

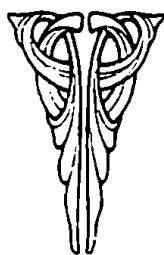
VZDĚLAVACÍ
KNIHOVNA KATOLICKÁ

POŘÁDA
Dr. ANTONÍN PODLAHA.



NOVÉ ŘADY SVAZEK V.

POLITIKA
PODLE
ZÁSAD KATOLICKÝCH.

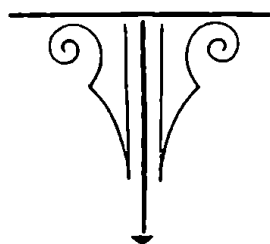


V PRAZE 1926.

Majitel: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství
V. Kotrba.

POLITIKA
PODLE
ZÁSAD KATOLICKÝCH.

NAPSAL
P. BERNARDIN SKÁCEL
O. PRAED.



V PRAZE 1926.
CYRILLO-METHODĚJSKÁ KNIHTISKARNA A NAKLADATELSTVÍ
V. KOTRBA.

IMPRIMI PERMITTITUR.

Pragae, 19. Julii 1925.

P. Venceslaus M. Bubeník O. Praed.
provincialis.

IMPRIMATUR.

Pragae, die 22. Julii 1925.

Nr. E. 8583.

† **Antonius Podlaha,**
episcopus Paphiensis,
vicarius generalis.

Předmluva.

1. Vede se spor o otázku, zda politika je vědou či uměním.

Různá, více méně duchaplná řešení této otázky vedou k závěru, že politika je i vědou i uměním.

Také mluví se a píše o „intuici a inspiraci politické“, předpokladech to nejdůležitější vlastnosti politikovy, kterou jest „pohotovost.“

To vše jsou rozpravy akademické, které nemají téměř žádného vlivu na tak eminentně praktickou činnost, jakou jest činnost politická.

Ve století, kdy osmdesát procent občanů touží po tom, aby „svobodnou volbou svobodných občanů“ mohlo činně a bezprostředně zúčastniti se řízení moderních států, kdy veliká část tohoto počtu dožije se splnění svého osobního politického „ideálu“ a uplatní se ve sněmovně, — málokdo o to se stará, aby znal „teorie“ politické.

Nikoliv prakse politická, odpovídající teoretickým zásadám politickým, ale úspěch politický je kriteriem činnosti politické.

V tom shodují se politikové se vzděláním vysokoškolským, řešící teoreticky problémy politické, s politiky oficielními, jimiž jsou v moderních státech poslanci a senátoři, redaktoři a sekretáři, důvěrníci a agitátoři politických stran.

Tyto dvě skutečnosti, totiž malý nebo žádný vliv politického teorizování na praktickou činnost politickou,

potom přesvědčení, že úspěch je znamením dobré politiky, jsou smutným důkazem úpadku politického, majícího za následek zápletky vnitropolitické i mezinárodní. Úkolem teorie politické jest, aby podala všeobecné zásady, jejichž aplikování na dané případy v životě státním jest úkolem politiků.

Protože demokratický stát moderní nutí každého občana, aby se obíral politikou, a každého téměř občana vychovává na politiku, je nutno, aby teorie politická byla přístupná každému.

Zdržující se kritiky tohoto stavu věcí, poznamenáváme, že trvající teoretizování politické, více méně vědecké, není přístupným každému občanu, každému „rozenému“ kandidátu činnosti politické.

Je vlastně sportem některých jedinců, kteří, když aktivně zasáhnou do politiky, osvojí si metody politiků, kteří nejen s vědeckými teoriemi politickými, ale velmi často s každým jiným oborem vědeckým jsou na štiřu.

Nikde tak, jako v politice není viděti rozporu mezi teorií a praxí.

Nesprávnost zásady, že úspěch ospravedlňuje ten který směr politický a zajišťuje úspěch majícímu politikovi názvu „vyhraněného a zkušeného politika“, je tak samozřejmá každému, kdo sleduje život politický, tak očividně nedůstojná ušlechtilého občana, že netřeba o ní ani mluvit.

Buď politické zásady, v praxi prováděné, jsou správné, nebo ne.

V prvním případě mají zajištěno konečné vítězství přes zdánlivý nezdar, v druhém případě přes zdánlivé úspěchy jsou bezcenými a státu škodlivými.

Z toho plyne, že teorie politická obsahovati má zásady, které jsou ohlasem určitého názoru na život a na svět: potom budou přístupny každému člověku, neboť předpokládáme, že rozumný a ušlechtilý občan moderního státu má jasný svůj názor životní.

Potom budou i kriteriem činnosti politické tyto zásady, a ne „úspěch“, neboť důsledný přívrženec ušlechtilého a rozumného názoru světového bude nepřítelem svrchu poznamenané zásady o „úspěchu“.

Tento soulad mezi teorií a praxí politickou znemožní intrikánství v politice, odstraní z veřejného života lidi pochybného charakteru, znemožní uplatňování v politice lidem nevzdělaným a nehodným.

Je-li správným, co dosud bylo řečeno, pak z toho plyne,

že nikoliv činnost politická, ale nepolitická činnost kulturní jest nejdůležitějším, ba jediným prostředkem, kterým možno obroditi jednotlivce i společnost,

že nepolitická činnost kulturní stvoří šťastné prostředí politické a vychová politiky hodné toho jména,

že potom činnost kulturní zajistí občanům i státu dosažení jejich cílů.

A toto jest základní myšlenka přítomného spisku.

2. Poněvadž hlásíme se ke katolickému názoru světovému, je přirozeno, že podáváme katolické názory politické.

Ale neznáme „politiky katolické“; proto, užíváme-li přece názvu „katolická politika“, činíme tak ve smyslu vyloženém ve článku „politika a náboženství.“ A přece spíše možno mluvit o „politice katolické“, než na př. o „vědě katolické“ nebo o „umění katolickém.“

Věda ani umění neznají kompromisů; buď věda nebo pavěda, buď umění nebo paumění: tu kompromisu není.

Ale politika zná kompromisy: vždyť řešení některých problémů politických může býti správné, i když principy, z nichž řešení plyne, nejsou správné. Existuje-li tedy politika nekatolická, tedy i katolická.

3. Stojíce na katolickém názoru světovém, jsme přesvědčeni, že společnost lidská jen tehdy vyvázne ze zmatků nynějších a stane se šťastnou, až se bude řídit světovým názorem neměnitelným a autoritativním, totiž katolicismem. Proto také přítomný spisek vyžaduje ještě spisu o katol. zásadách života soukromého. Obsahuje řadu myšlenek, jejichž rozvedení podá nekompromisní obraz neměnitelných zásad katolických, které se mají uplatniti v politice.

4. Čtení pramenů, z nichž čerpány jsou „zásady katolické politiky“, pramenů, katolických i protikatolických, ukazuje, že spor mezi nimi, a tedy i zásadami politickými, je tak starý, jak staré je lidstvo.

Ukazují, že rozpor mezi nimi je obrazem dokonalým rozporu, kterého je si vědom každý člověk ve svém nitru,

rozpory, jejichž důvod dovede rozluštit jen katolicism svou naukou o zlém sklonu přirozenosti lidské.

A rovněž řešení problémů politických, buď podle zásad katolicismu nebo racionalismu, je stále stejné.

Nic nového nenalezeno teď, co by nebylo řečeno již v dobách dávných — na nové problémy stejné aplikace starých principů, starých řešení.

A táž různost formy: katolicism chladný a důsledný, pokorný a dogmatický,

racionalism pěkný formou, mnohomluvný a nedůsledný, pyšný a relativní.

Poněvadž oba směry vycházejí z názoru světového, proto první díl „Činnost politická“, obírá se názory světovými. Dotýká se názorů na činnost politickou, probírá ji podle různého stanoviska náboženského. Nezbytně jedná i podrobněji o některých úkazech politických, poněvadž další díly nejsou leč doplňkem jeho.

Činnost politická vyžaduje, aby politik měl správné názory na poli činnosti politické, kterým jest právní stát.

Proto druhý díl jedná o prvcích, tvořících správný pojem v úkolech státu.

Třetí díl, problémy politické, aplikuje zásady politické na časové otázky politické.

V poznámkách uvedeno, které části jsou více méně doslovným překladem některých pramenů, a připojeny citáty z děl jiných.

Na konec uvedeny spisy, jichž bylo použito.

Uvědomění „zásad politiky katolické“ ukazuje, jak málo jsou tyto zásady, tak prosté a jednoduché známé i mnohým, kteří chtějí státí na stanovisku katolickém,

ukazuje jak snadně dala by se obroditi společnost, kdyby katolíci vrátili se k důslednému praktikování předpisů svého náboženství v životě soukromém a veřejném

rozptyluje obavy, které působí pohled na desolátní poměry politické, zdánlivě ohrožující stát a církev:

od autority boží a církevní vycházejí tyto zásady a k ní zase vedou.

Kdo je cele podroben této autoritě, nezná obav o stát a církev, věří v jejich konečné vítězství.

A tím dána jest mu i směrnice, jak postupovati při plnění nejsvětější povinnosti, kterou má k státu a k církvi: posvěcovati sebe i jiné vlastní snahou o dokonalost křesťanskou a vedením jiných k této dokonalosti.

Výsměch, kterým racionalismus může zahrnouti toto základní a nejvyšší řešení všech problémů životních, tedy i politických, nepřekvapí; nepochopení, jehož se mu dostati může i se strany katolíků, svědčí o nedostatku porozumění základní poučce politické, kterou pronesl Ježíš Kristus: „Hledejte napřed království boží a spravedlnost jeho a vše ostatní bude vám přidáno.“

Ve Znojmě v lednu 1925.

DÍL PRVNÍ.

Činnost politická.

1. Dva světy.
2. O činnosti politické.
3. Politika a názory na svět.
4. Politika a mravnost.
5. Politika a náboženství.

.....

Dva světy.

1. Autorita a nezávislost jsou základními prvky dvou protichůdných názorů na svět a život.

2. Boj názorů světových odehrává se na poli politickém, což je výsměchem kultury a zaviněno zastánci nezávislosti světa na Bohu. Politika autority ve starověku je politikou národa židovského, politika nezávislosti národů pohanských. Zánik obojího druhu států je zaviněn politikou nezávislosti. Politika autority států křesťanských přechází v politiku nezávislosti. Úplné zničení politiky autority bylo by důsledkem zničení katolicismu, který je strážcem autority.

3. Dnešní boj politický je bojem mezi politikou katolicismu a politikou racionalismu. Zdánlivě nejistý výsledek tohoto boje.

4. Katolické náboženství zajišťuje výsledek katolickému názoru světovému i v politice.

—:—

1. Dva jsou základní prvky, z nichž vychází a k nimž se vrací každé řešení každého problému, s nímž se setkává člověk na cestě života: nezávislost a autorita.

Jsou prvky protikladné, vylučující se vzájemně.

Řešení problému, které vychází z principu nezávislosti, je od počátku popíráním autority a dochází logicky k jejímu popření, které pak vychází z principu autority, je odůvodněním jejím.

Jenom dva jsou systémy filosofické: systém nezávislosti a systém autority. Sebe různější názory one

filosofie, kterou jmenujeme racionalistickou, či moderní, třeba by se zdály, že se podstatně od sebe liší, jsou jedním stromem o mnoha větvích, jehož kořenem je nezávislost či autonomie rozumu lidského.

A sebe různější názory filosofie, zvané scholastickou či křesťanskou, nejsou ničím jiným leč větvemi stromu, jehož kořenem je autorita.

Prvek nezávislosti filosofie racionalistické je diktován vůlí, která může přijmouti a zamítnouti, co chce, a jak chce, hledajíc a stanovíc odůvodnění svých rozhodnutí, prvek autority filosofie křesťanské je diktován danou skutečností, která musí býti přijata bez ohledu na vůli se všemi důsledky.

Jenom dva jsou systémy náboženské: systém nezávislosti a systém autority.

Všechny názory a systémy náboženské, ať se jmenují jakkoliv, nevyjímaje náboženství křesťanskými zvaná, mimo náboženství římsko-katolické, mají svůj kořen v nezávislosti rozumu lidského.

Naproti tomu náboženství římsko-katolické koření jedině v autoritě.

Prvek nezávislosti náboženství nekatolických je diktován vůlí, která prohlásila člověka, rozum lidský, za autonomní,

prvek autority náboženské je diktován nadpřirozeným, nad rozum lidský povznešeným Zjevením božím, které neporušitelným zachovává a neomylně vykládá učitelský úřad katolické církve.

Jenom dva jsou systémy sociální: systém nezávislosti a systém autority.

Všechny názory a systémy sociální, mimo ty, které se přesně řídí naukou náboženství katolického, mají svůj kořen v nezávislosti jednoho člověka od druhého, jejichž vzájemný poměr určuje autonomní rozum lidský.

Systémy a názory sociální, řídící se přesně naukou římsko-katolického náboženství, mají svůj kořen v závislosti jednoho od druhého, jejichž vzájemný poměr určují zásady náboženské.

Jenom dva jsou systémy politické, jejichž cílem je řízení právní v státu: systém nezávislosti a systém autority.

Všechny systémy politické, které od konce středověku až po dobu dnešní uplatňují se ve státech moderních, ve všech bez výjimky — mimo zaniklý stát papežský — koření v nezávislosti,

systém politiky křesťanské, která v moderní době nikde dosud nedosáhla rozhodujícího vlivu, koření v autoritě.

Prvek nezávislosti politiky moderní je diktován abstraktními pojmy, vycházejícími z přesvědčení o všemohoucnosti státní, udávajícími směrnice činnosti politické,

prvek autority politiky křesťanské je diktován autoritou skutečného života, názorů a tradice občanstva, mravních zásad katolických.

Politika moderní prohlašuje právo nezávislým na řádu mravním, politika křesťanská činí právo odvislým od autority řádu mravního. Tím podán důkaz existence dvou světů, podstatně od sebe se lišících, vzájemně se potírajících a přece prostupujících se navzájem, světa nezávislosti a světa autority.

2. Dnešní období bojů těchto dvou světů odehrává se na poli politickém. Tento zjev je výsměchem kultury a výsměchem světa nezávislosti.

Je výsměchem kultury, neboť činnost politická, eminentně praktická, má býti ovládána kulturou, filosofií a náboženstvím a řízena ohledy sociálními: zatím však vítězství toho kterého směru politického bude rozhodovati o kultuře a dávatí směrnice řešení otázek sociálních.

Je výsměchem světa nezávislosti, neboť jménem nezávislosti je deptána svoboda, kterou, ač neprávem, ztotožňují zastánci tohoto směru s nezávislostí.

Politický směr totiž, který dosáhl většiny, utlačuje menšiny, diktuje, co je právo, které se střídá se střídáním většin různých směrů politických.

Není boj těchto dvou světů plodem moderní doby, je tak starý, jak staré je lidstvo.

Kapkou v moři byl národ židovský mezi národy starověku, ale čtenář dějin starozákoních žasne nad tak hlubokým, podstatným rozdílem názorů politických světa autority, státu židovského, a světa nezávislosti, národů pohanských.

Který názor je ušlechtilejší, vznešenější a lidštější, nezůstane tajno tomu, kdo srovná na př. Aristotelovy názory na stát, rodinu a jednotlivce s názory Mojžíšovými, jak obsaženy jsou v III., II. a V. knize St. Zákona.

Jako noc a den, tak liší se ponurý, tvrdý racionalism od světlého, plného lásky učení, kterým upravuje Hospodin poměr občanský státu židovského.

Právě proto, poněvadž v žádném oboru není a nemůže člověk býti tak samostatným, jako v oboru politickém, — když filosofie přece musí respektovati, nebo zdáti se, že respektuje, určité vrozené základní pojmy rozumové, a když náboženství i nejracionalističtější ohled mají na vrozený člověku pocit závislosti, a sociální problémy jsou příliš skutečnými a zjevnými, než aby bylo možno prohlašovati je za rozřešené všeobecnými zásadami — měla politika nezávislosti přinést zlatý věk lidstvu.

Je tak samostatnou, že může ze základů tvořiti nebo přeměňovati i nejvzácnější útvary politické.

A to platí nejen o politice nezávislé, ale i o politice autoritě podrobené, ježto autorita ve věcech politických dává jen nejvšeobecnější zásady, přenechávajíc jejich aplikaci plně činitelům politickým.

Ale nenasvědčují tomu dějiny starověku, že by politika nezávislosti byla šťastným učinila lidstvo.

Aspoň tyranie, která jménem svobody vládla národům pohanským, není svědectvím příliš šťastného života států, politice nezávislosti sloužících, kdežto u národa politicky na autoritě spočívajícího jen tehdy nastává přechodný úpadek a konečné zániknutí, když počne přijímati od národů sousedních směrnice politiky nezávislosti.

Zánik států pohanských, na politice nezávislosti vybudovaných, a zánik státu židovského, jenž opustil směrnici politiky autority, hraničí se vznikem států eminentně autoritativních, států křesťanských.

Vývoj těchto států byl by se zcela jinak utvářil, kdyby, jak tomu bylo na počátku a jak by se přirozeně mělo dít, politika a řešení problémů politických bylo jen podřadným důsledkem křesťanského řešení problémů kulturních a nábožensko-sociálních.

Nástupcové velkých imperátorů, Konstantina a Karla Velkého, dovedli střísti opatrně jeho autority, postarali se, aby v jejich státech mohla zapustiti kořeny politika nezávislosti, neboť jedině tehdy stali se vládci omnipotentními, vlastně tyrany.

Tím většího úspěchu v boji proti křesťanské politice dosáhla politika nezávislosti, když od věku patnáctého římské právo vytlačilo ze všech států práva domácí a naočkovala tak právníky a lidi právem nutně se obírající, lidi politicky činné, že dnes bez výhrady třeba říci: nemáme právníků křesťanských, třebas by i mezi nimi byli lidé smýšlení křesťanského.

A totéž třeba říci o všech téměř, kteří vliv mají na řízení států právních.

Neznamená však tento úpadek vlivu politiky autority její zničení, a to tím spíše, že zastánci politiky jí nepřátelské tak jsou ovládáni zásadami křesťanskými, které dědí se z pokolení na pokolení, že i mnohé, co vidíme v jejich protikřesťanských zdánlivě názorech, je dobré — ovšem je to dědictví křesťanství.

Naprosté odkřesťanštění v každém oboru života veřejného, tedy i v politice, bylo by možné, kdyby několik generací bylo vychovááno bez jakéhokoliv ohledu na náboženství křesťanské.

Ale tato výchova je možná, jedná-li se o kterákoliv náboženství, i zvaná křesťanskými, jen ne o náboženství římsko-katolické.

Jest to zjev podivuhodný.

Je možno nevšímati si při výchově jiných a vlastní různých systémů náboženských, je možno s klidnou lhostejností sledovati náboženství nekatolická — ale nemožno nezaujmouti stanoviska buď přátelského nebo nepřátelského ke katolicismu.

Neutralita či nevšímavost ke katolicismu vyskytuje se jen u několika málo jedinců vynikajících a u velkého počtu davu intelligence a lidu bez vyššího vzdělání školského.

Srovnejme spisy a výroky vynikajících jedinců, kteří již nežijí a kteří se zdají nevšímavými či neutrál-

ními ke katolicismu a uvidíme, že odešli buď jako přátelé nebo nepřátelé jeho.

Třetí možnosti — lhostejnosti či nevšímavosti u nich není.

Misto ní — aspoň při nejmenším palčivý strach a nejistota, jaké k němu zaujmouti stanovisko.

Dav, lhostejný ke katolicismu, existuje.

Ale všechny velké boje vybojují vyhranění jedinci, dav je jejich nemyslicím nohsledem.

Ostatně tato nevšímavost davu je zjevem přechodním.

Nejeví se jen v oboru náboženském, jeví se i na polích jiných.

Středověk — podle mnohých — neznal nevěry a lhostejnosti náboženské.

Byla zde víra i u těch, kteří nežili podle víry: ovšem víra „mrtvá“, katolicismem odsuzovaná.

Nová doba je ovládána lhostejností náboženskou — jeví se u davu.

Ale srovnáme-li zájem politický, zájem o stát, veřejné záležitosti doby nové se středověkem, vidíme u davu tentýž poměr.

Teprve nevšední ideál a ideální, úsilovná snaha o jeho dosažení u několika jedinců probudí dav ze ztrnulosti a vlažnosti ať náboženské, ať politické.

Jak vysvětliti svrchu vzpomenutý vztah duše lidské ke katolicismu?

Jak možno vysvětliti, že ke katolicismu vždy choval se a chová jedinec vynikající, katolicismu znalý, přátelsky neb nepřátelsky, nikdy lhostejně?

