchem lidským uznává jen rozdíl stupňový, nikoli však podstatný. Racionalismus vylučuje ze svého oboru tajemství - připouští nanejvýš jen „záhadu“. A to tajemství není jen tragično, nýbrž i sama látka tradična - bolest.⁴

Zaměřuje se tedy otázka theodicey v podstatě na otázku bolesti. Bolest je dvojí: fysická a duševní. Fysická: nemoc, nevolnost, ochablost, únavy, zranění. Duševní: opuštěnost, zklamání, melancholie, lethargie, psychosa, nostalgie, zoufalství. Rozlišení bolesti fysické a duševní je spíše slovní než empirické: uvážíme-li, že duše a tělo vytvářejí organickou jednotu, sotva lze mluvit o bolesti výhradně tělesné nebo výhradně duševní.

Fysiologicky jest bolest dráždění nervu sensi-

⁴ Theodor Haecker, Schöpfer und seine Schöpfung. J. Hegner, Leipzig, S. 15-37.

tivního. Výklad bolesti jako jevu fyziologického nepůsobí obtíží: bolest se tu jeví jako ochranná reakce ohroženého organismu, tedy jako jev teleologický. Je-li tu nějaké proč, nemusíme dlouho hledati přiměřené proto.

Psychologicky souvisí bolest úzce s otázkou vědomí. V nevědomí není bolesti. Spánek transformuje pocity bolesti - ale i sny samy mohou býti bolestné. Intensita bolesti pak nezávisí na objektivní síle popudu, nýbrž na představě, kterou o ní máme. Dítě pláče z příčin malicherných. Nekormoutí člověka ani věci samy, jako spíše představy o věcech.

Metafysicky se vyjadřuje problém bolesti otázkou: proč trpím? Záhada není ani v tom, proč člověk trpí, ale proč trpí člověk dobrý. Trpí-li člověk zlý, nezdá se nám to býti záhadou, nýbrž spíše se nám to jeví jako výkon vyšší spravedlnosti. Trpí-li člověk dobrý, zdá se nám někdy, jako by trpěl proto, že je dobrý. A to bereme jako nespravedlnost. Zdá se tedy, že záhada utrpení je vlastně záhadou nespravedlnosti.

Snad by nám trochu světla přinesla otázka, je-li utrpení dobrých opravdu nespravedlností. Nespravedlivé by bylo, kdyby dobří trpěli proto, že jsou dobří a kdyby všichni dobří trpěli. V tom případě by bylo třeba přiznati, že utrpení dobrých je jakýmsi zákonem. A ten zákon, ať by pocházel odkudkoliv, by byl nespravedlivý. Avšak ne všichni dobří trpí. Je zákon, že lidé trpí. Ale není zákon, že dobří trpí, a to proto, že jsou dobří. Je zákon bolesti. Někdo je mu podroben, jiný mu uniká. Joseph de Maistre říká, že lidé nazývají někdy nespravedlností, co by měli prostě jmenovati neštěstím. (*Les soirées de Saint-Petersbourg*, I., 19.) Ale co je neštěstí? Zlo nezaviněné. Tedy zlo nespravedlivé, může se namítnouti. Není, poněvadž neštěstí nikoho nestihá podle zákona. Ale tyto a podobné úvahy přece jen nedá-

vají metafysicky uspokojující odpověď na otázku: proč trpím?

Je patrné, že za záhadou bolesti se skrývá záhada jiná - záhada viny. A tu platí slovo Pascalovo: *Dieu serait injuste, si nous n'étions pas coupables*. Bůh by byl nespravedlivý, kdybychom nebyli vinni. A slovo svatého Pavla o *mysteriu iniquitatis*, o tajemství nepravosti, nelze chápati jen analogicky a literárně, neboť platí naprosto. A toto mysterium jest obsaženo v jiném mysteriu, totiž v mysteriu Boha. A před mysteriem umlká lidský rozum. Mluví jen srdce. A toto srdce lidské ve své bídě a ve svých slzách, *cor miserum*, je naplněno neuhasitelnou žízní po Bohu srdce milého, v tom je jeho velikost, že touží po Bohu a nepřestává ho milovati, i když je Bůh nechává trpěti. A Bůh milosrdný, Bůh, který je láska, nepotřebuje lidského ospravedlnění. Ospravedlňuje se sám, a to tím, že utrpení, křivda a hřích a konečně i smrt rozmnožují v člověku touhu po něm, jenž jest dobro nejvyšší a láska sama.

Člověk

1. ZÁHADA ČLOVĚKA

Není snadné říci, co je člověk. Aristoteles definuje člověka: živočich společenský; svatý Augustin: živočich rozumný a smrtelný; Pascal: třtina, ale třtina myslící; Franklin: živočich, dělající nástroje; Rousseau: živočich zkažený; Herder: živočich chodící zpříma; Kant: živočich, který se může zdokonalovati; Schiller: bytost, která chce; Goethe: člověk - první rozhovor přírody s Bohem; Nietzsche: nemocné zvíře - nezvíře - nadzvíře; Scheler: Neinsagenkönnner - tvor odříkavý; Freud: potlačovatel pudů; Klages: myslící zvíře; Hartmann: bytost od sebe samé ohrožená.

Všechny tyto výměry jsou celkem jednostranné - nevystihují člověka celého.

Cesta k poznání člověka nevede, jak již Kant zdůraznil, ani metafysikou, ani přírodopisným kabinetem. Ne metafysikou, poněvadž k pojmu člověka chceme teprve dospět; ne přírodopisným kabinetem, poněvadž vyšší nemůže být vysvětlováno z nižšího: jako nemůžeme bytnost rostliny vysvětlovati pomocí mineralogie nebo bytnost zvířete pomocí botaniky, tak nemůžeme bytnost člověka vysvětlovati pomocí zoologie.

Hlavní rozdíl mezi člověkem a zvířetem jest v tom, že člověk jedná účelně, kdežto zvíře se řídí „pudem“. Člověk stojí mimo přírodu, ba nad přírodou, a řídí se sám; zvíře stojí v přírodě a jest od ní řízeno - *animal non agit, sed agitur*. Jen člověk má možnost a schopnost vystoupiti nad řád nutnosti, jemuž ostatní bytosti jsou podrobeny, a jednati svobodně.

Trojí schopností převyšuje člověk živočicha, a to: 1. schopností pozorovati svět, 2. schopností pozorovati sebe, 3. schopností tvořiti abstraktní pojmy.

1. Jen člověk dovede zpředmětniti svět, to jest pozorovati věci, jak jsou o sobě. „Pro krávu neexistuje kapr, pro čápa zajíc, pro zajíce včela, pro včelu mravenec, pro mravence křemen.“ (L. Klages.) Ale pro člověka je všechno zde. Člověk vše pozoruje. Zvíře, všímá-li si nějaké věci, všímá si jí jen po té stránce, která má vztah k jeho potřebám. Tráva je krávě něčím k žrádлу, pro mšici něčím k lezení - pro člověka však jsou všechny věci něčím po všech svých stránkách, a to i bez ohledu na jeho potřeby. Člověk jest pozorovatel věcí.

2. Jen člověk dovede pozorovati sám sebe. Jen člověk má dar reflexivního poznání. Člověk si našel stanovisko, s něhož se může dívati sám na sebe, „schoval se“ takřka za sebe samého, aby se

na sebe mohl dívat. Člověk má vědomí sebe, může myslet o sobě, má vědu o své vědě.

3. Jen člověk tvoří pojmy. Zvíře má představy, ale neabstrahuje. Jen člověk dovede odloučiti od věcí jejich individuální znaky a případné vlastnosti a vytvořiti obecný pojem, vystihující nejen bytnost věci, od které abstrahoval, nýbrž i bytnost věcí, které mají s ní stejnou přirozenost.

To vše, čím se člověk liší od zvířete, je třeba nějak vyjádřiti. Řekové to nazývali *νοῦς*, *λόγος*, *πνεῦμα*. Nazvěme to duchem.

2. D U C H

Není správné se domnívati, že duch je jen intelekt nebo dokonce jen jakási technická intelligence. Toto úzké pojetí ducha se vyskytuje zejména v názorech „filosofů života“, Henriho Bergsona a Ludwiga Klagese. Myslitelům těmto se jeví duch jako „protivník duše“, to jest života: jako síla, která svou rozumovostí a pojmovostí rozkládá proud života a svou vůlí jej popírá – jako by poznávající a chtějící duch neměl také jiných stránek: radosti z poznání, citu pro spravedlnost, smyslu pro čest, lásky k dobru, touhy po hodnotě. Tyto „city“ ducha ukazují, že duch není pouze rozum a také ne pouze vůle, nýbrž také nazírání, hodnocení a tvoření, a mimo to, že duch je nerozlučně spjat s duší, jakožto životním principem v člověku.¹

¹ Kde jest duše, jest život, to jest její bytnost. Kde jest duch, jest poznání; to jest jeho bytnost a duch předpokládá ono bytí a onen řád, jež nazýváme „životem“. Duch jest vyšší řád živého. Duch sám jest život. Nic mrtvého nemůže míti dar poznání, nýbrž jen živé. Rozdíl mezi duší zvířecí a duší lidskou jest duch, jenž jest jakostně vyšším životem. Jednotu lidské duše musíme bráti vážně; nemůžeme v člověku reálně oddělovat duši tělovou od duše duchové, ale můžeme obojí reálně rozlišovati. Tato reálná jednota má důsledky, z nichž nejdů-

Duch ovšem může býti protivníkem života, nepokládá-li život za hodný života nebo nesnaží-li se učiniti jej takovým. Podceňování ducha znamená zdůrazňování zážitku, okamžiku, živočišnosti. Zcela jistě pak by byl duch protivníkem života, kdyby zůstával na povrchu, spokojoval se jen s tím, co je dáno, a neusiloval o lepší, kdyby ulpíval na tom, co jest, a nehledal toho, co býti má.

Člověk jest bytost duchová i přírodní. Ale to, co jest v něm přírodního, živočišného a smyslového, je jen podklad, podmínka a látka pro činnost ducha, to jest pro tvoření.

3. D U Š E

V nejširším smyslu rozumíme duší princip života. Život však známe v trojím útvaru: rostlina, zvíře, člověk. Je tedy možno mluvit s Aristotelem o duši rostlinné (vegetativní), jakožto principu života rostlinného, o duši živočišné (animální), jakožto principu života živočišného, a o duši rozumné (anima rationalis), jakožto principu života v člověku.

V nejširším smyslu je duše útvárný prvek ústrojné hmoty.

Duše v člověku je princip činností vegetativních, animálních i duchových.

Někteří moderní psychologové rozlišují dvojí princip života lidského: duši, princip života organického, a ducha, princip života myšlenkového a volního. Toto rozlišení však platí jen v našem myšlení, nikoliv ve skutečnosti: kdyby byl dvojí ležitější je ten, že celý duševní život člověka a jeho projevy, i tam, kde jsou zdánlivě totožny s projevy živočišnými, jsou již v kořenu jinak podmíněny než duševní projevy živočišné, totiž jsou podmíněny duchem, jehož prvotní bytností jest poznání obecného bytí jakožto bytí. (Theodor Haecker, *Der Geist des Menschen und die Wahrheit*. J. Hegner, Leipzig 1937, S. 207-8.)

princip života v člověku, zůstával by nevysvětlen základní pocit vnitřní jednoty, který člověk má. Mimo to: tělo lidské je lidské, poněvadž je oživeno duší lidskou. Kdyby byl v člověku dvojí princip, tělo by nebylo lidské: specificky lidský by byl jen duch a ten by neměl přímého poměru k tělu.²

Duše lidská je principem duchovým. Duchovostí se rozumí vnitřní či subjektivní nezávislost na hmotě. Vnitřně a subjektivně na hmotě nezávislá je podstata, která svou bytnost nemá z hmoty a která ani svou jsoucností na hmotě nezávisí. Může však taková podstata býti zevně a objektivně závislou na hmotě, pokud totiž ke své činnosti potřebuje hmotných orgánů. Duchovost takové podstaty jest ovšem nedokonalá: dokonalá však by byla, kdyby ve všech svých činnostech byla na hmotě nezávislá.

Duše lidská není dokonale duchová: ve své podstatě a ve své existenci je sice zcela na hmotě nezávislá, ale ne ve všech svých činnostech. Mluvíme-li o duchovosti lidské duše, musíme mít na mysli nehmotnost vnitřní a subjektivní, nikoliv nehmotnost vnější a objektivní.

Že duše je podstata duchová, soudíme z jejích činností. *Agere sequitur esse*. Jaká činnost, taková bytnost.

² Lidské tělo jest přiměřeným domovem duchu. Ale není to tak, jako by v člověku žilo zvíře vedle ducha, nýbrž tak, že tělesnost člověka je cele proniknuta duchem. Není to tělesnost zvířecí, nýbrž právě lidská, která jest přiměřena bytnosti člověka právě tak jako zvířecí organismus jest přiměřen bytnosti zvířete. Mysleme jen na vzpřímenou chůzi nebo na ústroje mluvní nebo na zvláštnost lidské ruky nebo také na specifické pochody v lidském mozku. Tuto zvláštnost a odlišnost uznávají nyní i „přírodopytci“ a lékaři. Chápeme nyní také, proč je nesmyslné pokládati anthropologii, i když pojednává o těle, za odvětví zoologie. (Werner Sombart, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Antropologie*. Buchholz und Weisswange, Berlin-Charlottenburg 1938, S. 27.)

Duchovost duše ukazují: 1. úkony rozumu, 2. úkony vůle.

1. Duše lidská vnímá sice představy v čase a prostoru, ale přesto je schopna odezíratí od těchto určení, proniknouti k jádru jevů a poznávati podstatu věcí. Dokonce je schopna vytvářeti pojmy a skupiny pojmů od konkrétních podmínek zcela odloučených, na příklad pojmy metafysické, jako: příčina, pravda, dobro. Toho však by duše schopna nebyla, kdyby veškero naše myšlení bylo jen pochodem hmotným, protože hmota je vždy jen jednotlivá, konkrétní a její výkony jsou vázány na prostor a čas.

Vše hmotné je nahodilé a měnné. Ale rozum lidský poznává skutečnosti nadsmyslné, neměnné, nutné a věčné. Taktéž i první principy poznání, to jest princip totožnosti, kontradikce, vyloučeného třetího a dostatečného důvodu poznává rozum jako principy neměnné a nutné. Takového poznání by však duše neměla, kdyby nebyla duchová.

Duše lidská poznává sebe samu. Může i sám úkon svého poznání učiniti předmětem poznání dalšího. Může i svou reflexi učiniti předmětem reflexe. Reflexe však se nevyskytuje v řádu číře hmotném, poněvadž hmota nikdy nepůsobí na sebe samu.

2. Každé chtění, vycházející z principu hmotného, směřuje jen k předmětu jednotlivému. Avšak vůle lidská, rozumem řízená, směřuje i k předmětu obecnému, totiž k dobru vůbec.

Žádný hmotný princip nemůže směřovati k předmětům nehmotným. Ale vůle lidská je zaměřena k předmětům, řád hmotný přesahujícím. Chce totiž moudrost, spravedlnost, dobro, krásu.

Vůle člověka může odporovati všem vlivům stvořeného světa, takže nic ji nemůže donutiti, aby chtěla to, co nechce. Je schopna ovládati hmotu, podříditi si tělesné žádosti, je schopna pro vyšší, nadzemské cíle potlačití nejen někte-

rou touhu tělesnou, nýbrž i veškery obětováním života tělesného: bytost neduchová toho nemůže.

Je tedy patrné, že duše lidská ve svých činnostech přesahuje činnost hmoty a že je v nich na hmotě nezávislá. A poněvadž činnost vyplývá, jak bylo řečeno, z bytnosti, znamená to, že duše je podstata nehmotná čili duchová.

4. DUŠE A TĚLO

Duše lidská není čirý či pouhý duch, třebaže jest principem duchovým. Duchovost lidské duše jest nedokonalá (*spiritualitas imperfecta*). Má totiž duše schopnost a náchylnost ke spojení s hmotou. Duše lne k tělu právě tak, jako tělo lne k duši. Duše sama o sobě jest podstatou neúplnou: to znamená, že své dokonalosti nabývá teprve ve spojení s tělem.

Duše a tělo vytvářejí podstatnou jednotu lidské přirozenosti. Jednota tato jest podstatná, nikoliv náhodná nebo případková. Spojujíc se s tělem, tvoří duše novou přirozenost, jež není ani duch, ani tělo, nýbrž člověk. Bez těla není duše tím, čím podle bytnosti své býti má. Není správné pojetí Platonovo, podle něhož je duše žalářem těla. Duše není tělu cizí, právě tak, jako tělo není cizí duši. Vězeň nelze k svému žaláři. Vězeň nevytváří s žalářem organickou jednotu.

Spojením duše a těla vzniká jeden člověk, jeden podmět, jedna osoba, jež jest činným principem nejen duchového, nýbrž i tělesného života. Avšak dokonalost duševní činnosti není v přímé závislosti na dokonalosti tělesné. Po stránce tělesné se člověk rozvíjí tak, že v dětství a mládí jeho síly rostou, ve věku dospělosti vrcholí a ve stáří ochabují. Tento biologický vývoj člověka by bylo možno znázorniti křivkou zvolna a pravidelně stoupající a zvolna a pravidelně klesající. Na základě četných biografií a různých statistik

zjistila dr. Charlotte Bühlerová (*Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*. S. Hirzel, Leipzig 1933), že životní výkonnost člověka se tím více blíží této biologické křivce, čím více se jedná o úkony čistě vitální, a že tím více se od ní odchyluje, či přesněji řečeno, tím více že se za ní zpožďuje, čím více se jedná o výkony duševní. Výkonnost sportovní úplně odpovídá biologické křivce, někdy ji i předbíhá, kdežto výkonnost člověka tělesně pracujícího se opožďuje za křivkou biologickou o deset let, výkonnost duševního pracovníka dokonce o dvacet let. Vynikající filosofové, badatelé a umělci byli schopni kvantitativně i kvalitativně znamenitých výkonů i ve vysokém stáří.

Pozoruhodno je také, že lidé geniální a duševně nadprůměrní vůbec zpravidla byli lidé tělesně slabí a neduživí. První moderní psychiatr, který tuto věc objasnil a četnými doklady prokázal, byl francouzský lékař J. Moreau, jehož dílo *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire* (Paris 1959) dosud nebylo překonáno. Jeho zkoumání doplnil Wilhelm Lange-Eichbaum v knize *Genie, Irrsinn und Ruhm* (1928). Mezi 176 geniálními lidmi, jimiž se obíral, shledal Lange-Eichbaum toliko 6 zdravých, 170 neduživých.

To vše ukazuje zřetelně, že duch nepodléhá cele biologickým podmínkám tělesného vývoje, nýbrž že se vyvíjí samostatně, byť ne naprosto nezávisle na těle.

Dokonalost duševní činnosti není však přímo závislá ani na váze, ani na velikosti, ani na bohatosti závitů, ba ani ne na celistvosti mozku. Již r. 1910 napsal prof. Weigner v Živě, že váha mozku a inteligence jsou veličiny na sobě nezávislé. Známa jest tato stupnice: mozek Turgeněvův vážil 2012 g, Cuvierův 1830 g, Helmhotzův 1440 g, Gambettův 1100 g, Franceův 1017 g. Rozdíl 1000 g jest tak nápadně veliký, že nelze

podle toho diferencovati úroveň inteligence Turgeněvovy a Franceovy ani zdaleka.

Rozborem pathologických poruch, zvláště afa-sií, jež nejlépe vyzvedají vztah stavu vědomého ke stavu mozkovému dokázal Henri Bergson (*Matière et mémoire*, 12. vyd., Paříž 1914, kap. 2. a 3.), že domněnka o ekvivalenci stavu mozko-vého a stavu psychologického jest neudržitelná. Podle toho rozboru jest rozeznávat pamět tělesnou, kterou máme se zvířaty společnou, čili pamět opěťující, od paměti čisté, prosté vztahu k materiální skutečnosti, čili paměti představující. Z důkazů Bergsonových vyplývá, že mícha je sice skladištěm hotově připravených komplexních akcí a že mozek je sice sídlem opěťující paměti, ale nemůže nikdy býti sídlem paměti představující, paměti skutečné, která náleží do vyšší sféry vědomí a dovede, jsouc najednou hotova, v jediném okamžiku přehlédnouti celé naše dějiny a připravit nás k rozhodnému činu. Není tedy mozek nějakým skladištěm našich představ a jest nemožno, aby se v něm uchovávaly všechny fyziologické stopy celé naší minulosti.³

Pamět nelze vysvětlovati jako řadu stop, vrypů či engramů do mozku prostě proto, že by tyto stopy musily býti nějak přesně v mozku umís-

³ Ve skutečnosti se uchovává minulost sama od sebe, automaticky. Provází nás ovšem ve své celistvosti v každém okamžiku: co jsme od raného dětství svého cítili, mysli-li a chtěli, je tu skloněno jsouc k přítomnosti, jež se teď připojí a tlačí se na bránu vědomí, jež by je chtělo nechat venku. Mozkový mechanismus jest právě na to zařízen, aby z toho téměř vše zatlačoval do nevědoma a zaváděl do vědomí pouze to, co se hodí k objasnění přítomné situace, co napomáhá chystané akci, slovem, co koná užitečnou práci. Nanejvýše několika luxusním vzpomínkám podaří se přivřenými dveřmi proklouznouti jako kontraband. Tito poslové nevědoma upozorní nás na to, co za sebou nevědomky vlečeme. (Henri Bergson, *Vývoj tvořivý*. Jan Laichter, Praha 1919, str. 16.)

těny - ale není tomu tak, jak se zjistilo právě studiem poruch mozkových.⁴

Myšlenka, ač není v mozku lokalisována, přece na něm závisí, má-li se projevit, ale nezávisí na něm ve své existenci. Mozek jeví se tedy jen nástrojem duševní činnosti a jeho poměr k inteligenci jen jako poměr nepřímý.

Důkazy nezávislosti duše na těle, které podává badání psychické, jsou nejslabší ze všech, ale lidé naší doby je pokládají za velmi významné. Máme přímé a nepochybné doklady o přenášení myšlenek mezi živými (telepathie); není ovšem takových dokladů o styku s duchy zemřelých. Z velikého množství materiálu, který shromáždila *Society of psychical research* v 41 svazcích dosud vydaných, vyplývá toto: Proti mínění spiritistů, kteří nadnormální jevy psychické připisují duším od těla odloučeným, dokazují pozorované případy, že jsou to projevy živých - slovem, je jisto, že je možné přenášení myšlenek mezi živými bez prostřednictví smyslů i na vzdálenost: a to dokazuje, že duch není uzavřen v těle, že přesahuje hranice těla a hranice empirického, nadprahového vědomí. Není nemožné usuzovati, že duch je schopen působiti přímo, bez pomoci orgánů, byť přesné důkazy pro takový úsudek chyběly. Četné případy, kdy umírající dávají znamení vzdáleným přátelům, je možno vysvětliti buď jako projevy nahromaděných představ a citů nebo jako uvolnění ve chvíli umírání.

⁴ Ať už bychom to vrýpnutí stop do mozku chápali jakkoliv, je jisto, že nauka o engramech si představuje „stopu“ jako útvar hmotný a tudíž útvar lokalisovaný. Neboť všechny hmotné útvary jsou lokalisovány, jsou „zde“ a ne „tam“. Avšak zkušenosti, které máme právě s poruchami vzpomínání a znovupoznávání v jejich spojitosti s poruchami mozku, ukazují, že o specifické lokalizaci stop nemůže býti řeči. (Hans Driesch, *Alltagsrätsel des Seelenlebens*. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlin 1938, S. 76.)

Jako princip svébytný a na orgánech jako na spolupřincipech bytnosti a činnosti nezávislý jest duše nedělitelná a nemá částí. Jest tedy celá v celém těle, a to svou bytností. Avšak není celá v každé části těla svou činností. Činnosti duše jsou rozloženy podle organických částí těla, jehož ústavním prvkem jest duše.

Duše vzniká současně s tělem. Domněnky o preexistenci duše a o stěhování duše jsou neodůvodněny. Rovněž neudržitelná jest nauka traducianismu, podle níž by duše vznikala z duší rodičů. Je-li duše nedělitelná, nelze její původ vysvětliti dělením. Původ duše nelze vysvětliti jinak než stvořením od Boha.

5. S V O B O D A

Kdyby měli pravdu deterministé, kteří tvrdí, že jednání člověka jest nezměnitelně určeno různými podmínkami a vlivy, a že „svoboda“ jest jen náš sebeklam, znamenalo by to, že pojmy povinnost, svědomí, zásluha a vina, chvála a haná, odměna a trest jsou zcela nesmyslné a že tudíž se v praxi řídíme něčím, co v theorii vůbec neplatí. Nauka o naprosté určenosti vůle lidské našla oporu ve skutečnosti, že byly na člověka přeneseny pojmy klasické mechaniky. Avšak „svoboda osobního chtění náleží k jiné vrstvě bytí, totiž k jsoucnu duchovému a zůstává tudíž fyzikálnímu myšlení zcela nepostižitelnou. Uvážíme-li, jaký převrat nastal v přírodní filosofii po výbojích fyziky kvantové, je zřejmo, že námitky, jaké byly na základě věd přírodních činěny proti svobodě lidské, jsou metodicky neudržitelné, a to nejen pro odlišnost předmětu, totiž svobodného chtění a jednání, nýbrž i pro nedostatek věcného oprávnění, jelikož se zakládají na překonané fyzice“.⁵

⁵ Th. Steinbüchel, Die philosophische Grund-

Na druhé straně by ovšem bylo nerozumné odvozovati svobodu jednání z fyzikální indeterminace: to by znamenalo, že lze ducha vysvětlovati z prvků hmotných. Při výkladu svobody jest třeba se držeti především toho, co jest dáno v našem vědomí.

Svoboda vůle zahrnuje v sobě tyto pojmy: 1. neodvislost od vnějšího nátlaku; 2. neodvislost od nutkavé příčinnosti vnitřní; 3. vlastní rozhodování pro cíle obsažené v pohnutkách.

1. Je nepopíratelné, že jednání lidské jest do určité míry určováno vlivy vnějšími - prostředím a výchovou: ale tyto vlivy nikdy nejsou tak mocné, aby se jim člověk nedovedl a nemohl vzepříti. I ve výchově, jak známo, se pouhým vnějším nátlakem dociluje někdy pravého opaku toho, co bylo zamýšleno.

2. Lidské jednání jest určováno i vlivy vnitřními: jsou to zejména dědičnost a charakter. Člověk žije z duchovních a mravních sil svých předků. Ale ani tyto síly nezabavují člověka svobody. Právě badání o dědičnosti ukazuje, že nedědíme vlastnosti či dokonce jednání, nýbrž jen vlohy a náklonnosti, tedy ne obsahy, nýbrž jen formy. Dědí se dispozice. Ale ty nikdy nejsou tak mocné, aby člověka zbavovaly možnosti vyvíjeti se po svém. Tvrdí-li se, že naše jednání je závislé na charakteru jakožto vnitřním určujícím prvkem, je třeba říci, že toto tvrzení se vyvrací samo, poněvadž charakter není nic neměnitelného, nýbrž právě výsledek našeho vlastního vývoje: tedy ne něco, co určuje, nýbrž něco, co je určováno a co je tudíž v naší moci. Proto pedagogie je založena právě na změnitelnosti a vychovatelnosti člověka.⁶

legung der katholischen Sittenlehre. — L. Schwann, Düsseldorf 1938, Bd II., S. 398.

⁶ Onen vychovatel, který se cele oddává nauce o působení okolí, uchovává si přesto víru ve vychovatelské možnosti; onen však, jenž holduje nauce o dědičnosti a typech, musí důkladně propadnouti pedagogickému pe-

3. Je neklamným svědectvím našeho vědomí, že člověk se rozhoduje svobodně pro různé cíle. Vůle lidská je snaha o dobro rozumem poznané. Předmětem vůle může být jen dobro. Zlo jakožto zlo nemůže vůle chtít. To neznamená, že by vůle nemohla chtít to, co je zlé. Chce-li však vůle zlo, chce je vždycky jen proto, že rozum jí je předkládá s nějakého hlediska jakožto dobro. Tak i sebevrah volí smrt ne proto, že je to zlo, nýbrž proto, že smrt se mu jeví jako určité dobro. Jde-li o chtění dobra vůbec, vůle není svobodna, nýbrž nutně tíhne k dobru. Avšak tam, kde jde o určení, v čem hledati své dobro, vůle svobodna jest. K tomu, aby vůle něco svobodně chtěla, musí předmět být poznán nejen jako dobro, nýbrž také s jiného hlediska, s něhož se jeví i jako zlo. Neboť jen potud může vůle něco odmítnouti, pokud je to poznáváno jako zlo. Svobodný úkon vůle musí tedy předcházeti rozumová rozvaha, v níž je předmět pozorován jak s hlediska dobra, tak s hlediska zla. Kde té rozvahy není, tam není možný svobodný úkon vůle. Zaslepí-li někoho vášeň tak, že není schopen rozvahy, není ani schopen svobodného úkonu vůle.

Kořen svobody vůle je v tom, že každé dobro, které náš rozum v tomto životě poznává, může s nějakého hlediska být pozorováno jako zlo. Cokoliv poznáváme v tomto životě, jest omezené a nedokonalé, anebo jest aspoň omezeně a

simismu a konečně nihilismu. Zvláště pak je třeba říci, že pokud nám teoretické badání nepodává zcela spolehlivých opěrných bodů, na základě kterých bychom mohli s jistotou poznati, co je vrozeno a co vnějšími vlivy získáno, platí neotřeseně zásada, že jen potud lze mluvit o nezměnitelnosti nějakého rysu povahy, pokud selhávají všechny pokusy vysvětliti ten rys jako získaný, čili platí princip o největším možném rozšíření reaktivního momentu. (Rudolf Allers, Heilerziehung bei der Abwegigkeit des Charakters. Benziger & Co., Einsiedeln-Köln 1937, S. 83-4.)

nedokonale poznáváno. Avšak každé dobro omezené, pokud je omezené, má nedostatek toho, co dobro činí dobrem. Pokud však má nedostatek dobra, je zlem. A poněvadž každé dobro, jež lidský rozum v tomto životě poznává a vůli předkládá, může býti pozorováno jakožto zlo, proto lidská vůle vůči každému dobru zůstává svobodna, mohouc je voliti nebo zamítnouti.⁷

Představy a myšlenky, jimiž vůle je ovlivňována, nazýváme pohnutkami. Mysl naše může počáteční motivy, která působí na vůli, buď zeslabiti nebo zesílit. Kdyby člověk nebyl svoboděn, jednal by vždy nutně podle prvních motivů, které na něho zapůsobily. Všední příklad: povinnost - zábava. Motiv zábavy jest jistě vždy mocnější než motiv povinnosti. Ale dříve než se člověk rozhodne pro zábavu ve smyslu motivu silnějšího proti motivu slabšímu, může rozmyšlením a uvažováním zesílit motiv povinnosti: smysl pro čest, představa zlých následků nedbalosti a jiné podobné představy a myšlenky mohou motivu původně velmi slabému dáti převahu nad motivem původně velmi silným. To však by možno nebylo, kdyby člověk nebyl svoboděn.

6. OSOBNOST

Člověk jest osoba. Osoba značí především protiklad k věci. Člověk není věc, nýbrž bytost rozumná. Dále značí osoba něco o sobě, tedy něco svéprávného, samostatného a nesdělitelného. Jest tedy osoba podstata rozumná, úplná, samozákonná a nesdělitelná. Každý člověk jest osobou, poněvadž každý člověk má rozumnou přirozenost.

Avšak rozumná přirozenost lidská není jen něčím daným a hotovým, nýbrž i něčím, co je

⁷ Dr. Jaroslav Beneš, Rozumem ke zdroji pravdy. Kropáč & Kucharský, Praha 1939, str. 64-74.

schopno vývoje a zdokonalení. Člověk je tvor, který umí býti nespokojen sám se sebou; který umí sebe přetvořovati a vychovávat, který netrvá na tom, co jest, nýbrž usiluje i o to, co býti má. Člověk jest osobou, ale usiluje o více. A toto více jest již třeba nazvati jinak: to jest osobnost.

Osobou se člověk rodí. Osobností se stává. Osobou jest i nemluvně, i idiot. Osobností však jest jen ten, kdo již ze sebe něco udělal. Člověk jest tvor usilující o dokonalost. Avšak nic se nemůže zdokonalovati samo na sobě a podle sebe, nýbrž jen podle nějakého „vyššího“. Proto ani člověk sám není zdrojem a pravidlem svého mravního úsilí. A tak i vůle lidská, třebas je svobodná, jest postavena před věčný mravní zákon, jemuž se může buď podrobiti nebo vzepříti. A tento mravní zákon není stanoven člověkem, nýbrž Bohem. Lidské činy jsou mravně dobré jen, směřují-li buď přímo nebo aspoň prostředně k nejvyššímu Dobru jakožto poslednímu cíli člověka. A tímto cílem jest Bůh. To není heteronomie, jak se domníval Kant, poněvadž Bůh není člověku cizí. Nic nám není tak blízké jako naše vlastní bytí. Ale nejvyšším důvodem našeho bytí jest Bůh sám, jenž nám bytí dal a je zachovává. A Bůh dal člověku i čest býti „*causa secunda*“ - a jako jest Bůh bytostí tvůrčí, tak i člověk má ducha tvořivého, to jest ducha nespokojujícího se s danou skutečností, nýbrž vytvářejícího skutečnost vyšší, a to mimo sebe i v sobě. A teprve jako bytost tvůrčí a mravní jest člověk osobností.

7. ČLOVĚK NESMRTELNÝ

Touha člověka po dokonalosti nemůže se cele uskutečniti v tomto životě, v němž jest člověk vydán rozumovým i mravním nejistotám, po-

chybám a vrtkavostem. Smysl člověka se nemůže naplniti bez osobní nesmrtelnosti.

Ve svém pojednání o nesmrtelnosti duše praví Jacques Chevalier, že „nesmrtelnost není utvořený pojem, nýbrž původní předmětná idea; není to něco člověkem vymyšleného, výrobek nebo vynález lidského ducha, nýbrž skutečnost, kterou duch poznává; přirozený a základní lidský pocit života není příčinou, nýbrž účinem a znamením této skutečnosti“.⁸

Podobně vystihuje věc Paul Ludwig Landsberg, když tvrdí, že nejlepším důkazem nesmrtelnosti lidské jest úzkost před smrtí - v ní se nejjasněji ukazuje, že zánik se přičí samé bytnosti člověka: „Úzkost před smrtí, která se nevztahuje jen na bolesti umírání, právě tato úzkost by byla nepochopitelná, kdyby základ našeho bytí nebyl sám v sobě zbudován pro další život. V tom případě by byla smrt prostě budoucí skutečností, snad dosti bolestnou, ale skutečností, která by nebyla výjimkou z všednosti a která by nebyla hrozbou zásvětného řádu. A tak nám smrt sama ukazuje, že smrt a nicota odporují nejhlubší a nejnevyhnutelnější tendenci naší bytnosti. Nemluvíme zde o onom pudu zachovy, jenž je vlastní všemu živému, nemáme na mysli Schopenhauerovu „vůli k životu“. Už tím, že tuto myšlenku myslím a vyjadřuji, říkám ano touze lidské osobnosti uskutečniti a zvěčniti se a tímto přisvědčením usiluji o pokračování a uskutečnění této touhy. V základu bytí je úkon sebetvrzení a sebezdržení. V podstatě osobnosti, jež zná svou jedinečnost, nalézáme přitakání této jedinečnosti, jež má býti uskutečněna, přitakání a uplatnění, jež uzavírá v sobě úsilí překročiti hranice časnosti.“⁹

⁸ La vie morale et l'au-delà. E. Flammarion, Paris 1938, p. 173.

⁹ Die Erfahrung des Todes. Vita Nova Verlag, Luzern 1937, S. 43-4.

Strach ze smrti neprožívá člověk jen jako strach ze smrti samé, nýbrž i jako strach z nicoty, jako úzkost o bytí samo. V této formě strachu před nebytím kotví idea nesmrtelnosti v samé bytnosti člověka. A proto nevíra v osobní nesmrtelnost, úplný nihilismus jest pro člověka naprostou nemožností.¹⁰

Život sám usiluje pouze o nesmrtelnost druhovou a uskutečňuje jen trvání rodu, kdežto duch si žádá nesmrtelnosti individuální, ba více, nesmrtelnosti osobní. Proto se člověk nikdy nespokojí s trváním v potomstvu, ani se subjektivní nesmrtelností ve vzpomínkách přátel. Lidské já se cítí existujícím, bytujícím sice v čase, ale určeným k dalšímu životu v jiném stavu než je stav nynější, ale ve stavu sobě vlastním. Člověk se cítí bytostí, jejímž úkolem jest získávati vědomosti, mysliti a tvořiti. Tento úkol by byl nesmyslným, kdyby měl platnost jen pro tento život.¹¹

¹⁰ Prosté a nepřekonatelné úsilí, jež lze vyjádřiti tím, co Spinoza nazýval základní tendencí každého jsoucna setrvati ve jsoucnosti, se projevuje a osvětluje nejen pudem záchovy samým, nýbrž i vrozeným přesvědčením, že ani sebevražda neničí: ve chvíli, kdy nějaký člověk se chce zahubit, touto touhou po zničení nutně přiznává, že jest přesvědčen o svém jsoucnu a nejen o svém vlastním, nýbrž i jsoucnu skutečnosti, proti které bojuje. A tak za všech okolností mlčky prohlašujeme, že se tu odehrává skutečné drama a že každý z nás tvoří se skutečností sobě vlastní celek, jemuž připisuje vše, co má trpěti nebo vytvořiti, vše, co jest překážkou nebo nástrojem ve vzájemném vztahu. Tu je základní jistota, již se ve skutečnosti žádný skeptik nedovede úplně zprostiti. V tomto smyslu, před jakoukoliv naukou a vůlí, jest nihilismus nemožností. (Maurice Blondel, *L'Être et les êtres*. F. Alcan, Paris 1935, p. 8-9.)

¹¹ Pro toho, kdo připouští existenci lidského já jakožto zvláštní bytosti, stává se zřejmým i něco pozitivního o tomto samostatném bytí, jež nazýváme ego. Zdá se, jako by mu byl určen zvláštní úkol, a to úkol získávati vědomosti. A to zase ne v tom smyslu, že by člověk měl získávati vědomosti, pokud jsou mu potřebny pro život, nýbrž v tom smyslu, že si má získávati vědění ja-

Obyčejně se odvozuje nesmrtelnost lidská z duchovosti a jednoduchosti duše. To je správné. Ale je-li nesmrtelnost člověka ideou původní a předmětnou, jest jistě způsobilá, aby byla podrobena kontrole zkušenosti. Zkušenost jest jediným zdrojem lidského poznání: ovšem pro zkoumání duše má zkušenost význam jen tehdy, když se pojem zkušenosti neomezuje jen na jevy smyslové, kolikostní a měřitelné, nýbrž když se rozšíří také na jevy řádu psychologického, mravního a náboženského, jež nás uvádějí do oblasti skutečností duchovních, k nimž se empirická věda nezná, ale k jejichž prahu nás nutně vede. Proto není důvodu, proč by otázka lidské nesmrtelnosti nemohla býti dána i pro obor zkušenostní. Otázka tato se jeví ve světle vědy o duši nejen možnou, nýbrž nezbytnou.¹²

kožto takové a to vědění, v němž jest zahrnuto i „vědění“ ve smyslu ethickém. Ale k čemu ten úkol a jeho více nebo méně zdařilé vyplnění, znamená-li smrt konce lidského já? Vidíme, že onen úkol jest „pochopitelný“ jen v zorném úhlu nesmrtelnosti; nepřipouštíme-li nesmrtelnost, zůstává ten úkol nepochopitelným přepychem. Tím není řečeno, že tímto způsobem jest nesmrtelnost „dokázána“: jedná se tu jen o tak zvané argumentum ad hominem, důkaz to, který na mnohé, mezi jinými i na Goetha učinil silný dojem. (Hans Driesch, *Alltagsrätsel des Seelenlebens*. Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart-Berlin 1938, S. 203.)

¹² Je-li duše, jak učí vitalismus, ne pouze druhovým, nýbrž individuálním nebo individuality nabývajícím subjektem, a to subjektem reálným a naše já převyšujícím (můžeme jej v této souvislosti nazvat i entelechií), který jest spolupodmiňujícím činitelem dění tělesného, má-li tato duše, jak hlásá nauka o vzájemném působení těla a duše, vedoucí úlohu v dění nervovém, jsou-li v člověku psychogenní pochody a vývoje a zvláště jsou-li v něm úkony rozvahy a svobody, jsou-li v něm, jak žádá hypotéza nevědomí, v poslední instanci ještě neformulované, „neztělesněné“ duševní obsahy a záměry jako podklad pro stavy a děje, jež vstupují do našeho vědomí provázeny (virtuálními) pochody nervovými, jest otázka existence takového subjektu po smrti tělesné nejen plna smyslu, nýbrž jest neodbytná. Neboť pak je tělo sice látkou, v níž je duše činná a jejímž

„Jak nevidět,“ táže se Henri Bergson, „že existuje-li vskutku nějaký problém duše, musí být položen v řeči zkušenosti a že řeči zkušenosti bude také postupně a vždy částečně rozřešen?“ Připomeňme pouze, že smysly a i vědomí, pozorující zjevy normální i chorobné, nám odhalují nedostatečnost fyziologických výkladů paměti, nemožnost sledovati po stopách postupné rozpínání paměti od bodu, kde se zúžuje, až propouští jen, co je nutně nezbytné k přítomné činnosti, ke krajní rovině, v níž rozvíjí v celé úplnosti nezničitelnou minulost: říkali jsme metaforicky, že tak jdeme od vrcholu k základně kužele. Jen svým hrotem se kužel dotýká hmotného světa; jakmile hrot opustíme, vcházíme do nové říše. A do jaké? Řekněme, že je to říše ducha, mluvmе, chceme-li, i o duši, ale opravme pak úkon řeči a podložme slovo úhrnem zkušeností a ne libovolnou definicí. Toto prohloubení zkušenostní nás dovede k závěru, že trvání duše po smrti je možné, ba pravděpodobné, neboť tímto způsobem už na této zemi bude nám dáno pozorovati, ba dotknouti se prstem něčeho z její nezávislosti vzhledem k tělu. Bude to pouze jedna tvářnost této nezávislosti; budeme velmi neúplně poučení o podmínkách, a zvláště o trvání posmrtného života: žije duše po smrti jen nějaký čas, žije věčně? Ale aspoň tak nalezneme jeden bod, v němž se zkušenost bude moci uplatnit a umožníme jedno tvrzení nepopíratelné, jakož i případný pokrok našeho poznání. Toto budiž řečeno o tom, co bychom nazvali zkuše-

prostřednictvím se vyjadřuje, ale není nezbytnou podmínkou její existence ani obsahu jejích představ a snah. „Přirozený činitel“, jak Driesch nazývá entelechii, aktivní, psychický a psychofysický subjekt - duše, ať je čirou substancí, tedy něčím nezměnitelným a nezničitelným nebo ne, nemůže zaniknout v nicotě jen proto, že zaniká tělo. (Aloys Wenzl, Wissenschaft und Weltanschauung. Natur und Geist als Probleme der Metaphysik. Felix Meiner, Leipzig 1936, S. 329.)

ností zdola. Přenesme se nyní do výše; zde se setkáme se zkušeností jiného druhu, s intuicí mystickou. Ta se jeví jako účast na boží přirozenosti. A nyní: slévají se tyto obě zkušenosti v jedinou? Splývá posmrtný život, který se zdá zajištěn všem duším tím, že už na této zemi valná část jejich činnosti je nezávislá na těle, s životem, do něhož už na této zemi vplývají duše privilegované? To nám poví jen pokračování a prohloubení obou zkušeností: otázka musí zůstat otevřena. Ale už to je něco důležitého, že jsme v řadě podstatných bodů dosáhli výsledku, jehož pravděpodobnost jest taková, že se může proměnit v jistotu, a v bodech ostatních, co se poznání duše a jejího osudu týče, možnosti nekonečného pokroku.¹³

K těmto myšlenkám Bergsonovým jest třeba poznamenati toto: Je správné, věnuje-li filosof pozornost i zkušenosti mystické. I tato zkušenost je zkušenost lidská. Avšak nesmí k ní přistupovati jako ke zkušenosti čirě přirozené, neboť její zdroj jest nadpřirozený. Při vši dobré své snaze vykládá Bergson duchovní skutečnost jako skutečnost biologickou, třebas zjemnělou a zduchovnělou. Věří-li se mystikům, když říkají, že jsou sjednoceni s Bohem jakožto životem svého života, je třeba věděti, že nikdo z nich se necítí býti unášen nějakým životním vzmachem nebo bezejmennou silou tvořivou, nýbrž že se cítí býti uchvacováni silou, která není z nich. Proto mystickou zkušenost nelze bez nebezpečí bludu pelagiánského odvozovati z pouhé přirozenosti člověka. Zkušenost tato vyvěrá z nadpřirozené srodnosti duše s Bohem, z milosti, jíž duše nabývá účasti na božské přirozenosti, a uskutečňuje se nadpřirozenou láskou, v níž Bůh je poznáván a pociťován jako přítomný.

Teprve na základě této výhrady o nadpřiro-

¹³ Dvojí pramen mravnosti a náboženství. Jan Laichter, Praha 1936, str. 256-7.

zené povaze mystické zkušenosti je možno uznati, že svědectví mystiků o sjednocení s Bohem mají zkušenostní platnost i jako svědectví o věčném určení člověka a jeho nesmrtelnosti. Bylo by nesmyslné zkušenost mystiků opomíjeti. Duše člověka je naplněna touhou po věčnu. Zánik její by odporoval Boží moudrosti a svatosti: a byl by i nespravedlností. Z toho je ovšem i patrné, že důkazy nesmrtelnosti duše mají plnou sílu důkaznou jen tehdy, když víme, že jest Bůh.¹⁴

Konečně je třeba připomenouti, že Písmo mluví spíše o věčném životě a vzkříšení těla než o nesmrtelnosti duše. Zdá se, že pojem „nesmrtelné duše“ se ujal pod vlivem platonského pojetí duše jako prvku uzavřeného v těle, který se smrtí vysvobozuje ze svého žaláře. Písmo nemluví o nesmrtelné duši, nýbrž spíše o nesmrtelném člověku, to jest o tělesně-duševně-duchové osobě Bohem k životu věčnému určené. Mluví-li tedy filosofie o nesmrtelnosti duše ve smyslu pokračování pozemského života po smrti, nemluví, jak upozorňuje Georg Koepgen ve svém díle o křesťanské gnosi, řečí Písma. „Je nesprávné,“ praví, „tuto filosoficky dokazatelnou nauku

¹⁴ Duše jest vkořeněna nejen do života kosmického, nýbrž také do života božského a její úděl se neuskutečňuje v nekonečnu kosmickém, nýbrž ve věčnosti Boží. Věčný život člověka jest život v Bohu, skutečné zjevení člověka jest v podobnosti člověka Bohu. Otázka lidské nesmrtelnosti musí býti položena a řešena ne s hlediska naturalistického, nýbrž s hlediska duchovního. Není to jen otázka abstraktní metafysiky, nýbrž i otázka konkrétního života duchovního. Člověk dosahuje věčnosti skutečnou zkušeností věčnosti, skutečným obcováním s věčností. Nesmrtelnost se nedokazuje, ale ukazuje se zkušeností nesmrtelného života, jež může počítí v každém okamžiku naše pozemské existence. Ti, kdož popírají život věčný a kdož nemají zkušenost nesmrtelnosti a zapírají v sobě obraz Boží, nechápou nesmrtelnost a nelze jim ji dokázati. (Nicolas Berdiaeff ve sborníku *L'Homme après la mort*. Éditions Montaigne, Paris 1926, p. 98-9.)

jen tak beze všeho ztotožňovati s tím, co je míněno v evangeliu. Tam je řeč o vzkříšení těla a o zduchovnění těla v nové tvaru bytí. Když tuto nauku přednesl svatý Pavel na Areopagu, vzbudila právě odpor Řeků, kteří v další život po smrti věřili.“¹⁵

8. ČLOVĚK CELÝ

Člověk může býti vystižen dvěma ideami: ideou obrazu světa a ideou obrazu Božího.

Člověk jest obrazem světa, neboť zahrnuje v sobě všechny stupně bytí. Člověk jest mikrokosmos, neboť jest hmotou, jest organismem, jest živočichem, jest duchem. Ale ničím z toho není výlučně a jediné. A proto nemůže býti vysvětlen ze žádné z těchto vrstev bytí. Tyto vrstvy tvoří stupnici. Vlastní celost a jednota lidské bytosti jest vytvářena vrstvou nejvyšší, to jest duchem, který má i schopnost oživovati tělo, a i když jest od těla odloučen, touží dále býti spojen s tělem oslaveným a věčnosti spoluúčastným.

Jako bytost zahrnující v sobě všechny stupně bytí jest člověk podoben světu, ale jako bytost duchová jest světu nepodoben.

Člověk jest obrazem Božím, neboť se podobá Bohu tím, že má rozum a svobodnou vůli. Člověk jest mikrotheos. Poněvadž ale jeho bytí není nezávislé, jeho jest rozum omezený a svoboda jeho jen relativní, je třeba říci, že člověk jest zároveň Bohu nepodoben, čili že jest jen nedokonalým obrazem Božím.

Člověk jest bytostí protikladnou, neboť jeho přirozenost jest tělesná i duchová, časná i věčná, smrtelná i nesmrtelná, svobodná i nesvobodná, individuální i sociální.

¹⁵ Die Gnosis des Christentums. Otto Müller, Salzburg 1939, S. 153.

Zároveň však jest člověk bytostí jednotnou, poněvadž duše a tělo vytvářejí v něm organickou jednotu a nestojí proti sobě nepřátelsky. Přes tento základní dualismus duše a těla a přes své vnitřní protiklady člověk jest a cítí se bytostí vnitřně jednotnou. Proto výraz: „člověk se skládá z duše a těla“ není dosti přesný, nasvědčuje totiž strohému a výlučnému dualismu a mohl by býti i oporou jednostranného pojetí člověka: buď pojetí spiritualistického, jež uznává v člověku jen ducha a nevidí stránku tělesnou, nebo pojetí materialistického, jež uznává v člověku jen stránku hmotnou a duchový život člověka si vysvětluje jen jako nadstavbu a ilusivní doprovod dějství hmotného. Řekneme-li: člověk, musíme míti na mysli obojí stránku lidské přirozenosti, duchovou i tělesnou v nerozlučné jednotě, ovšem ne jako dvě stránky rovnocenné nebo rovnomocné, nýbrž jako dvě stránky jedné a téže bytosti, z nichž jedna jest podřízena druhé - to pak znamená uznávati a viděti v člověku prvenství ducha. Jen v duchu jest člověk bytostí celou, celou v sobě a celou v Bohu.

Náboženství

1. POJEM NÁBOŽENSTVÍ

Není snadno říci, co je náboženství, poněvadž je to nejhlubší a nejobsáhlejší, osobní i společenský, vnitřní i zároveň vnější vztah člověka k Bohu. A pokoušíme-li se o výměr náboženství, upadáme vždy v nebezpečení, že v něm zdůrazníme některou stránku na úkor ostatních - tak jedním jest náboženství vědění o Bohu, jiným víra v Boha, jiným opět život podle přikázání Božích, jiným pak modlitba a bohoslužba nebo vykoupení. Lze říci, že náboženství je to vše a ještě více. V takových nesnázích je možno uchýliti se k etymologii, jak ostatně činívali

i staří myslitelé křesťanští. Svatý Augustin na příklad praví krásně: *religat nos religio uni omnipotenti Deo* - náboženství nás spojuje s Bohem jedním a všemohoucím.

Latinské slovo *religio*, které přešlo téměř do všech evropských jazyků, lze odvozovati různě, totiž od tří sloves: *relegere, religere a religare*.

a) *Relegere* znamená doslova znovu čísti čili chápati: neporozumíme-li totiž při prvním čtení, musíme čísti znovu, abychom pochopili. V tom smyslu by značila *religio* hlubší poznání Boha jakožto Původce světa a života. Lidé ne-náboženští jsou vpravdě lidé nechápající, ulpívající na povrchu věcí a nedovedoucí proniknouti k počátku a prapříčině jejich. Člověk náboženský jest člověk vedoucí, člověk poznávající Boha. Náboženství má základ v rozumu. A proto nelze souhlasiti s intuicionisty, kteří tvrdí, že pramenem náboženství jest jen vlastní náboženské prožití, v němž Bůh a pravdy Bohem zjevené se uchopují přímo a bez prostřednictví intelektu, tedy intuicí na základě niterného vcítění a prožití. Prožití však nebo pocítiti není ještě znáti. Kdyby měli intuicionisté pravdu, pak by Bohem bylo to, co člověk prožívá, cítí, vnitřně zří, a ne to, čím Bůh vskutku jest. Kdyby člověk hledal Boha ne z vnějších skutků Božích, nýbrž jen ze své vnitřní zkušenosti nebo potřeby, znamenalo by to, že náboženství je zcela něco subjektivního, něco, co má původ jen v člověku a ne také v Bohu, neboť při intuici nezáleží na tom, co jest mimo subjekt, nýbrž na tom, co subjekt cítí.¹

¹ Když se theorie intuicionismu uvede na poslední myšlenkovou kostru, je to myšlenka jedna: náboženství je podrobena potřebám člověka. Avšak z dějin náboženství víme již dosti, abychom poznali, že je to převrácení nejvlastnějšího pojmu náboženství. I když mluvíme jen o náboženství přirozeném, tedy když nepřihlížíme ke zjevení, jímž se sám Bůh projevil způsobem

b) *Religere* či *re-eligere* znamená opět voliti. K poznanému nemůže člověk býti lhostejný. Poznává-li člověk Boha jako svého Tvůrce, musí se také rozhodnouti, že ho bude jako svého Pána ctíti a jako své Dobro milovati. Člověk si volí Boha za svého Pána a rozhoduje se plniti jeho přikázání. Náboženství jest svobodný vztah člověka k Bohu. Má sice náboženství původ svůj nejen v člověku, nýbrž i v Bohu, ale Bůh člověka nenutí, aby mu sloužil. Náboženství se buduje na dobré vůli a lásce člověka k Bohu. Tento vztah se však neuskutečňuje jediným úkonem, nýbrž celým životem: je třeba jej každým dnem a každou hodinou obnovovati, jak naznačuje předpona *re-*, jež značí opět a znovu.

c) *Religare* znamená opět svazovati, spojovati. Náboženství spojuje člověka s Bohem a Boha s člověkem. Od Boha člověk vyšel a k Bohu se musí vrátiti. Předpona *re-* značí také zpět. Zpět k Bohu. Principem tohoto spojení člověka s Bohem je láska. Spojením s Bohem se člověk Bohu přizpůsobuje, připodobňuje a tím se zdokonaluje a dosahuje svého cíle - býti s Bohem za jedno. Bůh je počátek i konec, alfa i omega. Člověk je tvor společenský, tvor, jehož bytnosti se přiči osamění. Lidské já hledá své ty. Nejvyšší a poslední ty, k němuž směřuje člověk, je Bůh. Jako tvor společenský je člověk bytostí dialogickou, rozhovorovou: proto modlitba jako rozhovor duše s Bohem je základním projevem náboženským.

Náboženství je poměr celého člověka k Bohu. Celý člověk, jak jest, s duší i tělem, jako jedinec i jako část společnosti, jako bytost časná i věčná

nedostupným pouhým přirozeným silám, vidíme náboženství jako podrobující si vše v člověku a nikoliv podrobené jeho potřebám; toto náboženství druhého způsobu jest náboženství tvarů prokazatelně úpadkových. (Emilian Soukup O. P., *Filosofie náboženství*. Vyšehrad, Praha 1935, str. 117-8.)

od Boha vyšel. A celý člověk se musí k Bohu vrátiti.

Ti, kdož vidí člověka jednostranně, chápou i náboženství jednostranně. Celý člověk musí býti uveden ve vztah k Bohu. Nejen duše, ale i tělo. Náboženství není poměr duše k Bohu, nýbrž poměr člověka k Bohu. Ti, kdož chtějí náboženství „zduchovnití“, zavrhuje jakoukoliv účast těla a smyslů v bohoslužbě, obřadech a náboženském umění, chtějíce učiniti náboženství věcí zcela vnitřní nebo soukromou, dopouštějí se velikého omylu, neboť trhají člověka na kusy a chtějí tedy, aby jedna část se k Bohu obracela, ale druhá nikoliv. A poněvadž člověk není jen bytostí individuální, nýbrž i sociální, je zřejmo, že náboženství není jen soukromý vztah člověka k Bohu, nýbrž i vztah veřejný, a to v dvojím smyslu: jednak tím, že vědomí a cítění náboženské se může vyvinouti jen vlivem společenským, jednak tím, že člověk i s jinými sděluje a veřejně osvědčuje, co nitrem jeho hýbe.

Náboženství je věcí celého člověka: je věcí rozumu, vůle citu, smyslů. Ale ničím z toho není výlučně. Kdyby náboženství bylo jen věcí rozumu, dalo by se nahraditi filosofií. Kdyby bylo jen věcí vůle, dalo by se nahraditi etikou. Kdyby bylo jen věcí citu, dalo by se nahraditi uměním. A kdyby bylo jen věcí smyslů, dalo by se nahraditi hygienou, sportem a čímkoliv smyslovým.

Náboženství je to vše, ale ničím z toho není výhradně. Náboženství zabírá celého člověka. Náboženství, které se obrací jen k některé stránce lidské bytosti, nemůže býti náboženstvím pravým.

Religio znamená i svazek. Člověk náboženský je člověk svázaný, *homo ligatus*, vnitřně sjednocený a zcelený. Dostojevskij řekl: „Není-li Boha, není ani člověka.“ Bez Boha není celého člověka. Bez Boha se člověk rozpadává na nižší prvky bytí

a jeví se jen jako bytost živočišná. Svou osobnostní jednotu si člověk uchovává jen ve vztahu k Bohu. I kdybychom narovnali na pitevní stůl všechny ústavní prvky lidské osobnosti, nenašli bychom člověka, neboť člověk by zůstal čímsi neuměřitelným všem těmto částem, které by se jevíly jako *membra disiecta*. Pravda o člověku je v jeho vztahu k Bohu. Poměr k Bohu je to nejvyšší v člověku. A to dává všemu ostatnímu smysl. Lidská přirozenost je tak zařízena, že dosahuje své dokonalosti jen ve spojení s Bohem. Náboženství je člověku přiměřeno - jen náboženstvím je člověk člověkem. A proto pravý názor na člověka či pravý humanismus je možný jen v náboženství. Výraz „křesťanský humanismus“ obsahuje vlastně pleonasmus nebo blud. Úplné a celostní pojetí člověka je pojetí náboženské, a toto pojetí je podle výstižného vyjádření Maritainova humanismus integrální či theocentrický.²

2. NÁBOŽENSTVÍ NADPŘIROZENÉ

Náboženství přirozené by bylo náboženství, které by si člověk sám vytvořil na základě samostatného rozumového poznání Boha. Možnost přirozeného náboženství je zřejma, ale dějiny nám náboženství přirozeného neukazují. Všechny nauky náboženské svědčí o sobě, že nejsou vymyšleny od lidí. I když nesmí možnost přirozeného náboženství býti zlehčována, je třeba říci, že poslední účel života lidského není poznání nějaké pravdy o sobě, nýbrž zdokonalení a oblažení člověka v Bohu jakožto dobru nejvyšším. Ačkoliv člověk přirozeně směřuje k cíli poslednímu, přece ho nemůže dosáhnouti svými přirozenými silami. Poznání Boha, jak je získáváme rozumem z věcí stvořených, je nedokonalé, takže nás ne-

² Jacques Maritain, *L'humanisme intégral*. F. Aubier, Paris 1936, p. 82.

uspokojuje ani v tomto životě - tím méně pak je způsobilé uspokojiti naši touhu navždy. Ale Bůh může člověka povznést a sobě povýšiti ho do řádu vyššího, pouhým přirozeným silám lidským nedostupného. Bůh může dáti člověku poznání vyšší, může ho poučiti o pravdách rozum lidský převyšujících. Na straně Boží není překážky takového poučení, neboť je všemohoucí. Na straně člověka také ne, poněvadž je bytostí rozumnou a tudíž schopnou takové poučení přijmouti. Takové poučení člověka nazývá se zjevením nadpřirozeným. Na něm buduje náboženství nadpřirozené.

O potřebě Zjevení nadpřirozeného nejlépe poučuje historická skutečnost, že ani nejmoudřejší filosofové světa předkřesťanského se nepovznegli k představě jediného Boha, Stvořitele nebe a země. Sokrates byl polytheista: ctil Dia, Athenu, Asklepia. Umíraje, kázal Kritonovi, aby obětoval Asklepiovi kohouta. Kdyby se byl někdo ptal Sokrata: „Když říkáš Zeus, Asklepios, Apollo, Athene, rozděluješ přirozenost božskou anebo máš na mysli osoby rozdílné?“ - s počátku by nerozuměl, a kdyby mu byly vyloženy pojmy přirozenost a osoba, řekl by, že o tom nic neví, to že je tajemství bohů. Theologie Platonova, vyložená v Timaiovi, je polytheistická. Bohové Timaiovi jsou: 1. demiurg, 2. archetyp, 3. idey obsažené v archetypu, 4. živý svět, učiněný podle archetypu, 5. živé hvězdy v živém světě, učiněné podle archetypu. Božstvo Platonovo je mnohonásobné; jeho theologie je směs monotheismu, pantheismu a polytheismu.³

Zjevení nadpřirozené může býti buď přímé nebo prostředné. Jako v přírodě působí Bůh zpravidla příčinami druhotnými, mimořádně pak jako příčina přímá, tak i v nadpřírodě je dvojí řád působení přímého a nepřímého. Bůh může

³ André Bremond, *La piété grecque*. Bloud et Gay, Paris 1914, p. 131-7.

tedy zjevití své pravdy člověku buď přímo a zvláště, nebo prostřednictvím svých mluvčích a proroků: „Druhdy Bůh na mnohokráté a mnoha způsoby mluvil k otcům našim skrze proroky, v těchto dnech však doby poslední mluvil k nám skrze Syna svého, kteréhož ustanovil dědicem všech věcí.“ (Žid. 1, 1-2.)

Aby někdo mohl býti poznán jako mluvčí Boží, bylo by třeba přihlížeti k určitým známkám, a to jak vnitřním, tak vnějším. Vnitřní známkou Zjevení je jeho obsah: Zjevení nesmí obsahovati nic malicherného, nepravdivého a nesmyslného; může však obsahovati pravdy, které rozum převyšují, ale nikoliv nauky rozumu odporující. A konečně musí vésti člověka k dobru a dokonalosti. Vnějšími známkami Zjevení jsou zázrak a proroctví. Zázrak je zjev ve světě viditelném, vykonaný mocí Boží mimo síly a zákony přirozené. Možnost zázraku se zakládá na všemoci Boží. Obvyklá námitka, že zázrak znamená porušení zákonů přírodních, spočívá na mylném pojetí těchto zákonů. Zákony přírodní jsou jen logické pojmy získané indukcí, krajní zevšeobecnění jevů pravidelně se opakujících. Příroda není zcela svézákonná. Rozumí se samo sebou, že ve světě, který by byl zkamenělou matematikou, ani Bůh by nemohl nic měniti. Ale v rámci náboženství, k jehož podstatě náleží možnost neprostředního styku Boha a světa, nemůže se zázrak pokládati za nemožnost. Podobně i ve zřízení státním je normálním postupem „cesta instanční“, cesta „zákonů“. Ale to nevylučuje možnost přímého zásahu hlavy státu. A konečně něco jiného je zákon přírodní zrušiti a něco jiného je platnost zákona přírodního pro určitý případ zastaviti. I člověk může účinek zákona přírodního zastaviti (zachytiti padající předmět, vyléčiti smrtelnou nemoc, zvýšiti plodnost země) a přece to není porušení zákona přírodního, nýbrž pouhé zastavení jeho platnosti v určitém případě. A jako tyto zákony

zůstávají v platnosti, když v jejich působnost zasáhne člověk, tak zůstávají v platnosti, když v jejich působnost zasáhne Bůh.

Proroctví je jasná a určitá předpověď budoucí události, kterou může znáti jen vševědoucí Bůh. Proroctví musí býti předpověď jasná, ne mlhavá a dvojsmyslná, a musí se splniti v celku i jednotlivostech, aby mohla uznána býti jeho pravost.

Činí-li někdo zázraky a předpovídá skrytou budoucnost, je to důkazem, že jest od Boha poslán a že jeho ústy mluví k lidem Bůh sám. Nauka potvrzená zázraky a proroctvími jest pak zcela jistě Bohem zjevena.

3. P Í S M O

Je-li Zjevení nadpřirozené možné a potřebné, zbývá již jen otázka historická, totiž zdali a kdy Bůh své pravdy lidem zjevil. Tu ovšem netřeba se vydávati na dlouhé hledání a vyšetřování všech možných náboženských názorů, nýbrž stačí obrátiti svou pozornost k náboženství, které v dějinách vystupuje jako nejmohutnější činitel osvětový a mravní, a to je náboženství křesťanské. Toto náboženství, i když povrchně je poznáno, vyniká vznešenou naukou o Bohu i o člověku a nejčistší mravoukou; a tak způsobilo v lidstvu dobré a prospěšné převraty myšlenkové i mravní.

Toto náboženství se zakládá na svědectví mluvčích a proroků Božích, a konečně i na svědectví samého Syna Božího. A ti se prokázali jako poslové Boží vznešeností své nauky, svatostí svého života, zázraky a proroctvími.

Dějiny jejich činnosti a obsah jejich nauky vyličují literární dokumenty, totiž Písmo svaté. Pochybnosti o pravosti a věrohodnosti knih biblických vycházejí ponejvíce jen z přání pokládati

tyto knihy za pouhou literaturu a odníti jim nadpřirozený ráz. Nepodjatému badateli je jasno, že pravost a věrohodnost literatury pohanské, knih Herodotových, Xenofontových, Platónových není o nic lépe zaručena než pravost a věrohodnost knih biblických - a přece o nich nikdo nepochybuje.

Spisovatelé knih biblických líčí události, které seznali buď z vlastního názoru nebo vyzvéděli od očitých svědků. Odvolávají se na úřední listiny, anály a jiné historické dokumenty. Ukazují dokonalou znalost poměrů náboženských, politických, přírodních a místopisných v zemích, o kterých píší. Vypravují vše otevřeně a pravdivě, kárají jak hříchy lidu, tak hříchy vladařů a kněží, nehledajíce lidské přízně. Zprávy jejich dýší upřímností - nezatajují ani vlastních chyb: zejména autoři knih novozákonních otevřeně přiznávají svůj původ, své dřívější povolání, své chyby; doznávají, že smýšleli pozemsky, že se přeli o přednost, že Mistra svého opustili, když byl jat, že jeden z nich ho zradil, že jejich hlava, Petr, ho zapřel, že nevěřili v jeho vzkříšení. Kdyby už chtěli klamati čtenáře, hleděli by samy sebe a své jednání postavit do příznivějšího světla. Obraz Kristův, který je tak vznešený a nadlidský v knihách novozákonních, nemůže býti lidským výmyslem. Právem řekl Rousseau, že evangelium nese na sobě pečeť pravdy tak veliké, tak překvapující a tak nenapodobitelné, že vynálezce jeho by byl úžasnější než hrdina (*que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros*). (Émile IV., 389.)