To proto, že katolicism, soustředěný v učitelském úřadě církve, je zosobněním autority.

Autorita pak je základním prvkem řešení každého problému.

Je-li autorita základním prvkem, stojícím v boji se svým protikladem nezávislosti, ve stálém boji, pak je katolicism jedinou baštou této autority, a k ní musí zaujmouti určité, přátelské nebo nepřátelské stanovisko každý myslící člověk.

Autorita a nezávislost jsou základními a rozlišují-

cími prvky každého jevu životního, proto dělíme i moderní politiku na dva směry: směr katolický a směr racionalistický.

Ideálem prvního jest, aby činnost politická byla prodchnuta zásadami evangelia, ideálem druhého, aby činnost politická byla v naprosté shodě se zásadami protikatolické filosofie racionalistické.

3. Boj těchto dvou směrů jest bojem dvou světů.

Je to boj zásadní, a tím urputnější, poněvadž často zastánci jednoho směru nechápou a nerozumí zásadám směru opačného.

Tato urputnost boje politického nepostrádá směšné stránky, když namnoze protivník bojuje proti neexistujícím zásadám, nebo špatně pochopeným naukám směru katolického.

Se stanoviska katolicismu budí tato směšná stránka boje politického lítost opravdovou u katolíků vidoucích, že tak mnohý přirozeně šlechetný protivník politický je nepřítelem z neznalosti zásad katolicismu.

Tato nevědomost roste se šířením výchovy beznáboženské.

Většího politování hodni jsou zástanci směru politiky katolické, kteří neznalostí zásad katolicismu a svou nedůsledností více škodí směru jimi zastávanému, než mu prospívají.

Po lidsku mluveno, není možno určit ani dobu, kdy boj bude dokonán, ani na kterou stranu skloní se vítězství.

Je pravda, že antická politika nezávislosti skončila fiaskem.

Kdo čte spisy římských klasiků a sleduje dějiny pohanského Říma po Kristu, vidí, že úpadek a zničení států vedených politikou nezávislosti jest důsledným zakončením zásad o autonomii člověka.

Nikdo tak dokonale nevystihl tuto dekadenci, její příčiny a vývoj, jako sv. Augustin ve spise „O městě božím.“

Ale zase dějiny národa židovského a státu křesťanského středověku vykazují přemnoho stinných stránek.

Z minulosti nemožno v tomto případě souditi o budoucnosti, a to tím méně, když minulost vykládá každý z obou světů jinak.

Mimo to jak moderní politika racionalistická, tak i moderní politika katolická, třebas co do podstaty zůstaly totožnými se svými zásadami v minulosti uplatňovanými, přece v mnohém se změnily.

A změnila se též pole činnosti jejich.

Tak na př. jednotný stát středověku již neexistuje, moderní stát je konglomerátem.

Nedůslednost zástanců jednoho i druhého směru, skutečnost, že lidé jsou lepší či horší než jejich zásady, ukazují, že dlouho bude trvati, než se oba směry tak vykrystalisují, aby mohlo býti mluveno o dvou více méně přesně odlišných a podle svých zásad důsledně zorganizovaných šicích nepřátelských.

4. Stoupencům směru katolického platí slova sv. Augustina ve spise „O městě božím“ (I. 35), kdež mluví o způsobu boje města božího proti městu světa a v konečném jeho vítězství:

„Pamětliva ať je vykoupená rodina Kristova, že i mezi nepřáteli jsou budoucí její členové, tak aby je neodsuzovala a rozhořčeně proti nim nevystupovala, dokud k ní se přiznávají nebudou.

Také město boží, dokud jest na tomto světě, má mezi sebou mnoho členů, spojených s ní svátostmi, kteří však nebudou míti podílu věčného se svatými jeho; takovými jsou ti, kteří dílem skrytě, dílem zjevně spojují se s nepřáteli proti Bohu, jehož svatost v sobě nosí, ale přece proti němu odvažují se vystupovati, tu s nimi divadla, tu zas kostely s námi naplňující.

Ale nesmí se zoufati nad obrácením některých z nich, neboť i mezi největšími odpůrci jsou vyvolení přátelé, kteří sami o tom posud ničeho nevědí.

Smíšené v sobě jsou tyto dvě společnosti ve světě tomto, dokud v den soudu rozděleny nebudou.“

Poněvadž pevná naděje v konečné vítězství je vzpruhou úsilovné činnosti, stoupencům směru katolického praví apoštol Pavel (I. Kor. 3, 22—23):

„Všechno je vaše, ať svět, ať život nebo smrt, ať věci přítomné neb budoucí, všechno je vaše. Vy však jste Kristovi, Kristus pak Boží.“

Autorita, od které vychází katolík při řešení každého problému životního, je autorita boží, a je to zase Bůh, k němuž dojde řešením problému.

Božím je všechno, tedy i vítězství politiky autority je jisté.

O činnosti politické.

1. Polem činnosti politické jest právní stát, jehož prvky, totiž právním řádem, zákonem a svobodou obírá se politika. Nejdůležitější problém politiky je stanovení harmonie mezi autoritou a svobodou. — 2. Činnost politická přes mnohá opačná tvrzení vztahuje se i na právní řád, ač tohoto práva ani politika katolická ani racionalistická nepoužívají. — 3. Politická činnost je zákonodárná, ale podstatně se liší názor katolický a názor racionalistický na tuto činnost. Omezení politické svobody a neúcta k zákonům je důsledkem politiky racionalistické. Názor katolický je ochráncem svobody občanské, poněvadž spravedlivě ohraničuje moc státní. — 4. Důležitost činnosti politické, která je vědou a uměním. Osobnost politikova. — 5. Politické strany.

—:—

1. Právní stát jest polem činnosti politické.

A tři jsou vlastnosti státu právního, kterými se přímo politika obírá: právní řád, zákon a svoboda.

Právo je panství, na něž nikdo jiný nemá většího nároku; zákon je ochráncem práva; svoboda je nezávislost člověka ve vládě nad tím, k čemu má právo.

Politika autority uznává svobodu jednotlivce ve společnosti státní; politika nezávislosti připouští nutnost autority ve společnosti státní.

Svoboda občanská žádá, aby práva jedinců byla respektována, autorita společnosti má moc upravovati i omezovati práva jedinců.

Utvořiti soulad mezi autoritou a svobodou jest hlavním problémem činnosti politické.

Aby tohoto souladu bylo dosaženo, jest v první řadě potřebí pevných právních forem, nezávislých na individuálních úvahách jich používajícího, čímž se docílí jisté přesnosti a jistoty výkonů — bez nichž by trvání společnosti státní a život pospolitý byl nemožný.

Předpisy tyto určují, kdo je představitelem autority státní, které jsou cíle vedoucí k uskutečnění úkolů státních, jak upravit poměry mezi členy společnosti.

Ale tím ještě kýženého souladu dosaženo není.

Život ve společnosti je příliš mnohotvárným, nové problémy vznikají, vymykají se stanoveným předpisům.

Jest nutno tvořiti nové předpisy, aby soulad byl zachován a stát dostál svému úkolu.

Stabilní předpisy právního řádu a nově vzniklými problémy vyvolané předpisy mají jediný úkol: chrániti právo či svobodu občanů.

Svobodné vykonávání práv, zajištěné právními předpisy, dává občanu politickou svobodu.

Uplatňování této politické svobody jest činnost politická.

2. Ale jaký je rozsah této činnosti politické?

Má právo zasahovati činnost politická i do právního řádu, neměnitelných předpisů právních?

Zdá se, že nikoliv, když přece tyto právní předpisy určují a zajišťují politickou svobodu.

Proto také činí politikové přesný rozdíl mezi úkoly právního řádu a činností politickou.

Činnost politickou omezují jenom na pole zákonodárné, umísťují ji mimo okruh právního řádu.

Ve smyslu politiky nezávislosti jest toto omezení odůvodněným — ale odporuje vývoji řádu právního a má proti sobě důvody věcné.

Veškeren moderní právní stav, nejenom právo soukromné, spočívá na římském právu doby klasické, jest provanut duchem pohanským, protikřesťanským.

Vytlačil zásady práva křesťanského, poškodil společnost křesťanskou. Vnikl-li do států křesťanských tak často násilím, proč by státníci a politikové křesťanští neměli práva

aby, jako státníci a politikové ovládnutí duchem práva římského, státům křesťanským nedali křesťanský řád právní?

Má nynější právní řád jako důvod své neměnitelnosti jen skutečnost, že vládne ve všech státech moderních, křesťany obydlených, aniž oni proti němu protestují, že jest ospravedlněn a činností politickou nedotknutelný proto, že, jak řečeno, moderní stát není jednotným, jakým by byl stát křesťanský, ale je konglomerátem, který by se rozpadl, kdyby nebyl udržován trvajícím řádem.

Ostatně činnost politická zákonodárstvím může chyby jeho napravovati.

Politika katolíků je proti trvajícimu řádu právnímu z důvodů věčných:

Moderní právní řád stojí mimo řád mravní.

Podle jeho zásad právo nepodléhá mravnosti, nemá co činiti s mravností; povinnosti mravní sice existují, ale nejsou zároveň povinnostmi právními.

Z těchto důvodů politik katolický nemůže souhlasiti s trvajícím řádem právním, a jestliže činnost jeho politická se ho nedotýká, pak se tak děje jen proto, že proti němu je bezmocný a jen zákonodárstvím může jeho protikatolické zásady mírniti.

Tedy politika nezávislosti i autority nechávají stranou trvající řád právní a omezují se na problémy mimo okruh právního řádu.

3. Činnost politická v moderních státech jest v první řadě zákonodárná. Úkolem zákonů, politickou činností utvořených, jest, aby hájily právo a svobodu občanů.

Tato zákonodárná činnost politická musí docíliti souladu mezi autoritou státu a svobodou občanů.

Ale zase setkáváme se s podstatným rozporem názoru katolického a nekatolického jak na autoritu státu, tak na svobodu občanů.

Autorita státní, která dává sankci zákonům státním, je nezávislá na jakékoliv vyšší moci a je neodvislá od jakéhokoliv zákona jiného; svoboda občanská pak jest, moci činiti vše, čeho nezakazuje zákon.

To jest nauka moderní politiky nekatolické.

Naproti tomu politika, řídící se zásadami katolickými, upírá státní autoritě tuto nezávislost a činí ji odvislou od zákonů božích a od práv občanů, která měli před zřízením státu.

Svoboda občanská spočívá pak v tom, že stát ochraňuje přirozená práva jednotlivců, která nestojí pod jurisdikcí státní.

Jedině tento názor katolický jest správný.

Kdyby totiž zákonodárná autorita státní byla plně neodvislá, potom by na ní, na zákonu, spočívalo právo, zákon, vlastně stát by byl pramenem a původcem práva a současně pramenem svobody.

Co by však z toho plynulo?

Že občan těší se svobodě občanské i za vlády nejabsolutičtějšího tyrana, že občan jen potud požívá svobody a práva, pokud „zákon“ jemu jich dopřeje.

Může činnost politická, která své právo zákonodárské opírá těmito zásadami, docílit harmonie mezi autoritou a svobodou?

Nikoliv — ale zničí svobodu občanskou, obětuje ji autoritě státní.

Politická práva občanů moderních států, jejich účast na vládě, netvoří jejich politické svobody.

To vše jest jen logickým důsledkem zásady politiky katolické, že soukromá práva a přirozená práva jednotlivců jsou svatá a nedotknutelná, a že nepodléhají pravomoci státní.

Jakmile však připustí se neobmezenost autority státu, jakmile právo tvoří se zákonem státním, pak vládne ve státě absolutismus, a občané přes svá „politická práva“ jsou zbaveni politické svobody.

Právě proto zmitány jsou moderní státy vnitřními nepokoji, poněvadž nedovedou v soulad uvést autoritu a svobodu, přes své přepolitování neznají správné činnosti politické.

Nesprávný názor na autoritu a svobodu a na jejich poměr vzájemný přináší však ještě jiné škody přepolitovaným státům moderním: neúctu k zákonům a otřesení důvěry v právní řád.

Ideálem politiků, jimž nejsou zásady katolické, jasny jest, že považují za svůj hlavní úkol, obšťastňovati občany novými a novými zákony a nařízeními.

Proto také většina občanstva je ve skutečnosti úplně vyloučena z toho, co nazýváme právním řádem.

To jest věcí jen určitých kast, soudců a advokátů, kteří se tím po celý život obírají.

Komu není možno, aby studoval práva, probíral se zákonníky a nařízeními a sobě často odporujícími výnosy soudů, ten musí se zřici úsudku o tom, co v jeho státě je právem.

Podobá se člověku, jenž přišel do země, jejíhož jazyka není mocen. Musí míti vůdce a tlumočníka, je-li mu třeba slepě důvěřovati, od něho se doví, má-li „právo“ či ne.

Proto taková nejistota právní, zaviněná činností nesprávné politiky, nevědoucí, o jaké zásady se opíratí při zákonodárství.

Na místo tak přirozeného a jednoduchého práva křesťanského nastoupilo právo pohanské, římské, na místo tak přirozených a samozřejmých zásad politiky katolické o autoritě a svobodě, o právu a zákonu nastoupila nauka o onnipotenci autority státní a omezení svobody, zaměňování práva a zákona.

Potom zákonodárná činnost politická je hrotem svobody politické a snaží se ukázati důležitost svou a význam překotným hromaděním zákonů, ubíjejících právo.

Jak jinak je tomu s činností politickou dle zásad katolických!

Stát podle těchto zásad jest lid sám, podle vůle boží zorganizovaný zákony v jeden celek.

Poněvadž organismus je nemyslitelný bez zákonů, které jej udržují, a podle nichž se vyvíjí, proto státní organismus potřebuje zákonů jej uchovávajících, které stanoví činnost politická.

Části tohoto státního organismu jsou rozumní, svobodnou vůlí obdaření lidé; proto nesmí zákony státní tak omeziti svobodu jejich, že by pozbyli jim vrozeného, Bohem jim daného práva sebeurčení.

Naopak, zákony mohou jen tehdy zasahovati do svobody občanů, kdyby jí bylo poškozeno právo občanů jiných.

Rozsah svobodného sebeurčení jednohokaždého občana, omezený toliko oprávněnou svobodou druhého, jest jeho právem; a to musí býti nedotknutelné.

Spojí-li se někteří občané a utvoří-li zvláštní organickou společnost v mezích státu, pak musí práva této organisace zůstatí nedotknutelná, jakmile jimi nejsou dotčena práva jiného občana nebo jiných podobných organisací.

Prvním úkolem státu tedy je, aby chránil práva svých příslušníků. Kdyby nebylo žádných práv, která před utvořením státu, a nezávisle na něm, přísluší občanům, tedy by stát nebyl ani povstal.

Dávno již před utvořením státu měl člověk právo náboženské, právo vlastnické, právo výchovy atd. — na státě je, aby hájil tato práva; jak již bylo řečeno: přirozené právo a pozitivní božské právo nepatří do pravomoci státu, který je zde jen k tomu, aby je chránil.

A v této ochraně práva, kterou stát přináší, koření pravá svoboda politická každého občana státního.

Potom činnost politická, jejímž hlavním úkolem je zákonodárství, hravě docílí souladu mezi autoritou a svobodou.

Již z toho, co bylo řečeno, jest patrné, jak nesprávné a nesmyslné je podceňování činnosti politické, která přece zákonodárstvím udržuje a zvelebují státní společnost.

Jaká je vnitřní činnost politická, takový je stát.

Je též patrné, jak zodpovědným úkolem je politika.

Činnost politická předpokládá činnost vědeckou, ježto není myslitelná „bez podrobných historických či popisných znalostí onoho zjevu, do něhož činnost politikova má zasáhnouti a sociálních poměrů státu v dané době a poněvadž předpokládá vědomosti o zákonech, jimž i společenské bytí podléhá a jež jsou podmínkou dosažení jeho cíle; je činností rázu uměleckého, totiž fantasií vytvořený obraz nového utváření společen-

ských vztahů a činnost, směřující k provedení tohoto ideálního cíle ve skutečnosti.“

Pravý politik je silnou a vyhraněnou individualitou.

Není orgánem státním, provádějícím vůli státu, ale je činitelem samostatným, reprezentantem řady svobodných občanů, snaží se, aby jeho vůle byla státem uznána, aniž utrpěla při tom autorita státní.

Pozoruhodnou skutečností jest, že nedostatek vynikajících politiků a úpadek politické činnosti, která se zvrhla v přepolitování a v záměnu činnosti politické v odporné intrikářství, chytráctví a „politiku úspěchu“, je důsledkem náboženského a mravního úpadku toho kterého národa.

„Nábožensko-mravní zásady poskytují činnosti politické spolehlivé měřítko k hodnocení prostředků i cílů a vytvářejí mravně silné charaktery politicky činných osob.“

5. Základem politické činnosti jest politická strana, totiž zorganizování stoupenci určitého politického programu.

Politický program, jeho uskutečnění, je nezbytným pro trvání a rozkvět státu, není protistátním, jinak by neměl důvodu svého bytí.

Ačkoliv pravý politik je zjevem velmi řídkým, přece mezi zástupci každé politické strany najde se někdo, kdo více méně blíží se ideálu politika.

Ten pak dovede mezi spolupracovníky rozdělit činnost politickou podle jejich schopností, neboť při dnešním stavu politiky není možno, aby jeden politik dovedl splnit úkoly kladené stranou politickou.

Tím ovšem není řečeno, že by s vedoucími politiky strana politická žila a umírala: je-li nesena správnými ideami politickými, nezahyne ani při nedostatku dobrých politiků, ale je aspoň uchráněna otřesů, třebas přechodných, a oslabení.

Politika a názory na svět.

1. Pojem názoru na svět a na život. — 2. Kritika názoru katolického a racionalistického. Neoprávněné námitky proti názoru katolickému. — 3. Zasahování různých činitelů názorů světových do činnosti politické. Aristotelův názor racionalistický v politice. Křesťanství a politika. Moderní filosofie a politika. Liberalismus a jeho následky v životě veřejném. Socialismus a jeho následky. Socialismus dědicem liberalismu. Filosofie křesťanská a politika. Všeobecná platnost politiky katolické. — 4. Důvody malého dosud rozmachu politiky katolické. — 5. Neslučitelnost politiky katolické a racionalistické, kompromisy.

1. Politická činnost zákonodárná je ohlasem názorů na svět a život.

Nazýváme pak názorem světovým řadu základních pouček, jimiž vysvětlujeme všechny jevy vesmíru.

Aby názor světový byl správný, jest potřebí, aby jeho zákony podávaly jednotné vysvětlení všech jevů, aby jeho zákony byly vědecky odůvodněny.

Jednotné je vysvětlení, když principy, vysvětlující řadu určitých jevů vesmíru — na př. jevy přírody ústrojné a neústrojné — nejen že neodporují, ale jsou v úzkém vztahu s principy vysvětlujícími řadu jiných určitých jevů vesmíru — na př. jevy duševní, psychické; jedny druhé vysvětlují a doplňují.

Jednota názoru světového vyžaduje, aby nebyla

opomenuta žádná oblast vesmíru, ale všechny aby byly zahrnuty do jednotného názoru světového.

Principy světového názoru musí býti vědecky odůvodněny. To znamená, že musí býti důsledkem odůvodněných zákonů, vědecky zjištěných příčin všech jevů.

Jako není na úkor jednoty názoru světového, když není každá oblast vesmíru do nejmenších podrobností zahrnuta do něho, jen když každá oblast vesmíru aspoň ve svých hlavních obrysech je v něm obsažena — tak rovněž není na úkor vědeckosti stanovených příčin a zákonů jevů, když nedá se jejich odůvodnění vyjádřiti matematickou formulkou, jen když aspoň jsou naprosto věrohodny a opačné vysvětlení je nevěrohodné.

2. Existují dva názory světové: racionalistický a katolický.

Racionalistický názor světový není ani jednotný, ani vědecky odůvodněný.

Není jednotný, neboť opomíjí celou řadu oblastí vesmíru, o jejichž jsoucnosti učí zkušenost.

Nevysvětluje historicky fakt křesťanství nadpřirozeného; jeho teorie, že svět smyslovému poznání přístupný je „systémem uzavřeným“, čini nemožné vysvětlení řady pravd zkušenosti a rozumu přístupných, jakou je jsoucnost osobního Boha, pravd náboženských; v jeho názoru není místa pro nadpřirozeno; spojení zásad o světě jevů přírody neživé a jevů psychických není přirozené, ale umělkované.

Racionalistický názor světový není tedy jednotný.

Oblast nadpřirozena světový názor nesmí opomíjeti.