4. I N S P I R A C E

Knihy Písma svatého byly vždy považovány za knihy inspirované: jak národ izraelský, tak učedníci Páně a všechno křesťanstvo bylo pře-

svědčeno, že knihy ty obsahují pravdy Bohem zjevené. Sám obsah těch knih je povznáší nad ostatní literaturu náboženskou. Jsou to hlavně tyto idey, jež svědčí o nadlidském původu Písma svatého:

1. Jedinečnost a vznešenost pojmu Boha jako bytosti nadsvětné.

2. Myšlenka všechny knihy Písma svatého pronikající: vésti člověka k mravní dokonalosti a připodobnění Bohu.

3. Požadavek obětující lásky k Bohu a účinné lásky k bližnímu.

4. Myšlenka světové říše Boží, jejímiž základními pilíři by byly pravda, spravedlnost, dobro a mravní dokonalost.

5. Snaha vytvořit tuto světovou říši zbraněmi ducha, to jest pravdou a láskou.

6. Nauka o souladu bohopocty a mravnosti, milosti a svobody, vnitřní mravnosti a blaženosti člověka.

Proti těmto ideám Písma musíme postavit hlavní myšlenky pohanských náboženství: tak ještě lépe vynikne jejich nadlidská moudrost:

1. Pohanský polytheismus, projevující se jako kult přírody a jejích sil.

2. Nemravné slavnosti, spojené s pohanským kultem.

3. Sobecký, často s oklamáním bohů počítající ráz pohanské zbožnosti.

4. Výlučnost pohanských místních a národních kultů.

5. Krvavý fanatismus pohanský.

6. Víra v slepý osud, jemuž jsou podrobeni lidé i bohové.

Pojem inspirace Písem se zakládá na přesvědčení, že Bůh je hlavním původcem knih Písma svatého a příslušní spisovatelé jednotlivých knih že jsou živými nástroji Božími.⁴

⁴ Dr. Rudolf Col, *Biblická inspirace*. Společenské podniky, Přerov 1939, str. 13.

Knihy ty jsou tedy posvátné ne proto, že pouhým lidským přičiněním byly sestaveny a pak autoritou Církve schváleny, ani jen proto, že obsahují zjevení bez bludu, nýbrž proto, že z vnuknutí Ducha svatého byvše sepsány, mají jako autora Boha a jako takové byly svěřeny Církvi.

Božské působení, jímž byly psány svaté knihy, vztahuje se především na rozum, poněvadž hlavním předmětem knih těch je pravda. Ale poněvadž tato pravda Boží se podává písemně, přenáší se božský vliv s rozumu i na ostatní lidské schopnosti. Při tom však hlavní činitel, Bůh, není vlastní nástroje, a proto vidíme ve svatých knihách různost literárních druhů, slohu, způsobu podání. Písmo svaté je sbírka knih cele Božích i cele lidských.

A právě proto, že inspirace byla zásahem do životních schopností svatopisců, nerušícím jejich vlastností, nelze ji chápati jako mechanické diktování slov. Ostatně, když víme, že biblické texty ve své původnosti neexistují a opisy byly podrobeny různým změnám, je zřejmo, že mechanická inspirace jest vyloučena. Inspirace se vztahuje v první řadě na pravdy Boží a ne na slova. Nelze tedy viděti v každém slově Písma svatého nějaké tajemství. Ovšem, pravda se vyjadřuje slovy. Proto inspirace se vztahuje také na slova, ale ne jako na slova, nýbrž pokud jsou nástroji pravdy, poněvadž slova nejsou pro sebe, nýbrž pro smysl, jež vyjadřují. A tak je svaté každé písmeno Bible, ale ne pro sebe, nýbrž ve svém vztahu k pravdě.

Proti inspiraci Písem se namítá často, že biblické názory na přírodu nesouhlasí s objektivní skutečností, vybadanou později vědami přírodními. Je pravda, že Bible obsahuje nevědecké údaje astronomické, meteorologické a zoologické. Spisovatelé bibličtí mluví o věcech přírodních ne vědecky, nýbrž lidově, a zůstávají docela na stanovisku přírodních názorů své doby. Inspirace

se ovšem vztahuje i na přírodní názory svatopisců, ale jen pokud své poznání přírody stavějí do služeb inspirovaných pravd. Je tedy třeba tázati se při četbě Písma: která pravda zjevená se zde hlásá? Tato pravda je za všech okolností inspirovaná a objektivně správná. Ale její přírodovědecký rámeček, je-li do něho vsazena, jest inspirován jen pokud slouží náboženskému podobenství a znázornění zjevené pravdy: může tedy objektivně býti nesprávný. Spisovatelé posvátných knih jsou především didaktikové a k vyjádření svých myšlenek užívají podobenství, přirovnání, názornin a symbolů, jak činí každý učitel nebo spisovatel, který chce býti přístupný a srozumitelný prostým lidem. Tak i o Bohu mluví Písmo anthropomorfně, připisujíc Bohu vlastnosti lidské - pro větší názornost. Objektivní platnost má vždy jen duch symbolu, ne jeho forma. Písmo samo varuje před lpěním na formě: učíc důvěřovati v Boha, „který nás uzpůsobil, abychom byli služebníky Nového zákona, nikoli litery, nýbrž ducha; neboť litera zabíjí, duch pak oživuje.“ (II. Kor. 3, 6.)

Bylo-li kdysi pokládáno Písmo za jakousi encyklopedii všeho vědění a za rozhodčí všech otázek, byl to omyl, který měl zlé následky, ale omyl ten spočíval právě na nepochopení didaktického rázu Písma svatého.⁵

5. TRADICE

Je známo, že lidstvo si uchovává pravdu především ústním podáním, zvyky, tradicemi. Národové, kteří neměli vzdělání literárního, měli na příklad právní řád, který nebyl napsán, ale přenášel se ústně s pokolení na pokolení. Tak to bylo i s názory náboženskými. Ústní podání je vždy

⁵ Pierre Termier, Sláva země. Vyšehrad, Praha 1939, str. 120.

původnější, kdežto psané je závislé na podání. Zjevené slovo Boží bylo poprvé napsáno v době Mojžíšově. Avšak náboženství izraelské je mnohem starší a jeho počátky je třeba hledati v době patriarchů. Toto náboženství se zakládalo na vědomí, že Bůh mluvil k Abrahamovi, Izákovi a Jakobovi. Je tedy Zjevení Boží Starého zákona starší než knihy Starého zákona. Podobně je to i v Novém zákoně.

Písmo neobsahuje všechny pravdy Boží, jež hlásali proroci, Kristus a apoštolové. V Novém zákoně nejsou vylíčeny všechny skutky Páně, jak svědčí svatý Jan: „Jest však ještě mnoho jiných věcí, které učinil Ježíš: kdyby se napsaly každá zvlášť, myslím, že by ani celý svět neobsáhl těch knih, které by se musely napsati.“ (Jan 21, 25.)

Kristus nebyl spisovatel, nýbrž muž slova a činu. I jeho učedníci měli býti především kazateli, vyznavači a mučedníky a ne písaři a tajemníky. I Pavel, mistr psaného slova, prohlašuje prvenství slova živého: „Víra je z kázání.“ (Řím. 10, 17.) Thessalonickým píše: „Nuže, bratři, stůjte pevně a zachovávejte podané nauky, kterým jste se naučili ať skrze naši řeč, ať skrze náš list.“ (II. Thess. 2, 15.)

Kristus nepřikázal svým učedníkům, aby psali knihy, nýbrž aby kázali. V době, kdy umění čísti bylo spíše výjimkou než pravidlem, by se nauka Kristova knihami rozšířila jen skrovně.

Učení Páně se původně hlásalo jen ústně. Od chvíle, kdy apoštolové počali kázati, do doby, kdy vznikly první knihy Nového zákona, uplynulo dvacet, třicet i více let. Již dávno vstoupil Kristus na nebesa, učení Páně bylo známo ve světě, apoštolové stáli před veleradou a vyznavači před vladaři a králi, než Pavel napsal své první listy. Ne-ní bez významu, že téměř všechny spisy Nového zákona mají ráz příležitostný, zejména epištoly. Písmo představuje vlastně jen psanou část ústního kázání.

V užším smyslu však rozumí se Tradicí ona část Zjevení, kterou apoštolové sice hlásali, ale nenapsali. To ovšem neznamená, že ty pravdy ústně hlásané nikdy nebyly napsány. Byly napsány, ale ne od apoštolů a spisy tak vzniklé již nejsou součástí Písma svatého.

Zjevené pravdy Boží se šířily světem dvěma cestami: Písmem a Tradicí. Obojí způsob má stejnou váhu a požívá stejné úcty.

Přednost Tradice je v tom, že je starší. Na ní bylo vybudováno rané křesťanství. Písmo jest vlastně jen část Tradice. Tradice byla a Písmo nebylo: bez předchozí Tradice by bylo Písmo nemyslitelno. I kdyby Písmo napsáno nebylo anebo kdyby se bylo později celé ztratilo, nebylo by přesto z nauky křesťanské přišlo na zmar ani jediné slovo. Víme dokonce z Písma, že důležité jeho části se ztratily: jeden list svatého Pavla ke Korintským a list k Laodicejským. Litera Písma se mohla ztratiti, ale neztratila se zjevená pravda. V tomto smyslu znamená Tradice více než Písmo.

Ale přednost Písma je v tom, že je každým řádkem dílem inspirace. Tradice má záruku pravdy jen ve svém podstatném obsahu, nikoli však ve slovním vyjádření. Písmo je také v jednotlivostech určitější než Tradice, která se nám neuchovala v původním znění, nýbrž musí z různých památek starokřesťanských i pozdějších býti vysuzována, to jest ze symbolů, vyznání víry, z akt mučedníků, z modliteb, náhrobních nápisů, rozhodnutí sněmů, ze spisů apoštolských žáků a církevních Otců. Celkem lze říci, že Tradice je to, „co všude, vždy a ode všech bylo věřeno“ (Vincenc z Lerinu), a to ne proto, že to všude, vždy a ode všech bylo věřeno, nýbrž proto, že to všude a vždy bylo schvalováno od učitelského úřadu Církve.

6. CÍRKEV UČÍCÍ

Kristus přikázal apoštolům, aby šli do celého světa a učili všechny národy. Tento příkaz znamenal zmocnění k učitelskému úřadu. A z toho zmocnění pochází kázání. Z kázání pak pochází Tradice. A Písmo je část Tradice.

Církev si učitelský úřad neosvojila o své újmě, nýbrž přijala jej jako svatý úkol od Krista: „Jako mě poslal Otec, tak já posílám vás.“ (Jan 20, 21.) „Kdo vás slyší, mne slyší, a kdo vámi pohrdá, mnou pohrdá, kdo však mnou pohrdá, pohrdá tím, jenž mne poslal.“ (Luk. 10, 16.) Apoštolové vystupovali vždy jako svědkové Kristovy pravdy: „Skrze něho jsme obdrželi milost i apoštolství k tomu, abychom zjednali poslušnost víry mezi národy pro jméno jeho.“ (Řím. 1, 5.)

A tak v určitém smyslu stojí Církev nad Písmem. Ne ovšem tak, že by teprve Církev dávala Písmu božskou autoritu. Autorita Písma se zakládá na inspiraci. Ale od Církve víme, které knihy jsou Písmo svaté a které ne. Církev také nemůže k Písmu nic přidati a nic z něho ubrati. Ale je právem i povinností Církve vykládati Písmo, sice jinak nelze zabrániti bludům. Písmo je kniha. A knize rozumí každý po svém. Bez nejvyšší vysvětlující autority Církve by bylo Písmo jen podkladem pro subjektivní domněnky. Výklad Písma, jak jej Církev podává, nemá za úkol spoutávati duchy, nýbrž chrániti je před bludem. Výklad Církve neznamená porušení inspirace, nýbrž spočívá na vědeckém zkoumání pramenů víry. Jeho cílem není objevení nebo vytvoření nových pravd, nýbrž zjištění a vysvětlení pravd v Písmě skutečně obsažených. Jistota a bezbludnost výkladu Církve se zakládá na ochraně Ducha svatého, kterou Kristus přislíbil apoštolům i jejich nástupcům: „Když však přijde onen Duch pravdy, naučí vás všeliké pravdě, neboť nebude mluvit sám od sebe, nýbrž co

uslyší, bude mluvit a příští věci zvěstuje vám.“ (Jan 16, 13.) „Já s vámi jsem po všechny dny až do skonání světa.“ (Mat. 28, 20.)

Nebýti ochrany Ducha svatého, neměli bychom ovšem pražádné jistoty o pravosti a neporušenosti zjevených pravd a také by nebylo jednoty víry, nýbrž jen zmatek v názorech, jaký vskutku se projevuje tam, kde autorita Církve učící se zamítá a kde víra se zakládá jen na subjektivním výkladu Písma.

1. P O J E M V Í R Y

Víra je souhlas rozumu na základě svědectví. O věcech, kterých nevidíme, nabýváme jistoty tím, že věříme lidem, kteří je očima viděli nebo jinak spolehlivě seznali. Obyčejná lidská víra je nejčastějším zdrojem poznání či vlastně jistoty, kdežto věda jako souhlas mysli, pocházející z vlastního názoru, jest pramenem a prostředkem poznání vybranějším i více u lidí váženým, poněvadž pracuje a postupuje vlastní silou rozumu.

Od víry lidské se liší víra náboženská tím, že předmětem jejím jsou skutečnosti nad um a rozum lidský vznešené, pohnutkou její jest autorita

ne lidská, nýbrž Boží, a konečně tím, že úkon víry není úkon číře lidský, poněvadž jeho původcem jest spolu i Bůh nadpřirozeným vlivem.

Sněm vatikánský prohlásil: Víra jest nadpřirozená ctnost, jíž z podnětu a za pomoci milosti Boží za pravdu máme věci od Boha zjevené: a to ne pro jejich vnitřní pravdivost přirozeným světlem rozumu, nám ozřejmélou, nýbrž na základě autority samého Boha je zjevujícího, který se nemůže ani mýlit, ani klamati.

Zhruba jest možno ve víře rozeznávati tři prvky: úkon rozumu, úkon vůle a milost Boží. Podle toho pak možno říci, že víra jest:

1. poznání,
2. ctnost,
3. dar.

Toto rozlišování jest arcíť jen v rozumění našem, ve skutečnosti jest víra jedna jediná věc, a pokud člověka se týká, nejen souhlas rozumu a svobodný úkon vůle, nýbrž oddání celého člověka Bohu.¹

¹ Víra není jen vědění nebo vzdělání, není mravnost nebo spravedlnost, není cit nebo vroucnost, není niternost nebo vnějšnost, není věc soukromá nebo veřejná, nýbrž to vše v nerozlučné jednotě. I když dílčí kony rozumu a vůle právem se označují jako víra, chybí jim samým živé teplo, jež jest vlastní víře jako celostnímu postoji a tudíž i onen vliv na způsob života, jenž z tohoto středu sám od sebe, nechtěně a nevědomě do všech oblastí života vyzařuje. Kdežto „duchové zlí věří a třesou se“, roste ona z lásky se rodící a láskou působivá víra jen v duši obrozeného člověka, v němž spočívá símě a Duch Boží. Víra jest v tomto smyslu ne konem člověka duševního, nýbrž člověka duchovního, a ne pouze konem dobré vůle, nýbrž konem oné svobody, jež se otvírá působnosti Boží milosti a pravdy, a to ne proto, že chce, nýbrž proto, že niterně jinak nemůže. (Dr. Arnold Rademacher, *Der Glaube als einheitliche Lebensform*. Peter Hanstein, Bonn 1937, S. 41.)

2. VÍRA JAKO POZNÁNÍ

a) Přirozené poznání Boha.

Víra se odlišuje od poznání ryze rozumového. Ale má v něm základ. Nesprávné by bylo domnívati se, že pouhý rozum nemůže o Bohu říci nic. Především můžeme pouhým rozumem poznati, že Bůh jest. Nevidíme sice Boha, ale vidíme jeho dílo. Tážeme se, odkud je svět. Víme, že samo od sebe nic nevzniká. Vše má svou příčinu. I tento svět musí míti Původce. Každý účín má svou příčinu. Příčina světa je Bůh. Toto usuzování z účínu na příčinu jest vědecky přesné. Ani věda nepostupuje jinak: z věcí známých usuzuje na věci neznámé.

Tak na příklad Neptun nebyl objeven dalekohledem, nýbrž úsudkem. Bylo viděti, že Uran se v určitou dobu odchyluje od své dráhy. Příčinu těch úchylek nebylo viděti. Astronom Le Verrier se odvážil říci, že příčinou těch úchylek jest neznámá hvězda, která se občas přibližuje k Uranu a svou přitažlivostí jej vyšinuje poněkud z jeho dráhy. Aniž by hleděl k nebi, počítal a takřka svým perem ve své pracovně objevil novou oběžnici, Neptuna. Vypočetl, jaké postavení zaujme neznámá hvězda 1. ledna 1847. Neklamal se. Podle jeho výpočtů spatřil berlínský hvězdář Galle Neptuna. Přišel, přesně se dostavil. - To je vědecké. A přece to byl jen úsudek. Bylo viděti účín, ne příčinu. Urana, ne Neptuna. Z účínu viditelného se usuzovalo na příčinu neviditelnou. Činíme jinak, když říkáme, že všechno má svou příčinu a když z věcí stvořených usuzujeme na první příčinu nestvořenou, kterou nazýváme Bohem?

Z věcí stvořených můžeme poznati pouhým rozumem, i co Bůh jest a jaký jest. Ovšem, žádná věc stvořená nevystihuje celé dokonalosti Tvůr-

ce, poněvadž každá věc stvořená jest konečná a omezená. Proto, chceme-li si z věcí stvořených učiniti pojem o Bohu, musíme si odmysliti všechno omezení a všechnen nedostatek, jež nalézáme u tvorů, asi jako ten, kdo vida rybník a chtěje si utvořiti představu o moři, musí si odmysliti úzké břehy rybníku. Poznávajíce tvory jako jsoucna, poznáváme, že i Bůh je jsoucno: kdežto však každý tvor má jsoucno odvozené, podmíněné, nevlastní, Bůh je jsoucno původní, nepodmíněné a vlastní. Z hodnoty a krásy věcí stvořených tvoříme si úsudek o velikosti, moudrosti, dobrotě a kráse Boží, odmýšlejíce si však všechnu nedokonalost, kterou shledáváme na věcech stvořených. Toto poznání Boha jest obdobné či analogické, poněvadž Boží bytnost a vlastnosti poznáváme obdobně podle bytnosti a vlastností tvorů. Je to poznání nedokonalé, ale poznání to jest. Nemůžeme Boha poznati dokonale, poněvadž každý náš pojem je konečný, a proto nemůže vyjádřiti Boha nekonečného. V tom smyslu je jisto, že je mnohem více toho, co o Bohu nevíme, než toho, co o Bohu víme.

b) Zjevení.

Výboje rozumu jsou skrovné. Málo jest, co dovede říci o Bohu. Přirozené poznání Boha nestačí člověku. Touží věděti o Bohu více než zjevuje světlo rozumu. A neví-li, vymýšlí si. Z touhy po vyšším vědění o Bohu a ovšem i pro neschopnost lidského ducha poznati Boha dokonale vznikaly mythy. Kde mlčí filosof, mluví básník. Kde končí rozum, navazuje obraznost. Ve starém Řecku básník byl theologem a theolog básníkem.

Nesrovnávalo by se s Boží moudrostí a dobrotou, kdyby lidstvo bylo ponecháno v nevědomosti o Bohu. Kdyby nás Bůh nepoučil, ač by mohl, byl by méně než jsme my. I my poučujeme nevě-

domého a soucit máme s tápajícím slepcem. Ale Bůh dobrý jest a poučiti nás chce.

c) Autorita.

Přednášel-li někdy Eddington o fysice, Planck o kvantové teorii, Wassmann o mravencích, poslouchali lidé se zájmem a úctou. Mluvili odborníci, muži, kteří svému oboru věnovali dlouhá leta práce. Nemělo by smyslu namítati něco proti výkladům takových učenců nebo pochybovati o výsledcích, k nimž dospěli. Byli a jsou autoritami ve svých oborech vědních.

Důvod, proč někomu věříme, není v tom, že sami svým rozumem jsme se přesvědčili, nýbrž v tom, že ten, jenž nás poučuje, jest hoden víry. A věříme-li už lidem jen z důvodu autority, proč bychom nevěřili Bohu nejvýš moudrému, který se nemůže mýliti ani klamati? „Přijímáme-li svědectví lidské, svědectví Boží je větší.“ (I. Jan 5, 9.) Bez autority Boží ani autorita apoštolů a Církve by nebyla zárukou pravdy. Ve věcech víry se nepodrobujeme autoritě lidské, nýbrž autoritě Boží. Kdyby papež řekl: Podrobte se našemu vědění a vedení, poněvadž jsme nejlepší a nejučtější mužové světa, řekli bychom právem: Jste lidé jako my. Ovšem, Církev mluví autoritou ne lidskou, nýbrž autoritou Boží. Apoštolové a jejich nástupci jsou posly Božími a nemají jiného úkolu než přinést nám poselství Boží. Nevěříme tedy jim, nýbrž Tomu, jenž je poslal. Nevěra pak jest hříchem proti Duchu svatému v Církvi.

d) Tajemství.

Tajemství je pravda, jíž bychom se pouhým rozumem nikdy nedobrali. Rozumem lze jen dokázati, že tajemství, byť rozum převyšovalo, mu neodporuje a s ním souhlasí. Co odporuje rozumu, je nesmysl, nikoliv tajemství.

I v přírodě, která je dílem Božím, jsou tajemství a záhady nerozřešené.²

Tím spíše jsou tajemství v Bohu. Přiznávají-li básníci, že se jim nepodařilo vysloviti, co cítili, a říkají-li, že nejkrásnější básně jsou ty, které nikdy nebyly napsány, je-li tedy i v člověku tajemství nevýslovna, je tím spíše v Bohu. Naopak, spíše by bylo divné, kdyby v Bohu tajemství nebylo a kdyby člověk svým omezeným rozumem Boha plně chápal.

Rozum a víra nestojí proti sobě, jak mnozí se domnívají, poněvadž pravda nemůže odporovati pravdě. Jak rozum, tak i Zjevení pochází od Boha. Pravda Zjevení a pravda rozumová se nemohou neshodovati. Neshodu mezi nimi vidí jen ti, kdož myslí, že pravda je jen to, co oni objevili.

Pravda v poznání je shoda rozumu se skutečným. Základní pravdy (princip totožnosti, protikladu a vyloučeného třetího) jsou v mysli člověka nezávisle na jeho rozumování nebo rozhodování: člověk jich nemůže změnit.

I kdyby parlament odhlasoval, že část je větší než celek, nic by se na té pravdě nezměnilo. Bylo to pravdou dříve, než se člověk objevil na zemi, a je to pravdou i tam, kde není člověka. Zákony

² Přírodní filosofie prožívá dnes dobu obrody. Tato obroda souvisí úzce s ústupem pozitivistického pojetí vědy. Biologové chápou, že metody čistě hmotné analýsy jim nechávají podle slov Goethových v rukou jen částice, jimž chybí život a duchovní pouto, fehlt leider nur das geistige Band, a počínají se výslovně obracet k filosofii, aby porozuměli živému ústrojení; zmíním se jen o pracích Hanse Driesche, jež znamenají velmi mnoho pro toto nové usměrnění biologie, a o nejnovějších pracích Buytendijkových, Andréových, de Cuénottových, Collinových. Veliké pokroky, za něž vděčí fyzika na jedné straně Lorentzovi, Poincarému, Einsteinovi, na druhé pak Planckovi, de Brogliemu, Diracovi, Heisenbergovi, obnovují a podněcují ve fyzice smysl pro ontologické tajemství v hmotném světě; významné svědectví toho nalézáme ve filosofických zájmech Weylových, Eddingtonových a Jeansových. (Jacques Maritain, *Science et Sagesse*, Labergeirie, Paris, 1937, p. 115-6.)

přírodní jsou skutečnosti, které tu byly a platily dříve než člověk se objevil. Newton neudělal gravitaci, nýbrž našel ji. Mendel nevytvořil dědičnost, nýbrž vystopoval její zákonitost.

Víra není ponížení, nýbrž obohacení rozumu. Na hvězdy se můžeme dívat pouhým okem. Ale lépe učiníme, budeme-li se na ně dívat teleskopem. Dalekohled zmnožuje, znásobuje a zesiluje schopnost oka. Jako teleskop není urážkou oka, tak víra není urážkou rozumu. Víra není obětování rozumu (*sacrificium intellectus*), nýbrž nanejvýš obětování pýchy (*sacrificium superbiae*). Obětí rozumu by byla víra, kdybychom měli za pravdu uznati, co je proti rozumu. Avšak k tomu, abychom uznali, co je nad rozum, stačí obětovati pýchu.

Slovo věřím by mnozí rádi nahradili slovem vím: chtějí, aby pravdy víry se dokazovaly po způsobu pravd početních nebo měřických: místo bohosloví chtějí míti jakýsi bohopis, tvrdíce, že mohou za skutečnost uznati jen to, co lze viděti, hmatati, měřiti a vážiti. Snad si představují Boha jako nějakou hmotu a chtějí, abychom jim nějakým fyzikálním pokusem dokázali, že ta hmota vskutku existuje, i když je neviditelná, tak jako lze pokusem dokázati, že existuje vzduch a že tlačí silou 1033.3 g na čtvereční centimetr? Anebo si představují Boha jako nějakého živočicha, kterého lze popsati od paty k hlavě, změřiti, zvážiti, zfilmovati, rozpitvati a pak teprve za něco skutečného uznati?

Víra je především věcí rozumu. Ale to neznamená, že by bylo možno víru nějak zracionalisovat nebo zlogicisovat. Víra není věda. A konečně ani věda není a nesmí býti čistě racionální. Skutečnosti, které věda zkoumá, hmota, přírodní dějství, život, obsahují také prvky, jichž nelze rozumem plně vystihnouti.³

³ Každé poznání, které chce býti vědou nebo ve vědě hledá své oprávnění, jest rozumové; avšak co určuje

Má-li něco stránku rozumovou, neznamená to, že je to jen rozumové. A nelze-li skutečnost smys-
lům dostupnou plně obsáhnouti rozumem, tím
méně je možno rozumem plně pojmuti skuteč-
nost nadsmyslnou.

e) *Filosofie a theologie.*

Slovo filosofie pochází z řeckého *φιλοσοφία*; to
značí: láska k moudrosti. Filosof je ten, jenž mi-
luje moudrost. A proto ji hledá. Hledá ji přede-
vším rozumem. Co je filosofie? *Philosophia est
scientia rerum ratione humana cognoscibilium
per causas vel rationes ultimas naturali lumine
comparata*. Filosofie jest poznání věcí, lidským
rozumem poznatelných přirozeným světlem z po-
sledních příčin nebo důvodů získané. Tak zní
školská definice filosofie.⁴

Tato definice buduje na důvěře v rozum. Lid-
ský rozum jest schopen poznati pravdu. Ale záro-
veň připouští definice ta, že jsou věci, které lid-
ským rozumem poznatelný nejsou. Lidský rozum
jeho povahu, jest rozhodnutí otázky, zdali skutečnost a
její poznání se vyčerpávají rozumovým poznáním čili
nic - a to rozhodnutí předchází všechny jednotlivé myš-
lenkové námahy. Teprve názor, že jen rozumové po-
znání jest pravé poznání a že jenom ta skutečnost, kte-
rou lze rozumově vystihnouti, jest pravá skutečnost -
teprve ten názor ohrožuje podstatu a důstojnost života,
jak se jasně ukázalo již před staletími. Naproti tomu
se zdá, že smysl dnešního našeho poznání jest v tom,
že zřetelně vystupuje vnitřní napětí skutečnosti a vnitř-
ní napětí jejího poznání. Bytí jest všude již napojeno
rozumovostí. Všechny jeho oblasti, od bytí mechanické-
ho až k bytí osobnímu, jak co do výstavby, tak co do
druhu, bytí ve svém zrodu i ve stavu dokonalosti, vše
může bytí poznáno rozumem. Ale žádný z těch oborů
a žádné místo v něm se rozumem nevyčerpává; od bytí
osobního až k bytí mechanickému, v celku i částech,
všude najdeme i prvek alogický, nerozumový. (Romano
Guardini, *Der Mensch und der Glaube*. Jacob
Hegner, Leipzig, 1932, S. 372.)

⁴ Dr. Seb. Reinstadler, *Elementa philosophiae
scholasticae*, Herder, Friburgi Br. 1920, tom. I. p. 1.)

má své hranice. Je schopností omezenou. A proto se může jen blížit k pravdě nejvyšší. Pravá filosofie je si vědoma této omezenosti. My lidé vlastně můžeme mít jen lásku k moudrosti. Moudří v tom smyslu, že bychom byli schopni proniknouti všechny záhady, býti nemůžeme. Vskutku moudrý je jen Bůh. Bůh je Moudrost. A láska k moudrosti je vlastně láska k Bohu. A tak definoval filosofii již Plato: filosofovati znamená milovati Boha.

Filosofie a theologie mají jeden a týž podmět, totiž rozumnou duši lidskou. Jeden a týž předmět však mají jen částečně. Může totiž jedna a táž pravda býti předmětem jak vědy, tak i víry, na příklad jsoucnost Boží. Předmětem vědy jest určitá pravda, když ji poznáváme z vnitřních jejích příčin, předmětem víry však jest, když ji přijímáme proto, že ji Bůh zjevil. Jsoucnost Boží je možno dokázati z pouhého rozumu, ale přece se modlíme: Věřím v Boha. Z toho plyne, že filosofie a theologie, ačkoliv z části jednají o témž předmětu, přece jen jsou dvěma věcně různými vědami.

Jsou mnohé otázky, na které filosofie nedává odpovědi vůbec. Zdálo by se, že tam, kde umlká filosofie, má se prostě ujmouti slova theologie. Pak by theologie byla jen pokračováním filosofie, byla by jakousi metafysikou nebo nadmetafysikou. Ale takový poměr ve skutečnosti není. Filosofie a věda nejsou souřadny, nýbrž jako Zjevení nad rozum je povýšeno, tak stojí theologie nad filosofií.⁵

⁵ Zjevení mluví o všech věcech, o kterých mluví filosofie, pokud ty věci mají aspoň nějaký vztah k slávě Boží a spáse člověka; a filosofie nemůže o Bohu a posledním cíli člověka říci nic, co by theologie nerozhodovala, pokud podstatné pravdy se týká, nečekajíc, až se filosofii zlíbí vysloviti se. Ano, mlčí-li filosofie, theologie ještě mluví dále, ale theologie počíná mluvit mnohem dříve než filosofie se rozhodne mlčeti; a nejvýznamnější jest, že theologie nejen se odvažuje mluvit

Theologie užívá služeb filosofie. Zvláštním úkolem filosofie jest, aby dokázala rozumnost víry. Co tajemství se týká, může filosofie jen negativně dokázati, že žádné z nich se rozumu nepřičí. Přímou však nemůže filosofie upevňovati víru, poněvadž důvodem, proč přijímáme pravdy zjevené, je jen autorita Boží. Po té stránce jsou služby, jež filosofie prokazuje theologii, jen nepřímé.⁶

Filosofie slouží theologii. Tuto skutečnost vyjadřovali scholastikové známou větou: *Philosophia est ancilla theologiae*. Filosofie jest služkou theologie. Ti, kdož užívají této formule, musí se varovati dvou krajností. Především nesmějí se služby filosofie přeceňovati, jako by víra se opírala o důkazy filosofické. Avšak ani naopak není správné filosofii podceňovati, jako by nebyla samostatnou vědou, nebo jako by neměla svého vlastního oboru.

Jak filosofie, tak theologie jest každá ve svém oboru úplně svobodna: ale v otázkách náboženství nesmí filosofie od theologie odezírat, poněvadž jest nemožno, aby náleží lidský směl nebo mohl odporovati pravdě Boží.⁷

o těchž věcech, o kterých mluví filosofie, nýbrž že promluvivši o těch věcech způsobem svým vlastním, totiž způsobem slova Božího, má odvahu učiti i filosofii samu, jak filosofie hodná toho jména by o těch věcech měla mluvit. (Étienne Gilson, *Christianisme et Philosophie*. J. Vrin, Paris 1936, p. 123.)

⁶ Filosofie má za úkol bojovati jak proti skepticismu a nihilismu, tak i proti převrácení pravé víry v pověru. Filosofie radikálně očišťuje metafysické vědomí od nekritické vědy, pověry a lžináboženského mysticismu a zajišťuje tak úkon, jímž duše nabývá sebejistoty před Bohem: úkon víry. (Dr. Arnold Rademacher, *Religion und Bildung. Eine kulturphilosophische Betrachtung*. Peter Hanstein, Bonn 1935, S. 173-4.)

⁷ Skutečnost, že theologie potřebuje pomoci filosofie, nemění nic na jejich poměru závislosti, právě tak jako skutečnost, že paní potřebuje své služby, nemění služku v paní. Ostatně, za stejných okolností, filosofie, která se více podrobuje řízení theologie, je filosofie, která má

Odpoutává-li se přesto filosofie od theologie a chce-li dokonce theologii nahraditi, zachází skoro vždy na scestí. A i když ne, je jisto, že odloučením od theologie se zbavuje vyšších světél a stává se neschopnou odpověděti uspokojivě na základní problémy života, ztrácejíc čím dále tím více schopnost viděti více než pouhé výseky skutečnosti.⁸

f) *Věda a víra.*

Není sporu mezi pravou vědou a pravou vírou. Je však spor mezi pavědou a vírou a rovněž mezi vědou a pověrou. Není pravda, že věda vylučuje náboženství. Pravda jest, že pravá věda ničí nepravé bohy a nepravá věda bojuje proti Bohu pravému.⁹ Spory mezi vědou a vírou jsou jen zdánlivé; vznikají buď tím, že se za vědu pokládá, co není nauka víry (pověry, nedokonalé představy náboženské, anthropomorfismy, pseudomystika). Tam, kde se vyskytují takové neshody, jest třeba zkoumati obě strany: vždy se ukáže, že domnělý rozpor se zakládal na nedorozumění.

Zdánlivé konflikty mohou vznikat i mezi vědou a vědou. Historická zpráva, že Archimedes v sobě i větší záruku pravdivosti. A naopak, každá soustava filosofické nauky, v níž toto podrobení není věci zásadní, musí býti pokládána za pochybenou v základech. (Fr. Ehrle, Die päpstliche Encyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie. Ve Stimmen aus Maria Laach, 1880, S. 20.)

⁸ Náboženství jest mnohem filosofičtější než filosofie. Jen náboženství má úplný obraz celé skutečnosti a celého života a dovede především pochopiti celého člověka. Musí se tudíž filosofie od něho učiti právě býti ještě filosofičtější než se jí chce. Je to těžké pro filosofii a pro filosofa, avšak kdo by měl býti více ochoten, než filosof poznati celou pravdu? (Alois Dempf, Religionsphilosophie. Jacob Hegner, Wien 1937, S. 9.)

⁹ Abbé de Broglie, Religion et Critique, V. Le coffre, Paris 1906, p. 204.

pomocí zrcadla zapálil loďstvo Římanů obléhajících Syrakusy, zdála se fysikům nevěrohodnou, poněvadž se nevědělo, jakého zrcadla užil Archimedes. Dutým zrcadlem se to nedalo dokázati, poněvadž jeho ohnisko je příliš blízko, leda že by takové zrcadlo mělo průměr mnoha kilometrů. Teprve Athanasius Kircher v knize *Ars magna lucis et umbrae* (1671) uvedl možnost kombinace rovných zrcadel, kterou by bylo možno zapáliti vzdálené předměty. Konflikt mezi historií a fysikou byl tedy jen zdánlivý.

V moderní době, kdy věda byla přeceňována a kdy se od vědy očekávalo rozřešení všech záhad, množily se „konflikty“ mezi vědou a vírou hlavně proto, že obzor a dosah vědeckého poznání byl rozšiřován i do oblastí nadrozumových, jako by věda mohla nahraditi Zjevení. Nejvíce nejasností způsobili ne skuteční vědci, nýbrž popularisátoři vědeckých poznatků, kteří zapomínali, že věda nevysvětluje svět, nýbrž spíše jej jen popisuje, a kteří ve svém nadšení pro vědu přeceňovali anebo nesprávně vykládali výsledky vědecké práce.¹⁰

¹⁰ Praktický vědec užívá svých hypotes jako prostředků, ale laiku se stávají dogmaty. - Myšlenka, že je spor mezi vědou a uměním, což je v jádře myšlenka, že jest spor mezi vědou a mystikou, spočívá na zastaralém pojetí věd přírodních. - Přírodní věda zná jen vztahy, ne však podstatu světa. - Nejsprávnější postoj, jak má býti dnes chápán poměr člověka k přírodě, jest poníženost a pokora. Jak hmotný svět, tak i lidský duch jsou velmi tajemné věci. - Další krok ve vývoji lidského vědomí nebude vykonán ani pohodlnou věřivostí, ani pohodlnou pochybovačností, nýbrž ohromnou duševní prací. - Mnoho lidí a mezi nimi i lidé vědy berou vědu příliš vážně. Domnívají se, že věda podává mnohem výstižnější obraz skutečnosti než ve skutečnosti podává. Byli filosofové, kteří šli tak daleko, že ony faktory, o kterých věda nepovažuje za potřebno mluvit, pokládali za neexistující. - Vědecké pojmy vůbec se neukázaly býti dostačujícími k vyjádření veškeré skutečnosti. (J. W. N. Sullivan, *Gallio or The Tyranny of Science*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Comp., London 1927.)

Je důležité, aby byl správně vymezen poměr vědy a víry. Není správně podceňovati vědu a snižovati ji jakousi protivědeckou skepsí, byť i nábožensky motivovanou, a z nedostatečnosti vědy dokazovati potřebu a nadřaděnost víry. Rovněž nelze souhlasiti s těmi, kdož oblast vědy přísně odlučují od oblasti víry tvrdíce, že tyto oblasti se nijak a nikde nestýkají: to by znamenalo, že by něco bylo pravdou v oblasti vědy, kdežto v oblasti víry nikoliv nebo naopak. Správné jest chápati poměr vědy a víry tak, že vzájemně se ovlivňují a jedna druhou doplňuje.

Že věda slouží víře, odhalujíc v přírodě stopy Boží moudrosti, vyvracejíc bludné dohady o původu světa, vzniku života a vůbec všechny nevědecké domněnky, je zřejmo. Méně se ví, že i víra dávala a dává cenné podněty vědě.

„Jakkoliv paradoxní to jest,“ praví Berdajev, „jest jisto, že jen křesťanství umožnilo pozitivní badání přírodní a pozitivní techniku. Dokud žil člověk v neprostředním vzájemném styku s duchy přírody, dokud budoval svůj život na mythologickém pojetí přírody, nedovedl se nad přírodu povznést a tím méně vytvořiti přírodní vědu a techniku. Člověk nemůže stavěti železnice a klásti telegrafní vedení, bojí-li se přírodních běsů.“¹¹

„Kdo jest si vědom,“ táže se Gilson, „že přírodověcký a filosofický pojem přírody, který dnes bereme jako danou věc, byl teprve zásluhou křesťanské filosofie vyproštěn ze zajetí víry v náhodu a osud, do něhož byl u antických národů uzavřen?“¹²

Pohan viděl přírodu obydlenou bohy a démony: nemohl ji tedy zkoumati. Právě křesťanství umožnilo rozvoj věd přírodních. Víra dávala mocné popudy činnosti vědecké. Koperník po-

¹¹ Nikolaj Berdjajew, *Der Sinn der Geschichte*. Otto Reichl, Darmstadt 1925, S. 165.

¹² Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*. J. Vrin, Paris 1932, tom. II., p. 179.

kládal starý systém planetární za nedůstojný Boha. Proto hledal nový. Zákony světa jsou zákony Keplerovy. A zejména v třetím zákoně Keplerově jest něco tak mimořádného, tak neodvislého od jakéhokoliv jiného vědění předchozího, že v tom musíme spatřovati právě vnuknutí: a k tomuto nesmrtelnému objevu dospěl právě tím, že se držel jakýchsi mystických názorů o číslech a o nebeské harmonii, jež souhlasily s jeho hluboce náboženskou povahou, jež však jsou pro chladný rozum pouhými sny.

Je známo, že nepůsobí-li žádné síly, pak všechny jinak volné hmoty bez výjimky se pohybují přímočaře a stálou rychlostí. Tak jako světlo se ubírá nejkratší cestou od místa k místu, tak také těleso, udělíme-li mu rychlost, pohybuje se od místa k místu v nejkratší možné době, stejně jako činí světlo.

Působí-li však na těleso síly, pak podle Newtona jejich účinek záleží v tom, že se vychylují ze své přímočaré dráhy, a je tedy jasno, že jejich dráha nemůže býti nejkratší ani prostorově ani časově.

Francouzský matematik a filosof XVIII. století Maupertuis usoudil, že i v těchto případech musí dráha vykazovati určitou dokonalost, důstojnou božské moudrosti. Nepůsobí-li žádné síly, tu, jak jsme už uvedli, tato dokonalost se zračí v tom, že buď dráha nebo doba k jejímu proběhnutí potřebná je nejkratší mezi všemi možnými; působí-li však síly, musí něco jiného býti nejmenší. Našemu modernímu způsobu myšlení se snad tento způsob usuzování bude zdáti poněkud podivným, ale nicméně měl úspěch. Maupertuis objevil veličinu, známou pode jménem „účinek“ neboli „akce“, o které lze dokázati, že vždy nabývá nejmenší možné hodnoty.¹³

¹³ James Jeans, *Nové základy přírodovědy*. Ústřední dělnické knihkupectví a nakladatelství v Praze 1937, str. 104.

Právem prohlašuje Joseph de Maistre:

„Žezlo vědy třímá Evropa jen proto, že jest křesťanská. K tomuto vysokému stupni civilisace a znalosti dospěla jen proto, že začala theologií; proto, že university byly s počátku jen školami theologie a proto, že všechny vědy, naroubovány na tento božský podklad, vydaly silou božské mízy nesmírná květenství. Nezbytnost této dlouhé průpravy evropského ducha jest základní pravdou, jež zcela unikla moderním tlačalům. I sám Bacon se v té věci mýlil jako jiní, hluboko pod ním stojící lidé. Je přímo zábavný, když o této věci pojednává a zvláště když se durdí na scholastiku a theologii. Jak se zdá, zneuznával tento člověk úplně přípravu, již bylo nevyhnutelně třeba, aby se věda nestala velkým zlem. Učte mladé lidi fysice a chemii dříve než byste je napojili náboženstvím a mravností; pošlete novému národu akademiky dříve než byste jim poslali misionáře - a uvidíte výsledek.“¹⁴

g) Věřící věda.

Nejlepším důkazem, že mezi vědou a vírou jest shoda, jest skutečnost, že velicí vědci, zejména badatelé v oboru věd přírodních, byli a jsou i nejen nevěřící, nýbrž vesměs mužové hluboké víry v Boha. Jest pravda, že byli nevěřící mezi vědci. Ale jest také pravda, že byli nevěřící mezi nevědomci.

„Ať se díváme kamkoliv a jakkoliv hluboko,“ praví Max Planck, „nikde nevidíme rozporu mezi náboženstvím a vědou přírodní, nýbrž právě v rozhodujících bodech vidíme plný souhlas. Náboženství a přírodní věda se nevylučují - jak mnozí v naší době se domnívají nebo obávají, nýbrž se doplňují a podmiňují navzájem. Nej-

¹⁴ Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg*. Garnier Frères, Paris, tom. II., p. 174-5.)

přímějším důkazem proshodnost náboženství a vědy přírodní i při hluboce kritickém posuzování jest historická skutečnost, že právě největší přírodní badatelé všech dob, muži jako Kepler, Newton, Leibniz byli proniknuti hlubokou zbožností. Na počátku naší kulturní epochy byli dokonce pěstitelé věd přírodních a strážcové náboženské víry jedny a tytéž osoby. Nejstarší užitá věda přírodní, medicína, byla v rukou kněží a hlavními pracovníky vědeckými ve středověku byli mniši. Později, když kultura se zjemňovala a rozvětvovala, rozcházely se cesty podle různosti cílů, jimž slouží náboženství a věda přírodní. A tak jako vědění a schopnost se nedá nahraditi světovým názorem, tak ani správný postoj k mravním otázkám se nedá vyvoditi z čistě rozumového poznání. Ale ty dvě cesty se nerozcházejí, nýbrž jdou souběžně a spojují se v dalším nekonečnu u téhož cíle.¹⁵

Antonín Eymieu si dal práci, aby zjistil náboženské přesvědčení iniciátorů a průkopníků ve vědách přírodních v devatenáctém století. Celkem uvádí 432 jmen. U 34 badatelů nezjistil jejich náboženského přesvědčení. Z ostatních 398 bylo 15 indiferentních nebo agnostiků, 16 atheistů, 367 věřících. A z těch právě nejvýznamnější byli věřící a horliví katolíci: Le Verrier, objevitel Neptuna, Herschel, astronom a optik, Volta, objevitel elektrického proudu, Ampère, zakladatel elektrodynamiky, Fraunhofer, badatel ve spektrálním rozboru, Pasteur, objevitel očkovací metody, Cauchy, největší matematik 19. století, Mendel, objevitel zákonů dědičnosti, Barrande, znalec českého siluru.

Významné jsou výroky přírodních badatelů 19. století. Fysik Faraday náhodně vyslovuje jméno Boží při vědecké přednášce. Vida, že to překvapuje jeho posluchače, praví: „Představa

¹⁵ Dr. Max Planck, Religion und Naturwissenschaft. J. A. Barth, Leipzig 1938, S. 31-2.

Boha a úcta k němu vstupují do mé duše cestami právě tak jistými jako jsou cesty, jež nás vedou k poznání pravd řádu fysického.“ - Přírodní filosof Lamarck vysvětluje řád přírody jako dílo Boží: „Organisace a život jsou plodem přírody a zároveň výslednicí sil, jež obdržela od svrchovaného původce všech věcí. Příroda může plodit, ale jedině Bůh může stvořit.“ - Přírodovědcům Owenovi a Agassizovi je přírodopis jen obrazem, jenž rozličným způsobem vyjadřuje myšlenku Boží. - Podle výroku geologa Heera pokládali bychom za hlupáka člověka, který by tvrdil, že hudební skladba není nic jiného než noty napsané na papír bez ladu a skladu. A nemensími hlupáky jsou podle jeho mínění ti, kteří se domnívají, že lad a sklad řádu přírodního jest jen dílem náhodné hry. Nejen srdce lidské dosvědčuje jsoucnost Boha, ale i příroda. - Zoologa Fabra se kdosi táže, věří-li v Boha. Odpovídá: „Nemohu říci, že věřím v Boha, já ho vidím. Bez něho nechápu nic. Bez něho vše je tma. Přesvědčení, že jest Bůh, jsem si nejen zachoval, ale i prohloubil a zdokonalil, chcete-li. Každá doba má svůj vrtoch. Je to nemoc času. Spíše mi stáhněte kůži s těla, než byste mi vyrval víru z duše.“ - Biolog Renault praví: „Nevěřím, že je Bůh. Já vím, že je Bůh.“ - Biolog Claude Bernard prohlašuje: „Mám-li říci jedním slovem, co je život, pravím: život je stvoření, dílo Tvůrce.“ - Pasteur řekl: „Poněvadž jsem mnoho přemýšlel a studoval, mám víru jako bretaňský sedlák. Kdybych byl přemýšlel a studoval ještě více, měl bych víru jako bretaňská selka.“¹⁶

A současné badání přírodní ukazuje ještě lépe, že již dávno nežijeme v době, kdy hledati pravdu v oblasti nadpřirozena bylo čímsi, co hraničilo s nesmyslností. Moderní fysika koná dnes

¹⁶ Antonin Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIXe siècle*. Perrin et Cie, Paris 1920, I/II vol.

to, co konávala astronomie, totiž naplňuje duši stále větší úctou - a tomu, kdo se do ní pohrží, skýtá zcela neprostřední, nevyumělkovaný a prostý, ale tím vznešenější dojem vznešenosti a velikosti Boží v přírodě. Tento dojem se projevuje zcela spontánně v dílech nejpřednějších současných fyziků, jako jsou Planck, Einstein, Sommerfeld, Eddington, Jeans.¹⁷

h) Orthodoxie.

Jest rozdíl mezi pravdou lidskou a pravdou zjevenou. Pravda lidská, čistě filosofická, jest pravda, jak ji člověk přirozeným rozumem na-

¹⁷ Jeden z nejznamenitějších anglických badatelů, Sir Ambrose Fleming, zdokonalitel dvouelektrodové lampy se žhavenou katodou ve funkci ventilu (usměrňovače) a tudíž jeden z otců moderního rozhlasu, prohlásil v lednu 1935 ve svém předsednickém projevu ve Victorian Institute a Philosophical Society of Great Britain, že „původ člověka je třeba hledati ve tvůrčí síle osobního Boha.“ Sir Ambrose uznal, že biblické zázraky nelze pokládati za pověrečné domněnky. „Tělesné zmrtvýchvstání Kristovo,“ pravil vynikající učenec, „jest jednou z nejlépe dosvědčených událostí v dějinách lidstva; a jako takové jest potvrzením všech dřívějších zázraků biblických...“ Sir Ambrose šel tak daleko, že útočil na „ony skupiny osvícených duchovních, kteří popírají možnost zázraku nebo mimořádného zásahu ze strany Boží a kteří se domnívají, že mimo naši nynější přírodní zkušenost nic se neděje a nemůže dít.“ Stejně překvapující jsou výroky Sira Arthura Eddingtona v jeho amerických přednáškách, konaných na Cornell University. Položiv vážnou otázku: „Proč by se měl někdo domnívati, že vše, co je ve vztahu k lidské přirozenosti, může býti podrobena měrické holi?“ tvrdí, „že podstata vši skutečnosti je duchovní“ a tak uznává, že existuje síla, kterou by žádný vědec v minulém století nepovažoval za hodnu vážného zkoumání. Sir Arthur Eddington představuje zcela nový směr ve vědě, když prohlašuje, že „vědec má mystičtější názor na vnější svět než měl v minulém století, a že si není jist, chápe-li matematik tento náš svět lépe než básník a mystik“. (Rom Landau, *God is my adventure. A book on modern mystics, masters and teachers.* I. Nicholson and Watson, London 1935, p. 386-7.)

lézá. Jest to vždy pravda o něčem, výpověď, která má sice základ v bytí, ale která se přece jen jeví jako poměr rozumu k věci (*adaequatio intellectus ad rem*). Pravda zjevená není výrok o něčem, není poměr, nýbrž bytí samo. Bytí a pravda jest v Bohu jedno a totéž. Bůh je pravda.

Myšlenky Boží jsou větší než myšlenky lidské. Vlastní příčina, proč lidé stavěli a stavějí proti myšlenkám Božím své myšlenky vlastní, jest nejen v nedokonalosti lidského rozumu, ale i v pýše. Kdo je přesvědčen o vlastní své neomylnosti, nikdy nepřijme pravdu anebo aspoň nikdy ji nepřijme celou - snad jen tu část, která mu vyhovuje.

Člověk nehledá pravdu jen rozumem. Člověk nemá jen rozum: má i srdce. Pravdu nalezne jen ten, kdo ji hledá celou bytostí. Hledá-li ji jen rozumem, najde ovšem jen onu část pravdy, která jest přímo v jeho rozumu. Vše ostatní mu zůstane skryto. Mluvívá se o lidech se srdcem věřícím a mozkiem nevěřícím. Hraje-li si mozek na schovávanou, nedivno, že vyhledává místa temná. Nedivno, že se tak omezuje na pouhý zlomek pravdy.

Jest jisté, že se lidé ani tak nevzpírali pravdě samé, jako spíše celosti pravdy. Z úhrnu pravdy si vybírali ony části, které se jim hodily. Část pravdy prohlašovali za pravdu celou. Právem sluli heretiky. Blud se nazývá po řecku *hairesis*: to značí doslova: vybírání. Z celosti pravdy vybírá heretik část: vyznačnou vlastností herese jest tedy částkovost, jednostrannost a výstřednost. Herese jest provinění proti celosti, harmonii a středu.

Představíme-li si plot, který po jedné straně jest natřen černě, po druhé bíle, jest možno, že někdo stoje před plotem tvrdí, že plot je bílý, kdežto druhý, stoje za plotem, může dokazovati, že plot je černý. Mají pravdu? Mají, ale ne celou. Mají jen zrakovou a každý svou. Možná, že

ti dva pozorovatelé se začnou hádat a vjedou si do vlasů. Ale nakonec přijde třetí člověk a ten je vyzve, aby se oba podívali na ten plot s obou stran. Celá pravda o tom plotě jest: plot jest po jedné straně bílý, po druhé černý. A pak už jen záleží na tom, uznají-li ti dva zastánci částkové pravdy, že se mýlili. Možná, že ten neb onen z nich pln uražené ješitnosti bude se i dále vzpírat celosti pravdy a dokonce sháněti důkazy, že jeho původní tvrzení jest jedině správné.

Tvrzení heretiků nejsou nepravdy, nýbrž polovičatosti. V tom jest jejich nebezpečství. Zřejmě nepravda nenalézá víry. Pravda jednostranná bývá přijímána prostě z důvodu, že „něco na tom jest“.¹⁸

Příklad: Kristus jest Bohočlověk. To je pravda celá o Kristu. Přišli doketi a říkali: Kristus jest jen Bůh, neboť si nedovedli představit, že by byl Kristus měl skutečné tělo, které podle je-

¹⁸ Věda se již celkem zříká materialismu. Ale nesmíme se mýlit: prohlašovati, že materialistický světový názor jest již překonán, znamenalo by podceňovati odpůrce. Projevuje se ovšem na všech stranách touha překonati materialismus a vytvořiti nový obraz světa. Avšak tyto tvořivé síly nedovedou se dosud spojit a setrvávají v částkových poznatcích, nenalézajíce cesty k celému poznání. A tak se ukazuje, že právě v takovém okamžiku obratu nejosudnější a nejdosaznější věcí jest, že nedovedeme dospěti k celému ano. A ještě osudnější jest, že lidé hledající, kteří usilují proniknouti z duchovní noci materialismu k světlu pravdy, se oddávají „duchovědným“ směrům a tak zůstávají stranou pravé cesty a dávají se svesti na scestí. Tak na příklad anthroposofie Steinerova jest směsí pravdy a bludu. Nejnebezpečnější však jsou bludy, které se dovedou nejobratněji zahaliti v roucho pravdy. Co prospěje, přiblížím-li se v některých bodech k poznání pravdy, odpírám-li plný souhlas třebaš jen v jediném bodě? Polovičatosti jsou ubohé náhražky; kdo chce zůstat na polovici cesty, volá-li vrchol? Pravda nesnese škrtů, byť se zdály sebe nepatrnějšími a sebe bezvýznamnějšími; pravda může býti jen celá a nedílná. Pochopme přece výrok: Kdo neshromažďuje, rozptyluje! (Albert Niedermeyer, *Wahn, Wissenschaft und Wahrheit*, A. Pustet, Salzburg-Leipzig 1935, S. 229-30.)

jich domnění jako každá hmota, bylo původu ďábelského. Přišli ariáni a říkali: Kristus jest jen člověk, poněvadž jim nešlo na rozum, že by Bůh mohl trpěti. Jak doketi, tak ariáni měli pravdu v tom, co tvrdili, ale neměli pravdu v tom, co popírali. A ani ti, ani oni neměli pravdu celou.

Celkem lze říci, že heretikové byli a jsou v situaci oněch slepců v bajce, jimž kdosi přivedl slona. Jeden se dotkl chobotu a řekl, že slon jest jako kořen. Druhý se dotkl nohy a řekl, že slon jest jako sloup. Třetí ohmatal ucho a prohlásil, že slon jest jako lopata. Čtvrtý sáhl slonu na ocas a tvrdil, že slon jest jako větev. Všichni měli své pravdivé mínění, ale správný pojem o slonu neměl nikdo z nich.

Heretikové nevydávají svědectví o pravdě, nýbrž jen svědectví o sobě. Svým příklonem k jednostrannosti a výlučnosti ukazují, že jsou lidmi jednostrannými a výlučnými. Platí o nich výrok Pascalův: Člověk kulhavý uznává, že chodíme zpříma, kdežto kulhavý duch tvrdí, že my kulháme.¹⁹

Jaký kdo jest, takový jest jeho poměr k pravdě.

G. K. Chesterton se zabýval studiem heretiků. Jako význačný rys jejich ducha poznal právě jednostrannost a výlučnost. „Dejme tomu,“ praví, „že znám člověka, o kterém slyším nejrůznější úsudky. Lidé velicí říkají, že jest příliš malý, malí lidé, že jest příliš veliký. Tlustí jej pokládají za hubeného, hubení za tlustého. Černovlasí ho považují za světlovlasého, světlovlasí za černovlasého. Co jest toho příčinou? Jistě okolnost, že tento člověk jest podivuhodně normální, vyrovnaný a harmonický.“ Chesterton se přesvědčil, že tak je to s pravdou. Heretikové, kterými se zabýval, byli vesměs lidé duchovně nenormální, úchylní a neharmoničtí. Chyběl jim smysl pro celost a všestrannost pravdy. A ještě podi-

¹⁹ Oeuvres de Pascal. Cattier, Tours 1875, p. 104.)

vuhodnější věc: v době, kdy studoval heretiky, neznal Chesterton křesťanské orthodoxy. Chtěl si sestavit svou vlastní nauku, a to nauku, která by byla popřením všech heresí, s nimiž se seznámil, a která by se vyznačovala neklamným znamením pravdy: harmonií. „Prával jsem si často,“ píše v úvodě ke své *Orthodoxii*, „napsati román anglického plavce, který na své cestě poněkud zabloudil, takže připluv do Anglie, domníval se, že objevil nový ostrov jižního moře. Lze si myslet, že člověk, který ozbrojen až po zuby a mluvící posunkovou řečí by takto přistál u břehu, aby vztyčil anglickou vlajku na barbarském chrámu, o kterém by se pak ukázalo, že je to Brightonský pavilon, by dělal dost hloupý obličej . . . Já jsem ten muž, který byl tak smělý, že objevil, co již dříve bylo objeveno . . . Přiznávám se ke všem bezmyšlenkovitým ambicím, jež se datují od konce devatenáctého století. Jako všichni mladí lidé snažil jsem se předběhnouti čas. Jako oni jsem hleděl býti o deset minut před pravdou. A viděl jsem, že jsem o tisíc osm set let za ní. S trapně mladickou přehnaností jsem namáhal svůj hlas, abych vyhlásil svoji pravdu. A byl jsem potrestán způsobem nanejvýš spravedlivým a komickým - neboť mé pravdy mi zůstaly. Ale poznal jsem, že není pravd, nýbrž zcela prostě, že pravdy, jež jsou, nejsou moje pravdy. Domníval jsem se, že jsem sám a místo toho jsem se ocitl ve směšném postavení, totiž že jsem měl na své straně veškero křesťanstvo . . . Onen plavec se pokládal za prvního, kdo objevil Anglii; já jsem se pokládal za prvního, kdo objevil Evropu. Chtěl jsem vskutku založiti svoji vlastní sektu a šťastně jsem ji dohotovil, když jsem seznal, že jsem - orthodoxní.“²⁰

²⁰ Karl Pfleger, *Geister, die um Christus ringen*. A. Pustet, Salzburg-Leipzig 1934, S. 161-186. - G. K. Chesterton, *Autobiography*. Hutchinson & Co., London 1936, p. 156-183.)

Dogma je pravda Bohem zjevená (obsažená v Písmě svatém nebo Tradici) a učitelským úřadem Církve k věření předkládaná. V dogmatu je třeba rozeznávatí objektivní obsah a subjektivní výraz, slovem podstatu a tvar. Co do obsahu jest zjevená nauka nevyjádřitelná. Není dáno lidskému tvorů, ani omilostněnému, aby vystihl dogmatickou pravdu. Není rovnítka mezi tajemstvím a slovem, mezi věřením a věděním, mezi Zjevením a (dogmatickým) bohoslovným vyjádřením.²¹

Ovšem tajemství víry, k věření předkládaná, mají i svou stránku rozumovou, kterou je možno vyjádřiti podobenstvím nebo pojmem, slovem nebo větou, obrazem nebo písmenem. A také toto vyjádření jest dogmatické. Něco jiného jest věc sama a něco jiného její výraz. Bylo by velikým omylem to dvojí ztotožňovati.

Zjevená nauka jest co do vnitřního obsahu stále táž a nemění se. Co do vyjádření se rozvíjí a pokračuje. Pravda náboženská se podobá v tomto ohledu semeni, z něhož organicky vyrůstá strom. Dogmatické definice, jak je Církev podává v různých dobách, jsou jen určitým rozvinutím náboženské pravdy. Je tu bylina, květy a plody, které tu dříve nebyly. Co bychom řekli o člověku, který by nechtěl věřiti, že to vše bylo obsaženo v semeni?

Dokud o pravdě Zjevení nikdo nepochyboval, nebylo třeba dogmatických definic. Jakmile však heretikové počali vytrhávati z jednoty zje-

²¹ Sebe určitější these nemohou nahraditi, co nám shůry odepřeno, neboť slova nejsou ještě pojmy a nad doslovným zněním a spojením slov se vznáší nevystižitelné množství nevyslovených představ, které pod dotěrnými slovy uchylují se do zátiší víry, pokorné a záslužné. Jen z části poznáváme. (I Kor. 13, 9.) Pavel Vychodil, *Apologie křesťanství*. Brno 1897, II. str. 437.)

vené nauky určité stránky a zdůrazňovati je na úkor celku, bylo třeba přesnějšího vymezení článků víry. Tato vymezení nebyla však libovolnými nálezy a nejsou tudíž v rozporu s prvotní věrou.

Vezmeme na příklad apoštolské vyznání víry. Historicky není jisto, že by apoštolové sami byli sestavili tuto formuli. Ale jest jisto, že vyjadřuje jejich smýšlení a že pochází z jejich doby. S počátku nebývala psána. Kandidáti křtu se jí učívali zpaměti a bývala průkazem, podle něhož se křesťané poznávali mezi sebou. A srovnajme toto vyznání s vyznáním nicejským (325). Mezi jedním a druhým jest tři století zápasů: ani písmenko nezaniklo z vyznání prvního. Ale nová slova se přidružují, aby vytvořila vyznání druhé. „Věřím v Boha, Otce všemohoucího“ - hlásalo vyznání apoštolské. A bylo již jasno, že tento nekonečný a jediný Bůh je první příčinou všeho, co jest; jelikož ale heretikové uváděli tato tvrzení v pochybnost, připisujíce na příklad stvoření světa duchového Bohu, stvoření pak světa hmotného ďáblu, vyznání nicejské prohlašuje: „Věřím v jednoho Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země, všech viditelných věcí i neviditelných.“ - „Věřím v Ježíše Krista, Syna jeho jednorozeného“ - hlásalo vyznání apoštolské; avšak r. 325 byl zde Arius, jenž popíral božství Ježíše Krista; a vyznání nicejské zdůrazňuje: „Věřím i v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího a z Otce zrozeného před všemi věky, Boha z Boha, světlo ze světla, Boha pravého z Boha pravého, zplodeného, neučiněného, jedné podstaty s Otcem, skrze něhož vše učiněno jest.“

O vývoji křesťanské nauky mluví velmi jasně již mnich Vincenc z Lerinu v knize *Commonitorium*, vydané r. 434.

Napřed připomíná slova svatého Pavla Timotheovi: Zachovej poklad víry. Co je poklad víry?

Co ti bylo svěřeno, ale nebylo tebou objeveno, co jsi přijal, avšak co jsi nevymyslel; není to věc důvtipu, nýbrž věc nauky, žádné soukromé osvojení, nýbrž všeobecné podání, věc, která tobě byla podána, nebyla však tebou na světlo přinesena, ve které nemáš býti původcem, nýbrž zachovatelem, nikoli ustanovitelem, nýbrž vykonavatelem. A hned nato se táže: Ale někdo by mohl říci: Není tedy v Církvi Kristově žádného pokroku? Zajisté je pokrok, a to veliký... Avšak tak, že je to skutečný pokrok víry, ale žádná změna. K pokroku totiž patří, aby se věc svým vlastním směrem rozšiřovala, avšak ke změně, aby se z něčeho stalo něco jiného. Musí růst a pokračovat, mnoho a silně, jak v jednotlivostech, tak i v celku, jak u jednotlivého člověka, tak i u veškeré Církve v posloupnosti věku a století poznání, vědění, moudrost, avšak jen ve svém druhu, to jest v témže přesvědčení, v témž smyslu a v témž pojetí.²²

Prameny Zjevení, totiž Písmo a Tradice, nepodávají nám pravd Božích soustavně, nýbrž podle okolností, v nichž bylo třeba, aby Bůh tu neb onu pravdu zjevil. Úkolem theologie dogmatické pak jest uvést ty pravdy v systém, jež nazýváme věroukou. Pro život víry není sice třeba takového systému, neboť člověk má vnitřní schopnost k přijetí Boží pravdy v duši, jež pochází od Boha a tudíž i k Bohu směřuje. Je možno míti víru i bez theologie, tak jako jest možno znáti mateřskou řeč i bez znalosti gramatiky. Avšak je nesporno, že theologie může odklízeti překážky víry a budit víru, i když ji nemůže vytvořiti. Rovněž je jisto, že theologie ukazujíc vnitřní logickou souvislost zjevených pravd, uvádějíc je ve vědeckou soustavu, aby jedna vyplývala z druhé a jedna objasňovala druhou, po-

²² Dr. Arnold Rademacher, *Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma*. Köln 1914, S. 65-6.)

máhá upevňovati víru v srdcích, dává i okoušeti krásu pravd Božích a vede tak k dokonalejší lásce k Bohu.

Roku 1927 určil kanadský anthropolog dr. Davidson Black nový druh člověka, známého později pode jménem *Sinanthropus Pekinensis*, a to na základě jediného zubu, nalezeného v náplavech pleistocenu. Později nalezené fragmenty tohoto pekinského člověka potvrdily, že Blackův dohad byl správný. - Co tvoří organický celek, souvisí vnitřně ve všech svých částech, takže z jedné lze usuzovati na druhou. I věroučná soustava jest takovým organickým celkem. Jedno dogma vyplývá z druhého. Jedno vysvětluje druhé. Kdyby se nám ztratilo Evangelium a zůstalo z něho jen jediné slovo: Otče náš - měli bychom půvabný úkol odvoditi si z něho i ostatní základní pravdy víry: Bůh náš Otec; od něho všichni pocházíme; stvořil nás a za své děti nás přijal; pečuje o nás jako dobrý otec o své děti; máme se k němu obracet s důvěrou jako děti k otci svému; jakožto děti jednoho a téhož Otce tvoříme velikou rodinu; jsme navzájem bratři a sestry a jako bratři a sestry se máme milovati; před Bohem jsme si všichni rovni; mluvíme k Bohu v čísle množném: Otče náš! - my: není samoty v řádu duchovním: kdo říká jen já, je sobec: kdo umí říkati my, dovede se obětovati pro bližního; my - to jest také obcování svatých - tajemné spojení všech duší, jež Boha milují; my - to jest Církev, jakožto jednota všech se všemi v Kristu Ježíši, Synu Boha Otce.