Nejen proto, že nadpřirozené křesťanství či nauky náboženství katolického jsou faktem historickým, ale také proto, že jedině jimi možno dáti odpověď na otázky, které v první řadě musí zodpovědět názor světový.

Není jednotný, poněvadž zamítá nadpřirozeno, omezuje oblast metafysiky, ač do ní zasahuje.

A to svědčí o jeho nedůslednosti.

Není jednotný, poněvadž je složen z různých,

sobě odporujících názorů, jak o tom svědčí dějiny filosofie.

Jednota jeho je negativní: popírání nadpřirozena.

Racionalistický názor světový není vědecky odůvodněn. Vlastně je to teprve Kant, který se o to pokusil.

Stanovil libovolně, bez odůvodnění a důkazů, určité předpoklady o nemohoucnosti poznání rozumového, a na těchto nedokázaných předpokladech postavil vědeckou teorii agnosticismu.

Její nevědeckost dokázal nejlépe Hegel, který důsledným rozvinováním teorie Kantovy přivedl racionalistickou filosofii ad absurdum.

Pouhé odvolávání na vědecký systém Kantův, který prý odůvodňuje racionalistický názor světový, je právě tak nevědecké, jako odvolávání na nedokázané předpoklady racionalismu přírodovědeckého, že člověk není zvláštním tvorem, kvalitativně rozdílným od ostatního tvorstva, nýbrž že v řadě přírodního vývoje jest jen posledním vývojovým tvarem.

Naproti tomu křesťanský názor světový je jednotný, je vědecky odůvodněný.

Zahrnuje v sobě všechny oblasti vesmíru, dovede dáti přijatelnou, odůvodněnou odpověď na vše, čeho člověk žádá od názoru světového.

Je vědecky odůvodněný.

Nevychází od předpokladů neodůvodněných, ale počátkem jeho filosofie jsou samozřejmé pravdy.

„Vychází totiž od první skutečnosti, že skutečně a opravdově existují; od první zásady, že totiž nemůže býti něco zároveň a v témže smyslu a vztahu pravdou a nepravdou; od první podmínky, že rozum je schopen poznati pravdu.

Tyto tři skutečnosti, tři pravdy, musí jednoduše jako jisté přijmouti; nelze jich dokázati, protože každý důkaz by již předpokládal jejich pravdivost.

Jak bych na př. mohl dokázati, že skutečně jsem?

Descartes myslil, že se to dá dokázati tímto způsobem: Myslím, tedy jsem.

Zmýlil se však.

Kdo o sobě pronáší, že myslí, ten již svou myslící existenci předpokládá.

A podobně Kant, chtěje kritikou svou vyšetřiti, zda-li rozum jeho je schopen poznatky získati, již tuto schopnost jako jistou předpokládá.

Pravdy ty však dokazování ani již nevyžadují, jsouce samozřejmé; jejich popírání by opět již obsahovalo jejich potvrzení.

Kdo totiž něco popírá, činí to proto, že ví, že to není jedno: býti a nebýti, že obé zároveň nemůže býti pravdivé; i popírá to vědomě, uznáváje existenci svou; a konečně to popírá proto, že jest přesvědčen, že rozum jeho je schopen pravdu od nepravdy lišiti.

A tak každé popření tří základních pravd jejich pravdivost předpokládá.“

Tedy ne na předpokladech neodůvodněných, ale na skutečnostech samozřejmých spočívá filosofie křesťanská, podklad katolického názoru světového.

Jest podivuhodná shoda mezi výsledky badání přírodních věd a zásadami křesťanského názoru světového.

Ještě ani jediný vědecký důsledek přírodních věd neobjevil se jako protiklad názorů katolických, naopak, vědy přírodní jsou jeho odůvodněním a vysvětlením.

Nadpřirozeno katolického názoru světového jest skutečností, k niž rozum lidský dospěje doklady tak odůvodněnými, že ani jednomu z nich nemůže býti vědecky dokázána nevěrohodnost.

Proti katolickému názoru světovému bojují nejen lidé méně vzdělání, a těch je většina, ale též i někteří, kterým právem dává se jméno učenců.

Připouštíme rádi, že i v jejich protikatolických systémech možno tu a tam najíti také vědecky odůvodněné pravdy.

Ale celek sám je nevědecký a nemůže se měřiti s odůvodněním pravd názoru katolického.

Dvojím způsobem bojuje racionalistický názor světový proti katolickému názoru světovému: pohrdavým výsměchem a ignorováním, nebo důkazy, t. zv. vědeckými, o nesmyslnosti zásad katolických.

První způsob boje budí u katolíků útrpnost a soustrast, druhý způsob boje jen dokazuje, že vědecký boj je v pravdě donquichotský, neboť racionalisté neznají filosofie křesťanské a bojují proti vlastním smyšlenkám.

Ani jediný z těch učenců, kteří v tomto roce jubilea Kantova jeho jménem poráželi filosofii křesťanskou a katolicismus, neprostudoval na př. spisů Mercierových a vědeckých spisů, vydaných filosofickým institutem lovaňským.

A jsou ještě dvě skutečnosti, mluvící ve prospěch katolického názoru světového: láska, s níž miliony lidí čestných Inulo a Ine k tomuto názoru světovému, a srovnání člověka, který důsledně žije podle katolického názoru světového, s člověkem, který by ve svém životě do posledních důsledků uplatnil zásady racionalistické.

3. Jako každý jiný kulturní a sociální jev, tak i jevy politické, činnost politická jsou ohlasem těchto dvou názorů světových.

Zasahují do právního řádu, mají vliv na zákonodárství, a změny názorů světových jeví se v právním řádě, ve státech právních.

V dějinách možno najíti čtvero činitelů, kteří zasáhli co nehlouběji do stanovení světového názoru, a tím i do právního státu:

antický racionalismus, representovaný Aristotelem, křesťanství, moderní racionalismus a obnovená filosofie křesťanská.

Tvůrcem racionalistického názoru na řízení státu právního je Aristoteles, a to v důsledku svého racionalistického názoru světového.

Jeho slabou stránkou je, že nemohl ve svůj systém pojmouti ony metafysické pojmy náboženské, které skryty zůstaly i nejbystřejším filosofům pohanským.

Podle Aristotelova názoru neexistuje ve světě mravním nic, co by bylo vyšším společností státní.

Člověk je sám sobě důvodem svého bytí a společností státní, které tvoří, jsou samy sobě cílem, a samy určují předpisy svého jednání.

V důsledku toho celý život lidský je závislým na

„politice“, státní zákon je nejvyšší normou našeho jednání, vědy politické zauímají místo nejpřednější a jsou normou veškeré morálky.

Státní politika má právo a povinnost zasahovati do nejintimnějšího života občanů, je pramenem práv a povinností jednotlivců a rodin, které jsou zde pro stát.

Aristoteles je tvůrcem politiky racionalistické, jejíž právní řád zničil svobodu jednotlivce, jeho život i svaté svazky rodinné.

„Ve starověku neměl člověk ničeho, v čemž by byl opravdu svobodným a nezávislým.

Stát považoval tělo i duši člověka za své vlastnictví.

Ze všech lidských omylů není žádný tak zvláštním a zvrácený jako domněnka, že v antickém životě státní byl člověk svobodný.

O svobodě neměla antika ani pojmu.“

Antický racionalistický názor právní v důsledku racionalistického názoru světového, zničil svobodu a z autority nezávislého státu učinil všemocného bůžka.

Novým dějinným činitelem, který zasáhl radikálně do názoru světového a tím do právního řádu a činnosti politické, bylo křesťanství.

Toto postavilo se na odpor tyranství nezávislé autority státní, omezilo ji zákonem božím a vrátilo občanům svobodu.

Celá politika křesťanská obsažena je ve slovech: „Hleďte napřed království božího a spravedlnost jeho, a vše ostatní bude vám přidáno.“

A v pravdě, používání práv přirozených, podrobení zákonům přirozeným a pozitivnímu zákonu božímu se strany jednotlivců a respektování a hájení těchto práv se strany autority státní, prohlášení spravedlnosti, mírněné láskou, za nejvyšší normu poměru mezi občany a poměru státu k občanům zajistí šťastný vývoj společnosti státní.

Křesťanství vrátilo svobodu občanům.

Francouzský protestant Pressensè ve svých „Kritických studiích o Renanově Životu Ježíše“ poznamenává: „Na kříži zemřel Ježíš nejen za spásu, ale také za svobodu pokolení lidského, a to právě proto, po-

něvadž svou krví dobyl království, které není z tohoto světa.

Otevřel duši lidské nejenom nepřístupné útočiště před zneužíváním moci, ale také vznešenou školu spravedlnosti, v níž učí se občan milovati právo, aby je v oboru sociálního života hájil a jemu sloužil.“

Třetím činitelem dějinným, jenž zasáhl do stanovení názoru světového, a tím do právního řádu a činnosti politické, jest kult věd přírodních.

Poněvadž tato oblast názoru světového byla křesťanskou filosofií zdánlivě zanedbávána, utvořily přírodní vědy ve spojení s racionalistickou filosofií moderní vědecký názor světový.

Přírodní zákony aplikovány na děje duševní a sociální, člověk stal se v řadě přírodních dějů posledním vývojovým tvarem, utvořen moderní racionalistický názor světový, v němž není místa pro osobního Boha a náboženství, hlavně ne pro náboženství křesťanské.

Přijat pohanský právní řád římský, prohlášena nezávislost státu a jednotlivců na jakémkoliv jiném než státním zákoně.

Proklamována omnipotence státní a naprostá svoboda individua, hlavně na poli hospodářském.

Nastala vláda liberalismu.

Liberalistický systém politický přijat ve všech státech, v jeho duchu řízen stát, vedena výchova občanů — liberalismem prosáknuto úřednictvo, právníci, učitelstvo — a v mnohých státech nižší i vyšší duchovenstvo katolické.

Liberalismus vidí ve státě služku a policejního strážníka.

Stát je mu služkou, ježto na přání liberalismu jest mu vydávati zákony jenom podporující rozsah svobody individuální, jest mu policejním strážníkem, neboť podle liberalismu stát nemá jiného úkolu než hájiti „svobodu“.

Ale v tomto bodě je liberalismus sám proti sobě: snížil autoritu státní na pouhou služku jednotlivce, ale při tom tuto zuboženou autoritu státní učinil jediným pramenem práva a zákona, zavrhnuv jakýkoliv vliv na

zákonodárství státní se strany zákona přirozeného a pozitivního zákona božího.

Tento liberalistický směr, prohlásiv neobmezenou svobodu individua, způsobil v ohledu morálním a sociálním škody nenapravitelné.

Jemu patří smutná zásluha, že nastolením protikřesťanského individualismu sobeckého oloupil zástupy dělnictva a střední stav o svobodu hospodářskou a politickou, utvořil nepřeklenutelný rozpor mezi kapitalismem a „proletáři“.

Zotročení hospodářské i politické velkých mas korunoval liberalismus tím, že oloupil velký počet obyvatelstva těch států, v nichž se zahrnul — tedy všechny moderní státy — o přesvědčení náboženské.

Liberální politice bylo nepříjemno hlásání křesťanského náboženství o spravedlnosti sociální, proto potíral je, kde jen mohl.

Náboženství vylučováno z veřejného života, ze soudních síní, z úřadů a ze škol a znemožňována svoboda náboženská: všemohoucí stát liberální chtěl vládnouti tělem i duší křesťanů, jako římsí caesarové.

Zámožní přívrženci liberalismu a duchem liberálním odchovaná inteligence nakazila protináboženským smýšlením i masy dělnictva.

A právě z těchto řad vyšel největší protivník liberalismu protikatolického — totiž protikatolický socialismus.

Racionalistická politika socialistická zakládá takový politický řád, jímž by rozšířená moc státní mohla pohltiti cele svobodu jednotlivců.

Oba systémy politické, liberalismus a socialismus mají stejný podklad kulturní, oba stojí na témže názoru světovém.

Proto není divu, že tyto dva nepřátelské systémy jsou tak úzce spojeny, že liberalismus je otcem socialismu a socialismus jen důsledným prováděním zásad liberálních.

Vezměme jen některé jednoduché zásady liberární a uvidíme, že jsou to názory důslednějšího socialismu.

Liberalismus prohlašuje stát za všemohoucí; nad

zákon státní není zákona vyššího, ten určuje právo, na př. právo vlastnictví.

Socialismus plně souhlasí se zásadou liberalismu o všemohoucnosti státu a jeho zákonů a v důsledku toho dodává: když zákon je pramenem práva, pak je též pramenem práva vlastnictví, soukromého majetku, který je prohlašován liberalismem za nedotknutelný, tedy zákonem možno zrušiti soukromý majetek.

Liberalismus prohlašuje naprostou rovnost lidí; všichni občané mají stejná práva, jsou naprosto svobodni.

Socialismus plně souhlasí se zásadou liberalismu o rovnosti všech občanů a v důsledku toho dodává: je tedy nespravedlivé, když za vlády liberalismu vznikla třída vládnoucího kapitalismu, který zabral všechna významnější místa ve státě.

Proto má právo i povinnost třída proletářů zničiti třídu kapitalistů, jejího místa a vlivu dosáhnouti a to tím spíše, že její vláda se neosvědčila.

Liberalismus prohlašuje, že veškerá moc pochází z lidu.

Socialismus plně s tím souhlasí a praví: Je to pravda — a poněvadž dělný lid, jehož je většina, je opravdu „lidem“ a ne těch několik kapitalistů, proto vláda patří nám a ne jim.

Liberalismus učí: Poněvadž náboženstvím hlásané odměny posmrtné jsou ceny velmi pochybné, je životním cílem každého jednotlivce, aby dosáhl blahobytu již zde na zemi.

Socialismus přisvědčuje této nauce a dodává: Proto je nespravedlivé, když za vlády liberalismu blahobyť stal se údělem kapitalistů. Všichni musí míti stejný podíl na blahobytu pozemském, bohatství kapitalistů je krádeží. Stát socialistický je zabere a dá proletariátu.

A tak socialistický systém politický je důkladným uplatňovatelem zásad liberalismu, jehož jest dědicem.

Takový vliv mělo zasažení moderního racionalismu do názoru politického na směry politické: utvořen systém liberalistický a socialistický.

Do názoru světového zasáhla filosofie křesťanská.

Když totiž v důsledku velkých pokroků ve vědách přírodních počalo se zanedbávat pěstování filosofie a když scholastická filosofie zvrhla se vinou mnohých svých representantů v nechutné slovní boje a theologické zápasy, tu počali někteří prozíraví duchové katoličtí s větší horlivostí pěstiti filosofii.

Z úkrytů klášterních pomohli na světlo veřejnosti filosofii tomistické, která ukázala neudržitelnost základů filosofie racionalistické a naprostou shodu moderní vědy se zásadami křesťanství, dokázala časovost a životnost světového názoru křesťanského.

O tento názor světový opíráti se má politika, jejíž činnost má sloužiti dobru katolických občanů a má býti uplatňována katolickými zástupci lidu.

Než bylo by omylem domnívati se, že politika, opírající se o katolický názor světový, je politikou jenom katolíků.

Názor světový zahrnuje v sobě všechny oblasti vesmíru.

Jsou lidé, kterým stačí, když znají odpověď na otázky, patřící jen do některých oblastí jevů životních — zajímají je otázky mravní a právní, otázky sociální — a na ně musí dáti odpověď světový názor, ovšem odpověď nejvšeobecnější.

A těmto lidem se líbí odpovědi, které na tyto otázky dává katolický názor světový, pro jejich užitečnost a odůvodnění.

Přijmou je za své, hájí je — ale při tom nepřijímají na př. náboženských důsledků katolicismu do posledních důsledků.

Jsou socialními nebo politickými stoupenci katolického názoru světového.

Nejsou katolíky.

Jsou velmi četní věřící protestanté a věřící židé, kteří se snaží o uplatnění pozitivního, nadpřirozeného náboženství v životě státním.

Zamlouvají se jim náboženské zásady katolického názoru světového a stanou se jeho stoupenci.

Nejsou katolíky.

Je skutečností, že nekatolíci jsou stoupenci katoli-

ckého názoru světového a to je přirozeno, pochopitelné a čestno.

Tito nekatolíci činí tak v důsledku bedlivého studia, pozorného sledování účinků katolického názoru na jednotlivce i stát — jednají z přesvědčení.

Je skutečností, že mnozí katolíci jsou stoupenci racionalistického názoru světového. Není to čestno — ale ochopitelné jejich nevědomostí.

Důslednost jest ctností řídkou.

Proto na zemi je málo andělů a málo ďáblů.

Kdyby každý důsledně plnil předpisy jednoho nebo druhého názoru světového, pak by na zemi nebylo slabých, nedůsledných lidí.

Jen andělé v lidské podobě a ďábli v podobě lidské. Je málo andělů na zemi a bohudíky i málo ďáblů.

4. Politická činnost v moderních státech stojí pod vlivem názorů světových.

Dva jsou názory světové — dva jsou systémy politické: racionalistický a katolický.

Opravdu vyhraněný je politický systém racionalistický, neboť od několika století vládne ve státech právních, naočkoval svými politickými zásadami občanstvo bez rozdílu náboženství a národností,

opírá se o kapitalismus, na jeho straně stojí světová žurnalistika, tvořící veřejné mínění.

Katolický systém politický vyhraněn dosud není.

Je zde sice jednotný katolický názor světový, je filosofie, řídící se přesně zásadami katolicismu, je zde věda spekulativní i praktická, shodující se se zásadami katolického názoru světového — ale vyhraněné politiky, stojící přesně na zásadách katolicismu, dosud není.

Tento zjev je vysvětlitelný.

Ti, na nichž jest, aby hájili a uplatňovali všude katolický názor světový, totiž representanti církve a katolického lidu, v první řadě pečují o život náboženský, ne politický.

Potom ti politikové, kteří se hlásí ke katolickému názoru světovému, jsou příliš ovládáni duchem liberalismu, pokud tento není v přímém rozporu se zásadami katolicismu;

v mnohých státech, zase vlivem vládnoucího liberalismu, i katolická výchova katolíků byla příliš „pasivní“, nedala nám uvědomělých a nebojácných katolíků; veřejné mínění, uměle vyvolané racionalistickou žurnalistikou a liberální kapitál vytvořil ovzduší málo příznivé pro vývoj politiky vyhraněně katolické.

Ale právě úporná snaha poválečná racionalismu, aby potřen byl katolický názor světový, vzpružila náboženské smýšlení katolíků; probudila je ku horlivějšímu praktikování povinností náboženských — ale dala též podnět, aby očištěn a lépe zastáván byl ten směr politický, který je ohlasem katolického názoru světového.

Přes to, že neexistuje vyhraněné politiky katolické, existují takové směry politické, které hlásí se k zásadám katolicismu.

Jako máme tedy dva názory světové, tak existují i v moderním státě jen dva směry politické: racionalistický a konservativní.

5. Když jest podstatný rozdíl mezi oběma názory světovými a není možno jej překlenouti, pak to platí i o obou směrech politických.

Zdalo by se tedy, že není možno, aby činnost politická racionalistická a činnost politická křesťansko-konservativní mohly společně ve státě existovat, aniž by došlo pro jejich stále boje k otřesům státním.

Než tomu tak není.

Politický směr nesmí býti ztotožňován se světovým názorem; když mohou existovati vedle sebe dva různé názory světové, tím spíše dva směry politické.

Mimo to mají oba směry politické určité styčné body, na nichž se sejdou, na př. určení formy státní, udržování autority státní, činnost sociální atp.

Kompromis v těch otázkách, které jsou přímým důsledkem toho kterého názoru světového, možným není; znamenal by zradu názoru světového a byl by osudným bludem.

Než v otázkách podřadných není vyloučen.

Poněvadž každý kompromis je zlem, třebas men-

ším, snaží se směry politické o to, aby ovládl jeden směr celé řízení státní.

Jediný směr politický ve státě — to je ideálem každé strany politické.

Poněvadž však směr politický je ohlasem názoru světového, uplatní se jeden jediný směr politický jen tehdy, když občané budou z převážné většiny důslednými stoupenci jednoho názoru světového.

Ale toho se nedosáhne činností politickou, nýbrž kulturní činností mimopolitickou.

Politika a mravnost.

1. Politika katolická činí právní řád odvislým od řádu mravního. — V čem spočívá mravní řád. Poměr vzájemný obou řádů. — 2. Kritika politiky racionalistické, oddalující řád mravní od řádu právního. — 3. Kompromis obou názorů. — 4. Mravnost v politice.

1. Svobodné a nezávislé nakládání se svým hmotným či duševním dobrem jest cílem práva.

Na zákonech je, aby zajistily toto právo.

Jako jednotlivec tak i celek státní má právo na určitá dobra, bez nichž nemohl by existovati, nemohl by úkolům svým dostáti.

Na zákonech státních jest, aby hájily tato práva, donucující jednotlivce ku plnění jejich povinností vůči státu, na něž stát má právo.

Občané mají právo, aby státními zákony zajištěna a hájena byla jejich práva proti nespravedlnosti občanů i proti nespravedlnosti autority státní.

Souhrn všech těchto práv, povinností jim odpovídajících, zákonů je hájících nazýváme právním řádem.

Ve státě právním je to činnost politická, které v první řadě náleží činnost zákonodárná,

je to tedy činnost politická, která se obírá v takto vymezeném smyslu právním řádem.

Politická činnost zákonodárná povyšuje určité povin-

nosti na povinnosti právní, osvobozuje občany od určitých konů nebo zavazuje je k určitým úkonům.

Odtud otázka:

Existuje nějaká norma, nějaký předpis, dle něhož musí se zákonodárná činnost politická řídit?

Politika katolická odpovídá na tuto otázku kladně.

Jmenuje mravní řád normou a předpisem, dle něhož musí se zákonodárná činnost politická řídit.

Je to jen důsledek jednotnosti katolického názoru na svět a na život, který nejen zahrnuje všechny oblasti vesmíru, ale při tom též tvoří ze všech vysvětlení všech jevů jednotu.

Nestojí osamoceně na př. vysvětlení problémů života kulturního, vysvětlení problémů života státního — ale jsou spojeny určitými, všeobecnými, společnými principy.

Proto také v politice katolické uplatňují se názory jiných oblastí vesmíru, proto také mravní řád je ve spojení s řádem právním.

Můžeme pak nazvat mravním řádem souhrn povinností, sídlících v nitru člověka, tedy vnitřních, diktovaných skutečně existující, reální nejvyšší dokonalostí, nejvyšší spravedlností a nejvyšším dobrem.

Lidský či svobodný úkon, vyvěrající ze svobodné vůle, souhlasící s věčným, neměnitelným zákonem, kterým jest Bůh, jest úkonem mravním.

Mravnost obsahuje v sobě spravedlnost; řád mravní obsahuje povinnosti člověka k Bohu, k sobě a k jiným.

Dobrem mravním jest vše, co odpovídá Bohem stanovenému řádu mravnímu.

K tomuto dobru mravnímu, jsouc v něm zahrnuto, patří dobro spravedlnosti; odpovídá totiž „spravedlivé dobro“ řádu mravnímu, pokud tento určuje poměr člověka k jiným.

Řád mravní a řád právní nejsou totožné: řád mravní je všeobecným, řád právní je zvláštním druhem řádu mravního.

Z toho plyne, že povinnost mravní může býti povýšena na povinnost právní; ovšem že naždý příkazek

mravní je zároveň příkazem právním a každá povinnost mravní není povinností právní.

Ale naproti tomu každý zákon právní je též zákonem mravním a každá povinnost právní je povinností mravní, zavazující ve svědomí.

Z řečeného plyne pro zákonodárnou činnost politickou:

Politika při řešení jakéhokoliv problému státního zákonem musí v první řadě přihlížeti k tomu, aby zákon ten byl v naprosté shodě se zákonem mravním;

poněvadž právní zákon ukládá mravní povinnosti, nesmí přílišných povinností ukládati, aby občany nepřiváděl k porušení řádu mravního;

poněvadž občané mají určitá práva a povinnosti již před zřízením státu a před vynesemím jakéhokoliv zákona právního, stát, který musí respektovati tato práva, nepřipustí hromadění zákonů.

2. Politika racionalistická důsledně chce oddělití řád právní od řádu mravního.

A byl to zase zakladatel vědeckého moderního racionalismu, Kant, který se svými stoupenci snaží se vědecky odůvodniti toto oddělování řádu právního od mravního.

Říká-li se, že mravní povinnosti jsou něčím vnitřním, subjektivním, věcí svědomí, a že proto vymykají se právnímu zákonodárství státnímu, tu třeba říci, že řád mravní je všeobecně platným, pro jednotlivce i společnost, pro život vnitřní i zevnější; že právní zákonodárství mohlo by stanoviti zákonem nejhrubší předpisy, odporující nejprimitivnějším pojmům o čestnosti, mravnosti a právu, že právní zákonodárství, které přece dovede i vynutiti vnější povinnosti mravní a znesnadniti povinnosti vniterné, bez řádu mravního nemá leč fysické násilí, snižující důstojnost občanů a činíc ze státu donucovací pracovnu.

Nic nebylo by nedůslednějšího, než důsledné provádění zásad racionalistických: proto také racionalisté přes oddělování řádu mravního od řádu právního v praxi je spojují.

Při trestání přestupků zákona přihlíží se k mravní povaze činů trestných a podle této mravní povahy určuje

se stupeň provinění; zákonodárci vidí v právu moc mravní; prohlašují, že tresty nejsou hlavní sankcí zákonů.

Přes odpor racionalistický proti katolickému řádu mravnímu, podkladu práva státního, odvolávají se i racionalistické moderní při stanovení práv a povinností na něco, co stojí mimo řád právní i právo zdůvodňuje.

Jistí vynikající právníci mluv a píší o ideji spravedlnosti.

Není jim jako nám tato Spravedlnost skutečností existující, řád mravní a právní stanovící, jejímž odleskem má být každé právo pozemské; ale jest mlhavou konstrukcí lidského mozku.

Neexistuje-li skutečná Spravedlnost — Bůh, má jeden člověk více práva než druhý konstruovati sobě pojem spravedlnosti, práva a povinnosti?

Kde je potom schvalující či zamítající měřítko stanovení práv a spravedlnosti lotry a zločinci — a vynikajícími právníky?

Politici zákonodárci odůvodňují návrhy svých v ohledu mravním katolickému názoru světovému odporujících zákonů — důvody mravními.

Není-li neměnitelného řádu mravního, pak každý nekatolický důvod mravní je plodem člověka měnitelného a chybného.

Právní řád doplňuje řád mravní; jest jeho integrální částí. Právní řád mimo řád mravní stojící je ubohou konstrukcí lidského mozku. Politická činnost zákonodárná je závislá na řádu mravním.

3. Praktické provedení zásady, že právo nemá ničeho společného s mravností, je nemožné.

V tomto bodě není možný kompromis mezi nazíráním politiky katolické a racionalistické.

Přece však oba směry politické mohou se sejít v činnosti zákonodárné též proto, poněvadž prozatím je možno oddělovati právo od mravnosti theoreticky bez přímého poškození náboženství.

Dokud totiž národ má tolik síly mravní, prýstící z náboženského přesvědčení, že mravní povinnosti plní, aniž staly se zákonem povinnostmi právními, že vidí

v povinnostech právních — pokud neodporují mravnímu řádu — také povinnosti mravní,

potud oddělování práva od mravnosti nepřináší škody náboženství.

Kdyby však výchovou zeslabeno bylo náboženské přesvědčení a tím i mravnost, potom zákonodárná činnost, oddělující právo od mravnosti, přivede stát k úpadku.

Římské právo antické oddělovalo právo od mravnosti, poněvadž nechtělo profanovati světskými předpisy vznesené předpisy nábožensko-mravní;

Římské právo moderně-racionalistické odděluje právo od mravnosti, poněvadž pohrdá nábožensko-mravními předpisy.

Římské právo antické, hrozíc se úpadku mravního v důsledku úpadku náboženského, povyšovalo příkazy mravní na příkazy právní;

až nastane větší ještě mravní úpadek ve státech moderních, po čem sáhne moderní právo, když pro ně neexistují nábožensko-mravní předpisy?

Znovu třeba zdůrazniti: vedení státu, jeho udržování a výkvět, nezávisí v prvé řadě na činnosti zákonodárné, ale na mravech národa;

ne činností politickou, ale mimopolitickou činností kulturní udržuje se a šíří názor světový.

3. Přepolitování veřejného života v důsledku racionalistického směru politického stvořilo okřídlenou frázi „v politice není místa pro mravnost.“

Skutečnost učí, že motivy, uplatňující se u mnohých politiků při činnosti zákonodárné, nejsou čestné, mající na zřeteli dobro státu, ale ziskové, nemravné,

že politikové zneužívají svého vlivu ve státě k vlastnímu obohacení na úkor státu,

že politika stala se mnohým řemeslným prostředkem k dosažení blahobytu.

Pro čestného člověka je sebezapřením, aby se obíral činností politickou; jenom mravní příkaz, povinnost ke státu nutí jej, aby se věnoval politice.

Lidé, kterým politika je hlavním zaměstnáním,

kterí se činností politickou obohatili, kteří žijí z politiky, jsou politiky neschopnými.

Lidé, kteří nemají vědomostí, nutných pro činnost politickou, kteří mravně nejsou bezúhonnými, nemají býti representanty politické strany.

Budova každé politické strany podle výroku jednoho vynikajícího politika potřebuje prý též — podomků.

Ale je smutné, když takto kvalifikovaní členové strany jsou — politiky.

Nemravný je zákon, který by nedal občanstvu naprostou svobodu voliti za členy sborů zákonodárných takové jednotlivce, které považují za neschopnější; ale když občané mají právo svobodné volby jednotlivců, kdo je vinen potom špatnou činností zákonodárnou?

Kdo podporuje potom zásadu, že v politice není místa pro mravnost?

Je-li řád mravní plodem lidí a mrávnost může si tvořit každý člověk, pak nejnemravnější zneužívání politické činnosti je mravné.

Kdo je zastáncem racionalistického názvu světového, prohlašuje člověka za autonomního, nezávislého na neměnitelném zákonu mravním; jaké to farizejství potom, když racionalisté, stoupenci zásad protikatolických, rozčilují se a za nemravnost prohlašují, když politikové zneužívají vlivu politického, okrádání státu a jiné skutky, které jsou na denním pořádku v tak mnohých státech moderních.

Politika katolická je politikou mravnosti; nejen proto, že podle katolického názoru na svět řád právní je spojen se řádem mravním, ale též proto, že representanty katolické činnosti politické nemohou býti leč naprosto bezúhonní lidé, v praktickém životě důsledně plnící příkazy mravní.

Politika a náboženství.

1. Správný pojem katolického náboženství. Náboženství a církev. Poměr politiky k náboženství. — 2. Politická práva a katolíci. — 3. Papež Lev XIII. o povinnostech katolíků zúčastniti se činnosti politické také ve státech protikřesťanských. V čemž spočívá katolická politika. — 4. Politický fanatismus. Spojování politiky s náboženstvím má v zápětí velké škody pro náboženství. — Vyvrácení důvodů ospravedlňujících toto spojení. — Největšího zneužívání náboženství dopouští se politika racionalistická. — Také katolíci musí se vystríhati spojování politiky s náboženstvím. — Papež Lev XIII. o politice a náboženství. — Katolík a konservatism strany politické. — 5. Politika pod vlivem náboženství.

—:—

1. Je to nejdelikátnější problém přítomnosti.

V teorii je jednota mezi politickými protivníky v názoru na tento problém, jaká je praxe, o tom raději nemluvit.

Vášeň a fanatismus politický ženou vše na ostří nože. Zastírají celou pravdu.

A tato pravda není příjemná ani směru racionalistickému, ani politickému směru, t. zv. křesťansko-konservativnímu.

Vášeň zaslepila rozum.

Kdyby teoretická jednota, vyjádřená formulí „že politika a náboženství nejsou totožnými, že politika

nesmí zneužívat náboženství“ — spočívala na správných základech, snad by nebyly odstraněny, ale jistě zmírněny nejen spory mezi politickými stranami v praktických důsledcích teorie jmenované, ale velmi by zmírněny byly i politicko-náboženské a náboženské spory vůbec.

Neujasněnost pojmů v první řadě působí nesprávné řešení otázek v poměru náboženství a politiky.

O jaké jde náboženství?

V první řadě o náboženství římsko-katolické a téměř výhradně jen o ně.

Toto náboženství je čistě nadpřirozené, svým původem, svými prostředky a svým cílem je čistě božské; je pro lidi a na zemi: v tomto smyslu je lidské.

A také v tom smyslu, že nadpřirozeno přizpůsobuje se přirozenému, je zušlechťuje a povznáší, neničí, ale zdokonaluje.

V tomto bodě, „v přizpůsobování nadpřirozena přirozenému,“ spočívá podstatný rozdíl mezi katolicismem či věřícím katolíkem na jedné a věřícím protestantem či věřícím židem na straně druhé.

Zachycení nadpřirozena či jeho přizpůsobení přirozenému děje se buď úřadem učitelským, založeným Kristem, nebo autonomním rozumem lidským.

V prvním případě zůstane nadpřirozeno neporušeným, v druhém případě stává se poněkud přirozeným.

Věřící protestanté, pohrdnuvše učitelským úřadem církve, nejsou vlastně důslední, když přijímají nadpřirozeno: jsoucnost osobního Boha, původce řádu nadpřirozeného i přirozeného, jsoucnost nadpřirozeného Zjevení božího, božství Pána Ježíše Krista.

Přes svou nedůslednost pevně lnou k těmto pravdám náboženským, jako věřící židé, přijímající první a druhou pravdu:

tito potom, protestanté i židé — ovšem věřící — patří k vyznavačům toho pojmu „náboženství“, jež máme na mysli, mluvíme-li o poměru politiky k náboženství.

Každé jiné „náboženství“, či to, co se jmenuje náboženstvím, nemá s nadpřirozeným náboženstvím nic společného mimo stejný název.

Tato „náboženství“ jsou právě tak náboženstvím jako jest jím politika nebo sociologie, věda či nepravá věda, umění, humanismus a pod.

Poněvadž k náboženství nadpřirozenému patří v první řadě náboženství katolické, nejdůslednější, poněvadž z „věřících“ nejvíce jest katolíků, je na místě, že náboženství katolické jest ono náboženství, jehož poměr k politice stále se přetřásá.

Není správné, jak to činí nekatolíci, ale také i jistí „inteligentní“ katolíci, roslušovati katolické náboženství a církev katolickou, náboženství a církev.

Podstatou náboženství katolického je nadpřirozená víra: „Kdo uvěří a pokřtěn bude, bude spasen, kdo neuvěří, bude zavržen.“

Ale jako tato víra předpisuje přesvědčení o jsoucnosti Boha ve třech Osobách, přesvědčení o tvůrčím, vykupitelském a posvěcujícím díle božím, tak rovněž i předpisuje přesvědčení o jsoucnosti církve, jejíž definici podává katolický katechismus.

Tato víra je principem skutků, o nichž praví Kristus, že pro jejich konání bude člověk v den soudu ospravedlněn, nebo pro jejich opomenutí odsouzen.

Jako tedy skutky, samy o sobě dobré, nevyvěrají-li z principu víry — konané pro Boha — nemají ceny nadpřirozené, a proto nemohou býti zvány plně a cele „katolickými skutky náboženskými“ — „ne ten, kdo mi říká Pane, Pane, vejde do království božího, ale kdo plní vůli Otce mého“ —

tak také skutky zlé, konané tím, kdo má víru sice, ale skutky jí neukazuje, nemohou býti nazvány skutky „náboženskými katolickými“ — „kdo uvěří a pokřtěn bude (člen nadpřirozené společnosti, církve), ten bude spasen, kdo neuvěří, bude zavržen.“

Katolíkem, totiž příslušníkem katolického náboženství, jest tedy v první řadě, cele a plně ten, kdo má víru a ukazuje ji skutky, této víře odpovídajícími, pokud jsou obsaženy v Novém zákoně; sem patří také víra v církev, podrobení příkazům jejím.

Politikou nazvali jsme činnost v první řadě zákonodárnou, směřující k uskutečnění cílů a úkolů právního státu]

Pokud máme na mysli politiku katolickou, jest ji ona činnost politická, která své cíle, motivy a prostředky plně podřizuje mravním zásadám katolického náboženství.

Jest věda — ať filosofická, ať jiná — integrální částí katolického náboženství?

Není, neboť pramen, z něhož věda prýští, cíle a prostředky jsou jiné u vědy než u náboženství.

Jest umění integrální částí náboženství katolického?

Není, neboť pramen, z něhož umění prýští, cíle a prostředky jsou jiné u umění než u náboženství.

Ale politika je vědou a uměním.

Politika není integrální částí náboženství katolického, politika nesmí se zaměňovati s náboženstvím,

jest podstatný rozdíl mezi politikou a náboženstvím.

Má věda určitou spojitost s náboženstvím katolickým?

Zajisté že má.

Bezprostřední cíle, k nimž věda dospívá, nepřímou ukazují správnost názorů katolických, zdůrazňujíce a jsouce přirozenými důvody ospravedlňujícími přilnutí rozumu k článkům víry.

Kdyby dospěla věda k těmto cílům, aniž chtěla k nim dospěti, byla by sice vědou, ale ne katolickou, jenom „vědou.“

Kdyby k nim nedospěla, nebyla by vůbec vědou.

Je to nepřímé spojení vědy a náboženství katolického, z něhož plyne,

že náboženství nepotřebuje vědy (rozlišujeme vědu od rozumového uvažování, které je nutné; modlí se církev „ut obsequium servitutis nostrae rationabile facias“), že se nesmí ztotožňovati s vědou.

Má umění určitou spojitost s náboženstvím katolickým?

Zajisté že má.

Bezprostřední cíle, k nimž umění dospívá, nepřímou vzbuzují city náboženské, nebo připravují půdu pro ně.

Kdyby umění dospělo k těmto cílům, aniž chtělo k nim dospěti, bylo by sice uměním, ale ne katolickým, jenom „uměním“.

Kdyby dospělo k cílům, odporujícím přímo vzbuzení těchto cílů, nebylo by uměním.

Je to nepřímé spojení umění a náboženství katolického, z něhož plyne, že náboženství nepotřebuje umění (nezapomeňme, že nadpřirozené náboženství neničí přirozenosti, ale ji předpokládá; není křesťanem, kdo není ušlechtilým člověkem; umění zušlechťuje člověka), že se nesmí ztotožňovati náboženství s uměním.

Má politika určitou spojitost s náboženstvím katolickým? Zajisté že má.

Blaho a štěstí společnosti státní vyžaduje, aby byl soulad mezi autoritou a svobodou;

souladu se nedocílí, nebude-li zákonodárná činnost politická — právo — vedena zásadami o spravedlnosti a lásce — mravním řádem.

Řád mravní je integrální částí řádu náboženského.

Je tedy spojitost mezi politikou a náboženstvím.

Kdyby politika učinila společnost státní šťastnou, zavedla dokonalý soulad mezi autoritou a svobodou — z dějin dneška víme, že dosud nikde se tak nestalo — bez ohledu na náboženství, pak by byla sice politikou, ale ne katolickou.

Kdyby jich nedosáhla, není politikou, ale politikařením.

Je tedy nepřímé spojení politiky a náboženství katolického, z něhož plyne, že náboženství nepotřebuje politiky (nezapomeňme, že politika dovede vytvářeti prostředí, které podporuje či brání hlásání evangalia), že se nesmí ztotožňovati s politikou.

Náboženství katolické i politická činnost jsou jevy života veřejného, společenského: cílem náboženství je dobro věčné,

cílem politiky dobro časné.

Vedení směrnic náboženství katolického je svěřeno výhradně orgánům a úřadům, bezprostředně Bohem k tomu určeným,

vedení činnosti politické je plně v rukou lidských.

2. Poněvadž náboženství katolické, které v teorii nic nemá společného s činností politickou, v praxi pak

jen potud, pokud činnost politická upravuje prostředí, v němž může se dařiti nebo nedařiti rozkvětu náboženskému, zdálo by se, že příslušník katolického náboženství není tak vázán používatí práv politických, jako je vázán k plnění jiných svých povinností.

Tomu však tak není.

Katolík nesplnil by svých přirozených povinností, Bohem jemu uložených, kdyby se nezúčastnil činnosti politické: má povinnost přispívati k blahu státu.

3. Proto píše Lev XIII. v encyklice „Immortale Dei“ :

„Všeobecně možno říci, že bylo právě tak chybou odmítati veškerou účast na veřejných záležitostech, jako jest chybou obecnému blahu nepřispěti svou prací, svou podporou.