3. VÍRA JAKO CTNOST

a) *Důkazy.*

Víra jest vlastním úkonem rozumu. Svatý Tomáš definuje víru: *Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam.* (S. Th. 2-2, q 2 a 9 c.)

Víra jest úkon rozumu přisvědčujícího k Boží pravdě z příkazu vůle Bohem pohnuté skrze milost. Rozum to jest, jímž člověk věří a pravdy Boží se drží. To je přirozeno a zřejmo, jako že láska je věcí a úkonem vůle. Tak i jiné ještě úkony, jež víra předpokládá, totiž věrohodné svědectví, znalost slov svědkových, jsou vlastním úkonem rozumu. Ovšem, ne pouze rozumovým: víme, že samy důkladné vědomosti nevodí nutně k víře, nýbrž mohou dokonce nevěru učiniti zarputilejší. Je patrné, že o víře a nevěře rozhoduje ještě jiný činitel (nehledíc k nadpřirozenému) v člověku samém, a to jest vůle.

Často slýchané slovo „nemohu věřit“ není naprosto nepravdivo: příčina, proč nemohou lidé věřit, není jen ve vadném rozumu, nýbrž v celkovém duševním stavu lidí. Zcela pravdivo jest: „mohu nevěřit“, totiž poněvadž víra jest také úkonem volným a psychologicky svobodným.

Víra jest rozumné, ne slepé přijetí pravd Božích. Proto Spasitel vybízí ke zpytování Písem. (Jan 5, 39.) Jan nabádá ke zkoumání duchů (I. Jan 4, 1.), Pavel k rozumné bohoslužbě (Řím. 12, 1.), Petr vyzývá k obraně proti každému, kdo žádá od věřících počet z naděje jejich. (I. Pet. 3, 15.). Křesťan nevěří v Boha, aniž se tázal světa a života o Bohu. Nevěřící ve Zjevení, aniž se tázal, zdali Bůh skutečně k světu mluvil. Nepřijímá nauku Kristovu, aniž by zvěděl a přezvěděl skutky Kristovy. (Jan 10, 37.) Nevěřící Církvi, aniž v ní poznal přítomného a zvěčného Krista. Cír-

kev nechce, aby se věřící spokojovali vírou dětskou (*fides rudis*), nýbrž poučováním a zdůvodňováním chce v nich vypěstiti víru uvědomělou (*fides rationabilis*).

Jest Bůh. Bez Boha jest svět hádankou nerozluštěitelnou. Bůh je bytost naprostá, věčná, nesmírná, klanění hodná; avšak též nekonečně mocná, moudrá a dobrá. Všemohoucí Stvořitel, nej-moudřejší Ředitel. I táže se člověk: Mluvil Bůh k světu? A smí odpírati popěračům Zjevení Božího: Nemluvil-li, nemluvil buď proto, že nemohl nebo proto, že nechtěl. Nechtěl-li, není dobrý. Nemohl-li, není všemohoucí. Není-li dobrý a všemohoucí, není Bohem . . . Ale věřící jest přesvědčen: Bůh mluvil k otcům našim. Mluvil mnohými způsoby, nejprve skrze patriarchy a proroky, posléze skrze Syna svého a jeho apoštoly. A z Božího Zjevení jest jist, že Syn Boží stal se člověkem. To neodporuje rozumu. Všemohoucí se mohl vtělit. U Boha není nemožná ni žádná věc. To prokazuje nesmírnou dobrotu živého, nesmrtelného, nejsvětějšího Boha. Přišel, vtělil se, přebýval mezi námi. Smířil vše s Otcem v Duchu svatém. Učení jeho je božské. Naprosto dokonalé. Já jsem Pravda, řekl. Evangelium jest zápis jeho života a učení. Dogma jest bezbludné vyjádření jeho nauky. - To je hrubý nárys čistě rozumových cest víry. Kdyby člověk byl v jádře racionalista, to jest bytost jen a jen rozumová, převyšovaly by výsledky těch důkazů všechno lidské očekávání. Je vskutku možno dokázati jak rozumnost víry a věřitelnost Božích pravd, tak nerozumnost a nesmyslnost nevěry. Ale nesmí se zapomínati, že důkazy věrohodnosti Zjevení nejsou nikdy takové, aby každou pochybnost učinily nemožnou. Evidence těchto důkazů z rozumu o skutečnosti Zjevení není vnitřní, nedotýká se obsahu Zjevení, který je nevystižitelný a nevýslovný, nýbrž je to evidence jen vnější, evidence věřitelnosti a přijatelnosti Božích pravd. Výsledek všeho doka-

zování rozumového, filosofického a historického je závěr, že Bůh mohl mluvit a mluvil, a úsudek, že pravdy zjevené je možno a se stanoviska ethic-kého též třeba přijmouti věrou. Božská, naprosto jistá a pevná víra může následovati, ale nemusí. Důkazy ty ji předcházejí a činí lidsky osvícenějši, ale samy nestačí ji vytvořiti. Víra není jen úkon rozumu. Tak i apologie či obrana víry může ex post dokázati věřitelnost Božích pravd a obhájití před soudem rozumu čin božské víry, ale souhlas s nimi vynutiti ani vysouditi nemůže. Theologie může připravit podmínky pro akt víry, ale uvěřiti jest dílo milosti Boží a člověka samého. Podle Platona člověk filosofuje celou svou bytostí. Platí to i o víře. K úkonu víry nestačí pouhý rozum: víra jest i úkon vůle, ba celého člověka. Víra může vzkličiti jen tam, kde je dobrá vůle a touha po věčné pravdě.²³

²³ Ernest Psichari, vnuk Renanův, padší v Belgii 22. srpna 1914, byl jako student nevěřící: později z touhy po činech odešel do Maroka a tam v samotě africké pouště našel pokoj duše a víru v Boha. Od těch dob neměl jiné touhy než napravit, co zlého způsobil jeho děd, jenž svou knihou Život Ježíšův podryl v duších tisíců základy náboženské víry. „Zastávám se svých otců proti otci svému,“ vyjádřil to Psichari. Dlouho se zkoumal Psichari, než se stal věřícím, jak svědčí jeho zápisky *Les voix qui crient dans le désert*. Přesvědčil se, že rozumovými důkazy může býti člověk přiveden až na práh víry: ale překročiti ten práh musí sám. „Jedná se o to, píše o tom problému, má-li člověk smysl pro nebe nebo ne, chce-li žít jako anděl či jako zvíře, má-li dobrou vůli se povznést a zduchovnit. Kolem toho se točí vše. Proti každému důkazu lze postavit důkaz jiný a tak se ukazuje marnost všeho dokazování. Není-li v člověku snahy po něčem vyšším, není-li v něm touhy po Bohu, jest každý důkaz zbytečný.“ Knihu, v níž vylíčil svoji cestu k Bohu, končí slovy: „V den, kdy duše zlační po věčnosti, v den, kdy vskutku zatouží po pravdě, v ten den vykoná nejdůležitější krok, jediný krok, který se od ní žádá. Ostatní vše náleží Bohu. Quae tandem, praví svatý Augustin, quae tandem mens avida aeternitatis, vitaeque praesentis brevitatem permota, contra hujus divinae auctoritatis lumen culmenque contendat? Jaképak mudrování v den, kdy touha po Bohu jest v nás? Ach

b) *Součinnost vůle.*

Je zřejmo, že nic v lidském životě se neděje bez vůle. Ani poznání přirozené není dobře možno bez součinnosti vůle. Poznání vrcholí se jistotou. Jistota se zpečetuje souhlasem. Souhlas však je vždy úkonem vůle. Teprve když jakoby svolíme a řekneme ano nebo ne, je poznání naše dovršeno. Poznání naše jest i volbou, volbou mezi pravdou a nepravdou, mezi buď anebo.

Avšak teprve ve víře se projevuje součinnost vůle nejzřetelněji. A také nezbytnost svobodného přičinění.²⁴

Předmětem rozumu jest pravda. Předmětem vůle jest dobro. Není člověka, který by nechtěl své dobro. Podle učení svatého Tomáše prvním

ne. Na cestách v Trarze již jsem se nepřel s Bohem, nýbrž důvěruje v něho a odezdvájá se mu po tolika cestách a pochodech čekal jsem v míru a radosti, až poznám až do nádherné plnosti sladkost jména křesťanského.“ (Ernest Psichari, *Les voix qui crient dans le désert. Souvenirs d'Afrique.* Louis Conard, Paris 1928, p. 341-2.)

²⁴ Znepokojující stránka lidského ducha, to, co ducha samého - koho jiného? znepokojuje, jest, že ve věcech poměrně lhostejných podle okolností má naprostou nebo téměř naprostou jistotu, ve věcech rozhodujících však jen částečnou, v nejlepším případě pravděpodobnost a že jest odkázán na přirozenou víru. Lidstvo mělo v celku vždy přirozenou víru v jsoucnost Boží a nesmrtelnost duše, aniž mohlo ji dokázati s touž nevývratností jako nějakou matematickou poučku nebo na ni ukázati jako na slunce nebo měsíc nebo strom nebo dům. To náleží k chudobě a slabosti lidského ducha, jež se mohou státi jeho božským bohatstvím. Ke každé víře náleží rozhodné chtění a v tom je rozdíl mezi věrou a věděním, ač se tím nic nemění na skutečnosti, že sudidlem víry jest a musí býti pravda a potom teprve její síla, ne naopak, jak se nyní většinou hlásá. Obsahem křesťanské víry jest První Pravda a ne paradox. V jejím základu, v ní samé září světlo, jež vede. A tak ovšem je pravda: víra, ač má vždy rozumový podklad, nikdy se neuskutečňuje bez vůle. Kdo věří, chce věřiti. (Theodor Haecker, *Der Geist des Menschen und die Wahrheit.* Jakob Hegner, Leipzig 1937, 108-9.)

či základním úkonem rozumného člověka jest hledání dobra a únik před zlem. (De verit. q. 14, a 2, ad 1.) Hledá-li člověk dobro, jest ochoten toto dobro milovati. Chce to dobro získati. Představuje si to dobro jako schopné plně uspokojiti touhu srdce. Tuší je jako svůj poslední cíl a smysl své existence. To vše jsou úkony vůle. A v nich jest i obsaženo rozhodnutí naléztí to dobro ve shodě s rozumnou přirozeností a se všemi jejími možnostmi nejen přirozenými, nýbrž i nadpřirozenými. A to už je vůle k víře. A v této vůli je jakási víra před vírou, úmysl věřiti.²⁵

Je-li víra úkonem vůle, znamená to, že jest úkonem svobodným. Nikdo, jak praví svatý Tomáš, není absolutně nucen věřiti, rozumíme-li nucením násilí na vůli, neboť víra jest úkon dobrovolný. Ale každý potud je nucen v něco věřiti, že je svírán nutností cíle. *Arctatur necessitate finis*. (S. Th. 2-2, q 1, a 6, ad 3.) Nikdo totiž nemůže

²⁵ Jest základním principem přirozené morálky platným pro všechny situace mravní a náboženské, aby člověk obdařený rozumem užíval svého rozumu k uspořádání života. Avšak svůj život neuspořádá, neobráti-li se k svému pravému cíli. Všechno jednání je odvislé od cíle, který si člověk stanovil. A tak pro každého člověka stále platí příkaz přirozené mravnosti, totiž žítí v přítomnosti svého pravého cíle a hledati jej, nezná-li jej s jistotou... A hledá-li jej skutečně, jest jasno, že aspoň v srdci svém jej již našel. O tomto stavu duše platí výrok Pascalův: Nehledal bys mne, kdybys mne nebyl našel. Člověk nezná toho cíle, ale směřuje již k němu upřímností svého úmyslu, a to nejen v mezích nejasné představy, kterou o něm může mít, ale i v tom, co uniká jeho vědomí; a nejen v tom, co může uskutečniti svými silami přirozenými, ale i v tom, co odpovídá jeho schopnosti přijmouti milost a pomoc Boží, již nezná. Jak dovedl, vstoupil v poměr k svému nadpřirozenému cíli, k Bohu odplatiteli a slitovníku, jehož idea jest obsažena v naprosté dobrotě, kterou si určil za cíl svého života. Od té chvíle souhlasí s první Pravdou, jejíž nauka jest nerozlučně spjata s pravdou o Cíli, který chce naléztí: a jest již ochoten podrobiti se jejímu slovu. (A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*. J. Gabalda, Paris 1928, p. 15-17.)

býti proti svému dobru. Vše dovede člověk, ale nedovede nemilovati vůbec. Nějakého boha má konec konců každý. Každý má něco, co pokládá za nejvyšší své dobro. Kdo se neklaní Bohu, klaní se modle nebo ďáblu. Ale kdo se klaní modle nebo ďáblu, v něco věří. Ten, kdo by byl schopen říci: není pro mne dobra, byl by člověk cele proniknutý ničemností. Ale takového člověka není.

c) Formou víry láska.

Všechny úkony lidské vycházejí z vůle. Vůle řídí člověka k dobru. Posledním a hlavním dobrem člověka je Bůh. A k tomu je člověk zařízen láskou. Jest i druhotné a částečné dobro: a to buď jest zařiditelné k hlavnímu dobru, a to jest dobro opravdové: anebo odvádí od konečného dobra, a to jest dobro zdánlivé. Tak vykládá svatý Tomáš. (S. Th. 2-2, q 23, a 8.)

Trvalá snaha konati dobro nazývá se ctností. Pravou ctností jest jen snaha konati dobro pravé, směřující k dobru poslednímu. Bez zřetele k poslednímu cíli není možna pravá ctnost. Ctnost bez lásky není ctností. „Kdybych rozdál na pokrmy chudých všechn statek svůj a kdybych vydal tělo své, abych shořel, lásky však bych neměl, nic mi neprospěje.“ (I. Kor. 13, 3.) Lakomec na příklad jest opatrný, když chrání své poklady, je spravedlivý, boje se, aby někomu nedal více než mu po právu patří, je střídmy, aby zbytečně neutratil groše, jest i statečný v boji proti lupiči, který ho chce obrati o jeho zlato: ale opatrnost, spravedlnost, střídmost, statečnost lakomce nejsou ctnosti, poněvadž nevycházejí z lásky. Bez lásky není ctnosti. Theologové nazývají lásku matkou a formou všech ctností.

Podle výkladu svatého Tomáše je láska i tvarem víry. Úkon víry jest úkon rozumu i vůle. Má tedy vztah jak k předmětu rozumu, jímž je pravda, tak i k předmětu vůle, jímž je dobro a cíl. To

dobro, jež je cílem víry, totiž dobro božské, je vlastním předmětem lásky. A tudíž láska se zove tvarem víry, pokud se úkon víry skrze lásku zdokonaluje a utváří. (S. Th. 2-2, q 4, a 1, 3.)

Vztah víry k poslednímu dobru naznačil svatý Pavel, když definoval víru jako „základ věcí nadějných, přesvědčenost o neviditelných“. (Žid. 11, 1.) Věcmi nadějnými se rozumí štěstí, jehož člověk dojde spojením s Bohem. Víra je základem či podstatou tohoto spojení, jehož dokonáním je přímé patření na Boha, věčnou Pravdu. Víra tedy obsahuje i touhu po věčném dobru a očekávání Boha.²⁶

Víra není přijetí nějakých pravd visících ve vzduchu, nýbrž souhlas se slovem Božím. Bůh mluví. A člověk věří. Rádi věříme tomu, kdo je nám milý. V tom smyslu pohnutkou, proč přijímáme slovo Boží, je láska k Bohu i přesvědčení, že Bůh je dobrý a že nás nechce klamati.²⁷

²⁶ Hledě na víru po této stránce volní, jemně, ač ne právě případně k víře, napsal J. Rivière: „Jsou okamžiky, kdy se mi víra jeví jako výsledek potřeby, potřeby nebýt sám, potřeby neumřít, potřeby zachovati si důvody ke konání dobra. Avšak uvědomuji si právě v těch okamžicích, že to jest jen nepravé hledisko, jež má příčinu v okamžité nepřítomnosti důkazů a v tom, že má víra jest na čas zbavena svého předmětu. Jest to, jako by ten předmět byl na cestách. A vskutku odchází a přichází; jest tu a není tu. Dává mi i bere mi toto uspokojení, tuto nesrovnatelnou a nevysvětlitelnou plnost, kterou jedině on mi může uštědřiti - kterou však mi nikdy nedává na trvalo a které mne nechává čas od času okoušeti, aby mi vrátil radost a odvahu. A tu chápu, v čem jest víra ctností. Celkem by se to mohlo zdáti divným. Neboť na první pohled, proč přičítati mravní hodnotu přesvědčením ducha? Avšak víra jest ctností, poněvadž má účast na trpělivosti, poněvadž záleží v čekání, hlídání krbu, zatím co host je v dáli, poněvadž jest především věrností.“ (Jaques Rivière, *A la trace de Dieu*. Gallimard, Paris 1925, p. 175.)

²⁷ Georg Wunderle rozeslal bývalým žákům a žákyňám vyšších škol německých dotazník, v němž byla také otázka: „Která nauka víry vám působila obtíže?“ Spojitost víry a lásky naznačila osmnáctiletá studentka: „Věřím vše stejně ráda a vše bez obtíží. Tak jako člo-

Víra bez lásky nazývá se v theologii „informis“, to jest bez formy, jakoby bez duše. Svatý Jakub ji nazývá mrtvou: „Víra, nemá-li skutků, jest mrtvá sama v sobě.“ (Jak. 2, 17.) Je to víra nepůsobivá, neživotná, k spasení nepostačující. Je však takřka ve své formě, je živou, pojí-li se v duši s láskou. Tím ovšem nemění se vlastně víra sama, nýbrž podmět víry, jímž je duše. (S. Th. 2-2, q 4, a 4, ad 4.)

d) Záslužnost víry.

Všichni hledači pravdy měli by pochopiti, že pravda je sestrou lásky a láska sestrou víry. Není snadno naléztí pravdu, není-li srdce silné a trpělivé láskou. Kdo hledá bez lásky, je v nebezpečí, že nalezne jen zlomek pravdy, ne pravdu celou, pravdu Boží. Hledati znamená pracovati, zkoumati, tázati se, čísti, studovati. A to není dobře možno bez lásky.²⁸

Je-li již přirozené poznání záslužno, je-li závěku, kterého mám ráda, všechno ráda věřím, co mi říká o věcech, kterých sama neznám. A tak jest mi vše, co Bůh řekl, stejně milé a důvěrné a nedávám žádné pravdě víry přednost, poněvadž vše jest tak podivuhodné a nepochopitelné a přece tak krásné a známé, když to Bůh řekl.“ (Dr. Georg Wunderle, Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Pädagogischer Verlag, Düsseldorf 1932, S. 106.)

²⁸ „Není jasno v duších, v nichž není teplo,“ říkal Joubert. Jsou pravdy - i v řádu intelektuálním a tím spíše a tím častěji v řádu psychologickém, - které jsou přístupny jen lásce. Bylo-li řečeno, že genialita jest trpělivost, jest třeba rozuměti tomuto aforismu ne tak, jak se mu obyčejně rozumívá, jako by hlásal potřebu seděti věrně a ukázněně u pracovního stolu (to je pravdou jen pokud jde o prostředky), nýbrž že vyjadřuje hluboký zákon. Neboť člověk musí býti nesmírně trpěliv, chápati věci nenáhlou, milující oddaností, zapomenouti před nimi a před lidmi na sebe, aby konečně zazářil duch ve vši své skvělosti a vytvořil soulad mezi světem a já. To nechápou intelektuálisté: že intelligence se dovršuje jen citem a láskou. (Daniel Rops, Ce qui meurt et ce qui naît. Plon, Paris 1937, p. 233.)

měřeno k Bohu a řízeno láskou, tím spíše je záslužno poznání víry, poněvadž jeho pohnutkou jest autorita Boží a podnětem vnitřní puzení Boha zvoucího. (S. Th. 2-2, q 2 a 9 ad 3.)

Úsilnost pátrání sama ovšem netvoří záslužnost víry, nýbrž právě láska, z níž ono úsilí vychází.

Víra není pasivní stav, jak se někdy tvrdívá, nýbrž aktivita, čin. V některých útvarech protestantismu a v kvietistické mystice bývá víra líčena jako mlčení a otupení duše a jako výhradné působení milosti Boží. Působnost milosti Boží právě předpokládá činnost lidské svobody. Víra je svobodný úkon ducha. Bez činnosti ducha není víry.

Bůh nenutí k víře. To platí o skutkové (pomáhající) milosti víry i také o pohnutkách věřitelnosti, mezi nimiž jsou na prvním místě zázraky. Kdyby Bůh každého zvláště přesvědčoval zázraky, nutil by takřka k víře - víra vynucená nebyla by ctností, byla by mimo řád svobody a lásky. Víra jest úkon svobodný a Pán s jakousi trpkostí řekl: „Neuzříte-li divů a zázraků, neuvěříte.“ Přál si zajisté, aby víra jeho učedníků dovedla odezíratí také od neobyčejné, mimořádné působnosti Boží v přírodě a ve viditelném světě, svobodně Bohu samému se oddávajíc.²⁹

Kristus činil divy, aby dokázal hodnověrnost

²⁹ „Blahoslavení, kteří neviděli a uvěřili!“ Této blaženosti neznají, kdož uznávají jen svět viditelný a kdož věří jen tomu, co je přirozeně nutí něco věřit. Avšak blahoslavení, kdož uvěřili v svět neviditelný, vedeni Duchem lásky, jenž nenutí věřit. V této svobodě volby, v této svobodě ducha tají se hrdinný úkon víry, jenž předpokládá tajemství a nemůže býti bez něho. Uznávání skutečnosti viditelné jest zajištěno před jakýmkoliv nebezpečenstvím a zaručeno silou nutnosti. Víra ve skutečnost neviditelnou obsahuje risiko: je třeba svobodně se vrhnouti v propast tajemství. Vyžadovati záruky a důkazy ve víře znamená nechápati její povahu, znamená popíratí svobodný a hrdinný úkon, jež víra inspiroje. (Nicolas Berdiaeff, *Esprit et liberté*. Éditions „Je sers“ Paris 1933, p. 123-4.)

své nauky a svého božského poslání. Proto se na ně odvolával, když mu židé vytýkali, že se rouhá, čině se Synem Božím. „Nečiním-li skutků Otce mého,“ pravil, „nevěřte mi: jestli však je činím a nechcete věriti mně, skutkům věřte, abyste poznali a uvěřili, že Otec jest ve mně a já v Otci.“ (Jan 10, 37-38.) Moc činiti zázraky dal Kristus i svým apoštolům. Divy, které se dály v prvotní Církvi, mocně působily na mysl pohanů. Že se náboženství křesťanské rozšířilo tak rychle již v prvním století, je třeba z valné části přičítati zázrakům, které byly tehdy v Církvi velmi časté. Později, když se Církev ještě více rozšířila a upevnila, ustaly zázraky, neboť jich nebylo již tolik třeba. Dokud je strom mladý a slabý, věnuje mu zahradník zvláštní péči: okopává, zalévá, hnojí. Vzroste-li však, není již třeba té péče. Tak pečoval Bůh i o Církev, pokud byla v počátcích, tím, že jí pomáhal hojnými zázraky. Když ale zmohutněla, nebylo již třeba, aby se divy dály tak často.

Ale dějí se stále. A průkazná a důkazná průvodní síla jejich je tím větší, čím dokonalejší má věda pomůcky k jejich prozkoumání a ověření.

Významné svědectví o tom podává vynikající soudobý biolog dr. Alexis Carrel: „Vlivem rozkvětu vědy v devatenáctém století se mysli, že zázraky se nejen nedějí, nýbrž že se ani nemohou dít. Toto mínění jest neudržitelné, máme-li na zřeteli dnešní pozorování. Nejzávažnější případy byly zjištěny v Bureau Médical v Lourdech. Náš nynější názor o vlivu modlitby na stavy patologické se zakládá na pozorování nemocných, kteří byli téměř okamžitě uzdraveni z různých neduhů, jako jsou tuberkulóza kostí nebo tuberkulóza peritoneální, studené abscesy, hnisavé rány, lupus, hlíza a jiné. Postup uzdravení je téměř u všech osob týž. Je spojen často s velikou bolestí. A pak následuje náhlý pocit úplného uzdravení. V několika vteřinách, minutách, nanejvýš hodi-

nách rány se zajizvují, obecné příznaky mizí, chuť k jídlu se vrací. Někdy mizí funkční poruchy dříve, než poruchy anatomické. Kostní znetvoření nemoci Pottovy, rakovinné uzliny trvají často ještě dva nebo tři dny po uzdravení. Zázrak se vyznačuje nesmírným zrychlením nápravného procesu organického. Je nepochybné, že index zajizvení poruch anatomických je mnohem vyšší než index normální. Jedinou podmínkou nezbytnou je modlitba. Ale není třeba, aby nemocný sám se modlil nebo aby měl víru náboženskou. Stačí, je-li v jeho blízkosti někdo, kdo se modlí. Tyto skutečnosti mají nesmírný význam. Ukazují, že jsou reální, dosud neznámé vztahy mezi dějstvím psychologickým a organickým. Dokazují objektivní význam činností duchovních, jimiž se hygienikové, lékaři, vychovatelé a sociologové dosud neobírali. Otevírají nám nový svět.“³⁰

Jest ovšem třeba říci, že zázraky, jež se dějí v Lourdech a jinde, nejsou předmětem víry křesťanské. Církev jich nepředkládá k věření. Je pravověřícím křesťanem, i kdo je popírá. Nehřeší sice proti víře, ale hřeší proti lásce k pravdě, neboť svědectví lidí hodných víry a svědectví vážných učenců zamítati není rozumné ani spravedlivé.

Divy se dály a dějí jen v Církvi katolické.³¹

³⁰ (Dr. A. Carrel, *L'homme, cet inconnu*. Plon, Paris 1936, p. 175-6.)

³¹ Nelze pochybovati, že i v jiných církvích a společnostech náboženských mohou žít osoby, které z nevědomosti úplně nezaviněné jsou členy bludné církve, ale při tom nejen podle hlasu svého svědomí žijí, nýbrž mimořádnou milostí Boží k tak vysokému stupni mravní dokonalosti mohou se povznést, že Bůh jejich svatý život i zázraky potvrzuje. Než tu jest na zřeteli mít, že v tomto případě osoba tato zvláštním způsobem omilostněná nepůsobí zázraků jako viditelný úd církve bludné, nýbrž jako neviditelný úd Církve katolické. (Dr. Josef Pospíšil, *Co jest Církev?* Občanská tiskárna v Brně 1926, str. 518-19.)

Když vznikl protestantismus, řekl Erasmus Rotterdamský žertem, že zázraky jsou slabou stránkou protestantů. Žádný z nich prý nedovedl ani kulhavého vyléčiti.

Vidouce příval moderní nevěry, přáli bychom si snad, aby zázraky v Církvi Kristově byly častější. Ubylo by pochybovačů a přibylo by věřících. Snad. Nesmíme však zapomínati, že ani Kristus svými divy nezískal a nepřesvědčil všech svých současníků.

e) Víra jako povinnost.

Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse? táže se Goethe právem. Bůh sice fysicky nikoho nenutí, aby věřil, poněvadž nechce rušiti svobody lidské, ale mravně zavazuje každého člověka, aby přijal pravdy zjevené. Jsme-li mravně zavázáni věřiti člověku, o němž víme, že je hoden víry, tím spíše jsme povinni věřiti Bohu, který je Pravda sama. V Písmě svatém se přikazuje věřiti, a to pod ztrátou věčné spásy: „Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen, kdo však neuvěří, bude zavržen.“ (Mar. 16, 16.) „Tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný... Kdo věří v něho, nebývá souzen; kdo však nevěří, již jest odsouzen, poněvadž nevěří ve jméno jednorozeného Syna Božího.“ (Jan 3, 16, 18.) Je tedy víra věcí rozumu a svobodné vůle, ale spolu svou přirozenou povahou a také, hledíc k působnosti Boží milosti, i věcí svědomí, mravní povinností.

Dobře to ukazuje případ anglické konvertitky Miss Anstice Bakerové, která ve své knize *A modern Pilgrims Progress* podává zprávu o své návštěvě u kardinála Newmana. Přivedla ji k němu touha nalézt pravdu. „Kardinál se neodvolával na staré dokumenty, nevysvětloval odlehlé historické otázky, nýbrž obracel se na hlas svědo-

mí, na onen hlas, jenž dává bezpečné poznání Boha, a necháváje stranou všechny sporné otázky, zdůrazňoval, že musím své povinnosti pokládati za Boží příkazy, poukazoval na to, že hlas svědomí se projevuje slovem mám, ne musím, a že tento hlas je důkazem, nejen že člověk je svobodný, nýbrž že i existuje vnější autorita, která nám právem ukládá mravní povinnosti. A tak mluvil spíše o svědomí než o zjevených naukách a svědomí nazýval hlasem, jež dokazuje Boží svatost, a to nejen jeho moc a moudrost, nýbrž hlavně jeho osobní lásku. Bůh, o kterém se mnou mluvil, nebyl pouhou příčinností, která existovala v minulosti, nýbrž nejsvětější soudce, nebyl jen silou působící v prostoru, nebyl pouhým bytím, přebývajícím daleko kdesi v nebi, nýbrž všudypřítomný a ustavičně činný Bůh, mluvící k člověku tichým hlasem svědomí; ne effroyable solitaire, vivant dans un égoïsme infini, nýbrž Bůh lásky, který je nejen mocný a moudrý, nýbrž i svatý a jemuž musíme vydávati počet; ne Bůh nepřítomný a tudíž hluchý k našim modlitbám a slepý k naší bídě, nýbrž Bůh milující tvory, které stvořil. Wilfrid Ward řekl, že svědomí bylo základem celého Newmanova přesvědčení, poslušnost klíčem celé jeho nauky a že ve vědomí povinnosti hledal kořeny víry.³²

Povinnost víry má člověk nejen vzhledem k Bohu, nýbrž také vzhledem k sobě samému. Duch lidský touží po pravdě. Pravda je pokrmem ducha. A tak jako jest nezbytno sytiti tělo chlebem hmotným, tak je třeba sytiti i ducha chlebem pravdy. Víra je přesvědčení, že tento svět viditelný není svět jediný, nýbrž že nad ním je vyšší svět duchovní, který stojí za to, aby člověk žil tento tvrdý a těžký život zde na zemi. Člověk se nespokojuje se skutečností světa viditelného. Nosí v sobě touhu po věčnosti, po blaženosti, po

³² Dr. I. Klug, Die Tiefen der Seele. Moralphysologie Studien. F. Schöningh, Paderborn 1928, S. 392-4.)

spravedlnosti, hlad po nekonečnu a žízeň absolutna. Bez víry v Boha, dobrého a spravedlivého, je život člověka bídnejší než život nerozumného zvířete, kterému stačí ukojiti hlad tělesný. Ale člověk má i hlad duchovní, touhu po pravdě. A tuto touhu nemůže ukojiti v mezích přirozeného poznání, poněvadž je zařízen k poslednímu cíli a k nejvyššímu dobru.³³

Jeho blaženost poslední záleží v nadpřirozeném vidění Boha. A k tomu vidění nemůže jinak dospěti, než jako učedník u Boha Učitele podle slov Páně: „Každý, kdo uslyšel od Otce a se naučil, přichází ke mně.“ (Jan 6, 45.) Účastným toho vidění se však člověk nestává hned, nýbrž postupně. Víra je základ vidění nadpřirozeného. A proto k tomu, aby člověk došel k dokonalému vidění blaženosti, je třeba, aby věřil Bohu, jako žák vyučujícímu učiteli. (S. Th. 2-2, q 2 a 3.)

³³ Býti člověkem neznamená pouze žítí přírodně, nýbrž i usilovati o život řízený duchem a jeho touhou po smyslu: býti člověkem znamená v podstatě věřiti ve smysl, a proto víra v Boha a víra v smysl náleží podstatou k sobě. Neznabožství vede nutně k bezsmyslovosti. Vzdáme-li se věčného podkladu touhy po smyslu, nezbyvá v širém světě místečka, kde by mysl zakotvila. Žítí bez Boha znamená žítí bez vlasti, poněvadž domovem duchové bytosti lidské jest věčný duch Boží. Bezbožectví, pokud je chápeme jako popírání věčného Praducha, ohrožuje ducha lidského a jeho statky. Neboť nepředpokládáme-li v podstatě světa, takřka v srdci skutečnosti, ústřední slunce Ducha, zůstává jsoucnost ducha lidského a jeho zazáření v určité části světa nepochopitelným. Prohlašuje-li Nietzsche: „Nadčlověk jest smyslem země“, staví tuto větu do prázdného prostoru bezsmyslového světa a dopouští se těžké chyby proti základním požadavkům lidského myšlení. A tak pravdou zůstává staré slovo: „Jen blázen říká v srdci svém: není Boha!“ (Dr. Johannes Hessen, *Die Geistesströmungen der Gegenwart*, Herder, Freiburg im Br., 1937, S. 131-2.)

Příčiny nevěry jsou různé. Nelze je převést na společného jmenovatele - už proto ne, že mají většinou ráz psychologický a že právě v nevěře se projevuje složitá problematika lidské duše. Stačí snad připomenouti aspoň hlavní z nich.