Proto i katolíci, více než ostatní, jsou tím povinni, neboť přímo je k tomu vybízí nauka, kterou vyznávají, aby tuto povinnost svou úplně a svědomitě plnili. Mimo to třeba uvážiti, že zůstanou-li nečinní, zmocní se snadno otěží zákonodárství lidé, jejichž názory neposkytují naděje na spásu. To by však bylo spojeno s pohromou katolické věci, neboť by s církví katolickou špatně smýšlející měli všechnu moc, dobře pak s ní smýšlející neměli by téměř moci žádné. Z toho patrno, že mají katolíci spravedlivou příčinu účastniti se veřejných záležitostí.“

Snad namítnou někteří, že vedení záležitostí státních ve všech moderních státech je cele a trvale v rukou protikatolicky smýšlejících lidí; boj za jejich odstranění je marný, ba jejich účast jest posilování dnešního režimu.

Na to odpovídá papež v téže encyklice :

„Zúčastní-li se katolíci veřejných záležitostí, nečiní tak, a nesmí ani tak činiti proto, aby tím souhlas svůj dali na jevo s tím, co jest právě ve zřízení státním nedobrého, spíše děje se tak z důvodu, aby, pokud jen možno, se snažili zřízení tato upřímně a opravdově k obecnému prospěchu změnit, majíce ustavičně na mysli, že jest povinností jejich přinést moudrost a ctnost víry katolické do všech žil života státního jako nejzdravější a nejužitečnější krev, která přivodí spasné obrození.“

Je tedy jisto, že jest povinností katolíků, aby se zúčastňovali života politického.

Že by zúčastnění činnosti politické, na př. odevzdáním volebního lístku, bylo stejně „náboženským aktem, jako smeká-li katolík před křížem nebo kleká-li před Sanctissimem“ — jest ovšem přestřelení.

Bylo by snad správné, kdyby šlo o stát, v němž existují vedle otevřeně protikatolických stran strany katolické politické.

Katolickou v běžném, totiž náboženském smyslu byla by ta politická strana, které by za takovou byla prohlášena representanty katolické církve.

Ale katolická církev neprohlásila žádné strany politické za „katolickou“, a ani neprohlásí — proto užívání tohoto jména pro určitou stranu politickou je více méně usurpací.

Katolickou ve smyslu náboženském byla by ona strana, která by při stanovení svých cílů, prostředků k nim vedoucích, při zákonodárné i mimozákonodárné činnosti politické uplatňovala do posledních důsledků nábožensko-mravní zásady katolické. Zda tomu tak je u některých z trvajících stran, na to dá odpověď zkušenost.

Katolickou ve smyslu náboženském byla by snad ona strana politická, jejíž representanti či vedoucí politikové-zákonodárci v životě soukromém i veřejném důsledně žili podle předpisů náboženství katolického.

Jistý vynikající politik prohlásil, že provedení této zásady možné není, jako není možné, po lidsku řečeno, aby orgánové katolické církve, klerus, neměl mezi sebou žádného špatného kněze, jehož život je v rozporu s naukou, kterou hlásá.

Tato námitka je lichá. Nehledě k tomu, že výběr politiků-zákonodárců je snažší před každým zřetelem než výběr kněží, nehledě k tomu, že u politiků, aby mohli býti „zváni“ katolickými, jde o plnění hlavních předpisů nábožensko-mravních (rozlišujeme „býti“ a „zdáti se“, prvního vyžaduje katolicismus, mravné skutky z pohnutí náboženských) — je velký rozdíl mezi reprezentantem politiky a reprezentantem náboženství.

Náboženství katolické je dílem Krista-Boha, politika dílem lidí.

Kněz je hlasatelem náboženství: ale je rozdíl mezi ním a naukou, poněvadž není jejím původcem, jeho život soukromý a veřejný nečiní nauku lepší nebo horší.

Politik není jen hlasatelem politiky, ale jejím vykonavatelem: jeho soukromý život a veřejný činí politiku lepší nebo horší.

Nemožno namítnouti, že by přes nekatolický (ve smyslu svrchu uvedeném) život katolických politiků zůstaly neměnitelnými směrnice katolické politiky: katolická politika je aplikací nejširších, nejvšeobecnějších zásad nábožensko-mravních, tato aplikace je plně v moci těch, kteří jsou reprezentanty katolické politiky — v moci politiků-zákonodárců.

Mimo to „katolická“ politika vedená nekatolíky byla by úžasným klamáním lidu:

je-li representant katolického náboženství bezcharakterní, ví každý příslušník katolicismu, že náboženství, jeho autorita a hodnota, nezávisí na něm, ale na Bohu náboženství zjevujícím;

je-li „katolický“ politik bezcharakterní, klame příslušníky svých směrnic politických, ježto na něm závisí autorita a hodnota směrnic politických, k nimž se hlásí příslušníci katolického programu.

Sotva je tedy možno mluvit o existenci „katolické strany politické“.

Když však ani katolická politika nesmí býti zaměňována s náboženstvím, tím méně to platí o stranách politických, které jen částečně, jen v některých bodech uplatňují program cele katolický.

Uvedeme níže zásady katolické politiky, pokud je stanovil papež Lev XIII: srovnání těchto zásad s těmi politickými směry, které se zdají katolickými, ukáže, zda právem jsou nazývány katolickými.

Pro poznání života a smýšlení katolického není normou konání náboženských úkonů katolických, na př. nedělní návštěva kostela, posty, modlitba, přijímání sv. svátostí.

To jsou prostředky, jejichž cílem jest dokonalý život

katolický, jeví se mravní čistotou, pokorou, skromností nezištností, a v první řadě účinnou láskou k bližnímu.

Všech prostředků dá se zneužít — i těch nejsvětějších. Jestliže kvete v některých zemích tento život náboženský, jenž je důsledkem plnění prostředků katolických, k jeho dosažení vedoucích, pak to není zásluhou politických stran, ač jim nelze upírat jisté zásluhy, jak dříve bylo řečeno.

Veřejné zastávání náboženských zájmů se strany katolické politiky bylo by opravdu katolickým jen tehdy, kdyby, jak řečeno, odpovídalo životu obhájců, kdyby bylo vedeno v první řadě bez fanatismu.

Jedním z hlavních kořenů fanatismu je nenávisť protivníka, která téměř vždy prýští z nejistoty o správnosti svého přesvědčení a ze strachu, že protivník mohl by zvítězit.

Nenávisť nezná katolicismus, nemá obavy z porážky náboženství.

Třebas toto by zcela zaniklo u některého národa — neexistují kvetoucí obce katolické prvních století — nezhyne přece náboženství: tato jistota činí nutný boj na ochranu náboženství, či lépe, za prostředí vhodné pro rozmach katolicismu, klidným, neznajícím vášně.

3. Tento fanatismus poškozují náboženství, dovede vzbudit mínění, že bojující strana politická je nezbytným ochráncem náboženství:

a poněvadž radikalismus líbí se davu, náboženství pak má nezničitelné kořeny v srdci lidském — anima naturaliter christiana — politická strana používá náboženských bojů, náboženství k upevnění a rozšíření svých posic.

Proti tomu vystupuje papež Lev XIII., když píše v encyklice „*Sapientiae christianae*:“

„Církev je nejen společnost sama v sobě dokonalá, nýbrž i výše stojí než kterákoliv jiná společnost lidská. Proto církev rozhodně odmítá, k čemuž také má právo a povinnost, následovati snahy jednotlivých stran a sloužit požadavkům politiky neustále se měnícím. — Kdo strhuje církev do stranických sporů a domnívá se, že

pomoci církve zvítězí snáze nad protivníky, zneužívá nerozumně náboženství.“

Toto jedině správné stanovisko Apoštolské Stolice proti těm, kteří zneužívají náboženství, zatahující je do činnosti politické, vlastně do agitací politických, má pro sebe celou řadu nejvyšších rozumných důvodů.

Každá politická strana je podrobena zákonu vývoje, který obsahuje i vývoj zpětný, oslabení i eventuelní zánik strany.

Věčné trvání politická strana zajištěno nemá.

To je výsadou katolického náboženství, které však, kdyby spojeno bylo s osudem kterékoliv politické strany, stejný osud by s ní zároveň sdílelo.

Dosáhne jistě politická strana pomocí, vlastně stálým odvoláváním na náboženství a agitováním jménem náboženství, t. j. jeho zneužíváním, velkého rozmachu a vlivu — ale to jest jen na škodu zájmů náboženských.

Vedoucím a rozhodujícím činitelem v otázkách náboženských a náboženství přímo se týkajících je v každém státě episkopát.

Jakmile však politická strana, odvolávající se na náboženství a jménem náboženství politických bojů se zúčastňující, tím již ztotožňuje se s náboženstvím a vliv její stále roste, dosáhne i ve věcech církevních značného vlivu na úkor pravomoci biskupské.

Stává se, že některý člen episkopátu nedovede plniti svých povinností, nejen že jeho činnost neprospívá, ale přímo škodí náboženství.

Tím větší je toto nebezpečí, když se jedná v té době o řešení důležitých otázek náboženských nebo nábožensko-politických.

V takovém případě pak politická strana, právem či neprávem nazývající se katolickou, zasahuje do otázek čistě církevně-náboženských, čímž zmocňuje se vlastně moci biskupské, stává se na místě biskupa reprezentantem, poněvadž je zastáncem — katolického lidu.

Jest přirozeno, že tím je autorita biskupů zeslabena, jejich práva omezována a jejich činnost i v těch oborech, kterým jejich síly odpovídají, téměř znemožněna.

Poněvadž se politická strana stává takto dokonce

jakousi autoritou náboženskou, osobuje si i vliv na jmenování hodnostářů církevních.

Tím spíše může tak činiti, ježto se odvolává na řadu úspěchů, kterých dosáhla zdánlivě ve prospěch náboženství.

Tím uplatňuje svůj vliv politický v kruzích církevních, kamž vyslala řadu svých straníků: to vede ku zpolitizování náboženství.

Tyto smutné skutečnosti jsou pak příčinou, že mnozí věřící mohou pozbyti důvěry ve vedoucí činitele, stojící v popředí života náboženského — zvlášť ti, kteří buď z nevědomosti nebo z jiných důvodů jsou přívrženci politických stran jiných, jejichž protikatolické stanovisko není jim dosti známo.

Zvlášť osudným je toto zpolitizování náboženství, když vlivu dosahují ti členové strany v otázkách církevních, jejichž náboženské, katolické přesvědčení je pochybné, nebo jejichž život neodpovídá požadavkům, kladeným náboženstvím katolickým na věřící.

Pak zajisté nešťastné toto spojování náboženství s politikou přináší nesmírné pohromy katolickému náboženství.

A ještě třeba upozorniti na jednu okolnost, na kterou se při nynější horečné činnosti politické a při zpolitizování veřejného života často zapomíná. Ztotožňování činnosti politické s činností náboženskou má totiž velmi neblahý vliv na celou řadu politických pracovníků z řad kněží a uvědomělých laiků: nadšení pro nábožensko-politický život, pro politickou činnost, ztotožňovanou s činností náboženskou, svádí je k tomu, že zapomínají na život vnitřní.

Stačí jen připomenouti list papeže Lva XIII. o amerikanismu . . .

Tyto úvahy o škodlivosti slučování politiky s náboženstvím ospravedlňují jistě v míře nejvyšší svrchu vzpomenuté stanovisko Apoštolské Stolicе v náboženství a politice.

Než přemnozí se snaží toto slučování odůvodniti — a zdá se, že jejich důvody nepostrádají podkladu.

Zastavení tohoto nábožensko-politického směru v po-

litice přineslo by prý veliké pohromy náboženství samému.

Tento důvod je snad správný — ale potvrzuje plně naše stanovisko.

Je to totiž smutné, když by se řeklo o katolickém náboženství, že oporou jeho existence jest politická strana.

Stalo-li se tak někde, pak je to důkazem, že chybily i orgány církevní, ježto se nepostaraly o mohutné náboženské nepolitické hnutí — že chybila i politická strana, že zneužila vlivu náboženského k svému rozmachu a ke škodě náboženství.

Poukazují mnozí na to, že v mnohých státech moderních ne episkopátu, ale politické straně se podařilo dosíci mnoha výhod katolickému náboženství, podařilo se domoci katolicismu k jeho právům.

To je pravda — ale špatný syn je ten, kdo by uhájil autoritu otcovskou — ale za to sám si vzal odměnu spočívající v tom, že si osobuje autoritu otcovskou.

Poukazuje se na řadu hmotných výhod, kterých vydobyla politická strana zástupcům katolického náboženství.

Kdyby slučování politiky s náboženstvím odůvodňováno bylo těmito výhodami hmotnými, vrhalo by to nepěkný stín na nadpřirozené náboženství katolické, a kdyby toto mělo býti důvodem, aby orgány církevní exponovaly se pro rozmach té které strany politické, pak by to znamenalo zaprodávání zájmů náboženských za hmotné výhody.

Upozorňují mnozí a zdůrazňují, že mnohý biskup nedovede hájiti zájmů náboženských tak, jako některá strana politická.

Nesmíme však zapomenouti, že politická činnost je celostátní, tedy že se vztahuje na působení politické ve všech diecésích.

Nábožensko-církevní směrnice celostátní nedává jeden biskup, ale shromáždění všech biskupů.

Bylo by nespravedlivé a nesprávné tvrditi, že by při poradách episkopátu, když on je správně informován o poměrech politických, nikdo by se nenašel,

kdo by nedovedl postřehnouti situaci, a tak znemožniti nesprávné směrnice činnosti nábožensko-církevní v některé diecési.

Aby na jedné straně byla zachována spojitost náboženství s politikou, a na druhé straně byla znemožněna možnost konfliktů s autoritou církevní, stanoví někteří politikové svůj poměr k episkopátu takto:

Ve věcech náboženských se podrobujeme, v církevně-politických se dohodneme, ve věcech čistě politických prosíme o spolupráci.

První věta o naprostém podrobení autoritě biskupů ve věcech čistě náboženských je samozřejmá — vše ostatní je velmi nejasné.

Pojem církevně-politických záležitostí je velmi pružný.

A není jistě na politicích, ale na biskupech, aby stanovili, které jsou otázky čistě náboženské a které jsou církevně-politické: na biskupech jest, aby stanovili, kam až sahají hranice ústupků, které může církev činiti v otázkách těchto.

Nejhrubšího zneužívání náboženství dopouštěla a dosud se dopouští politika liberální.

Vycházejíc od zásady všemohoucnosti a naprosté neomezenosti státní, používá citů náboženských ke svým účelům.

Náboženství stává se služkou státu.

Již biskup Ketteler píše:

„Jest třeba velmi toho želeti, když vysoká politika liberální zneužívá náboženství ke svým účelům.

To neprospívá náboženství, to jemu škodí.

Jest to také politování hodná prakse posledních století, když náboženství a kněží se k tomu používá, aby dali nátěr náboženský každému politickému násilí.

Za kolik to již vítězství byly slouženy slavné bohoslužby od nespravedlivých válek Ludvika XIV., které jistě nebyly ku slávě boží, ale které Bohu se protiví.

Jak odsuzuje asi Bůh, věčná pravda a spravedlnost, každý pokus, aby byl v jistém smyslu činěn spoluzodpovědným za takové činy lidské, které odporují jeho věčným zákonům, jeho svatým přikázáním a jeho božské vůli.

Čím vznešenější má postavení náboženství, tím více může prospívati státům.

Ve vlastním zájmu měl by již stát varovat se takového zneužívání.

Ty veřejné modlitby, církevní děkovné bohoslužby, věčně nové přísahy nejsou k dobrému . . .“

Byla to liberální politika, která obsazovala stolce biskupské a křesla prelátů svými stoupenci, liberální politika učinila náboženství exponentem svých snah, upravovala ve svůj prospěch mentalitu budoucích kněží i politiků katolických.

Otcové zhřešili a děti za jejich hříchy pykají.

1. Je tedy podstatný rozdíl mezi politikou a náboženstvím katolickým.

Náboženství nepotřebuje politiky, leč potud, že politika vytváří příznivou půdu pro rozmach náboženství.

Poněvadž náboženství katolické, zjevené, je jediným prostředkem k dosažení blaha věčného,

poněvadž jedině toto náboženství dovede utvořiti takové podmínky, aby v jejich důsledku mohl člověk dosáhnouti sám i ve společnosti státní a spolu s ní blaha pozemského, člověku dosažitelného a jeho lidské důstojnosti odpovídajícího,

je samozřejmo, že se rozumný politik řídí ve své politické činnosti směrnicemi katolického náboženství,

že vytváří půdu příznivou pro rozmach katolického náboženství.

V přítomné době je politika katolická ideálem,

skutečnosti jsou vedle stran protikatolických politické strany konservativní, blíží se více méně ideálu katolické strany politické.

Poněvadž mají snahu o uskutečnění cílů politiky katolické, mají právo žádati, aby byly podporovány katolíky;

poněvadž chtějí uplatňovati v politice zásady katolické, mají povinnost, aby se podřídily zásadám všeobecným, každého hnutí, tedy i politického, věřících katolíků se týkajícím, daným Apoštolskou Stolicí.

Ačkoliv politické hnutí katolíků dlužno přesně rozlišovati od nepolitického, nábožensko-sociálního hnutí

katolíků, přece jen obě tato hnutí mají mnohé obory společné.

Tu třeba se varovati dvojího úskalí:
aby politické hnutí nezneužívalo náboženství,
aby náboženství nevidělo v politice svého rovnocenného činitele.

Na první nebezpečí poukazuje papež Lev XIII., když píše v encyklice „*Pergrata nobis*“: „Dobře je vám povědomo, jak osudný je omyl těch, kteří nečiní dostatečného rozdílu mezi posvátnými věcmi a otázkami politickými a chtějí náboženství postavit úplně ve službu politických stran a k jejich ochraně.“

V encyklice „*Sapientiae christianae*“ pak píše: „Církev je nejen společnost sama v sobě dokonalá, ale i výše stojí než kterákoliv jiná společnost lidská.

Proto církev rozhodně odmítá, k čemuž také má právo a povinnost, následovati snahy jednotlivých stran a sloužiti požadavkům politiky, neustále se měnícím. — Kdo strhuje církev do stranických sporů a domnívá se, že pomocí církve zvítězí snáze nad protivníky, zneužívá nerozumně náboženství.“

Politika není rovnocenným činitelem náboženství, náboženství katolické je cele autoritativní, v politice i autority je svoboda.

Proto píše Lev XIII. v encyklice „*Pergrata nobis*“: „Každému volno jest, aby měl v otázkách politických vlastní svůj názor, pokud ovšem neodporuje náboženství a spravedlnosti.“

V promluvě k belgickým poutníkům pak řekl: „Církev zůstává ovšem dítkám svým úplnou volnost v časných a politických záležitostech, pokud se činnost jejich řídí zásadami spravedlnosti a křesťanské mravouky.“

2. Výnosy Apoštolské Stolicе se vztahují na všechny katolíky, na jejich život soukromý a veřejný, a zavazují je ve svědomí.

Politik katolický je povinen jich šetřiti, a třebas by ony nezasahovaly přímo do činnosti politické, musí důsledky, z nich pro činnost politickou vyplývající, přesně zachovávat.

O cíli politiky katolíky zastávané píše jmenovaný papež v encyklice „*Sapientiae christianae*“: „První povinností, již má křesťan ve věcech politických, kteréž nelze od mravního zákona a náboženských povinností nikterak odloučiti, není nic jiného, než, jak možno, sloužiti duchu křesťanskému.“

Duch křesťanský je láska k Bohu, která se jeví láskou k bližnímu.

Stát řešením otázky sociální stýká se s tímto „duchem křesťanství“, proto musí politik míti na zřeteli směrnice katolické při řešení této otázky.

O tom čteme v encyklice „*Graves de communi*“: „Obnovujeme co nejdůrazněji opět napomenutí své, aby všichni jednotlivci i společnosti, ať v té příčině (t. j. v otázce sociální) cokoliv podniknou, byli pamětlivi, že est jim se podrobiti ve všem pravomoci biskupů. Nikdo se nedej oklamati přílišnou horlivostí lásky k bližnímu. Nabádá-li horlivost ta k porušení povinné poslušnosti, není čistá, nepřináší pravého užitku, není Bohu milá.

Z těch se zajisté Bůh raduje, kteří, odstavující vlastní názory, podrobují se rozkazům představených, jako rozkazům samého Boha. Těm Bůh ochotně pomáhá, při podnicích odvážných sílí a k šťastnému dokonání započatého díla milostivě pomáhá.

Toť jest, co vám, ctihodní bratři, doporučujeme, abyste podle osobních i místních potřeb moudře a svědomitě zařídili. O těchto věcech konejte porady při svých pravidelných schůzích. Nad tím zvláště bedlivě bděte, a veškerým vlivem svým mírnice, zadržující a odporující, o to usilujte, aby pod záminkou podporování dobré věci neochabovala síla svaté kázně a nebyl porušen řád, který Kristus církvi své předepsal.“

Povinností katolíků jest, aby ve všech svých podnicích byli co nejúžeji spojeni se svými biskupy.

V encyklice „*Longinqua Oceani*“ čteme: „Vřele si toho přejeme, aby se katolíci vždy více s touto pravdou (t. j. jednati v nejužším spojení s biskupy) seznamovali. Nemohou si zajisté získati větších zásluh o své osobní zájmy i o blaho obecné, jako když neustanou podrobovati se církvi a plniti věrně její nařízení.“

Toto spojení budiž zachovááno i v podnicích života veřejného.

Píšeť papež v encyklice „Immortale Dei“: „To budiž pravidlem pro každého křesťana: Není dovoleno činiti rozdíl mezi povinnostmi soukromé osoby a občana, a to tak, že by se v životě soukromném autoritě církve podroboval, v životě veřejném však ji zamítal.

Toby znamenalo spojovati dobré se zlým a způsobiti člověku rozpor v sobě samém, kdežto přece má zůstat křesťan stejně důsledným a nikdy v ničem nesmí se odchýliti od křesťanské ctnosti.“

Ale jak zameziti tomu, aby snad biskup svou autoritou nepoškozoval zájmů náboženských, které katolík je povinen hájiti v životě veřejném?

I o tom píše papež v encyklice „Sapientiae christianae“:

„Papež nemá jen řídití církev, nýbrž musí vůbec všechny činy jejích údů, t. j. křesťanů, pořádati, aby v souhlase byly s nadějí blaženosti věčné. Mimo úplnou jednotu ve smyšlení a skutcích jest povinností věřících vážná důvěra v moudrost oněch opatření, která od církevní vrchnosti vycházejí. Tu pak svěřena jest správa křesťanských záležitostí, pod přímým vedením římského papeže, biskupům, kteří, ačkoliv nedosahují vrcholu moci kněžské, přece jsou v církevní svatovládě pravými knížaty. Podle ústavy církve, již nemůže žádný smrtelník změnití, musí křesťan veřejnou činnost života svého zařídití. Proto jako biskupům jest potřebno při vykonávání úřadu spojení s apoštolskou stolicí, tak třeba, aby duchovní i laikové žili a jednali v nejužším spojení s biskupy.

Kdyby zavdal biskup buď v praktickém životě, aneb názory, jež obhajuje, příčinu k výtkám, nepatří žádné soukromé osobě osobovati si úřad soudce. Úřad ten svěřen jest Pánem naším Ježíšem Kristem jedinému pastýři, jenž představen jest beránkům i ovcím.“

Stanovisko, které musí zaujmouti veřejně činný katolík k církvi, je obsaženo v těchto slovech encykliky „Pergrata nobis“:

„První a nejvyšší povinností katolíků jest, aby k ni-

čemu se neznali, ničeho nepodnikali, co se nesrovnává s věrou, úctou a vážností k církvi, nebo co odporuje jejím právům.“

Důležitá je nauka obsažená v encyklice „Sapientiae christianae“, která vyslovuje názor Apoštolské Stolicе na kompromisy s protivníky katolicismu.

Nauka ta zní:

„Ti však, kteří se chtějí zúčastniti veřejných záležitostí, musí se zvláště vyhnouti dvěma chybám, z nichž jedna neprávem se jmenuje opatrností, druhou pak nerozvážlivostí lze nazvati.

Někteří totiž tvrdí, že není vhodno opřít se zřejmě mocné a vládnoucí špatnosti, aby odpor ten protivníky tím více nerozdráždil. Zda tito lidé jsou pro církev, či proti ní, jest nejisto.

Někdy ujišťují, že vyznávají víru katolickou, že by si pouze přáli, aby církev beztrestně dovolila rozšiřovati nauky některé, od učení jejího rozlišné.

Nařikají sice nad úpadkem víry a zkázou mravů, ale o nápravu se nepřičinují, ba ještě spíše přílišnou shovívavostí nebo záhubnou přetvářkou často zlo rozmnožují. Nechtějí připustiti, aby někdo pochyboval o jejich oddanosti k Stolicі Apoštolské, avšak vždy mají příčinu, aby papeži něco vytýkali.“

V čem spočívá opora církve, na koho spoléhá církev, že v životě veřejném uplatní se její zásady, o tom poučuje nás encyklika „Octobri mense“:

„Svět kráčí svou cestou plnou obtíží, spoléhaje na bohatství, moc, zbraně a nadání ducha; církev však jistým a plným krokem vykračuje, spoléhajíc jedině na Boha, k němuž ve dne v noci se modlí, oči i ruce pozvedá.

Církev, jednajíc rozumně, nezanedbává sice ostatních lidských prostředků, které péčí Prozřetelosti zde na světě jsou připraveny, avšak neskládá v ně všecku naději, nýbrž spíše v modlitby, prosby a přimluy, které snažně k Bohu vysílá.“

5. Důsledky z uvedených názorů na veřejnou, jistě i politickou činnost katolíků, vyslovených z nejvyšších

míst autority světa křesťanského, učiní si bezpochyby každý katolický politik sám.

Kdo se pak přímo nezabývá činností politickou, a schopen je nestranného a odůvodněného úsudku, ten dozná, že nejen v moderních státech neexistuje politika cele katolická, ale že i ty politické strany, které chtějí katolickými býti, takovými samy se nazývají nebo se zdá že jimi jsou, namnoze velmi jsou vzdáleny důsledků plynoucích z citátů uvedených.

Což ovšem neznamená, že by mohly býti do jedné řady s protivníky katolicismu v politické činnosti se uplatňujícími stavěny, ani že by měly býti bojkotovány katolíky;

ale to znamená, že za podporu, které se těší u občanů katolických, musí vystříhati se zneužívání náboženství při politických agitacích, ztotožňování politiky s náboženstvím, zasahování do pravomoci biskupů osobováním práva církevně-politické otázky řešiti bez ohledu na jejich autoritu, svým chováním snižovati tuto autoritu, osobovati si práva na jmenování orgánů katol. náboženství a pod.

Po splnění těchto podmínek pak nepřekáží katolíkově nic, kdyby se chtěl zúčastniti práce v této straně, ba katolík je povinen, ji jako stranu konservativní všemožně podporovati.

DÍL DRUHÝ.

—

P r á v n í s t á t.

1. Před utvořením státu.
2. Původ společnosti státní.
3. Účel státu.
4. Způsob vlády.
5. Hranice státní moci.



Před utvořením státu.

1. Humanitní svazek pokolení lidského. Jeho práva a povinnosti. — 2. Přirozená společnost rodinná. — 3. Společnost státní a její prvky. — 4. Právo vlastnictví soukromého. — 5. Náboženství.

—:—

1. Humanita je svazkem, pojícím lidi v jeden společenský celek, ve společnost všelidskou. Společnosti lidské, politické i nepolitické, předpokládají tuto první společnost, společnost všelidskou, všechny je v sobě zahrnující, je předcházející; v ní všechny společnosti koření.

V lůně každé společnosti vznikají práva, kterých jednotlivec chce a může používat, a na jejich ochranu má právo,— povinnosti, které vrozeny jsou člověku, které musí člověk respektovat.

Existují práva a povinnosti, bez ohledu na jakoukoliv společnost, před ní? Nebo přijímá člověk práva a povinnosti teprve od společnosti?

Existují na světě jenom dva lidé. Náhodou se potkají. Má právo jeden z těchto dvou sobě neznámých lidí při náhodném setkání druhého usmrtit, na něj útočit, jej nějak obtěžovat? Jistě, že ne. Každý z obou má tedy právo na osobní svobodu, každý z obou má povinnost respektovat druhého.

Neznámý člověk najde neznámého blízkého smrti. Může mu pomoci. Může jej osvoboditi od nebezpečí smrti. Může jej opustiti, může jemu odepříti pomoc, jej přenechatí jisté smrti? Jistě, že ne. Vzájemná pomoc v neštěstí jest tedy zase povinností, která povstává při prvním styku jednoho člověka s druhým.

Možno odvoditi tyto povinnosti z nějakého svazku sociálního, ze zákonů společnosti? Nikoliv, jsou vrozeny člověku, jsou zde před každou organizací sociální. Jsou diktovány srdcem lidským.

Co jest to, co nutí člověka, aby pomohl, může-li, jinému člověku, který je ve velkém nebezpečí? Je to lidskost, humanita, která činí člověka člověkem, a neposlechnutí příkazů lidskosti učinilo by člověka nelidským, snížilo by jej na úroveň zvířete.

A rovněž existuje nezávisle od jakékoliv organizace sociální právo sebeobrany. Člověk může a musí život svůj udržeti: má tedy nezadatelné právo, hájiti život svůj proti každému útočníku. A toto právo se vztahuje na vše, co udržuje jeho život, co dopomáhá vývoji jeho sil tělesných i duševních.

Divoch, který někde na poušti chce píti z pramene nebo jísti ovoce se stromu, nesmí býti omezován v tomto svém právu; a kdyby někdo jemu bránil, má právo všemi prostředky proti útočníkovi práva svého hájiti.

Jest tedy jisto: žádná sociální organizace, ať politická či nepolitická, není prvním a jediným pramenem práv a povinností lidských; člověk jest nositelem jejich nikoliv jako člen společnosti organizované, ale jako člověk.

Humanita, lidskost je svazek, pojící všechny lidi ve společnost všelidskou; a členové této společnosti, tedy všichni lidé, podléhají zákonu humanity, který určuje práva jejich lidská a povinnosti lidské před utvořením jakékoliv organizované společnosti.

Kdo jest původcem tohoto zákona? Ten, kdo utvořil společnost všelidskou.

Této by nebylo, kdyby nebylo člověka, bytosti nadané rozumem a svobodnou vůlí. Tvůrčí akt boží, kterým se bytost lidská objevila ve vesmíru, je původce a kořen práv a povinností lidských.

2. Přirozeným, nezadatelným právem každého člověka jest: tvořiti rodinu. Přirozenou největší povinností člověka jest: udržeti pokolení lidské na zemi. Používání tohoto přirozeného práva a konání této přirozené povinnosti je důvodem existence první a nejpřirozenější společnosti, nejnutnější k udržení pokolení lidského na zemi — společnosti rodinné — rodiny.

Pokolení lidské by zahynulo, kdyby rodiče nestarali se o děti, kdyby jich neživil, nechránili před škodlivým vlivem počasí, před nebezpečím smrti.

V prvé řadě připadá tato péče o dítě matce. Proto příroda se postarala, aby matka mohla živiti dítě, do jejího srdce vložila city lásky mateřské.

Slabost ženy, nemožnost, aby sama pečovala o rodinu, vyžaduje přispění otce, který, dav dítěti život, je povinen o ně se starati.

Nemohoucnost dítěte, aby samo pečovalo o sebe, která relativně déle trvá u člověka než u zvířete, pak výchova dítěte, vývin jeho řeči, jeho mravů a schopností tělesných i duševních, činí je dlouho ještě po zrození závislým na rodičích.

Většinou žijí rodiče jen tak dlouho, jak je nutno pro postarání o výchovu dítek; mnozí rodiče umírají dříve, než děti dospěly, a přemnozí sestupují do hrobu, než nejmladší dítě mohli plně zaopatřiti.

Když mají rodiče 50 nebo 60 let svého života, jsou nejstarší děti sotva dvacet či třicet let staré; a po nich následují druhé, které nemohou ještě svou existenci zabezpečiti, tím méně uchrániti se všech obtíží života.

Tato důležitá skutečnost poučuje lidstvo, že svazek manželský trvá po celý život.

Bez tohoto trvalého svazku by mnoho dětí před časem bylo opuštěno a pořádek rodin i společnosti znemožněn. Krátká doba života pozemského naznačuje člověku, že musí dáti přednost péči o ty, jimž život dal, ne povolování svým vášním a zakládání různých rodin.

Společnost rodinná vyžaduje nutně vedoucí autority. To platí o každé společnosti — bez „moci“, bez autority je společnost nemyslitelná.

Není společnosti leč tehdy, když jednotlivci, množství, tvořící společnost, tvoří jednotu. Tuto jednotu tvoří jeden společný cíl, jeho určení nemůže býti přenecháno jednotlivcům: proto jest nutná ve společnosti „moc“ čili autorita, která určuje cíl společnosti a členy společnosti vede k tomuto cíli.

Od tohoto zákona není vyňata ani rodina.

A poněvadž autorita rodinná nemůže náležeti dětem, přísluší rodičům. Ale před rodinnou společností, skládající se z dětí a rodičů, jest rodinná společnost, skládající se z muže a ženy — z manželů.

Slabost ženy, převaha citovosti u ženy naznačuje, že není na ženě, aby poroučela muži, který má od přírody sklon k ovládání sensibility rozumovou úvahou, jehož vlastnosti tělesné i duševní naznačují, že, jako prvek aktivní, je stvořen za nositele autority.

Autorita rodiny spočívá tedy na mužovi; žena je pomocnicí této autority a nahrazuje ji, když této již není.

Právu autority rozkazovati odpovídá povinnost poslouchati. Žena mužovi a děti rodičům jsou povinni poddaností a poslušností, ale též úctou a vděčností. — Tato úcta dětí k rodičům trvati má po celý jejich život.

Sociální řád v rodině a autorita otcovská koření tedy v přirozenosti lidské a je nepochybným výrazem boží vůle.

3. „Člověk od vlastní přirozenosti k tomu jest nabádán, aby s jinými žil společně, neboť jsa odkázán sám na sebe, nemůže si zaopatřiti, čeho nezbytně k životu má potřeby, ani čeho potřebuje k zdokonalení ducha i srdce. Proto také vložila Prozřetelnost již do přirozenosti jeho spolčovat se s těmi, kteří jsou mu rovni. Jen domácnost, rodina, obec a stát mohou mu poskytnouti prostředků k zdokonalení svého lidského bytí.“ (Enc. „Immortale Dei“.)

Domácnost sama tedy nestačí, aby zachováno bylo pokolení lidské.

Člověk, jehož existenci předpokládá rodina, snaží se tvořiti rodiny nové, aby bylo šířeno a udržováno pokolení lidské. Proto vznikají četné sociální organisace, rodiny.

Tyto pak, právě jako jednotlivci, z nichž povstávají, mají zvláštní práva existenční, vyžadující vzájemné uznání a respektování.

Mimo to mají rodiny společné potřeby, které je nutí, aby žily ve vzájemných stycích a sobě navzájem pomáhaly.

Proto rodiny spojují se v obce, obce pak ve stát.

Také stát nemůže existovati bez pořádku, pořádek pak bez spravedlnosti. A jako spravedlnost, tak i pořádek musí míti strážce, vykladatele, který by též prováděl to, co pořádek a spravedlnost mají zapotřebí: to jest moc státní.

Bůh, který stvořil člověka, který chtěl, aby se na zemi udrželo pokolení lidské, chtěl tedy současně i vznik státu a moci či autority, které stát potřebuje.

Jsoucnost moci státní je tedy výronem vůle boží, právě tak jako moc otcovská: potřebuje-li jí rodina, tím více potřebuje této autority stát.

Bůh zdůraznil tuto pravdu slovy Písma, že „není mocnosti, leč od Boha, a které jsou, od Boha zřízeny jsou; kdo se tedy mocnosti protiví, Bohu se protiví, ježto odporuje zřízení božímu.“

Z uvedených názorů společenských, jak je podává nauka katolická, plynou poučky, jimiž se podstatně liší názor katolický od moderního názoru racionalistického.

Společnost vůbec, k níž člověk je veden přirozeností svou, tedy Bohem, původcem přirozenosti lidské, dlužno rozlišovati od společnosti státní.

Stát je společností zvláštní, která spolu s jinými povstala uprostřed společnosti všelidské; udržováním společenského řádu přispívá k udržení a blahu společnosti lidské, ale nesmí se s ní ztotožňovati, nesmí práva a povinnosti člověka, jako člena společnosti lidské, zneužívat, libovolně měnit.

Ve společnosti samé dlužno rozlišovati dva základní prvky: prvek formální, kterým jest jednota či jednotnost činnosti, postupu všech členů, a jedním společným cílem; prvek materiální, kterým jest množství či souhrn všech členů, tvořících společnost. Jednota tato je vniterná, není ničím jiným než veřejnou autoritou.

Z toho plyne, že jednota jako celek či společnost, jako společnost jest větší než jednotlivé části, ale že jest podstatně jiného druhu než součet všech členů.

Proto nesprávný je názor racionalistický, jako by státní společnost nebyla ničím jiným leč součtem všech sil, které jsou v něm zastoupeny.

Proto též sv. Tomáš Aquinský zdůrazňuje podstatný rozdíl mezi právem veřejným a soukromným.

Společnost jest organismem mravním, a ne, jak tomu chtějí racionalisté, souhrnem lidí — atomů, bez vlastního života a práv, bez vnitřního principu.

To jest též základem celé nauky Tomáše Aquinského o společnosti a státu.

Podle P. Weisse O. P. třeba k pojmu organismu čtyř podmínek: členů více, a to různých; jednotliví členové musí býti samostatní a samočinní, rovněž i tak podružné organismy; samostatnost členů má protiváhu jakousi v tom, že spojeny jsou vnitřním principem; ona jednotná vnitřní jednotící síla musí též všechen pohyb řídit.

Takovým mravním organismem je společnost státní. Jeho prvky hmotným nejsou jednotlivci — ti jsou prvky společnosti rodinné — nejsou rodiny — ty jsou prvky obcí — ale obce, společnosti zvláštní, které se nestanou „otroky“, ale jsou svobodní ve společnosti státní (autonomie zemí), jejíž živými členy jsou. Stát je organismem sociálním, mravním, ne mechanickým.

4. V přirozenosti lidské jest obsaženo právo na majetek soukromý. Není sice toto právo tak přirozené, jako na př. právo na udržení a hájení života — ale je odvozeno z práva přirozeného.

Klidné totiž soužití lidstva pro sklon mnohých k zlému bylo by nemožné, kdyby majetek nebyl rozdělen.

Odtud ohraničení práva soukromného božím přikázáním „nepokradeš“, které však současně jest jeho omezením. Takové používání majetku, jaké by poškozovalo jiné, bylo by „krádeží“.

5. V přirozenosti lidské jako v kořenu je obsaženo náboženství.

Pocit závislosti na bytosti vyšší, rozumem zdůvodněný a vysvětlený, vede přirozeně k poznání božství a zavazuje člověku uctívání božství. Tedy před utvořením společnosti státní jest celá řada práv a povinností, které vyvěrají z přirozenosti lidské. V ní je obsažen i sklon k založení společnosti státní a z ní se odvozují i prvky státu.

Původ společnosti státní.

1. Nauka katolická o státě jako postulátu přirozenosti lidské. — 2. Nauka katolická o nutnosti autority státní vysvětlena sv. Tomášem Aqu. — 3. Racionalismus o vzniku státu. — 4. Moc státní a nositel moci státní mají — třebas různě — svůj kořen v Bohu. Odůvodnění této nauky z Písma. — Lev XIII. o božském původu státu a státní moci. — 5. Nositelem moci státní není lid sám, jak učí racionalismus, ale osoba lidem designovaná, které Bůh udělí vládní moc či autoritu ve společnosti nutně obsaženou. — Příslušné citáty z encyklik papeže Lva XIII.

—:—

1. Nauka katolická rozumí státem společnost, utvořenou z mnoha rodin, snažících se společně o dosažení blaha všem společného.

Podle sv. Tomáše Aqu. je stát nepopíratelným postulátem přirozenosti lidské, a proto zároveň podstatnou částí řádu světového, Bohem stanoveného.

Všude — tak učí sv. Tomáš Aqu. — kde se jeví jakési zřízení nějakých bytostí k určitému cíli, je třeba principu, kterýž bytosti ty k onomu cíli řídí a vede. Totéž platí tedy i o člověku. To však, co člověka přede vším ve směru jeho vede a řídí, jest světlo rozumu jeho, a poněvadž on sám opět jest pouze účast rozumu

božího, tedy posléze jest Bůh sám, jenž člověka rozumem jeho k cíli jeho bytí řídí a vede.

Kdyby každý člověk sám pro sebe žil, bez všeho spojení s jinými, nepotřeboval by žádného vůdčího principu ve zmíněném směru; každý sám sobě by byl králem pod králem králů, Bohem, pokud totiž světlem rozumu od Boha mu uděleným sám sobě by v činech svých dával směr k nejvyššímu cíli svému. Ale člověk od přirozenosti své jest bytost společenská a politická, t. j. odkázán jest vlastní přirozeností na společenské spojení s jinými, jemu rovnými, a bez toho spojení nelze mu požadavkům přirozenosti své dostiučiniti.