1. Zakrslé a nevyvinuté představy náboženské.

Je mnoho lidí, kteří se po celý život nedovedou vyprostiti ze zajetí nedokonalých, dětských představ náboženských. Myslí, že Bůh je takový, jakým si ho představovali, když byli dětmi. Jedna paní řekla: „Nebe? Co bych z toho měla, dívat se věčně na nějakého dědečka?“ Jeden pán mi pravil: „Jako astronom věřím ve světovou Inteligenci.“ - „To tedy věříte v Boha?“ pravím mu. Trhne sebou udiveně: „To věřím v Boha?“ - „Ano, to věříte v Boha.“ Kroutí nad tím hlavou a dlouho to nemůže pochopiti. Pokládal se dokonce za ateistu. I jest třeba mu vysvětliti, že vlastně nepopírá Boha, nýbrž nesprávnou představu o Bohu. Jeho ateismus není nevěra, nýbrž jen protest kritického rozumu proti naivním představám o Bohu. Není to nevíra v Boha, jaký jest, nýbrž nevíra v Boha, jakým ho viděl ve svém dětství.

Ovšem, mohl by někdo říci: „Jak to je možné, vždyť ten pán také studoval a učil se náboženství. Nemohl tedy nevědět, že Bůh není stařec, sedící nad oblaky.“ Ten pán se učil náboženství na gymnasiu, ale časem to všechno zapomněl a zůstaly mu v mysli jen ty dětské představy o Bohu. Vše zapomene člověk, i mateřskou řeč. Kdo ví dvacet let po maturitě, co je cosinus - nevěnoval-li se matematice?

2. Neznalost nauky náboženské.

Cílem náboženské výuky jest právě přebudovati dětské a naivní představy náboženské ve vyšší pojmy, založené na kritickém myšlení. Ne-

dosáhne-li se toho, není divu, že pak mnozí ztožňují ty nedokonalé představy s dogmaty, povery s věrou, legendy se skutečností. Doznal to na příklad i Tolstoj v jednom svém náboženském rozhovoru: „Tvá nevěra neplyne snad z toho, že není Boha. Nevěříš-li v Boha, v nějž jsi dříve věřil, plyne z toho, že v tvé víře bylo něco převráceného a nesprávného. Tvou povinností pak jest vynasnažiti se, abys lépe pochopil, co jest Bůh. Když divoch přestane věriti ve svého dřevěného boha, neplyne z toho, že není Boha, nýbrž jen že Bůh není ze dřeva. Je jisté, že mnoho lidí ztrácí víru v Boha proto, že Bůh jejich dětství pozbyl pro ně svou přitažlivost, a proto, že si zavčas neopatrili důkladnější a pravdivější představy o Bohu a svůj pojem o Bohu neuvedli v soulad s postupem poznání, jehož nabyli ve všech ostatních věcech. Nejdříve si učinili o Bohu dětinskou představu a pak naříkají, že se jim Bůh nehodí do jejich soustavy.“

Mnozí lidé se domnívají, že věriti znamená naprosto se zříci jakékoliv rozumové činnosti a nekriticky přijímati za pravdu tvrzení, která jsou proti rozumu. Nedovedou dobře rozlišiti mezi tím, co rozum převyšuje, a tím, co rozumu odporuje. A nejsmutnější je, že tíž lidé ve jménu rozumu a kritičnosti přijímají množství lživědeckých domněnek a nedokázaných dohadů. I nevěra má svá dogmata. Co vše musí věriti ateista, aby mohl nevěriti! Musí věriti, že svět povstal sám sebou, že hmota je věčná, že život se vyvinul sám sebou z hmoty neživé, že člověk samočinně povstal z nižších živočichů, že duše je jen souhrn vnitřních stavů, že smrt tělesná znamená zánik vědomí. To jsou dogmata nevěry. Nikdo jich nedokázal. Ba naopak, všechna odporují skutečné vědě a zdravému myšlení. A přece jsou pokládána za nezvratně pravdivá.

3. *Důsledky víry pro život mravní.*

Atheistů teoretických, to jest lidí, kteří by byli rozumně přesvědčeni, že Boha není, vlastně v prostředí křesťanském není vůbec. Zato je mnoho atheistů praktických, to jest lidí, kteří žijí, jako by Boha nebylo. Je pochopitelné, že nikdo nepopírá Boha, leda ten, kdo má zájem, aby Boha nebylo. Kdo žije v rozporu se svým svědomím a s mravními zásadami náboženskými, nemůže se nijak těšiti z myšlenky, že je nad ním vševědoucí a nejvyšší spravedlivý Soudce. Naopak, přeje si, aby takového Soudce nebylo. A proto říká, že Boha není. Kořeny nevěry nejsou v rozumu, nýbrž v srdci člověka. Ne v čistém myšlení, nýbrž v nečistém životě.

„Chtěl bych,“ praví da Bruyère, „viděti člověka střídmého, mírného, čistého, spravedlivého, který by říkal, že není Boha; mluvil by aspoň, nemaje zájmu, aby Boha nebylo: ale takového člověka není. A velmi rád bych viděl člověka, který by byl přesvědčen, že není Boha; aspoň by mi řekl onen nepřekonatelný důvod, který jej přesvědčil.“³⁴

4. *Komplex slabosti.*

Je mezi nevěřícími také mnoho takových, kteří v podvědomí věří, ale ve vědomí ideu Boha potlačují, poněvadž se jim zdá, že věřiti je projev slabosti. Či jak vysvětliti ten hněv, pokřik, důraz, emfasi a hlasitost jejich nevěry? Proč se tolik protiví tomu, co podle jejich přesvědčení neexistuje? Jejich hněv předpokládá předmět. Nikdo nebije do prázdna.

Tito lidé, i když myšlenku Boha ze svého vědomí vytlačují, přece v podstatě věřícími jsou. Představa Boha žije v nich dále jako podvědomý

³⁴ Jean de la Bruyère, *Les caractères ou les mœurs de ce siècle*. Desclée de Brouwer, Paris 1895, p. 269-270.

komplex. Ve snaze překonati takový komplex přecházíme často do opačné krajnosti. Co člověk nejvíce popírá, to obyčejně nosí v sobě.³⁵

Vnitřní komplex snaží se člověk vyvážití opakem. Hlasitý atheismus je často jen boj proti takovému komplexu. Lidé vykřikující svou nevěrou bývají lidé, kteří víru pokládají za slabost, a proto, ač v nitru věří, mluví a jednají jako nevěřící. Jen tak možno pochopiti atheismus či lépe antitheismus člověka, jakým byl Nietzsche. To byl člověk slabý, churavý, trpící komplexem slabosti. Právě proto asi vysnil ideál nadčlověka, silného, svobodného, nepodrobitelného, panského a vladařského. Jemu jako neduživci ideálem bylo zdraví a síla. Věřiti mu bylo slabostí. Styděl se za víru. Jeho rouhání je jen snaha potlačití komplex. Nazývá-li se Antikristem, znamená to především, že bojuje spíše proti Kristu v sobě než proti Kristu nad sebou. A podpisuje-li se na počátku duševní své choroby střídavě jmény Dionysos a Ukřižovaný, lze i z toho souditi, že ani ve zdravém stavu mu Ukřižovaný nepřestal býti realitou a protivníkem hrožícím, vyzývajícím, nepřekonaným a pro něj nepřekonatelným.³⁶

Na komplex slabosti by bylo možno bez nesnázi redukovati i nevěru lidí, kteří stůj co stůj

³⁵ Muž, který na počátku války litoval, že není mlád, aby mohl také jíti do boje, skrýval tak jen svou zbabělost, jak se ukázalo, když ke konci války i mužové jeho ročníku byli povoláni do zbraně. Člověk, který nás vybízí, abychom mu otevřeně řekli svůj úsudek, jest uražen, řekneme-li mu jej, neboť ve skutečnosti si přál, abychom mu lichotili. Spisovatel, který prohlašuje, že mu pranic nezáleží na kritice, jest jistě člověk, kterému velmi mnoho na ní záleží - právě ona vehemence a síla výrazu ho prozrazuje. Největší opovržení k sentimentalitě mívají lidé citoví. Pocity méněcennosti bývají trápení silní. Strašidel se nejvíce bojí racionalisté. Nejpověřivější bývají rouhači. (J. A. Hadfield, *Psychology and morals*. Methuen & Co., Ltd., London 1934, p. 36-37.)

³⁶ Otokar Fischer, Friedrich Nietzsche. J. Otto, Praha 1912, str. 344-5.

chtějí býti pokládáni za pokrokové, moderní, vzdělané, učené a původní. Tito lidé skrytě trpí pocitem, že jsou zaostalí, zastaralí, nevzdělaní a nevědomí. Náboženskou víru mylně považují za přívlastek nepokročilsti a nevzdělanosti a proto ji odmítají, aby sobě i jiným dodali zdání opaku. Na druhé straně ovšem jsou nuceni spokojiti se s pouhými náhražkami náboženské víry, s různými světovými názory a -ismy. Bez víry v nad-
osobní ideál nemá život smyslu. Víru v národ, v třídu, v lidstvo - nacionalismus, komunismus, humanismus přijímají pak tito lidé jen proto, že tato božstva mají tvářnost novosti a modernosti, vědeckosti a pokrokovosti.

4. V Í R A J A K O D A R

a) Základ.

Není člověka, který by v temných a těžkých chvílích nezatoužil po něčem, co by ho vnitřně osvobodilo od dusivé tíhy osamocení: člověk je tvor společenský - je tak vnitřně ustrojen, že nemůže býti sám. Člověk je založen dialogicky, rozhovorově: já hledá své ty. Ale nelze říci, že lidské ty vždy plně uspokojuje. Žena opouští, přítel zrazuje, lidé nechápu. Člověku nestačí lidské ty. Jeho srdce se vzpíná po Ty nejvyšším a posledním, po Ty, které je věrno a v němž jest spočinutí konečné.

V nejhlubším základu je každý člověk náboženský. Každému jest něco nejvyšší hodnotou, něco, co miluje a v čem by chtěl spočinouti. A není-li to Bůh, je to modla - hodnota nižší, postavená do náboženské oblasti a zaujímající tam trůn Boží. Může to býti věda nebo umění, stát nebo kultura, stroj nebo smyslná rozkoš.³⁷

³⁷ Člověk se může tak bezvýhradně oddati nějaké konečné hodnotě nebo nějakému pozemskému dobru, že

Kdo se neklaní Bohu, klaní se modle. Kdo nemá víry pravé, jest oddán pověře. I člověk zdánlivě nenáboženský a podle vlastního tvrzení nevěřící by zjistil, že jeho hodnocení lidí a věcí, jeho mravní pohnutky a měřítko mají základ náboženský, kdyby pátral po jejich nejvlastnějších základech.

Není lidí naprosto nenáboženských. Podle přehnaného poněkud slova Schelerova nemá člověk volbu mezi vírou a nevěrou, nýbrž jen mezi vírou a vírou, to jest mezi vírou pravou a vírou nepravou. Člověk jest tvor náboženský.

Člověk, který víru v Boha ztratil nebo víry v Boha dosud nenašel, jest člověk, který jest nejen daleko od Boha, nýbrž i daleko od sebe, člověk cizí sám sobě, poněvadž v hloubi každé duše jest uložena vloha náboženská. U mnohých ovšem jest zasuta předsudky, pýchou, zaujatostí, pohodlností, zevšedněním, nemravností, vnitřním strachem a odporem. První povinností takových lidí jest odklízeti tyto osobní překážky víry. Kdo se bojí, že by Bůh vskutku mohl býti, těžko dospěje k víře, i když se mu Bůh zjevuje mu v duši nezbyvá místa pro dobro nekonečné, pro summum bonum. Pokládá pak dobro relativní za dobro absolutní, prokazuje dobru relativnímu úctu a lásku, jaká přísluší jen dobru absolutnímu. Neuctívá Boha, nýbrž modlu. Tím už je naznačeno, že jest zde náboženská potence člověka. Člověk jest bytost mající vztah k Bohu. Jeho nejhlubší touhou jest touha po Bohu. Lidské srdce jest ustrojeno pro summum bonum. V lidské duši jest „absolutní oblast“. Je-li vědomí hodnot v člověku uspořádáno, odpovídá-li jeho subjektivní hodnocení objektivnímu řádu hodnot, je tato absolutní oblast naplněna skutečným summum bonum. Člověk však může řád hodnot zneuznávat i převraceti. Pak vstupuje do absolutní oblasti nějaké dobro konečné. Relativní hodnota zabírá v duši místo hodnoty absolutní. Člověk zbožňuje dobro konečné a to má za následek, že právě summum bonum pro takového člověka již vůbec neexistuje. Kdo se klaní modle, jest daleko od Boha. Člověk, v jehož srdci trůní modla, jest pro Boha a božský život nevnímavý. (Dr. Johannes Hessen, Wertphilosophie. F. Schöningh, Paderborn 1937, S. 216.)

v přírodě, v dějinách, v lidech a v duši. Důležité jest probuditi v sobě niternou vnímavost pro vše, co ukazuje na jsoucnost a podstatu Boží. Již Plato žádal jako podmínku všeho filosofického poznání Erosa, poněvadž jen vnitřní příbuznost s věcmi a vnitřní puzení k nim může nám zjeviti jejich vlastní podstatu a jejich duchovní obsah. Tím spíše je potřebí živé vnímavosti pro poznání náboženské, v němž se zjevuje nejhlubší a nejvlastnější podstata světa a života, zvláště když se uváží, že Bůh není nějaká teoretická pravda bez skutečné hodnoty, nějaká filosofická abstrakce, tedy něco, nýbrž Někdo, skutečný a živý, osobní a blízký, skrytý Přítel, po němž touží duše lidská a jehož je třeba hledati nejen rozumem, ale i srdcem, celou bytostí a vší silou.

Pouhou činností rozumovou lze získati filosofické přesvědčení o Bohu, což jest jen předpoklad víry, ale ne víra v pravém smyslu. Víra nehledá Boha jako holý pojem, nýbrž jako živou Skutečnost.

b) Nad síly.

Předpoklady víry jsou v člověku, avšak příčina víry je v Bohu. V tom smyslu praví svatý Pavel: „Milostí spasení jste skrze víru, a to nikoli ze sebe; Boží jest to dar.“ (Efes. 2, 8.) Víra jest přisvědčení slovu Božímu. Slovo Boží jsou pravdy, převyšující lidský rozum a nespádající pod nazírání člověka, leč když Bůh je zjeví. A co souhlasu se týká, lze se svatým Tomášem uvažovati o dvojí příčině: zevní a vnitřní. Zevní příčinou může býti spatřený zázrak nebo přesvědčování člověka nabádajícího k víře. Ale žádné z obou není dostatečnou příčinou, neboť z vidoucích jeden a týž zázrak a slyšících totéž kázání, někteří věří a někteří nevěří. A tudíž třeba jest uvést jinou příčinu vnitřní: jako takovou

příčinu uváděli pelagiáni pouhé svobodné rozhodování člověka: a proto říkali, že začátek víry je z nás, pokud jsme ochotni přisvědčiti věcem víry; ale dokonání víry prý jest od Boha, jímž se nám předkládá to, co máme věřiti. Ale to je nesprávné. Protože, když člověk, přisvědčiv k věcem víry, jest povýšen nad svoji přirozenost, je dlužno, aby to v něm bylo z nadpřirozeného prvku uvnitř hýbajícího, jímž jest Bůh. A tudíž víra vzhledem k přisvědčení, jež je hlavním úkonem víry, je od Boha, uvnitř hýbajícího skrze milost. (S. Th. 2-2, q 6 a 1.)

Duch lidský se nedovede vlastním úsilím povznést k nadpřirozenému. Toto povznesení se nikdy neuskutečňuje bez lidské součinnosti, ale nikdy není výsledkem jen lidské snahy. Voda, i když je sebe čistší, nikdy se sama sebou nepromění ve víno. Teprve když ji vsají kořeny vinného keře, jest dána možnost, aby se z ní stala vinná šťáva a víno.

Víra v tajemství Boží nikdy není úkonem výhradně lidským. Jest to vůle dotčená majestátem zjevujícího Boha, jež nutká rozum, aby projevil souhlas s pravdami Božími, které i po zjevení jsou a zůstávají neproniknutelné. Ale rozum by byl takovému vlivu vůle nepřístupný, kdyby k tomu nebyl uschopněn zvláštním nadpřirozeným zásahem. (Thom., *De veritate* q 14 a 4; a 2 ad 10.) Theologové mluví tudíž o vlitém uschopnění k víře (*habitus fidei infusus*). A vůle by se nikdy nemohla rozhodnouti pro nadpřirozenou skutečnost, kdyby ji Bůh svou milostí k tomu neuzpůsobil. (S. Th. 2-2, q 6 ad 1.) Proto svatý Tomáš označuje milost jako „nejvznešenější a nejvlastnější příčinu víry“ a poznání víry nazývá předjímáním (*praelibatio*) nebeského patření. (*Comp. Theol. ad Regin. c. 1.*) A ještě jasněji vyniká tato stránka víry v duši člověka ospravedlněného. Jsou to nadpřirozené dary Duha svatého, zejména dar rozumu a dar moud-

rosti udělené duši spolu s nadpřirozenou láskou, jež jaksi spřízňují ducha s věcmi božskými a propůjčují víře hloubku a radostnou jistotu. (S. Th. 2-2, q 45 a 2.) Bez nadpřirozeného uschopnění není možná víra v Krista, Slovo tělem učiněné, jak bylo řečeno Petrovi, když vyznal víru v božství Ježíšovo: „Tělo a krev nezjevily toho tobě, nýbrž Otec můj, jenž jest v nebesích.“ (Mat. 16, 17.)

Víra v Krista není, jak zdůrazňuje Karl Adam, neprostředním výsledkem namáhavých studií ani hladkým závěrem nějakého návěstí. K tajemství Krista nás nemůže přivésti nějaká přesvědčující a dokazující theologie. Víra v Krista jest ve svém zrodu i bytí čin Boží, políbení štědré Boží lásky, tvůrčí slovo Boží k nám. Není pravé víry v Krista leč v Duchu svatém. Poznání ryze vědecké může býti jen praeambulum, jen přípravná práce. Může jen zbudovati schody k svatyni nebo spíše je objeviti. Ale samo nemůže vésti do svatyně. To může jen Otec nebeský a Duch svatý.³⁸

Bez milosti nikdo neuvěří. Člověk může ukazovati Bohu svou krvácející a snad již hnisající duši a prositi za uzdravení, ale co nad to jest, jest působení milosti v duši. Kdo by chtěl napsati dějiny konversí od svatého Pavla a svatého Augustina až po úžasné případy novodobých obrácení, nemohl by ani jednoho z nich vysvětliti bez nadpřirozeného zásahu milosti Boží. Ovšem, jest jisto, že milost vždy předpokládá přirozené síly člověka a navazuje často na přirozený běh událostí v lidském životě, ale bez milosti Boží se nikdy nikdo vpravdě neobrátil.³⁹

³⁸ Karl Adam, *Jesus Christus*. Haas und Grabherr, Augsburg 1934, S. 49.-50.

³⁹ Kdykoliv jsem prodléval o samotě v chrámech, píše J. K. Huysmans, vnímal jsem často neočekávané pobídky, mlčenlivé příkazy a přiznávám: jest opravdu

Ovšem jest jisto, že milost vždy předpokládá přirozené síly člověka a navazuje zpravidla na přirozený běh událostí v lidském životě. To, o čem přemýšlel a snil Ignác z Loyoly po svém zranění u Pamplony, bylo s počátku jen zcela pozemské předivo romantických a rytířských představ - až je zjasnil a usměrnil zásah Boží milosti. Je mnoho různých cest, podnětů, prostředků a způsobů, jichž milost užívá.⁴⁰

Duch vane, kde chce. A velmi často se stává, že ani konvertité sami nedovedou vždy přesně popsati a vysvětliti svých zážitků. Nejednou i to, co by bylo v přirozeném postupu na závadu víry, stává se nástrojem působení Božího. Co pro jednoho by bylo překážkou nepřekonatelnou a pramenem pochybností a obtíží, jest pro jiného schodištěm, po kterém vystupuje k Bohu.

Tu různost cest dobře můžeme pozorovati v historii moderních konversí. Zdůraznil ji zvláště Severin Lamping ve své sbírce svědectví moderních hledačů Boha, příslušníků jedenadvaceti národů. Dra Expedita Schmidta přivádí

zdcující cítiti v sobě toto vnikání neviditelné bytosti a věděti, že by mohla člověka vypuditi i z oblasti vlastní jeho osobnosti. Ale ne, tak to není! Vlastní vůle není nahrazována vůlí cizí, z vnějšku přicházející, neboť svobodné rozhodování zůstává zcela nedotčeno. Také tu není oněch neodolatelných popudů, jaké cítivají mnozí nemocní - neboť nic není snadnějšího než klásti odpor. A ještě méně lze říci, že by to byla sugesce... ne, jest to neustávající vnikání cizí vůle, náhlé vsakování jasného a nevtíravě jemného přání, určitá a zároveň něžné hnutí duše. Člověk by si přál, aby se tento jev opakoval... a již minul. Člověk zůstává ponechán sám sobě: člověk má svobodu neposlechnouti. Vůle je neporušena, to člověk ví. Ale také ví, že na sebe bere odpovědnost pro budoucnost, odmítne-li toto pozvání. Slovem: jest to božský vliv... cosi podobného jako známé vnitřní hlasy mystiků, ale méně úplné, méně určité, ale právě tak jisté. (J. K. Huysmans, *En route*, Plon, Paris 1932.)

⁴⁰ Dr. Josef Hlouch, *Konverse a konvertité. Hledání a návraty*. Nakladatelství Velehrad, Olomouc 1940, str. 79-100.

k víře potřeba překonati subjektivismus. Prof. Ernst Roloff se stává katolíkem zjištěním vnitřní nejednotnosti v protestantismu. Hans Carl Wendlandt na základě studia dějin katolických řádů. Dr. Benno Karpeles stykem se stigmatizovanou Terezií Neumannovou. Komunistka Francisca van Leer děsem před smrtí v žaláři. Nils E. Santesson četbou Bocaccia. Jakob Olrik nalézá víru pohledem na obrázek turinského Rubáše. G. K. Chesterton studiem heresí. Owen Francis Dudley poznáním praktické nedostatečnosti anglikanismu. Mac Farlane-Barrow nalézá cestu do Církve z touhy po pravé mešní Oběti. Profesor dr. W. P. Stockley z potřeby jistoty. John Moody je získán pro Boha krásami liturgie. Paula Claudela zasahuje milost jako blesk při vánoční mši v Notre Dame v Paříži. Francis Jammes je přiveden k Bohu přátelstvím Paula Claudela. V životě prof. dra Everarda Backheusera rozhodla smrt milované, hluboce věřící manželky. Dr. Ivan Puzyna je získán studiem dějin a smutným koncem ruské státní církve. Touž cestou jde kníže Dimitrij Galicin. Prof. dr. Pavel Tokaro Tanaka nalézá pravdu v Bibli. Kontreadmirál Shinjiro Yamanoto je zván ukázněností křesťanské výchovy.⁴¹

Bůh volá člověka různými způsoby. U Verlaina byla to samota a ponížení vězeňské kobky. U Coppého bylo to utrpení v nemoci, která se mu stala „La bonne souffrance“, „dobrým utrpením“, jako kdysi svatému Ignáci z Loyoly. Cestou bolesti šel také Lotte, Jammes a jiní. U Brunetiéra bylo to Tajemno a Neznámo, jež učinily z něho poutníka Absolutna. Bourget šel k Bohu cestou ethiky, Huysmans a Joergensen propastmi lidského nitra, Bertrand a Psichari cestou Afriky, cestou pouště, Papini do běla rozžhavenou touhou po absolutní Pravdě. Ghéon

⁴¹ P. Severin Lamping, Menschen, die zur Kirche kamen. J. Kösel & Friedr. Pustet, München 1935.

nalezl Boha na krvavých polích Iser-Artois-
ských.⁴²

Moderní náboženská psychologie se pokouší vysvětliti konverse jako výsledky pozvolných procesů lidského podvědomí. Podvědomí, jak známo, musí dnes sloužiti k vysvětlení všech možných a nemožných věcí - samo však zůstává plno nevysvětlených záhad. Ale i kdyby výklad náboženské psychologie byl správný, byla by tu otázka, jak to, že podvědomé dějství se na-
jednou stává vědomým, jak to, že dosavadní životní dominanta zaniká a jiná, dosud neznámá a skrytá se vytváří a nabývá vrchu. A to již jest otázka milosti.

c) Vůle a milost.

Vnitřním hnutím milosti stává se člověk vě-
řícím. Příčina víry je především v Bohu. Ale při
tom jest si člověk vědom, že je vnitřně svoboden,
neboť může vnitřním pohnutkám odporovati.
Co tedy rozhoduje - milost Boží či vůle člověka?
Rozhoduje-li milost, jak obstojí svoboda lidská?
Rozhoduje-li vůle, jak lze mluvit o vlivu Bo-
žím? Jsou-li tyto otázky takto dilemmaticky po-
loženy, je třeba přiznati, že jsou rozumně ne-
zodpověditelný. Považme však, že nerozumíme
ani, co svobodná vůle v podstatě jest. Víme sice,
že jest to schopnost voliti, to jest jednati libo-
volně podle těch neb oněch pohnutek a dokonce
schopnost nedbati pohnutek mocných a uplat-
niti pohnutky slabé. Již svobodná vůle v člově-
ku jest tajemství, ovšem řádu přirozeného. Což
teprve říci o vůli a milosti spolu!

Přirovnání, jakými se toto tajemství zpřístup-
ňuje našemu chápání, neznamenají řešení, ný-
brž pouhá podobenství. Na příklad: Dejme to-

⁴² František Dohnal, *Poutníci a trosečníci Absolutna. Essaye. Družina literární a umělecká v Olomouci 1939, str. 269.*

mu, že dva protivníci sedí u šachovnice. Jeden jest dobrým, ale jen průměrným hráčem - druhý jest geniální mistr svého umění. Mistr „nenutí“ svého protivníka ani k jednomu tahu - bereme-li to slovo „nutiti“ ve vlastním významu. Je-li hra u konce, je zřejmo, že mistr přece jen „vnutil“ všechny tahy svému partneru. Ať táhl tak nebo onak, dovedl vždy geniálním protitahem si zajistiti své poslední a do posledního okamžiku zastřené plány. Domníval-li se méně obratný hráč, že učinil nějaký zvlášť podařený tah, ukázalo se potom, že mistr tento zdánlivě nádherný tah dávno předvídal, předem chtěl a dovedně vyvolal, aby jej hned nebo brzy nato překonal tahem ještě stkvělejší. A nakonec musí poražený přiznati, že jeho geniální protivník měl svůj plán na vítězství zcela jasně v hlavě již od počátku. - Geniální vojevůdce si počíná podobně. Ovšem jeho šachovnice jest jiná. I on „nutí“ svého nepřítele, aniž se dotýká jeho svobody, právě k takovým opatřením, pro něž on, rozvážný stratég, již předem připravil svá protiopatření.⁴³

Víra jest výsledek součinnosti milosti Boží a úsilí lidského, čin vůle, zběhlost duše milostí povýšené a posvěcené. Jest to úkon, který je božský a lidský zároveň. Nadpřirozeno a přirozeno není v něm k rozeznání. Skrze milost dokáže člověk svou silou, co o sobě jest nad síly.

Jako každé dílo spasné, jest i víra dílem cele božským i cele lidským. Avšak připisujeme je nejprve Bohu, potom člověku. Nejprve Bohu, neboť bez Boží pomoci by se nezdařilo. Potom člověku, neboť na něm též záleží zdar díla. Přísluší mu zásluha, že účinků milosti v sobě nezmařil.

Bůh pomáhá každému člověku k spáse. Chce,

⁴³ Dr. I. Klug, *Lebensbeherrschung und Lebensdienst*. F. Schöningh, Paderborn 1918, Bd I., S. 259-260.

aby všichni lidé byli spaseni a ku poznání pravdy přišli. (I. Tim. 2, 4.) Nikdo sice milosti Boží si nemůže zasloužit, ale všem se jí dostává v míře dostatečné. Vše pak záleží na člověku, je-li ochoten spolupůsobiti s milostí Boží.

Svatý František Saleský to vystihuje podobstvím: Několik pocestných si lehlo za letního dne k poledni do stínu stromu. Únavou usnuli a zatím co spali, slunce počalo jim svítiti přímo do očí a pronikalo svými paprsky až k jejich přivřeným víčkům a mírným násilím je nutilo, aby se probudili. Jedni vstali a šli za svým cílem, druzí však, nejen že nevstali, nýbrž obrátivše se k slunci zády a vrazivše si klobouky do očí, prospali tak celý den, až zastižení nocí a chtějíce naléztí úkryt, rozběhli se nazdařbůh do lesa; vydávající se na pospas vlkům, divokým vepřům a jiným dravým zvířatům. - To chci říci, Theotime: všichni lidé jsou pocestní v tomto smrtelném životě: skoro všichni spíme v nepravosti: a Bůh, slunce spravedlnosti, na všechny vysílá dostatečně, ba nadbytečně paprsky svých vnuknutí: rozehrívá naše srdce svými milostmi - avšak všichni neposlouchají hlasu Božího.⁴⁴

d) Nové stvoření.

Víra jest podstatně nadpřirozený úkon: tedy ne v podstatě přirozený a pak dodatečně nadpřirozeným učiněný nebo v podstatě přirozený a jen v roucho nadpřirozena oděný. Měď se zlatem nestane, je-li potažena vrstvou zlata. Podle výroku sněmu Tridentského jest víra počátkem lidské spáasy, základem a kořenem všeho ospravedlnění (*fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis*). Jest to tedy východisko životního tnutí k Bohu ja-

⁴⁴ Saint Francois de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*. Lecoffre, Paris 1928, t. I., p. 242-4.

ko Původci Zjevení, základ nadpřirozeného života v duši. A to vše převyšuje lidskou přirozenost. Člověk nemůže dojít spásy svými vlastními silami: „Nikdo nemůže přijít ke mně, nepřitáhne-li ho Otec.“ (Jan 6, 44.)

Jako začátek nadpřirozeného života jest víra něčím konkrétním, životným - jest souhlasem, poznáním, vůlí, poslušností, činem, konversí celého člověka k Bohu. A v tom smyslu jest znovuzrozením a novým stvořením: „Nenarodí-li se kdo znova, nemůže viděti království Božího“, bylo řečeno Nikodemovi. „Může-liž člověk po druhé vejíti v život matky své a opět se naroditi?“ tázal se Nikodem, nemoha se povznést k myšlence znovuzrození duchovního. Ježíš odpověděl: „Nenarodí-li se kdo znova z vody a Ducha svatého, nemůže vejíti do království Božího.“ (Jan 3, 3-5.)

Znovuzrozením z vody a Ducha rozumí se křest. Křest je podle sněmu Tridentského svátost víry (sacramentum fidei). Uvěřiti a přijmouti křest bylo v prvotní Církvi téměř jednou a touž věcí: „Hle, tu voda, co zbraňuje, abych nebyl pokřtěn?“ praví komorník královny etiopské jáhnu Filipovi. Filip odpovídá: „Věříš-li z celého srdce, může to býti.“ (Sk. ap. 8, 36-37.) Duchovní obrození možno přičítati jak víře, tak křtu. Oddání lidské bytosti Bohu jest obsaženo jak ve víře, tak ve křtu. Víra a křest jsou v tajemné spojitosti. Je pravda, že jen křtem se člověk přivtěluje ke Kristu a Církvi. Ale jest také pravda, že víra jest znovuzrozením. Ve křtu dítěte nastává věčné spojení s Kristem, které mravně se dovršuje vírou žitou: u dospělého jest víra úkonná počátkem přivtělení ke Kristu, které věčně se dokonává křtem a mravně křesťanským životem.

Jak víra, tak i křest jsou v tomto stavu člověka, v Adamu padlého, v Kristu pozdviženého, životním a reálným vztahem člověka ke Kristu

a základem spásy. Lidstvo bylo vykoupeno smrtí Kristovou na kříži. Křest má vztah k smrti a pohřbu Páně: „Nevíte-li, že my všichni, kteří jsme byli pokřtěni v Krista Ježíše, v jeho smrt jsme byli pokřtěni? Byli jsme tedy pohřbeni s ním skrze křest ve smrt.“ (Řím. 6, 3-4.) Křest jest tedy mystická smrt, odumření „starého člověka“. Ale právě tato smrt jest novým zrozením pro život milosti: jest i vzkříšením v Kristu vzkříšeném: „Byli jsme pohřbeni s ním skrze křest ve smrt, abychom tak, jako Kristus byl vzkříšen zmrtvých slávou Otcovou, i my vedli život nový.“ (Řím. 6, 4.)

Nelze oddělovati víru a křest. Víra se dokonává křtem a křest se zachovává a dokonává vírou. A jako ti, kdož byli v dětství pokřtěni, mohou ztratiti dar víry, nespolutřívají-li s milostí, tak ti, kdož uvěřili až ve věku dospělosti, zdokonalují a dovršují svou víru přijetím křtu.⁴⁵

e) Život z víry.