Kdežto totiž ostatní bytosti již od přirozenosti mají všechny prostředky, jichž k životu přiměřenému přírodě jejich potřebují, není tomu tak u člověka; jemu dán jest rozum, jímžto si teprve vše připraviti má, čeho mu třeba, aby žil a cíle bytí i žití svého uskutečnil, k tomu však nedostačí člověk jediný, nýbrž musí mnozí poměrně a v rozličných směrech spolupůsobiti, aby úloze té dostáli.

Zvířata všude nezměnitelně pudem svým k tomu jsou vedena, aby prospěšné od škodného rozeznávala, čehož u člověka není. Člověk jen všeobecně poznává, co prospěšno jest, a co škodlivo; aby to všude i zvlášť poznával, k tomu nepostačí vědomosti jednotlivce: musíť jich opět několik spolupůsobiti, aby i v tomto ohledu umožnili, co pravé jest. Tak člověk vlastní přirozeností odkázán jest na společnost a má proto v řeči, jižto může s jinými myšlenky své vůbec i zvlášť sdíleti, prostředek, aby společenské spojení své s jinými započal a společenský styk v každém ohledu zachoval a udržel.

Jako je postulátem přirozenosti lidské, že lidé tvoří společnosti a je tvořiti musí, tak je postulátem přirozenosti lidské, že rodiny se spojují ve společnost státní.

Jediná rodina, na sebe odkázaná, nemůže dostáti všem úkolům rodině uloženým, nemůže dosíci všeho, čeho je třeba k životu člověka důstojnému, tím méně může získati těch poznatků, které uspokojují duševní život člověka.

Proto se musí zcela přirozeně rodiny spojovati ve

společnosti státní. Sv. Tomáš Aqu. dokonce i zdůrazňuje, že společnosti státní by byly nutné i v původním, hříchem neporušeném stavu, kdyby se byl udržel.

Tato nauka katolická zavrhuje a stojí v příkrém odporu proti nauce racionalistické, která prohlašuje člověka za bytost protispolečenskou nebo nespolečenskou, která vidí ve společnosti útvar utvořený svobodnou volbou lidí.

Nesprávný je názor těch, kteří se domnívají, jako by společnost státní mohla býti řízena jen smlouvami soukromými, uzavíranými mezi jednotlivci a jednotlivými rodinami.

Podle nauky katolické jest tedy stát přirozená, t. j. nutně z přirozenosti lidské plynoucí a proto Bohem, Tvůrcem přirozenosti lidské a společenské určená a chtěná, dokonalá, t. j. sama k účelům svým prostředky potřebné mající, na žádném vyšším společenském celku závislá není, nýbrž samostatná společnost několika rodin k blahu obecnému.

2. Ve společnosti státní dlužno rozeznávati dva prvky: prvek materiální, kterým jsou rodiny, tvořící společnost státní, a prvek formální, kterým je právní svazek, spojující tyto rodiny v jeden celek mravní.

Tímto svazkem právním je autorita státní, moc ve společnosti, „hlava státu“.

Je-li společnost něco v přirozenosti lidské se zakládajícího — praví sv. Tomáš Aqu. — a mohou-li lidé jen pod tou podmínkou cíle svého bytí dojíti, stojí-li ve svazku společenském: jest potřebí hlavy, kterouž celá společnost ovládána a k cíli, ke kterému spojení společenské podle přirozenosti své směřuje, vedena by býti mohla. Neboť, jelikož ve společnosti jednotliví lidé především přece jen vlastní zájmy na zřeteli mají, musil by patrně celek společnosti vyšinouti se z kolejí a rozejíti se, kdyby zde nebylo hlavy, která by ne tak o blaho jednotlivce, nýbrž o blaho celku, t. j. o blaho obecné pečovala. Jako by ústrojí tělesné rozpadnouti se musilo, kdyby duše jako princip oživující všech údů jeho nespojovala a oněch výkonů se nepodjímal, kteréž bytí a blaho celého ústrojí mají za účel: tak by

bylo i s lidskou společností. Ona tedy vymáhá podle přirozenosti své hlavy, jejíž péče ne k blahu soukromému jednotlivců, nýbrž k blahu obecnému celé společnosti se nese.

Společnost však jest původně toliko společnost rodinná; jelikož však rodina sama účelům poměru společenského dokonale vyhověti nemůže, rozšiřuje se přirozeným způsobem v obec, skládající se z několika rodin; obec pak rozšiřuje se opět z téhož důvodu přirozeně ve společnost státní, a ta pak může míti větší nebo menší objem, totiž podle podmínek svého vzniku. A jako hlavou rodiny jest otec, tak i obec, a nad to více stát z mnoha obcí se skládající, musí míti hlavu, jejížto poměr k poddaným sice podoben jest poměru oteckému, přece však jeví ráz od oteckého se lišící.

Tato „hlava státu“, autorita státní je moc či právo řídití stát.

O původu této autority státní jest rozpor mezi naukou racionalickou a naukou katolickou.

3. Racionalismus, odvolávaje se na Rousseaua, jako spolu s ním vysvětluje vznik společnosti ze smlouvy, kterou lidé ustavili společnost, tak i odvozuje z této smlouvy autoritu či moc státní.

Podle názoru Rousseauova každý člen společnosti dává osobu a moc svou celku, řízenému vůlí všeobecnou, již dlužno lišiti od vůle všech; za to všichni členové společnosti dohromady přijímají člena jednoho každého jako nedělitelnou částku celku.

Autorita státní či nejvyšší moc jest tedy projevem, vykonáváním všeobecné vůle, čili nutným atributem jejím; proto je též nezcizitelná.

Jakmile jednotlivci uzavrou smlouvu na utvoření společnosti, vznikne mravní a kolektivní celek, jenž má svou jednotu, své společné já, svůj vlastní život, svou vůli.

Autorita státní, kterým je vůle všeobecná, má tedy svůj kořen v dobrovolné smlouvě lidí. Naproti tomu hájí nauka katolická zásadu, že státní moc je bezprostředně od Boha.

4. Třeba ovšem rozlišovati moc či autoritu státní od určitého nositele státní moci.

Toto katolické rozlišování „úřadu od úředníka“ připomíná již sv. Jan Zlatoústý, když v homilii 23., v níž se obírá slovy apoštola Pavla, „není mocnosti, leč od Boha“. Tam píše: „Co praviš? Tedy každý kníže je ustanoven od Boha? To netvrdím. Nemluvím totiž o kterémkoliv knížeti. Avšak mluvím o samé věci, totiž o moci. Proto také sv. Pavel nepraví ‚Není kníže leč od Boha‘ — ale praví ‚není mocnosti, leč od Boha‘“. — V témže smyslu píše sv. Tomáš Aqu. Lect. I. in Caput XIII. ad Rom.

Ale zajisté jest správné tvrditi, že i kníže či nositel moci státní může odvozovati svoje práva z téhož pramene, z něhož prýští moc státní, když státní moc ani neexistuje, ani nemůže existovat abstraktně, nýbrž ve skutečnosti v jedné osobě. Proto i skutečný nositel moci státní odvozuje svou moc od Boha — ovšem nejde o určitého nositele moci státní.

Někdo může býti nositelem moci státní, a přece nemá své autority od Boha.

Nauka katolická, že státní autorita jebezprostředně od Boha, není nic jiného leč důsledek svrchu odůvodněné nauky, že člověk jest od přirozenosti bytostí společenskou.

Z toho plyne, že každá společnost jest dílem společnosti lidské. Ale společnost nemůže existovat bez autority, která jest jejím prvkem formálním, tvoříc jednotu z množství rodin, spojených v celek státní. Jest tedy autorita státní důsledkem zákona přirozeného, jako společnost sama.

Podle nauky katolické jest zákon přirozený ustanovením daným Bohem, původcem a tvůrcem přírody, proto i autorita státní je bezprostředně od Boha.

Odtud nauka apoštola Pavla v listu k Řím. hl. XIII.:

„Každý mocnostem vyšším poddán buď; neboť není mocnosti leč od Boha, a ty, které jsou, od Boha zřízeny jsou. Proto, kdo se mocnosti protiví, zřízení božímu se protiví, ti pak, kteří se protiví, odsouzení sobě zjednávají. Neboť knížata nejsou postrachem činu dobrému, nýbrž zlému. A chceš se nebáti mocnosti?“

čiň dobré a budeš míti chválu z ní. Neboť jest služebníkem božím, tobě k dobrému. Činíš-li však zlé, boj se, neboť ne nadarmo nosí meč; jest zajisté služebníkem božím, mstitelem k vylití hněvu na toho, kdo páše zlé. Proto jest potřebí, abyste byli poddáni nejen pro hněv, nýbrž i pro svědomí. Vždyť proto i daně dáváte; neboť jsou služebníky božími, právě tím se zabývajíce. Dávejte tedy všem, čím jste povinni: komu daň patří, tomu daň dávejte, komu clo, tomu clo; komu bázeň, tomu bázeň; komu čest, tomu čest.“

Tato nauka plyne ze slov Spasitelových, která pronesl k Pilátovi:

„Neměl bys žádné moci proti mně, kdyby ti nebylo dáno s hůry.“

Dosud vyložené nauky o původu státu zahrnuje a zdůrazňuje Lev XIII. ve svých encyklikách. Stůjtež zde některé úryvky:

„Člověk od vlastní přirozenosti k tomu jest nakloněn, aby s jinými žil společně, neboť jsa odkázán sám na sebe, nemůže si zaopatřiti, čeho nezbytně k životu má potřebí, ani čeho potřebuje k zdokonalení ducha a srdce. Proto také vložila Prozřetelnost již do přirozenosti jeho náklonnost spolčovati se těmi, kteří jsou mu rovní. Jen domácnost, rodina, obec a stát mohou mu poskytnouti prostředky k zdokonalení svého lidského bytí.“ („Immortale Dei“ r. 1885.)

O autoritě státní učí též papež:

„Žádná společnost nemůže obstáti bez nejvyšší autority, která dává všem údům podnět k účinné práci za společným cílem. Z toho patrno, že lidem, tvořícím společnost, potřebí jest autority, která by je řídila. Tato autorita, právě jako společnost, pochází od přirozenosti, a tím tedy od Boha, jenž je původcem přírody.“ („Immortale Dei“ r. 1885.)

Z potřeby, aby všeobecné dobro bylo zabezpečeno, plyne přímo a nezbytně potřeba občanské moci, která by, majíc pevně poslední cíl na zřeteli, řídila k němu vytrvale a moudře vůli poddaných, přihlížejíc k stavu a třídě, k níž poddaní náležejí. Jestliže tedy v občanské společnosti jest nějaká uznaná a v pravdě vládnoucí

pravomoc, jest s mocí tou spojen všeobecný zájem, a z toho důvodu třeba se jí podrobiti tak, jak jest (Breve k francouzským kardinálům r. 1892.)

Chce-li se člověk, zlákan byv pýchou a umíněností, všeliké autority zbaviti, domáhá se nemožnosti, neboť počínání jeho jest marné. V žádném věku nepodařilo se člověku, aby na nikom nebyl závislý. Každá, ať je to jakákoliv společnost, veliká i malá, potřebuje vládnoucí moci, potřebuje představených. Tato nezbytnost tak jest neúprosná, že bez představených společnost jde jistému rozkladu vstříc; nebo nemůže dosíci cíle, za kterým jest založena a utvořena. (Encyklika „Diuturnum illud“ r. 1881.)

Veřejná moc nemůže býti leč od Boha. Bůh jest jediný pravý, neodvislý pán a mistr všech věcí. Bůh všechno stvořil. Vše, co jest, jemu jest podrobno a povinno jeho poslouchati. Kdo má tedy právo poroučeti, může je míti jen od Boha, svrchovaného pána všech. Proto dí apoštol: „Není mocnosti leč od Boha“. (Encyklika „Immortale Dei“ r. 1885.)

Je-li všeliká státní moc od Boha, nenásleduje z toho, že by vždy bez jakéhokoli lidského prostřednictví pocházeti musil od Boha způsob přenášení té moci nebo způsoby formy vládní následkem vnějších okolností povstale nebo označení osob, na něž se pravomoc ta přenáší. Rozmanitost těchto způsobů u jednotlivých národů svědčí patrně o lidském charakteru jejich původu.“ (Breve k franc. kardinálům r. 1892.)

Církev učí tedy podle přirozenosti věci zcela správně, že pramen moci státní třeba hledati v Bohu. Pravdu tuto nalézají církve nejen v Písmě svatém, ale i památky křesťanského starověku tak jasně ji dokazují, že nelze o tom vůbec pochybovati. Že pramen lidské autority třeba hledati v Bohu, jest na mnohých místech Starého zákona jasně potvrzeno. Tak čteme v knize Přísloví: „Skrze mne králové kralují, skrze mne knížata panují a mocní usuzují spravedlnost.“ A na jiném místě: „Nachylte uši vy, kteří vládnete nad množstvím, nebo dána jest vám moc od Pána a síla od Nejvyššího.“

Podobně praví Duch sv. v knize moudrého Siracha: „Jednomu každému představil správce.“ Když pak se chlubí místodržitel římský, jak vypravuje svaté evangelium, před Pánem naším Ježíšem Kristem, že má moc jej odsouditi nebo propustiti, odpovídá mu Spasitel: „Neměl bys žádné moci proti mně, kdyby ti nebylo dáno s hůry.“ K těmto slovům připomíná sv. Augustin na vysvětlenou: „Učme se z úst samého Spasitele tomu, čemu učí na jiném místě skrze apoštola, že totiž není mocnosti leč od Boha.“ A v pravdě zaznívá z učení apoštolů neporušený ohlas této nauky Kristovy. Známe vznešené a důrazné učení, které předkládá sv. Pavel křesťanům římským, ačkoliv byli poddáni pohanským císařům. (Enc. „Diuturnum illud“ r. 1881.)

Není tedy divu, že svatí Otcové užívají pečlivě při každé příležitosti, aby pravdu tuto znovu hlásali a ji vštěpovali, právě jako sami jí byli živeni. Tak praví sv. Augustin: „Nikomu nesmíme přiřknouti právo, že může udělovati moc nad říši a národy leč Bohu.“ Sv. Jan Zlatoústý totéž jinými slovy vysvětluje, řka: „Že jsou mocnosti a knížata, že jedni poroučejí a druzí posluhují, že tedy nejsou poměry ve státě ponechány náhodě, jest, jak pevně jsem přesvědčen, dílem moudrosti boží.“ A sv. Řehoř Veliký dosvědčuje tutéž pravdu slovy: „Vyznáváme, že císařům a králům moc s hůry dána byla.“ (Enc. Diuturnum illud.)

Tuto námi hlásanou nauku potvrzuje, jako ostatní křesťanské pravdy, rozum lidský. Proto se sv. Otcové církevní snažili odůvodniti ji pouze rozumovými důvody, aby její oprávněnost a jasnost i ti uznali, kteří nechtějí se podrobiti jinému vůdci, než přirozenému rozumu. A vskutku zákon přirozený spojuje lidi k společenskému spoluzítí, nebo přesněji řečeno, jest to vůle Boha, Stvořitele světa. To jasně dokazuje nejen dar řeči, hlavního to prostředku vzájemných styků, na nichž se společnost lidská zakládá, nýbrž i mnohá přání a touhy nám vrozené, jakož i četné potřeby, naprosto nezbytné, kterýchž by člověk samojediný nemohl ukojiti, jež však bývají ukojeny, když se lidé sblíží a k společnému jednání spojí. Avšak společnost taková nemohla by trvati, ba

nelze si jí ani mysliti bez vůdce, který by udržoval rovnováhu mezi rozličnými, někdy naprosto protivnými žádostmi jednotlivců, který by nejrozmanitějších snah v jedno nespojoval a tak, spojiv je harmonicky vespolek a uvedl je na pravou míru, k jednotnému obecnému dobru jich neobracel. Z toho bez pochybností patrné, že Bůh chtěl zříditi ve společnosti autoritu, aby jí lidstvo bylo vedeno.“ (Enc. „Diuturnum illud“)

5. Nauka katolická o původu státu nepřímo dává též odpověď na otázku, kdo jest, a kdo není nositelem této moci státní, mající původ svůj v Bohu.

Racionalisté, kteří odvozují ustavení společnosti státní od smlouvy sociální, prohlašují za nositele moci státní lid, tvořící stát. Suverénem, jehož moc jest nezci-zitelná, již se nemůže zřici, jest osoba kolektivní, nemůže nikým býti zastupován, poněvadž vůli všeobecnou na nikoho přenést nelze.

Odtud teorie o „suverenním lidu“, jemuž patří moc zákonodárná. Moc výkonná je v nějakém nosiči, který ve jménu a z rozkazu lidu zákony uplatňuje.

Naproti tomu učí nauka katolická, že lid nemůže býti nositelem autority státní, která ovšem jest ve společnosti. Důvod, proč nemůže býti lid nositelem moci státní, je jasný. Nemůže býti nositelem moci státní, kdo nemůže tuto moc vykonávati. Ježto moc státní směřuje k řízení státu, nemůže býti nositelem této moci lid, který ji sám nemůže vykonávati.

Řeknou ovšem racionalisté: „Lid svěří moc státní zvoleným zástupcům, kteří „vládnou“ jménem lidu, jsouce jeho mandátáry.“

Ale v tomto případě zvolení zástupcové lidu jsou v pravdě nositeli moci státní, ne pouhými mandátáry lidu. Mají totiž právo vydávati zákony a nutiti občany, aby se jim podřizovali. A lid buď uzná toto právo, a jemu se podrobí, nebo ne. V prvním případě skutkem dokazuje, že nositelem moci státní jsou zástupcové jeho, jím zvolení, v druhém případě přestane existovati právní stát a nastane anarchie. Jakmile si tedy „suverenní lid“ zvolí zástupce, mající moc zákonodárnou a výkonnou, jsou oni nositeli státní autority, a ne lid.

Srovnáme-li nauku racionalistickou s naukou katolickou o původu a nositeli moci státní, vidíme, že se podstatně liší v těchto třech bodech:

Racionalisté tvrdí, že společnost státní není od přirozenosti lidské, není od Boha, ale od svobodné smlouvy — katolíci tvrdí, že společnost státní má svůj kořen v přirozenosti lidské, a tudíž v Bohu.

Racionalisté tvrdí, že moc státní je „všeobecná vůle“ občanů, vzniklá svobodným zřeknutím vlastní vůle — katolíci tvrdí, že moc státní jest od Boha.

Racionalisté tvrdí, že nositelem autority státní je lid a vedoucí činitelé ve státě jsou jeho mandátáry — katolíci tvrdí, že musí nositelem moci státní býti určité osoby, a ne lid.

Podle nauky katolické určuje se nositel vládní moci volbou.

Papež Lev XIII. zdůrazňuje tuto nauku katolickou takto: „Bludem jest názor, že by všechna moc pocházela z lidu. A právě tak bludné jest, co z prvního bludu plyne, že autorita nenáleží přímo jejím vykonavatelům (nositelům), nýbrž že ti jsou pouze zástupci (pověřenci) lidu, a že vůle národa může každé chvíle pověřencům moc odníti.“ (Enc. *Diuturnum illud*.)

Ať jest ten, jenž má svrchovanou moc, kdokoliv, jest služebníkem Božím. V té míře tedy, v jaké účel a přirozenost lidské společnosti vyžaduje, jest povinností člověka poslouchati oprávněné vrchnosti, pokud poroučí spravedlivé věci, právě tak, jako Boha svrchovaného, který všemu vládne. Nic neodporuje zajisté pravdě více, než tvrzení, že na vůli lidu závisí odepřítí poslušnost, kdy mu libo. (Enc. „*Humanum genus*“ 1884).

Právě tak jsou na omylu filosofové, kteří jsou toho názoru, že občanská společnost povstala svobodným dohodnutím (tak zv. sociálním kontraktem), a že tedy tímž způsobem třeba i původ autority vysvětliti. Vysvětlují to tím způsobem, že prý každý jednotlivec část osobních svých práv odstoupil a všickni na tom se usnesli, že se podrobí moci toho, kdo ve své osobě tato odstoupená práva jednotlivců spojuje. Blud filosofů těch proto jest tak veliký, protože nevidí, co jest jasné

a samozřejmě: Lidé nejsou rodem divých zvířat, od přirozenosti k tomu určených, aby žili jednotlivě, nýbrž před svobodným rozhodnutím vůle od přirozenosti k tomu povolání jsou, aby žili společně. Mimo to jest smlouva, na niž svou teorii staví, výmyslem, bez jakéhokoliv důvodu, pouhým preludem, nikdy pak vrchnosti státní neposkytuje tolik síly, vážnosti a spolehlivosti, kolik jí právem potřebí jest pro zajištění státu a pro zájmy občanstva. Této pevnosti a patřičného lesku nabývá státní moc jen potud, pokud se jeví Bůh jejím vznešeným a posvátným pramenem, z něhož vytryskuje. (Enc. „Diuturnum illud“.)