Slovem víra neoznačujeme jen vlastní úkon víry (*actus fidei*), nýbrž také i stav člověka duchovně obrozeného (*habitus fidei*). Tento stav jest nová, nadpřirozená schopnost duše. Život

⁴⁵ V knize Neklid Boží vypravuje slavný holandský malíř, nyní mnich benediktinský Verkade, jak se stal křesťanem. Zvláště pozoruhodné jest místo, kde čteme, jak už byl odhodlán přijmouti křest, ale přece ještě byl trápen mnohými pochybnostmi o víře. Jeho duchovní vůdce, misionář Le Texier, dobře rozuměl tomuto stavu jeho duše a proto ani se příliš nesnažil přesvědčovati ho rozumově o pravdách víry. - Chtěl s počátku, tak vykládá Verkade o něm, abych četl určité knihy, ale poznáv, jaký odpor mám právě k četbě, povzbuzoval mne toliko, abych se mnoho modlil říkáje mi stále: Až se budete modliti a až se budete modliti rád, bude se vám pravda čím dále tím více zjevovati. Rozumově jsem se blížil k Církvi katolické stále více. Báł jsem se jen závazků, jež jsem měl vzíti na sebe a nemohl jsem ještě věřiti doopravdy. Vypravoval jsem to Otci Le Texierovi. Nedivil se tomu a řekl mi prostě: Dokud nejste pokřtěn,

mocí této schopnosti jest život duchovní (pneumatický), Bohem daný a vytvořený, ne pouze duševní (noetický), duši snad vlastní. Tento život se liší od života duševního ne snad jen stupněm, nýbrž podstatou. Víra bez lásky jest nevtvárná a mrtvá: proto život z víry jest bráti o víře utvářené láskou. Nemáme pojmu, kterým bychom tento život plně a cele vystihli. I Písmo svaté užívá hned toho, hned onoho výrazu, jako by zápasilo o přesné vyjádření toho, co jinak jest nevyjádřitelné. Svatý Jan nazývá ten život životem věčným, světlem, zrozením z Boha; svatý Pavel novým stvořením; svatý Petr účastí na božské přirozenosti. Theologie označuje tento život výrazem milost posvěcující. Milostí jej nazývá proto, že jest nadpřirozeným, nezaslouženým darem. Posvěcující se zřetelem k účinkům v duši: posvěcuje nás. Milost posvěcující - pro mnohého slovo temné, nepřesné a nejasné. Řekneme-li někomu, že na křtu obdržel milost posvěcující, má obyčejně představu, že obdržel něco stvořeného, řádu božského. Více ještě je pravda, ač ještě tajemnější: obdržel Boha. Tak o tom mluví sám Spasitel: „Miluje-li kdo mě, slovo mé zachovávatí bude, a Otec můj bude ho milovati, i přijdeme k němu a příbytek u něho si učiníme.“ (Jan 14, 23.) Jest tedy milost posvěcující přítomnost Ducha svatého v duši. Křtem se stává duše příbytkem Ducha svatého.

Všecko, co zpravidla označujeme slovem víra, ať je to souhrn zjevených pravd (*fides, quae creditur*), nebo souhlas rozumu a vůle k těmto pravdám (*fides, qua creditur*) má své vyvrcholení a smysl teprve v životě víry.⁴⁶

nemůžete věřit jako my, neboť nadpřirozená ctnost víry jest milost, které se nám dostává na křtu svatém. Až budete pokřtěni, je pravděpodobno, že zmizí všechny vaše nesnáze a pochybnosti. - A tak se také stalo. (W. Verkarde, *Le tourment de Dieu*. L. Rouart et J. Watelin, Paris 1923, p. 152-3.)

⁴⁶ Theologické poznání jest méně než dogma, o jehož

Přítomnost Boha v duši omilostněné jest skutečnost nadduševní. Skutečnost tuto můžeme nazvati skutečností mystickou. Toto označení si nemůže činiti nárok, že by vnášelo nějaké světlo do tajemna božského života v duši - užíváme ho jen proto, že nemáme jiného a lepšího; a aspoň tolik se jím naznačuje, že tu jde o skutečnost vyšší, jejímž „pouhým podobenstvím jest vše, co pomíjí“.

V obyčejném životě křesťanském přítomnost Boží v duši přímo nepociťujeme. Jsou však duše, které ji pociťují. Vnitřní zkušenost těchto duší nazýváme zkušeností mystickou. Zkušenost ta bývá označována různými jmény: kontemplanace, nazírání, patření, intuice, mystické poznání, mystické sjednocení, ekstase. Ostatní zjevy, jež někdy doprovázejí zkušenost mystickou, totiž fyzická ekstase, zastavení činnosti smyslové, vidění, zázraky, levitace, stigmata, kardiognose, jasnovidnost jsou jen zjevy vedlejší a nepodstatné.

Někteří theologové pokládali zkušenost mystickou za zvláštní, mimořádný dar a spatřovali mezi obyčejným životem křesťanským a životem mystickým rozdíl ne snad jen stupňový, nýbrž podstatný. Podle toho by mystické patření bylo výsadou a výlučným darem, jehož se

výklad se pokouší, dogma jest méně než víra, kterou chce vyjádřiti, víra méně než náboženský úkon, jehož jest víra ústrojnou částí, náboženský úkon jest méně než božský život sám, jenž se v člověka a v člověčenstvo vlévá shůry. Jelikož tedy theologie přijímá svůj smysl od dogmatu, dogma od učení Církve, učení Církve od božské víry a tato víra od božského života v člověku, musí se theologie vždy inspirovati dogmatem, dogma naukou Církve, nauka Církve věrou a víra božským životem - jinak to vše usychá a zůstává neplodným. Theologie není nic bez dogmatu, dogma není nic bez nauky Církve, nauka Církve není nic bez víry a víra není nic bez božského života v duši. (Dr. Arnold Rademacher, *Die innere Einheit des Glaubens*. Peter Hahnstein, Bonn 1937, S. 46.)

dostává jen některým vyvoleným duším. Tak píše jeden z předních zástupců této školy, jež se opírá o autoritu A. Poulaina (*Les grâces d'oraison*) J. Maréchal, že „kontemplace jest nový prvek, jakostně odlišný od normální činnosti duševní a obyčejné milosti“, ale i on připouští, že „není zakázáno ani katolíkům pokládati vyšší stavy mystické za prosté vystupňování normální potence psychologické a obyčejné milosti nadpřirozené, čili v jazyku theologickém vyjádřeno, za pouhé zesílení vlitých ctností, nabytých křtem.“ (J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris 1924, p. 252-3.) Tak ovšem nepřímou uznává stanovisko druhé školy, jejímž hlavním mluvčím jest P. Garrigou-Lagrange, a jež chápe mystický život jako vyvrcholení milosti posvěcující, dané každému křesťanu křtem.⁴⁷

Kus mystika jest tedy v každém křesťanu a místo abychom vylučovali mystiky z lidského pokolení, můžeme spíše si přát, aby mystická

⁴⁷ Každý křesťan jsa Kristem vykoupen jest povolán k obnovení ztracené rajske milosti a k neprostřednímu patření na Boha. Musí tedy člověku ve stavu milosti, již nabyt svátostí křtu, dána býti možnost dospěti k nejvyššímu mystickému sjednocení, poněvadž mystické sjednocení a vyvrcholení stavu milosti posvěcující jest totéž. Musíme souhlasiti s P. Garrigou-Lagrangem, podle něhož všichni lidé jsou povoláni jak k nebeskému životu v patření na Boha, tak i k životu mystickému, poněvadž každý, kdo je v posvěcující milosti, má v sobě zároveň podstatný prvek života mystického. P. Garrigou-Lagrange rozeznává dvojí povolání, totiž obecné či vzdálenější a osobní či bližší. Obecné povolání jest dáno milostí posvěcující, osobní jest podmíněno věrným spolupůsobením s milostí. Že však přesto všichni lidé nedospějí k mystickému životu, ba že jest jich poměrně málo, je tím, že veliký počet křesťanů nedosahuje ve svém stavu dokonalosti, již by dosáhnouti musili. Kdyby jí dosáhli, změnilo by se obecné a vzdálenější povolání k mystickému životu, jehož se všem dostalo posvěcující milostí, v povolání osobní a bližší. (Anselm Stolz O. S. B., *Theologie der Mystik*. Fr. Pustet, Regensburg, 1936, 41-2.)

brána se otevřela všem, poněvadž zkušenost mystická není darem mimořádným.

Jakožto vyvrcholení křesťanského života není mystika ničím mimořádným, není druhou cestou k svatosti, jíž může kráčet jen několik málo povolanych, nýbrž cestou, po níž by měli jít všichni. Proto také smí každý usilovati o to, co jest podstatou mystiky, totiž o „transpsychologickou“ zkušenost božského života.

Ježíš Kristus

1. KRISTUS HISTORICKÝ

a) Kristus cesta.

Křesťanství má své jméno od slova Kristus. Christos je v řečtině Pomazaný. Křesťan - *christianus* je Kristovec, člověk náležející Kristu a následující Krista. Křesťanstvím pak třeba rozumět nejen učení Kristovo, nejen prožívání jeho památky v lidstvu, nejen duchovní proud přetvořivší smýšlení a jednání určité části lidského pokolení, nýbrž především životní spojení člověka s Bohem v Kristu Bohočlověku.

V evangeliích, jež jsou věrohodným vylíčením života Kristova, jeví se Kristus jako pravý člověk i jako pravý Bůh. Jako pravý člověk: narodil se, rostl a sílil tělem i duchem, pracoval,

jedl, pil, trpěl a plakal, cítil radost i smutek, lačněl, žíznil, zemřel. Jako pravý Bůh: vynikal takovou svatostí a mravní dokonalostí, že ani jeho nepřátelé ho nemohli vinit z hříchu; činil zázraky - uzdravoval nemocné, vymítal zlé duchy, křísil mrtvé a sám vstal zmrtvých; předpovídal věci budoucí - zapření Petrovo, zradu Jidášovu, své vzkříšení, zkázu Jerusalema - a tyto předpovědi se splnily. Není tedy Kristus, jak nám ho líčí evangelia, pouhý člověk, který by teprve svými ctiteli a učedníky byl zbožštěn, nýbrž Bůh a spolu člověk.

„S hlediska ryze vědeckého,“ praví Karl Adam, „vypadá dnes otázka historické existence Kristovy tak, že buď musíme přiznati, že existoval Kristus celý, totiž Kristus zázračný, anebo musíme proti všem dějinným skutečnostem se odvážiti tvrzení, že Kristus evangelií neexistoval nikdy. Rozlišovati mezi Kristem víry a Ježíšem dějin, to jest, připouštěti historickou existenci Ježíše člověka, ale popíratí nadpřirozený prvek jeho osobnosti a jeho působení, jest vytáčka, která ve světle současného poznání již není přijatelná. Adolf von Harnack by si dnes již netroufal psáti *Podstatu křesťanství*, jež úplně odezírá od božství historického Ježíše. To, co napsal, mohlo se větším právem nazývati *Podstatou židovství*. Nezaujaté a svědomité zkoumání dějinných dokladů, zejména knih novozákonních, ukázalo mimo jakoukoliv pochybnost, že čistě „historický“, to jest pouze lidský Kristus nikdy v dějinách neexistoval. Jest pouhým výmyslem, literárním přízrakem. Jako povznášející, bytostně strhující osobnost žil a působil jen Kristus boholidský. On byl realitou dějinnou, sklonem časů, počátkem nového člověka. Pro Něho byly prolévány slzy a krev. Na Něm se rozlišovali duchové a rozlišují se dosud.“¹

¹ Karl Adam, *Jesus Christus*, Haas und Grabherr, Augsburg, 1934, S. 25-6.

Kristus je cesta. V Kristu přichází Bůh k člověku. V Kristu přichází člověk k Bohu. Nemohl by člověk vystoupiti k Bohu, kdyby Bůh neseštopil k člověku. Podle mínění některých theologů by se byl Kristus vtělil, i kdyby lidstvo nebylo zhřešilo. I pro lidstvo nehříšné by byl Kristus cestou, poněvadž jest obrazem podstaty Boží a výbleskem slávy Otcovy. (Žid. 1, 3.) Bůh transcendentní nemůže se státi viditelným v tomto světě, poněvadž bytost Boží je nezměnitelná - ale svět tento může se státi jevištěm nekonečné lásky Boží zjevující se v lidské podobě Božího Syna. Tímto úkonem se Bůh stává viditelným, ale ne jiným.

Kristus je cesta nejen tím, že nás směřuje s Otcem, nýbrž i proto, že je Praobrazem, v němž Bůh vše stvořil, prvorozencem všeho tvorstva: v něm bylo stvořeno všecko na nebi i na zemi, on jest přede vším a všecko v něm stojí. (Kol. 1, 15-17.)

Je-li Kristus korunou a vrcholem tvorstva, znamená to, že každý tvor jest ve svém vzniku i bytí na něm závislý a že jen v něm a skrze něho může tvorstvo od Boha odvrácené nalézt cestu k svému počátku a středu. Kristus je pravý *Pontifex* - Stavitel mostu mezi Bohem a člověkem, nebem a zemí, věčností a časem, Prostředník mezi Bohem a lidmi, cesta, jíž lidstvo kráčí k Otci, Spasitel a Obnovitel člověka. Kdyby nebylo věčného úradku o znovustvoření člověka v Kristu, byl by se člověk hříchem zcela zničil. Lidstvo nebylo nevykoupeno ani na okamžik. Už proto ne, že lidské pokolení od Adama až po posledního svého potomka je celkem, jehož středem a duchovní hlavou je Kristus jakožto nový Adam. Tím ovšem není řečeno, že Kristus přijal snad jen jakousi obecnou přirozenost lidskou: Kristus byl člověkem konkrétním, aktuální bytostí lidskou, Synem člověka ne snad jen ve smyslu všeobecném, nýbrž i zvláštním, tedy jedním z nás,

člověkem, který žil náš život, a to lidsky, neboť podle svatého Pavla nemáme velekněze, jenž by nemohl míti soucit s našimi slabostmi, nýbrž takového, který byl podobně jako my zkušěn ve všem, kromě hříchu. (Žid. 4, 15.)

Kdyby byl Kristus jen ideální abstrakcí lidství, neurčitou vidinou, prázdným mythem, doketistickým stínem na jevišti dějin a světa, kdyby nám nedal dokonalý příklad pravého humanismu, příklad Syna člověka, který jedl a pil, bděl a spal, pracoval a trpěl, radoval se a plakal, miloval své přátele a cítil opuštěnost, nemohl by míti naši důvěru a nemohl by říci: já jsem cesta.

Já jsem cesta, praví Pán. A to znamená především, že křesťanský život není jen uskutečňování nějakých hesel, pravidel a zásad anebo jen plnění mravních příkazů. Situace křesťana není situace nějakého pythagorejce nebo stoika, ani situace pouhého občana, služebníka nebo otroka. Ti, kteří byli učedníky filosofů nebo služebníky králů, mohli nanejvýš míti na paměti jen pravidlo nebo zákon: ti, kteří jdou za Kristem, mají před očima živý vzor, dokonalý obraz mravní dokonalosti toho, jenž jediný z lidí mohl říci bez zpupnosti: Učte se ode mne!

Kristus zve k následování - či lépe k napodobení, neboť kdo jen následuje, je jaksi opodál a řídí se snad jen stopami svého vůdce, zahleděn více do země, jako by připraven každou chvíli couvnouti. Avšak kdo napodobuje, hledí na vůdce, nemyslí ani na směr, neboť vůdce je cesta a stačí cele se mu oddati.

Napodobiti Krista neznamená dělati totéž, co činil on, tedy pokoušeti se o jakousi kopii života Kristova. Ale znamená to, činiti to, co Kristus by činil na mém místě, v mém postavení, v mém povolání, v mé době, v mých radostech a v mých bolestech.

b) *Kristus pravda.*

Vtělení je skutečnost, nepřístupná duchu lidskému právě tak, jako oku jest nepřístupno slunce, skutečnost, jíž by se člověk přirozeným světlem rozumu nikdy nedopátral.

Člověk by nenalezl bezpečnou cestu k Bohu, kdyby mu Bůh nezjevil svoji pravdu. Ovšem, člověk není snad jen pouhým adresátem Zjevení, nýbrž i jeho spolunositelem. A Zjevení není jen vnější skutečnost, nýbrž i dějství vnitřní, v němž Bůh nalézá sebe v člověku a člověk nalézá sebe v Bohu.

Je rozdíl mezi pravdou zjevenou a pravdou lidskou. Pravda lidsky filosofická je pravda, jak ji člověk přirozeným rozumem nalézá. Je to vždy pravda o něčem, výpověď, která sice není něčím jen dodatným, poněvadž má svůj základ v bytí, která však přece se jeví jen jako poměr rozumu k věci (*adaequatio intellectus ad rem*). Pravda křesťanská však není výrok o něčem, není poměr, nýbrž bytí samo. Bytí a pravda je v Bohu jedno a totéž. Bůh je pravda. Nemá tudíž valné ceny dokazovati pravdivost křesťanství aposteriorně z jeho díla sociálního, kulturního a civilizačního. Je zřejmo, že pravda je užitečná: holým pragmatismem však by bylo mysliti, že jen proto jest pravda pravdou, že jest užitečná.

Já jsem pravda, řekl Pán. To zní zcela apriorně a nepodmíněně. V Kristu se projevuje pravda jako něco svébytného, jako něco, co samo v sobě má důvod jsoucna. Něco jiného jest, mluví-li se o pravdě a něco jiného, projevuje-li se pravda sama.

Řekové nazývali pravdu *aletheia*, což značí neskrytost, odhalenost. *Aletheia* jest vyčtená, odhalená, vyzkoumaná podstata věcí. Pravda lidské filosofie je pouhá *aletheia*. Ale pravda Zjevení je prostě to, co jest a co se projevuje. Nejlépe to vystihuje hebrejské slovo *emed*, jež značí

to, co stojí, trvá, platí, tedy ne něco vyčteného, odhaleného a vybadaného, nýbrž to, co jest. Pravda Boží je pravda, kterou nelze vyzkoumati - jí lze naslouchati jen v pokoře.

Pravda filosofická je ve světě stále, takže stačí ji kdykoliv odhaliti. Ale pravda Zjevení kotví jediné v Bohu a ve světě se objevuje jako dějinná událost, jako dílo Boží v čase, jako slovo Boží, přinášené a zprostředkované lidmi lidem, jako poselství věčného Boha k dějinnému lidstvu, vrcholící ve slově Kristově: „Druhdy Bůh mnohokrát a mnoha způsoby mluvil k otcům skrze proroky, v těchto však dnech doby poslední mluvil k nám skrze Syna svého, kteréhož ustanovil dědicem všech věcí.“ (Žid. 1, 1-2.)

To, co říká prorok Starého zákona, realizuje se plně a v celé hloubce teprve v Kristu, v tajemství Vtělení. Kristus je světlo, které ozařuje Starý zákon. Vše tam žije z něho a pro něho. V něm a skrze něho vstoupila věčnost v čas, Bůh v člověka. To je živá a tajemná skutečnost, která je více než pouhá reflexe - tu máme v „theologii“ - více než systém abstraktních pravd: to je živý a reálný Kristus - Pravda sama. Učení Kristovo spočívá jen na skutečnosti Vtělení. Zjevení Kristovo jest odhalením mysteria Vtělení a Vykoupení. Příchod Kristův se v Písmě označuje jako Zjevení. Vtělení je Zjevení. A Zjevení je Vtělení. Kristus je pravda. A tato pravda se narodila v Betlemě a ležela v jeslích: a tato pravda byla bičována, trním korunována, poplívána a vbíta na dřevo kříže.

Já jsem pravda, praví Pán. A to znamená nejen, že všechny ideje a kategorie, že vše duchové jest v objektivním poměru ke Kristu a všechny poklady moudrosti a vědy v Kristu soustředěny, nýbrž že Kristus - Bohočlověk sám je zjevením: Kristus vtělený káže sám sebou - napsal svatý Athanáš. On jest *emed*, to, co platí, on jest neúplatná zřejmost, nepodmíněná pravda. A tím

neskonale vyniká nad všechny, kdož učí, ukazují a vedou, neboť nekáže pravdu, nýbrž je pravda, pravda, která je zároveň bytí, síla, moc a majestát: „I žasli nad učením jeho; neboť učil je jako moc maje a ne jako zákoníci.“ (Mar. 1, 22.)

Křesťanství není jen nauka. Nemá tudíž smyslu báti se o jeho původnost. Jako nauka není křesťanství něčím naprosto původním. Kristus se nevydával za učitele zcela původního. Na počátku své řeči na hoře pravil: „Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit zákon nebo proroky; nepřišel jsem zrušit, nýbrž naplnit.“ (Mat. 5, 17.) Přišel, aby dal zákonu plný, hluboký a dokonalý smysl. A ten smysl, který on mu dal, je původní, a to nejen ve významu nový, nýbrž i ve významu pravý. Na otázku, co je třeba činiti, abychom obdrželi život věčný, dal odpověď starou: Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého a z celé duše své a ze vší síly své i ze vší mysli své, a bližního svého jako sebe samého. (Luk. 10, 27.)

Ale stará jsou v této odpovědi právě jen slova. Nový však je smysl, který jim Kristus dává. Ta slova tu byla. A to nejen ve Starém zákoně, nýbrž i v naukách filosofů předkřesťanských a mimožidovských. Kristus nebyl první, jenž vyslovil slovo láska. To slovo již tu bylo. Ale značilo vše-licos jiného: vášeň, spravedlnost, slušnost, přátelství, ochotnost, pohostinnost: značilo přízeň k bratrům, přátelům, známým, krajanům, soukmenovcům - a nepřízeň k cizincům a nepřítelům. Kristus dává tomu slovu pravý význam: láska je povinnost obecná, neboť bližní je každý člověk, ať známý nebo neznámý, ať příbuzný nebo cizí, ať přítel nebo nepřítel. Tento všeobjímající význam slova bližní jest ovšem zcela nový a zcela vlastní nauce křesťanské.

Křesťanství není jen theologie. Pouhé poučení o pravdách nadpřirozených by nic nezměnilo na poměru člověka k Bohu. Křesťanství je nový, nadpřirozený život. Život je neskonale více než pouhé vědění o životě. Kvetoucí sedmikráska na mezi je více než učebnice botaniky, protože květina žije, je živoucím organismem, kdežto kniha má cenu, jen pokud se z ní někdo vzdělává. Pokřtěné nemluvně již má život nadpřirozený, ač nemá theologii. Odborník v biblických otázkách a luštitel egyptských papyrů, učený apologetik, duchaplný exegeta - mají sice vědu o Bohu, ale nežijí-li v milosti, nemají Boha. Život je více než věda o životě. „Raději chci cítiti lítost nad hříchy než znáti její definici,“ praví Tomáš Kempenský.

Křesťanství je nový život: to je jeho původnost a naprostá novost. Bůh se stal člověkem. A to bylo něco naprosto nového. Evangelium je jen novinou, zvěstí této události. Vtělením počal se boholidský život v Ježíši Kristu. Bůh vstoupil v lidstvo a učinil je účastným svého božského života. Křesťanství je boholidský život.

„Náboženství vůbec,“ praví A. Rademacher, „a tak i křesťanství a Církev jsou především živou skutečností a pak teprve vírou, věroukou a předmětem theologie. Nejprve bytí, vnitřní stav, životní obsah, a potom teprve předmět úvahy, dogmatu, zákonodárství a vědy. Nietzsche poznamenává: „Život stojí za to, abychom jej žili, praví umění, nejkrásnější svůdkyně; život stojí za to, abychom jej poznali, praví věda.“ Tak můžeme říci i o božském životě v člověku, a to s největším důrazem, že stojí za to, abychom jej žili nábožensky, avšak též, abychom jej poznávali theologicky. Ovšem, i zde je život jako skutečnost a poklad duše mnohem více než všechny poklady theologického poznání. Tak jako lidé, obdaření tvůrčí schopností nebo silným pocitem

životním, mívají pramalý zájem o vědecké výklady umění nebo o životní filosofii, tak může i vnitřně náboženský člověk a světec více nebo méně lhostejně minoutiologii a její výsledky. František z Assisi a Tomáš Kempenský jsou toho známými doklady. Dokonce i v Danteově Božské komedii kárá Beatrice básníka, že se oddal světským vědám, jež jsou vzdáleny od božské pravdy jako nebe od země. (Purg. 33, 85 sq.) Tato její výtky se netýká snad vědy neprávem a klamně tak nazývané, nýbrž i scholastické filosofie, již byl Dante ze srdce oddán. Dějinné vzestupy a reformy v náboženském životě Církve nevycházely tak od učených theologů a mocných knížat církevních, jako spíše od svatých mužů a žen bez theologického vzdělání a úředního postavení. A přece je možno ihned namítnouti, obnova západní Církve na koncilu tridentském, z níž ještě dnes žijeme, je dílem vynikajících theologů tohoto koncilu. V zásadě však přísluší prvenství vždy životu, jenž bývá stavěn s oblibou proti poznání: avšak poznání samo je také projevem života. Jako „život je více než pokrm a tělo více než oděv“ (Mat. 6, 25), a jako království Boží je první, co máme hledati, a vše ostatní nám bude přidáno (Mat. 6, 33), tak jest i život duše důležitější než věda o něm, spása důležitější než nauky spásy, nový život z Boha důležitější než sama znalost evangelia.“²¹

Bůh se stal účastným života lidského a lidstvo se stalo účastným života božského. Té účasti nabývá člověk křtem. Řecké slovo baptizein to naznačuje výrazně: vnořovati. Křtem jsme byli vnořeni v Krista, jenž jest život. Do pláně lidské duše byl zaštípen roub života božského. A jako pláň a roub srůstají a vytvářejí nový organismus, tak duše vštípená v Kristu získává nový, božský, nadpřirozený život. Mrtvý ožil,

² Dr. Arnold Rademacher, *Die innere Einheit des Glaubens*. Peter Hanstein, Bonn, 1937, S. 22-3.

když se tělo jeho dotklo kostí Eliseových. I my jsme ožili, přivtělení byvše ke Kristu, jenž jest život. Život křesťanský je život v Kristu. Skrze Krista vstoupil Bůh do naší duše a učinil ji svým příbytkem. Očistil jej od skvrny hříchu a posvětil svou milostí. Přijal nás za své dítky a udělil nám právo na dědictví věčného života. Učinil nás údy Kristovými, údy tajemného Těla, jímž jest Církev. Učinil nás vlastnictvím Kristovým a vtiskl duši nezrušitelné znamení příslušnosti ke Kristu, jež není ničím jiným, než znamením účasti na kněžství Kristově. Vzdělal v nás chrám Ducha svatého, spočívající na třech pilířích: víry, naděje a lásky. Osvítil duši, aby chápala svět nadpřirozený a obdařil ji duchovními smysly, sedmi dary Ducha svatého, jimiž by vnímala světlo shůry a nabývala síly v tom světle kráčet. A to vše je nadlidské, nadpřirozené, boholidské, tajemné, nepochopitelné, to vše je div lásky Boží, to je pravá podstata křesťanství, život v tom, jenž je Život a jenž přišel, aby měli život a měli hojnost. (Jan 10, 10.)

2. KRISTUS MYSTICKÝ

a) Církev jako společenství.

Na cestě do Damašku se zjevil Pán Šavlovi: „Pane, kdo jsi?“ tázal se Šavel. „Já jsem Ježíš, kterého ty pronásleduješ,“ zněla odpověď. Šavel nepronásledoval Krista, nýbrž věřící. Nepronásledoval Krista historického, ale pronásledoval Krista mystického, Krista v jeho bratřích.

Záludnou otázku dali soudcové Janě d'Arc: „Co myslíš, co je Církev?“ Odpověď: „*M'est avis que le Christ et l'Église, c'est tout un.* - Myslím, že Kristus a Církev jest jedno.“

Církev není spolek na způsob jiných spolků, sdružení, klubů, lig, svazů. Obvyklá definice Cír-

kve jako společnosti křesťanů nevystihuje její podstatu, nýbrž jen její stránku viditelnou. Církev jest jednota všech se všemi v Kristu Ježíši. Církev nezaložil Kristus jen jako vnější organizaci, nýbrž také jako společenství duchovní. Tak jako z těla Mariina si vzal tělo hmotné, tak z milionů duší, které se s ním spojují křtem vody, křtem krve nebo křtem žádosti, vytváří si tělo mystické. Nelze nabýti příslušnosti k Církvi jinak, než přivtělením ke Kristu. Byli jsme vnořeni v Krista. Stali jsme se údy duchovního těla, jehož hlavou je Kristus. Církev je Kristus a my. Církev je druhý Kristus. Církev je Kristus tajemně s věřícími ztotožněný. Trojím symbolem vyjadřuje svatý Pavel tuto skutečnost: tělovým, stavebním a snubním. Tělovým: Církev je duchovní tělo, jehož hlavou je Kristus a jehož údy jsou věřící. (I. Kor. 12, 12.) Stavebním: Církev je chrám, jehož kamenem úhelným je Kristus a věřící kameny živými, s ním spojenými. (I. Kor. 3, II. Kor. 5, 16.) Snubním: Církev jest tajemství Kristovy lásky, v němž se Kristus spojuje s věřícími jako ženich s nevěstou. Církev je nevěsta Kristova. (Ef. 5, 22 sq.)

Svatý Pavel nedefinuje: těká od symbolu k symbolu. Neboť nelze definovati Církev. Pokoušíme-li se definovati Církev tak, že řekneme společnost a nejmenujeme Krista, odlučujeme vlastně věřící od Krista, údy od hlavy, stavbu od kamene úhelného, nevěstu od ženicha.

Církev je společenství ne mechanické, nýbrž organické: Církev nemá členy, nýbrž údy. V tomto společenství nejsou duše pouhými částmi celku, nýbrž živoucí jednotou. Na této jednotě se zakládá láska jedněch k druhým: „Neste břemena jeden druhého.“ (Gal. 6, 2.) „Radujte se s radujícími se, plačte s plačícími.“ (Řím. 12, 15.) Na této jednotě se zakládá liturgie, jakožto společný úkon všech. Nikdo se nemodlí „sám“. Všichni se modlíme v Kristu a v něm a skrze něho se všemi údy

jeho mystického těla. Ten smysl má i plurál Otčenáše. Na této jednotě se zakládá myšlenka křesťanského solidarismu. Smysl sociální činnosti lze pochopiti jen ve světle nauky o mystickém Těle. (Encyklika Pia XI. Quadragesimo anno, čl. 90.) Tato nauka obsahuje nejhlubší vyvrácení všech bludů o lidské společnosti: individualismu, kolektivismu, humanismu, komunismu, rasismu. Proti individualismu zdůrazňuje, že není samoty v řádu duchovním. Je jen samota fysická. Hřích individualistického solipsismu záleží v tom, že z osamocení fysického se dělá postoj duchovní a z útěku před lidmi ctnost. Proti kolektivismu: horda, masa, dav není společenství; kolektivismu chybí důvod jednoty - teprve když pochopí lidé, že jsou dítky jednoho a téhož Otce, mohou se navzájem cítiti bratřími a sestrami; a teprve, když uvěří, že jsou vykoupeni krví Kristovou, mohou tvořiti pravé společenství, jež není pouhým souhrnem, součtem, nahromaděním, nýbrž organickou jednotou. Proti rasismu: „Tu není žida ani pohana, není otroka ani svobodníka, není muže ani ženy, neboť všichni jste jeden v Kristu Ježíši.“ (Gal. 3, 28.) Proti komunistickému internacionalismu: tomuto společenství není národnost věcí lhostejnou, poněvadž přijímá, zdokonaluje a zušlechťuje to, co je přirozené, sjednocujíc různost národů ve vyznávání jména Božího.

Spojiti národy v jednotě téže pravdy - toť úkol Církve. Kristus neposlal apoštoly, aby jedněm hlásali to, druhým ono, nýbrž aby jednu a tu-též pravdu kázali všem národům. Církev jest institucí všennárodní a nadnárodní, nikoliv mezinárodní, aspoň ne v tom smyslu, že by zneuznávala přirozené rozdíly mezi národy: jazyk, tradice, dějiny. Jde-li misionář mezi Hotentoty, nemá v úmyslu odhotentotštit je. Ba sám se učí jejich jazyku, spisuje slovník a mluvnici a překládá do hotentotštiny - vpravdě lze říci,

že chce učiniti Hotentoty ještě hotentotštějšími než byli. Ti, kdož vidí v Církvi nebezpečí pro svoji národnost, patrně si nejsou dosti jisti svým národním přesvědčením a uvědomením. Církev jest jednota národů v Kristu. Bude-li mít každý národ svou církev, svou pravdu, octneme se na cestě k nejstrašnějšímu konfliktům mezi národy. Právě katolická obecnost, spojená s dokonalou náboženskou a správní jednotností, význačně působila na vynikající konvertity nové doby. Zajímavé svědectví o tom vydal Robert Hugh Benson: „Když jsem studoval v Gambridgi, byli v téže dvoraně muži jednoho národa vícekrát rozděleni v šest různých vyznání. Když jsem pak studoval bohosloví v Římě, byli v jedné dvoraně jinoši šesti národností, kteří všichni vyznávali jednu víru. Takového souhlasu všech národů v jedné víře nemůže dosáhnouti žádná lidská moc.“³

b) Církev jako společnost.

Církev není společenství čirých duchů. A pokud údy Církve jsou živí lidé na zemi, jest i něčím viditelným, poznatelným, zevním a konkrétním. Kristus neposlal Petra, aby lovil duchy, nýbrž lidi: „Od toho času budeš lidi lovit.“ (Luk. 5, 10.)

Podle výkladu Rademachrova je podstata Církve ovládána polárním protikladem jejího prvku neviditelného a viditelného, protikladem říše Boží na nebi a na zemi, společenství svatých a společnosti věřících. „Církev je společenství víry a společnost vyznání: víra je základem společenství jakožto neviditelného pouta před tváří Boží, vyznání je základem společnosti jakožto viditelného pouta před lidmi. Církev má vnitřek a vnějšek. Jako myšlenka se projevuje řečí, pojem slo-

³ Dr. František Grivec, *Kristus v Církvi*. Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje, Olomouc 1938, str. 184.

vem, náboženství modlitbou, tak se projevuje božský život lidí ve společenství spojených ve vnější stránce Církve. (Toto pojetí poměru společenství a společnosti, jež se nepokouší určovati, co je společenství a co je společnost a prostě označuje společnost jako vnější stránku společenství, zdá se mi pro sociologické a apologetické výklady o Církvi plodnější a zároveň srozumitelnější než všechny dosavadní pokusy o vzájemné vymezení těchto pojmů.) Církev není snad jen případkově, nýbrž podstatně jak viditelná, tak neviditelná. Viditelnost Církve se nezakládá jen na tom, že údové Církve jsou viditelní lidé, snad tak jako členové tajného spolku, jako lidé jsou i viditelní, kdežto spolek jako takový zůstává v temnu; Církev je spíše i jako společenství viditelná a tak se stává společností. Stojí nejen před Bohem a věčností, nýbrž i před světem a časem. K plnému pojmu Církve nestačí jen jednota věřících, v duchu vytvořená láskou, nýbrž teprve i její jednota v těle, vytvořená spojením vnějším. Křesťanstvo není jen jedno srdce a jedna duše, nýbrž i jedno tělo a jedna duše.“⁴

Jako společnost viditelná může Církev býti definována podle Bellarmina: „Společnost lidí, spojených vyznáním téže křesťanské víry a účasti v těchže svátostech, řízená zákonitými duchovními představenými, zejména jediným náměstkem Kristovým na zemi, římským Veleknězem.“

Podle Palmieriho: „Říše Kristova na zemi, apoštolskou mocí spravovaná.“ Jako viditelná společnost je Církev ontologicky a právně dokonalá, poněvadž neslouží jiné společnosti, majíc svůj vlastní účel i prostředky k němu. Jako říše Kristova, šířící se obrozením z vody a Ducha svatého, vedoucí své údy k spáse nadpřirozenými

⁴ Dr. Arnold Rademacher, *Die innere Einheit des Glaubens. Ein theologisches Prolegomenon zur Frage der Kirchenunion*. Peter Hanstein, Bonn 1937, S. 153-4.

prostředky milosti a pravdy, s Kristem, jakožto svojí neviditelnou hlavou spojená a z Krista proud božské síly životní přijímající, je Církev společností svobodnou: a poněvadž tyto vlastnosti její jsou v Písmě ústy Kristovými jasně vysloveny, není dovoleno stavěti ji na roveň s jakýmkoliv zřízením lidským - a každý pokus podříditi ji ve věcech duchovních vládě světské, musí býti pokládán za nespravedlnost a útok na božského jejího zakladatele.

c) Církev jako matka věřících.

Církev je společenství lásky v Kristu. Proto se nazývá matkou věřících. Matka dává dítěti život, živí je, ošetřuje v nemoci, chrání a pěstí. Církev dává věřícím život nadpřirozený (křest), živí je (Eucharistie), léčí neduhy duše (svátost pokání a pomazání) - a jako pravá matka učí a vychovává: díla Feidiů a Praxitelů jsou pouhými stíny proti velikým charakterům světců, jež vypěstila Církev ve svém lůně. Církev-Matka. To však neznamena, že se v Církvi projevuje jen prvek lásky. Matka nejen dává život, ale i vychovává, přikazuje, zakazuje, odměňuje a trestá. Matka, která neumí poručit dítěti, nevychovává a není pravou matkou. Mateřství není jen láska. Církev není jen společenství lásky, ale i společenství práva. Proto je v Církvi duchovní moc, autorita, vláda, zákony a předpisy, odměny a tresty. Mateřství Církve se projevuje láskou i právem. Svatý Petr je představitelem Církve právní. Svatý Pavel a svatý Jan jsou mnohým představiteli Církve lásky. A není bez významu, že Řím je zároveň Církví Petrovou i Pavlovou, místem Petrovy i Pavlovy mučednické smrti, Petrova i Pavlova hrobu. Hlavní katolický svátek svatého Petra 29. června jest zároveň hlavním svátkem svatého Pavla. Nikdy nebyla Církev *jen* Církví

lásky a nikdy nebyla *jen* Církví práva - ale vždy byla Církví spásy a řádu.

Věřící křesťan jest k Církvi v poměru dítěte k matce. „Nemůže mítí Boha za Otce, kdo nemá Církev za matku.“ (Svatý Cyprián.) „Náboženská osobnost“ není myslitelná bez Církve. Bez Církve není Evangelia. Bez Církve není kázání. Bez Církve není záruky, že učení Kristovo se hlásá bezbludně. Bez Církve není jistoty, že jsme spojeni s Kristem. Náboženskou osobností může býti jedinec jen v Církvi a skrze Církev. Náboženská osobnost jest osobnost církevní, to jest osobnost žijící a rostoucí z živné půdy Církve. Člověk odcírkevněný je náboženský subjektivist, který jest autoritou sám sobě, tudíž člověk odbojný a v podstatě nenáboženský. Bez Církve není života a duchovního rozvoje.⁵

I ti, kteří nechtějí o Církvi slyšeti, dokazují

⁵ „Podobně jako rabíni, tak i reformátoři uzavřeli Ducha v Knihu a pohlíželi na Církev jako na útvar fossilní. Útvar, jehož bytí se rozvinulo v pradějinách a zmizelo smrtí posledního apoštola: a tak, ač Zakladatel ji chtěl mítí věčně živou — a žiti znamená i růsti — a ač jí dal Ducha Obhájce a Osvěcovatele, aby rostla přiměřeně ze svých základů, by byla místo toho kolem roku 100 náhle zkameněla. Z její osobnosti — a to je mystická osobnost Kristova — by zůstalo jen Písmo a jakési zřízení tak jako po mrtvém zůstane závěš a mrtvola. Avšak Církev jest bytí živé; a jako takové roste a nezná stáří. Uchovává-li neporušenou pravdu oné Knihy, neuchovává ji jako poklad v truhlici, nýbrž rozdává ji jako pokrm pro hlad vždy nový, pro stále se měnící potřeby lidí, obohacujíc nezměnitelný poklad tradicí, učitelským úřadem, nesčetnými výklady. Tak se nemění; vyvíjí se: bohatne, nepotlačuje svou podstatu. Zůstává táž. Kristus na kříži byl týž jako Kristus v Betlemě; Církev roku 1937 je táž jako Církev ve večeradle: a na důkaz toho každý rok nějaký Kaifáš ve spolku se sanchopansovskými zákoníky nebo všelijakými nástupci Pilátovými ji křížuje v některé duši nebo v některém národě. Avšak ona vstává k novému životu po třech dnech (století jest v počtech Božích jako den) a počíná znovu se šířiti a růsti.“ (Igino Giordani, *Cattolicità*. Morcelliana, Brescia 1938, p. 207-8.)

svým protestem proti ní, že jim nepřestala býti skutečností živou, i když se vnitřně i zevně od ní odloučili. Právě, že jí nechtějí milovati, musí ji tupiti. Předstírajíce, že by ztratili svou „osobnost“, kdyby se jí podrobili, uplatňují vlastně jen své individualistické instinkty a prozrazují, že nedorostli oné duchovní a mravní výše, které je třeba k pochopení a prožití duchovního společenství. Chtějí státí o sobě a jíti svou „vlastní“ cestou k Bohu „bez prostředníka“. Tento solipsismus má svůj vrub: netečnost a lhostejnost k spásce bratří. A svůj základ: pýchu. A pýcha právě záleží v tom, že člověk nalézá sílu jen v sobě, pýcha odlučuje člověka od určitého společenství a snaží se zároveň mařiti toto společenství, projevujíc se jako síla ničivá.⁶

Církev bude vždy nechápána, podezřívána, nenáviděna a pronásledována, neboť vždy bude mnoho těch, kteří budou trvati na své „pravdě“, to jest na své jednostrannosti.

Církev je *complexio oppositorum* - souhrn protikladů. Je v ní protiklad vnitřku a vnějšku, milosti a přirozenosti, časnosti a věčnosti, kontemplace a akce, života a tvaru, idey a skutečnosti, tradice a vývoje, svobody a zákona, práva a lásky, přísnosti a mírnosti, autority a osobní odpovědnosti. Zdůrazňuje-li se jeden z protikladných prvků, zdá se, jako by chyběl druhý, a je snadné přisuzovati jej Církvi jako celku. Ochabne-li ve vzájemném životním napětí jeden pól, znamená to, že nabývá převahy a výlučně platnosti pól druhý. A to je příčinou, že je vždy snadné útočiti na Církve: mysticisté jí vytýkají vnějškovost, naturalismus, realismus, světskost, juridismus, přísnost a autoritu - realisté jí zazlívají niternost, duchovost, odvrát od světa a jeho zápasů, neživotnost, ztrnulost a nečasovost. To by se po lidsku mohlo nazvati tragickou tvářností Církve,

⁶ Gabriel Marcel, *Le monde cassé*, Desclée de Brouwer, Paris 1936, p. 284.

kdyby svojí nesmírnou jednotící silou nespojovala všechny své protiklady, paradoxy a antagonismy v živoucí celek a zákon svého růstu a své plodnosti.

3. KRISTUS EUCHARISTICKÝ

a) Oběť Kristova i naše.

Podstatou křesťanství je přivtělení věřících ke Kristu. Základem toho přivtělení je křest. Jeho dovršením jest Eucharistie. V prvotní Církvi se vyjadřovala tato skutečnost velmi výrazně tím, že křest, biřmování a svaté přijímání bývaly katechumenům udělovány najednou, jak vyličuje na příklad svatý Justin ve Větší obraně (hl. 65.). Křest je počátkem, biřmování utvrzením, eucharistie vyvrcholením přivtělení ke Kristu.

Eucharistie vlastně již předpokládá sjednocení s Kristem, ale dovršuje a povznáší je k nejvyšší realitě plného společenství s Kristem a zároveň i vzájemné jednoty věřících. V tom smyslu praví svatý Pavel: „Kalich požehnání, který žehnáme, není-liž společenstvím krve Kristovy? A chléb, který lámeme, není-liž společenstvím těla Kristova? Poněvadž to je jeden chléb, jsme my mnozí tělem jedním; neboť všichni jsme účastni jednoho těla.“ (I. Kor. 10, 16-17.)

Eucharistie není však jen přijímání duchovního pokrmu. Je také obětí. Obětí Kristovou i naší. Mše svatá je nekrvavé znázornění a opakování smrti Páně na Kalvarii. Prolití krve na kříži se symbolisuje a mysticky obnovuje na oltáři, a to dvojitým proměněním: zvlášť se proměňuje chléb v Tělo Kristovo a zvlášť víno v jeho Krev.

Smrt Páně na kříži nebyla však jen osobní obětí Kristovou: oběť tuto přinesl Kristus jako druhý Adam, jako představitel lidstva, aby všichni pod jednou hlavou byli spojeni. (Ef. 1, 10.)

Oběť tato je dokonána jen pro Krista samého, ne však pro nás. Jako Kristus se obětoval, i my se musíme obětovati. Jeho oběť se má státi i naši obětí. A jako Kristus co hlava žije ve věřících, jakožto svých údech, tak v nich a s nimi se i obětuje. A tato oběť Kristova v údech a údů v Kristu jest oběť eucharistická. Mši svatou je tedy třeba chápati nejen jako obnovu osobní oběti Kristovy, nýbrž i jako oběť jeho mystického Těla, totiž věřících.

I jako duchovní pokrm, i jako oběť představuje Eucharistie reální a podstatné sjednocení (unio) věřících s Kristem. Není však jen unio, to jest sjednocení údů s Hlavou, nýbrž i *communio* (con-unio), to jest spolusjednocení údů navzájem v Kristu a skrze Krista. Má tedy Eucharistie charakter nejen individuální, nýbrž i sociální. Přivtělujeme-li se všichni ke Kristu, přivtělujeme se i jedni k druhým. Sjednocujeme-li se všichni v Kristu, sjednocujeme se i všichni navzájem.

Sociální ráz eucharistické slavnosti zvláště zřetelně vynikal v prvotní Církvi. Bohoslužebné shromáždění věřících se nazývalo synaxis, lat. collecta, což vyjadřuje právě myšlenku jednoty, vzájemnosti a pospolitosti. Hostina eucharistická byla hostinou bratrské lásky. Ve všech dobách se pokládalo za znamení míru, přátelství a jednoty seděti u jednoho stolu a jísti tytéž pokrmy. Eucharistie jest stůl Páně, stůl jednotící lásky. Již způsoby hostiny eucharistické samy naznačují tento princip jednoty: chléb z mnohých zrn pšeničných, víno z mnohých hroznů révy vinné. V secretě Božího těla modlí se Církev: „Uděl nám milostivě darů jednoty a pokoje, jež obětovanými dary tajemně se naznačují“ (...unitatis et pacis propitius dona concede, quae sub oblatiis muneribus mystice designantur). Velmi jasně to vyjadřuje nejstarší eucharistická modlitba zachovaná v Didache:

„Jako tento rozlomený chléb byl rozeset po výšinách hor a shromážděn stal se jedno, tak nechť shromáždí se Církev tvá od končin země do království tvého; neboť tvá jest sláva a moc skrze Ježíše Krista na věky.“ (*Didache* 9, 4.) Rovněž i zvyk prvních tří století, že papež a biskupové vzdálených církví si posílali Eucharistii na znamení bratrské jednoty.⁷ Tento zvyk se neudržel, ale každý kněz ví, že slouží mši svatou *una cum famulo tuo Papa*, v jednotě s veleknězem římským a celou Církví křesťanskou.

Jednota všech se všemi v Eucharistii není pouhou metaforou nebo symbolem jednoty snad jen mravní nebo citové, nýbrž jest to jednota skutečná, podstatná, úkonná a ústrojná. Kdo přijímá Krista eucharistického, sjednocuje se nejen s Hlavou, nýbrž i s údy mystického Těla. Kdo se spojuje s Kristem svátostným, spojuje se i s Kristem mystickým. Podle výkladu svatého Tomáše jest Eucharistie „svátostí církevní jednoty“ (*sacramentum ecclesiasticae unitatis* - S. Th. 3, q 73, a 4), a „věcí této svátosti jest jednota tajemného těla“ (*res huius sacramenti est unitas corporis mystici* - S. Th. 3, q 73, a 3). Res - věc svátosti jest milost, účín v duši, který svátost působí.

Účinek svatého přijímání není jen rozmnožení lásky ke Kristu, nýbrž i rozmnožení lásky bratrské mezi věřícími. Jako účín svatého přijímání označuje se v katechismu: spojuje nás nejúže s Kristem - a vypočítává se řada jiných ještě účinků. Zamlčuje se však, co největší theologové, svatý Augustin a svatý Tomáš tolik zdůrazňují, totiž *signum unitatis* (znamení jednoty) a tudíž i *vinculum caritatis* (pouto lásky), nejvnitřnější vzájemné spojení věřících v lásce.

⁷ Dr. Josef Bilczewski, *Eucharistie ve světle nejstarších památek literárních, ikonografických a epigrafických*. V. Kotrba, Praha 1910, str. 328.

(Aug. In Joan. ev. tr. 26, 13. Migne, P. G., t. 34-35, p. 1613.)

Je-li prvním a hlavním účinem svatého přijímání v duši sjednocení s Kristem, jest druhý účín roven prvnímu: sjednocení údů navzájem v lásce mystického Těla Kristova. A proto ona část mše, kterou nazýváme přijímáním (*communio*) jest liturgickým výrazem společenství věřících v lásce. Počíná se společnou eucharistickou modlitbou *Pater noster*. Jako dítky jednoho Otce v Kristu modlí se ji věřící s knězem. I následující modlitba *Libera nos*, konaná v čísle množném, k ní se pojící prosba za mír a konečně políbení míru, jež neprostředně předchází svaté přijímání, jsou výrazem jednoty a pospolitosti.

b) Společenství věřících.

Eucharistie jest ve své podstatě dokonalé společenství s Kristem a zároveň dokonalé společenství údů mystického Těla navzájem. Toto společenství jest především skutečností ontologickou, bytostnou a podstatnou. Ale skutečnost tato se musí státi také skutečností mravní. Eucharistická oběť není jen *communio*, tedy akt, jímž Kristus se dává duši. Jest také offertorium, tedy akt, jímž duše se dává Kristu. Eucharistie nemá býti jen svatým přijímáním: má býti také svatým dáváním. *Communio* může konečně znamenati také výměnu nebo záměnu: něco za něco, lásku za lásku, věrnost za věrnost. Bez offertoria bylo by svaté přijímání jen jakýmsi fyzickým úkonem požívání Těla Páně. Právě niterné a hluboké spojení s Kristem zavazuje duši, aby se otvírala Kristu smýšlením i jednáním se mu připodobňovala a takřka s ním srůstala. To je smysl offertoria: ochota přemáhati sebe, tělo, svět, ďábla, bojovati o věci vyšší a nésti pokorně jho Kristovo. Liturgické *Ite* (*missa est*)

musí se státi *Ite* mravním: znovu přivtělen ke Kristu má křesťan býti celý den života obětním darem, jakousi „missou“, posláním a cestou k Otci v Kristu a s Kristem.

Avšak *communio* neznamená jen společenství s Kristem, nýbrž i společenství s bratřími. Mnozí se domnívají, že jíti k svatému přijímání znamená přijímati Ježíše. Ano, ale musí se zdůrazniti: *celého* Ježíše. A celý Ježíš - to jsou i bratři, to jsou i údové mystického Těla, to je celá Církev. Přijímati Krista a nepřijímati bratři bylo by nejhorším rouháním a nejohavnějším sakrilegiem.

Již z toho je patrné, že svaté přijímání nemůže nikdy míti ráz pobožnosti jen soukromé, už proto ne, že je připraveno v oběti celého mystického Těla.

Přijímání Eucharistie zavazuje k pěstění a uskutečňování lásky k bližnímu. Viděti v bližním Krista, účinně bojovati proti všemu, co dělí člověka od člověka: proti nenávisti, závisti, opovržení, zlobě, pomluvě, nactiutrhání, krutosti a sobectví. Účastníci hostiny eucharistické mají především býti pamětlivi napomenutí Páně z kázání horského: „Přinášíš-li dar svůj k oltáři a tam se rozpomeneš, že bratr tvůj má něco proti tobě, zanechej tam daru svého před oltářem a jdi prve, smiř se s bratrem svým a potom přijď, obětuj dar svůj.“ (Mat. 5, 23-24.) Svatý Pavel přísně kárá křesťany korintské, kteří svoje roztržky a sváry vnášeli i do shromáždění eucharistického. (I. Kor. 11, 17-22.) Didache přikazuje věřícím, aby se na hod eucharistický připravili vyznáním hříchů a smířením: „V den Páně pak se shromáždívše lámejte chléb a díky číňte vyznávající napřed hříchy své, aby čistá byla oběť vaše. Každý pak, kdo by měl spor s druhem svým, ať neschází se s vámi, dokavad se nesmíří, aby nebyla poskvrněna oběť vaše; neboť toto jsou slova Páně: „Na každém místě

a v každém čase přinášejte mi oběť čistou; neboť král veliký jsem," praví Pán, „a jméno mé po-
divuhodné jest mezi národy.“ (Hl. 14, 1-3.)

Myšlenku smíření a pokoje zvláště zdůraz-
ňují Konstituce apoštolské, kompilace, pochá-
zející z 3. nebo 4. století. V knize 2. čteme:
„Z jáhnů pak po modlitbě jedni ať se ujmou při-
nášení eucharistie, s bázní konajíce službu tý-
kající se těla Páně, druzí pak nechť dohlížejí na
lid a udržují v něm pokoj. A jáhen přisluhující
veleknězi (biskupovi) ať řekne lidu: „Nechť ni-
kdo nemá nic proti někomu! Nikdo nechť není
pokrytcem! Potom ať muži vzájemně a ženy
vzájemně dají si políbení v Pánu; avšak nikdo
ať podloudně tak nečiní, jako Jidáš políbením
Krista zradil.“ (Kn. 2, hl. 57.)

Věřící prvotní Církve žili tak v ovzduší jedno-
ty: jedli chléb jednoty, pili nápoj jednoty a žili
v jednotě bratrské lásky. Byli jedno srdce a jed-
na duše, jak o nich praví svatý Lukáš. (Sk. ap.
4, 32.) U stolu Páně se shromažďovali všichni bez
rozdílu: žid i pohan, Hellén i barbar, patricius
i otrok, filosof i neučený, boháč i žebrák - sjed-
nocení s Kristem a sjednocení navzájem v lásce
bratrské.

Bylo by však omylem představovati si tuto
jednotu jen jako pouhou jednotu blíženské lás-
ky: byla to zároveň i jednotu pospolitosti cír-
kevní. Tak svědčí zejména listy svatého Ignáce
Antiošského, jenž ustavičně zdůrazňuje povin-
nost církevní jednoty a poslušnost k církevním
představeným právě ve spojení s tajemstvím
Eucharistie: „Snažte se jednu eucharistii slavi-
ti,“ píše Filadelfským, „neboť jedno jest tělo Pá-
na našeho Ježíše Krista a jeden kalich pro sjed-
nocenost krve jeho, jeden oltář, jako jeden jest
biskup spolu s kněžstvem a jáhny, spolusluhy
svými, abyste to, co činíte, konali podle Boha.“
(Hl. 4.) V listě k Trallským: „Kdo jest uvnitř
oltáře (to jest ve spojení s oltářem biskupovým,

tedy s biskupem, s Církví), čistý jest; kdo však je vně oltáře, není čistý; to jest, kdo bez biskupa a kněžstva a jáhnů něco koná, ten není čist ve svědomí.“ (Hl. 7, 2.) Jako příčinu, proč mnozí se zdržují eucharistie a tak se oddělují od církevní jednoty, naznačuje v listě k Efesským pýchu: „Nikdo ať se nemýlí: Není-li někdo uvnitř oltáře, zbavuje se chleba Božího. Neboť má-li modlitba jednoho nebo druhého takovou moc, čím více ji bude míti modlitba biskupova a celé Církve! Kdo tedy nepřichází do společného shromáždění, ten oddal se již pýše a sám se odsoudil. Neboť psáno jest: Bůh se pyšným protiví.“ (Hl. 5, 2.) Zavazuje tedy Eucharistie k církevní jednotě, k úctě a poslušnosti k církevním představeným. Kdo přijímá Krista, přijímá i Církev. „Věřícímu křesťanu nesmí býti sentire cum Ecclesia pouhou frází,“ vykládá F. Jürgensmeier, „Církev jest věřícímu jako Kristus: a kdykoliv mu Církev něco ukládá nebo něco chce, přijímá to v úctě a vnitřní poslušnosti. Organismus Těla Kristova netrpí odboj jednoho údu proti druhému, ani odboj údu proti celému Tělu; není místa pro odpor mezi údy v jednom těle: a co chce hlava, to konají údové. Ve věcech víry a mravů se věřící křesťan v úctě podrobuje nařízením Církve a jejích orgánů. Chápeme-li Církev jako jednotu mystického Těla Kristova, poznáváme zároveň, že její vnější tvářnost jest určena jejími viditelnými orgány, jež sice nepředstavují nejvnitřnější a nejhlubší její podstatu, ale přesto nutně náleží k její výstavbě. Jsou věřícímu jako Kristus, Církev jest mu ve svém učitelském a pastýřském úřadě jako Kristus a proto žije v úctě a vnitřní poslušnosti v ústrojenství Církve, poněvadž Církev jest mu Kristem.“⁸

⁸ Dr. Friedrich Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi*. F. Schöningh, Paderborn 1934, S. 297-8.

c) *Communio a communicatio.*

Lidé se liší rodem, vzděláním, majetkem, mocí. Tyto rozdíly nejsou ničím ve společenství údů mystického Těla, kteří vyznávají jednu víru a jedí jeden chléb. Co je spojuje, jest vědomí příslušnosti ke Kristu a vzájemné jednoty. Křesťanství jest *communio*. Toto slovo znamená v latině nejen společenství eucharistické, nýbrž i obcování svatých (*communio sanctorum*), což jest duchovní jednota všech, kdož s Kristem jsou spojeni křtem vody, křtem žádosti nebo křtem krve, živých na zemi, duší v očistci, svatých v nebi. Ti všichni jsou syn-soma, jedno duchovní Tělo, jehož hlavou jest Kristus. Ti všichni tvoří jednu jedinou duchovní obec, v níž jedni pomáhají druhým, v níž zásluhy jedněch prospívají druhým.

Není samoty v řádu duchovním. V modlitbě, v dobrých skutcích nikdo není sám. Tu není opuštěného já, ve všem tom jest bratrské my.

Novodobé revoluce a novodobá hnutí společenská nejsou ničím jiným než pokusy o vytvoření jednoty lidí v oblasti materiální, hospodářské a politické bez jednoty duchovní a mravní. Tyto pokusy mohou vytvořiti novou společnost, ale ne nové společenství. Společenství je skutečnost vnitřní a duchovní, která se rozvíjí láskou a obětí. Společnost je skutečnost jen vnější, neústrojná a formální. Společnost by měla býti květem a výrazem společenství. Není-li, lze ji budovat a udržovat jen mechanickým tlakem a vnějším násilím. Takové společnosti chybí především vnitřní princip jednoty a bratrské lásky. „Jsou možny kroky zpět,“ praví Igino Giordani, „od theofagie k anthropofagii.“ To znamená, že světu chybí Eucharistie - nebudeme-li jísti Boha, budeme jísti jeden druhého a octneme se tak na cestě k lidojedství. „Mše je zdrojem katolicity,“ praví též autor, „a katoli-

cita v lidském zření je duchovní souručenství lidí všech ras. Dočkali jsme se tragických zkušeností s tolika náhražkami, takže opět chápeme tuto pravdu: není možno utvořiti jednotu lidských zájmů, nepředchází-li jednotu sil nadpřirozených: jednotu mystická jest podmínkou i jednoty sociální a politické. Není možno vytvořiti trvalou jednotu na základě prvků lidských, což jsou prvky rozlišnosti. Jednota se vytvoří, až i rasa, bohatství i civilisace budou proměněny a přivedeny k svému vysokému, ale omezenému úkolu, býti totiž nástroji vyššího duchovního života, až se lidé vrátí ke Mši a budou z ní čerpati sílu jednoty a světlo milosti, jež uschopní každého člověka, aby viděl sám sebe. A také i trpící tvář Krista samého.“⁹

Světlu chybí jednotu - *communio*. Podle výkladu Berďajevova jest třeba rozlišovati mezi *communio* a *communicatio*. Tam, kde osobnost jest jen článkem v řetězu a kolečkem ve stroji, kde člověk se stává předmětem, věcí, jest pouhá *communicatio*, ne *communio*, vnější styk, ne vnitřní spětí. Současné útvary sociální a politické jsou pouhé *communicationes*, z nichž každá se halí v roucho bratrského společenství a ráda by vypadala jako *communio*. Bez vnitřního principu jednoty se nemůže *communicatio* státi *communio*, nemůže býti láskou a bratrstvím. *Communio* vzniká jen mezi já a ty, nikdy mezi já a věcí. Teprve ve vztahu já k ty vzniká *my*.¹⁰ Nynější svět jest pouhá vnější komunikace. Komunikace, železnice, auta, letadla, telegraf a rozhlas jsou jeho největší chloubou. Ale chybí mu *communio*. Když vysílali z New Yorku radiofonicky tep lidského srdce, mohl kterýkoliv posluchač v Evropě vnímati, jak buší lidské

⁹ Igino Giordani, *Cattolicità*. Morcelliana, Brescia 1938, p. 262-3.

¹⁰ Nicolas Berdiaev, *Solitude and Society*. Geoffrey Bles, London 1938, p. 186-7.

srdce v Americe. Pouhá fyzikální komunikace.
Communio jest neskonale více: společenství
srdcí, bratrská láska: jedno srdce a jedna duše
v Kristu Ježíši, Pánu našem.

Obsah

POZNÁNÍ BOHA	9
1. Cesty k poznání Boha	9
2. Příčinnost	15
a) Pojem příčiny účinné	15
b) Poznání jsoucnosti Boží z příčinnosti	16
c) Příčinnost ve vědách přírodních	17
d) Příčinnost a pojem Boha	23
3. Hmotný vesmír	27
a) Původ vesmíru	27
b) Hmota oživená	30
c) Entelechie	33
d) Vznik života	36
4. Světový řád	37
a) Účelnost v přírodě	37
b) Princip nejmenší činnosti	38
c) Teleologie neústrojné přírody	40
d) Organismus	41
e) Rostliny	43
f) Živočichové	45
g) Tkáně lidského těla	50
h) Námitky proti účelnosti	52

VLASTNOSTI BOŽÍ	55
1. Nevystihlý	55
2. Jediný	58
3. Moudrý	60
4. Nadsvětný	61
5. Dobrý	63
 ČLOVĚK	 69
1. Záhada člověka	69
2. Duch	71
3. Duše	72
4. Duše a tělo	75
5. Svoboda	79
6. Osobnost	82
7. Člověk nesmrtelný	83
8. Člověk celý	90
 NÁBOŽENSTVÍ	 93
1. Pojem náboženství	93
2. Náboženství nadpřirozené	97
3. Písmo	100
4. Inspirace	101
5. Tradice	104
6. Církev učící	107
 VÍRA	 109
1. Pojem víry	109
2. Víra jako poznání	111
a) Přirozené poznání Boha	111
b) Zjevení	112
c) Autorita	113
d) Tajemství	113
e) Filosofie a theologie	116
f) Věda a víra	119
g) Věřící věda	123
h) Orthodoxie	126
i) Dogma	131

3. Víra jako ctnost	135
a) Důkazy	135
b) Součinnost vůle	136
c) Formou víry láska	140
d) Záslužnost víry	142
e) Víra jako povinnost	146
f) Nevěra	149
4. Víra jako dar	153
a) Základ	153
b) Nad síly	155
c) Vůle a milost	160
d) Nové stvoření	162
e) Život z víry	164

JEŽÍŠ KRISTUS 169

1. Kristus historický	169
a) Kristus cesta	169
b) Kristus pravda	173
c) Kristus život	176
2. Kristus mystický	178
a) Církev jako společenství	178
b) Církev jako společnost	181
c) Církev jako matka věřících	183
3. Kristus eucharistický	186
a) Oběť Kristova i naše	186
b) Společnost věřících	189
c) Communio a communicatio	193

Cena 14' - K.

DOMINIKÁNSKÁ

EDICE KRYSTAL

Olomouc, Bernardinská 14

vydává časopisy:

NA HLUBINU

Vedoucí náboženská revue česká pro duchovní život, asketiku a mystiku. Ve zvláštní části přináší zprávy z knižního trhu ze svého oboru. Vychází měsíčně mimo červenec a srpen. Předplatné 30 K, studenti 20 K.

VÝHLEDY

Měsíčník české inteligence pro současné otázky náboženské, kulturní, sociální a literární. Zvlášť obsáhlá část „Výhledů do světa“. Vychází 15. každého měsíce mimo červenec a srpen. Předplatné 30 K, studenti 20 K.

VÍTĚZOVÉ

Sbírka životů svatých a velkých osobností katolického života. Každý sešit obsahuje jeden celý životopis. Vychází každý měsíc mimo červenec a srpen. Předplatné 30 K, studenti 20 K. Možno též objednat samostatně jednotlivé sešity po 3.50.

FILOSOFICKÁ REVUE

Vůdce inteligence z dnešního zmatku myšlenkového. Vychází čtvrtletně. Předplatné na celý ročník 40 K, studenti 30 K.

RŮŽE DOMINIKÁNSKÁ

Stavovský časopis dominikánských terciářů. Vede čtenáře v duchu sv. Dominika k větší hloubce vnitřního života a seznamuje s činností celého řádu u nás i v cizině. Vychází každý měsíc mimo červenec a srpen. Předplatné 12 K.

Z KNIH

DOMINIKÁNSKÉ EDICE KRYSTAL

BERNADOT, Eucharistie k nejsv. Trojici. 5 K.

HEJČL, Týden Ducha svatého. 5 K.

DURYCH, Utěšitel nejlepší. 5 K.

GILLET, Výchova charakteru. 10 K.

KALISTA, Z legend č. baroka. 7 K.

GOJAZZI, P. G. Frassati. 16 K.

GRIGNION, Tajemství Marilino. 3 K.

DACÍK, Bůh v duši. 9.50 K.

DACÍK, Bůh a jeho život. 10.50 K.

Po cestách mystiků k lásce Boží. 10.50 K.

PSICHARI, Setnikova cesta. 8.50 K.

LESEUROVÁ, V náručí Božím. K 10.50.

ŠVACH, Dary Ducha sv. 12 K.

DACÍK, Školy duch. života. 11.50 K.

SV. BRIGITA, Tajemná slova. 12 K.

BRAITO, Sv. Filip Nerl. 16.50.

SV. BERNARD, Chvály panenské Matky. K 9.50.

ŠTECHOVÁ, Duše a svět. 6 K.

DACÍK, Bůh ve svém díle. 11.50 K.

ZUNDEL, V hlubinách obětí. 18 K.

SOLOVJEV, Židovství a křesť. otázka. 6 K.

PIUS XII., Bojovník pravdy. 5 K.

NEWMANN, Náboženství dnešní doby. 3 K.

MARITAIN, Umění a scholastika. 12 K.

PUJMAN, Tomismus a dnešní umění. 6 K.

BERNADOT, Apoštol pravdy. 6 K.

FRACHETO, Životy br. Kazatelů. 8 K.

ČALA, O povaze svátost. charakterů. 16 K.

DACÍK, Bůh v Ježíši Kristu. 12 K.

DURYCH-EMMERICOVÁ, Svaté kněžství. 10 K.

PINY, Odevzdanost do vůle Boží. 15 K.

VESELÝ, Bl. Imelda. 5 K.

MÜLLER, Mravní svědomí. 12 K.

SV. CYPRIÁN, O jednotě Církve. 8 K.

Listy sv. Kateřiny Siens. 22.50 K.

DACÍK, Cesta apoštolské svátosti. 9 K.

DACÍK, Bůh ve svátostech. 16 K.

Překlad Summy sv. Tomáše. Vědlo katolické myšlenky. V sešitech 450 K, váz. 550 K.