Bludné tyto názory o moci státní jsou však občanskému životu záhubné. Názory ty natropily již mnoho zla a právem se obáváme, že v budoucnosti budou mít ještě horší následky. Neboť kdo nechce přiznati, že právo člověku poroučeti od Boha, jako prvního pramene moci, pochází, o nic jiného vlastně neusiluje než oloupiti vrchnosti o nejkrásnější lesk a přetíti jí nerv životní. Kdo činí vrchnost občanskou závislou na vůli lidu, dopouští se zásadního bludu a zřizuje moc na velmi křehkém a vrátkém základě. Podobné názory jsou jen schopny podněcovati ustavičně vášně v rozličných vrstvách lidu. Názory ty objevovati se budou vždy s větší smělostí, budou raziti dráhu tajným spiknutím a veřejným vzpourám a připraví tak cestu úplné zkáze státní společnosti. (Enc. „Diuturnum illud“.)

Bude-li množství lidu naplněno ideou suverénní své neodvislosti, dá se snadno strhnouti ke vzpouře a zmatkům, neboť, nebude-li uzdy, již jest si vědom povinnosti, nezbude než užití hmotného násilí, které však samo o sobě jest slabým prostředkem, aby ukrotilo vášně lidu. (Enc. „Libertas praestantissimum“.)

Jiná jest ovšem otázka, jde-li o to, aby lid označil osoby, které mají veřejné záležitosti řídit. To lze přenechati v některých případech svobodné volbě lidu, a nebude to nikterak odporovati nauce katolické. Lid může označiti toho, komu dává přednost. Taková volba stanoví sice osobu, která má býti nositelem vrchní moci, ale neuděluje práv, svrchovanou moc tvořících; ona ne-

tvoří autority, nýbrž jen o tom rozhoduje, kdo ji má vykonávat. To platí pro všechny způsoby vládní formy. Nehledíme-li tedy na práva, kterých se tím nabývá, není lidu nikterak zakázáno, zvoliti si státní formu, která nejlépe jeho charakteru, jeho trvajícím tradicím a zvyklostem odpovídá. (Enc. „Diuturnum illud“.)

Také nezavrhne církev názoru, podle něhož by měl míti lid větší nebo menší účast v řízení státu; někdy, v jistých dobách a za jistých zákonů, může to býti nejen prospěchem užitečným, nýbrž přímo povinností státních občanů, aby k tomu přispěli, by veřejné záležitosti účelně, to jest tak, jak toho obecné dobro žádá, byly spravovány.“ (Encyklika „Immortale Dei“.)

Potud Lev XIII.

Nauka katolické církve o původu státu a moci státní je tak rozumná, vznešená a odpovídající potřebám státu i občanů, že jenom nevědomost a zaslepenost mohou jí pohrdati a jí si nevážiti.

Jak jinak by vypadaly státy, kdyby jejich občané byli prodchnuti tímto názorem na stát, jedině správným.

Škoda, že teprve znemožnění existence státní, způsobené racionalistickou naukou o původu státu, bude počátkem budování státu na názoru katolickém.

Účel státu.

1. Stát musí mít určitý účel. — 2. Nauka svatého Tomáše Aqu. o blahu obecném jakožto účelu společnosti státní. Citát z encykliky Lva XIII. — 3. Blaho celku a blaho jednotlivců. — 4. Blaho obecné záleží v právní bezpečnosti a v získání podmínek, umožňujících jednotlivcům šťastný život. — 5. Účel státní moci. Správnost názoru katolického. — 6. Sv. Tomáš Aqu. o úkolu moci státní. — 7. Racionalisté o úkolu moci státní.

—:—

1. Podle názoru katolického jest stát jednotkou přirozenou, podle nauky racionalistické jednotkou umělou. V každém případě musí mít určitý účel.

Popírá-li Alfred Fouillée v „Revue des Deux Mondes“, že by stát měl nějaký účel, poněvadž v něm vidí jen souhrn různých vztahů mezi jedinci a souhrn soukromých smluv, směřujících k dobru jednotlivců, nebo když Haller v „Restauration der Staatswissenschaften“ vidí ve státě také jen souhrn soukromých svazků mezi jednotlivci, závislých na jedinci (vladaři), na nikom nezávislém, nebo když Montesquieu tvrdí, že státy sice všechny směřují k tomu, aby se udržely, ale každý z nich má nějaký určitý účel jen sobě vlastní — na př.

Sparťané válku, Číňané mír, atd. — pak tito učenci nepopírají, že by nebylo jednoho účelu, všem státům společného.

Tak se právním řádem udržují smlouvy soukromé mezi občany, a chrániti právní řád jest jedna z povinností státu; zachování státu je nutné, aby se občané mohli těšiti z ochrany právního řádu; k zachování státu směřují války, hájící a upevňující mocenské postavení státu, k zachování státu směřuje mír a klid, nezbytný pro kulturní i hospodářský rozmach státu.

Ve skutečnosti tedy nikdo nepopírá, že by stát neměl určitého účelu. Jde o stanovení tohoto účelu státního.

2. Podle sv. Tomáše Aqu. jest to obecné blaho celku společnosti, k čemu konečně celé zřízení státní a činnost vládní směřovati musí. Toto blaho obecné však podstatně tím jest podmíněno, že vnitřní jednota společnosti, jižto zoveme mírem, ustálena a zachována bývá. Zmizí-li mír ze společnosti, pak ztrácí se i všechny její prospěchy, společnost uvnitř plná rozbrojů sama sobě jest břemenem.

Ustálení a všestranné zachování míru mezi členy společnosti jest tedy bezprostřední účel společnosti státní a vlády státní; uskutečnění tohoto účelu bezprostředního má uskutečnění nejvyššího účelu, totiž obecného blaha, samo jako nutný následek v zápětí; prostředek dán jest zde samo v bezprostředním.

Ovšem mohli bychom se při tom opět tázati, čím že podmíněn jest onen mír vnitřní? Tlumočíme zajisté jen myšlenku Učitele andělského, odpovídáme-li k otázce té v ten rozum, že zachování míru společenského podstatně tím podmíněno jest, aby se strany státní autority práva všech členů společnosti státní zaručena a hájena a spravedlnost všestranně k blahu celé společnosti třímána byla. A s tohoto hlediska ztotožňuje se ustálení a zachování míru ve společnosti s ochranou a konáním práva a spravedlnosti v lůně jejím, a může tedy ve smyslu sv. Tomáše nejbližší účel společnosti státní rovněž tak s tohoto, jako s onoho hlediska stanoven býti.

V encyklice „Sapientiae christianae“ píše papež Lev XIII. o účelu společnosti: „Nemá býti společnost posledním cílem člověka, nýbrž má spíše člověku poskytovat prostředků, aby svého posledního a pravého cíle dosáhl. Nejvyšším zákonem a nejvznešenějším cílem života lidského jest, obrátiti se k Bohu a poznáním a láskou s ním se spojit. Tato pravda platí nejen pro jednotlivce, ale i pro rodinu i stát. Když tedy některá společnost nechce ničeho jiného dosíci než časných prospěchů a statků, které časný život mohou zpříjemnit a radostí naplnit, když nedává se ve společnosti té místa Bohu ve správě veřejných záležitostí a nedbá se ani v nejmenším o zákony mravní, pak se společnost ta vlastní vinou odchyluje od svého cíle a od zákonů, samou přírodou daných. Není to vlastně již společnost lidská, ale spíše lživá karikatura pravé společnosti, která k zdokonalení člověka slouží.“

3. Podle názoru katolického jest tedy účel státu vždy a všude obecné blaho, nikoliv soukromé blaho jednotlivých občanů.

Není účelem státu přímo a bezprostředně učiniti každého státního občana šťastným — každý jest sám svého štěstí strůjcem; stát se má pouze o takový společenský stav postarat, aby každému z občanů poskytl možnosti, dodělati se vlastní svobodnou činností toho, čeho k svému blahu vezdejšímu potřebuje, pokud je to podle daných okolností možno.

Jakmile by se účel státu ztotožnil s účelem každého občana, totiž, kdyby si stát vzal za účel blaho soukromé, pak by neměl vlastně ani důvodu své existence. To by však znamenalo též zničení osobní svobody. Stát, mající za účel blaho jednotlivců, blaho soukromé, spravoval by přímo záležitosti osobní, čímž by svoboda osobní byla znemožněna.

4. Jest teď otázka, v čem spočívá toto „obecné blaho“, které jest účelem společnosti státní?

Jak již bylo řečeno, spojují se jednotlivé rodiny a tvoří státní celek proto, poněvadž samy na sebe jsouce

odkázány, nemohou plně dosáhnouti všech hmotných a duchovních dober, kterých vyžaduje život člověka důstojný; takový život je nemyslitelný jednak bez právní bezpečnosti, jednak bez pozitivního blahobytu.

Proto „obecné blaho“, které je účelem společnosti státní, vyžaduje, aby se stát staral o právní bezpečnost, či, aby poskytoval účinnou právní ochranu. Povinností její jest, udržovati přirozený řád právní, a pokud toho třeba, podle požadavků blaha obecního zevrubněji jej určovati. Mimo to má všelike dobré snahy činnosti privátní, k blahu veřejnému směřující, podporovati, doplňovati a mocí svou tam zasahovati, kde běží o prostředky k blahu obecnímu, k nimž činnost privátní nevystačuje.

Toto blaho obecné jest tedy souhrnem všech podmínek, nutných k tomu, aby každý občan, pokud je to jen možno, mohl dosáhnouti všestranné spokojenosti, podřízené věčné blaženosti a k ní vedoucí.

Tomuto obecnému blahu, k němuž stát směřuje, a které se má státí majetkem každého občana, jest přirozeně podřízeno dobro jednotlivých občanů.

Kdyby stát směřoval k takovému „blahu“, které by sice stát povzneslo, upevnilo jeho mocenské postavení, zajistilo mu chválu a obdiv států jiných, ale při tom by bylo na škodu jednotlivým občanům, pak by to znamenalo, že občan je pro stát, a ne, jak tomu musí býti, stát pro občana.

Obecné blaho, k němuž směřuje stát, musí býti statkem vezdejším, poněvadž se zájmy společnosti státní nedotýkají bezprostředně budoucího, posmrtného života, omezující se přímo na život vezdejší.

Tím však nejen že není státu zabráněno, aby pečoval nepřímě o život občanů věčně šťastný, ale stát je povinen nepřímě o to pečovati. Dobra, která získává pro občany, která chrání ve společnosti státní, musí býti dobra pravá, skutečná, ne zdánlivá. A zdánlivý, neskutečný byl by každý statek, o nějž by stát usiloval, ale jehož dosažení by překáželo občanům v dosažení jejich věčného cíle.

Konečně pak na obecném blahu, na statku, k jehož dosažení stát musí směřovati, mají míti všichni členové státu účast podle svého postavení a potřeb; statek ten musí býti tedy společný, neboť stát jest pro všechny. Každý tedy statek, jehož stát dosáhne, musí býti užitečný všem.

Jakmile by nastalo protěžování určité třídy občanstva, kdyby statek, státem dosažený, byl k dobru jen určité vrstvě občanstva, je tím porušeno blaho obecné. Tím by stát se prohřešil proti svému účelu.

Obecné blaho tedy nespočívá jen v právní bezpečnosti, ale též ve snaze o zajištění pozitivního blahobytu jednotlivých občanů.

Uvedeným výměrem účelu společnosti státní jest udán též účel či úkol moci státní.

5. Účel státu a moci státní není totožný, ač velmi úzce spolu souvisí. Úkolem moci státní jest k tomu působiti, aby stát svého účelu dosáhl. Účel státu jest normou a mírou účelu a úkolu moci státní, čili jest vzdáleným a nepřímým účelem moci státní.

Moc státní nastupuje tehdy, když blaha soukromého nemožno bez ní dosíci; jest tedy činnost státní doplňkem činnosti soukromé. Ovšem, že by znamenalo překročení moci státní, kdyby ona doplňovala činnost soukromou v těch věcech, které se cele činnosti státní vymykají.

Katolíci vědí, že jsou záležitosti, na které má vliv jedině zákon boží a zákon církevní, které jsou vyhrazeny jedině Bohu a církvi.

Ale ovšem v praksi je nemožno matematicky v mnohých věcech vymeziti, jak daleko sahá vliv státní moci a vliv činitelů jiných, proto nutno počítati s jistými kolisemi.

Moc státní v první řadě pečuje o to, aby splněny byly podmínky obecného blaha, kterými jsou existence, jednota, moc státu, ochrana proti vnějším nepřátelům a domácím vzpourám, důstojná reprezentace k jiným národům. Moc státní v druhé řadě pečuje o to, aby

chráněna byla všechna přirozená a získaná práva všech občanů.

Péče o blaho obecné, jak již řečeno, vyžaduje, aby nebyl brán zřetel na dobro jednotlivců, když ohrožuje blaho celých vrstev; ale zase je povinností státní, aby měl vždy na zřeteli nejen ochranu právní, ale dbal též o to, jak jednatelce používá své svobody.

Kdyby se stát omezil jen na ochranu práv, a to soukromých, jejichž rozsah je určen osobní svobodou pro všechny rovnou, pak by bylo úkolem moci státní dělati ponocného, jehož úkolem je chrániti jednotlivce od lupu a vloupání.

Zdůrazňování, že účelem státu či blahem obecným není jen ochrana právní bezpečnosti, ale též snaha v zajištění privátního blaha občanů, jak tomu učí katolická nauka, nelíbí se těm, kteří adorují majestát státní.

6. Tak ve své teorii moderního státu tvrdí Bluntschli, že prý doktrína katolická znehodnocuje důstojnost státu, činí ze státu prostředek k dosažení blaha soukromého, ztotožňuje dobro obecné s dobrem soukromým a nedovede prý vysvětliti, proč tolik lidí z lásky ke státu dobrovolně obětuje statky i život.

Naproti tomu třeba říci, že nauka katolická o účelu státu nikterak nesnižuje důstojnosti jeho.

Říkáme-li, že stát napomáhá pozemskému štěstí občanů, že jim zajišťuje jak právní ochranu, tak i dobra časná, to přece není snižováním důstojnosti státu. Jistě však je snižováním důstojnosti lidské, když občan je prohlašován jen za prostředek k dosažení blaha státu. Tím je zbaven občan své důstojnosti lidské, své svobody, je otrokem a stát potom není ničím jiným leč společností otroků, a ne společností lidí svobodných.

Stát, sloužící dobru občanů, nestává se prostředkem k dosažení dobra soukromého jednotlivce nebo několika občanů. Dobro jednotlivce nebo několika občanů naopak je podřízeno dobru všech občanů, dobru celku a dosažení tohoto dobra všem společného, kterým je blaho obecné, stojící výše než určité dobro některého jednotlivce nebo několika občanů.

Není tedy podle nauky katolické dobro obecné pouhým prostředkem k dosažení dobra soukromého. Obecné dobro státu, jak jsme je vyložili, je souhrnem určitých podmínek, které netvoří přímo privátního blaha, nýbrž toliko uschopňují jednotlivce, že mohou dosáhnouti svých dober soukromých.

Jest tedy soukromé dobro nikoliv bezprostředním a nejbližším cílem a účelem společnosti státní, nýbrž účelem vzdálenějším, plynoucím z dosažení blaha obecního.

Skutečnost, že mnozí občané pro blaho státu obětuji statky i život, dá se vysvětliti jen naukou katolickou o účelu státu. Jako ustavení společnosti státní je příkazem přirozenosti lidské, tak i přirozený zákon vyžaduje oběti pro zachování této přirozené společnosti státní. Tyto oběti však nezahrnují v sobě všech statků všech občanů, poněvadž by zničena byla celá společnost státní.

Tedy ne všichni, ale jen část občanů obětuje statky a život za vlast, a to proto, aby zachránili život a statky spoluobčanům, aby dobyli svobody národu a vlasti, aby zachovali dobra cenná, jako národnost, náboženství.

Je-li povinností jednotlivce, obětovati tolik pro zachování života vlastního, jistě je povinností občanů obětovati vše za stát.

Toto nadšené obětování za vlast předpokládá víru v život věčný, jinak obět přinesená není dobře vysvětlitelná. Aby byla obětí opravdovou, musí býti nezištná, bez nároků na odměnu časnou, pohnutkou k ní čistá láska k vlasti, státu, ne osobní nebo stavovská, nenávist k nepřítelům.

Otrok se neobětuje pro stát, jenž ho zbavil svobody osobní, neobětuje se pro stát leč tehdy, když vidí, že svou obětí změní i smýšlení moci státní. Stát, který chce, aby zmizel svobodný občan a stal se otrokem „blaha“ stanoveného několika jednotlivci, majícími v rukou moc státní, nesmí očekávati obětí od „občanů“.

Jenom nauka katolická o účelu státu dovede vysvětliti obětavost občanů, dovede k ní občany vychovati.

Sv. Tomáš Aqu. píše o snaze moci státní — totiž panovníka — o blaho veřejné takto: „Tak musí panovník světský v oboru prostředků lidských se vší horlivostí

k tomu působiti, aby poddaní jeho ctnostně žili. A poněvadž se k umožnění a podporování mravního života vyžaduje též statků pozemských, jest povinností jeho, aby pečoval také o povznesení a rozmnožení časného blahobytu. Obé však možno jest jen zachováním jednoty míru v lůně společnosti státní.

Péče knížete musí míti dvojí směr: musí zachovati mír v lůně společnosti, musí vésti a spravovati lid, spojený svazkem míru, k dobrému jednání a konečně pečovati též o to, aby si poddaní dostatečných statků časných opatřiti mohli, by ctnostně žili bez překážky.

V tom záleží blaho veřejné. To panovník musí zachovati a rozmnožovati. Musí je zachovati proti překážkám v cestě mu stojícím. Musí o to pečovati, aby potřební orgánové moci státní, kteří ve jménu krále vládu provozují, vždy opět nahrazení byli, musí vydávati přiměřené zákony, aby poddané zločincův uchránil a k dobrému vedl; musí i stanoviti přiměřené odměny a tresty pro plnitele a pro přestupitele zákonů státních; musí dále lid jemu poddaný proti nepřátelům vnějším hájiti a chrániti; neboť nestačilo by jen vnitřní nebezpečí odvracet, kdyby i zevně společnost proti útokům chráněna nebyla.

Ale panovník musí netoliko zakládati a zachovávat blaho veřejné, nýbrž musí je též vymáhati. A to se děje tím, že veškerý vyskytující se nepořádek odstraňuje, čeho se nedostává, doplňuje, a co napravení potřebno a schopno, napravití hledí. A to podle příkladu Boha samého, kterýž v řízení světa obdobné účely činnosti své poznávati nám dává.“

7. Proti nauce katolické o účelu státu staví racionalisté dvojí výměr účelu společnosti státní: individualisté prohlašují za účel státu toliko ochranu práv soukromých, jejichž rozsah určuje osobní svoboda, již se všem občanům stejně má dostati.

Stát tedy má za úkol, aby udržel soulad mezi libovůlí jednoho občana a libovůlí druhého. Má tedy moc státní zabraňovati všechny a jedině ty kony zevnější,

... které by znemožňovaly spoluexistenci svobody všech občanů.

Důvodem tohoto názoru je nesprávná teorie Kantova o právu, kterou přejali po něm Fichte a Humboldt. Podle Kanta totiž svoboda záleží nejen v sebeurčení vzhledem k vnitřním pohnutkám, nýbrž i vzhledem na zevnější činy. Právo se obírá touto „zevnější svobodou“ a řád právní není ničím jiným leč hájením této zevnější svobody, společné všem lidem.

Ale odpověď na individualistický názor o účelu státu je na snadě:

Kdyby stát neměl jiného účelu než hájiti soukromá práva občanů, pak plní jen část důvodů, po které se rodiny ustavily ve stát. Není stát společností nutnou jen proto, aby hájena byla bezpečnost právní, ale je nutný pro řadu jiných dober, jichž mimo stát nemožno dosáhnouti, a o nichž byla řeč nahoře.

Tato nauka by vedla k důsledkům nesmyslným.

Potom by stát nemohl a nesměl pečovati o celou řadu úkolů, k nimž přece je přirozeně povolán — na př. nesměl by brojiti proti šíření nemravnosti, pokud by neomezovalo nebo nepřekáželo svobodě jednotlivců, nesměl by se vměšovati do problémů hospodářských, na př. nesměl by určovati hranice sebe nemravnější „svobodné konkurence“, pokud by jí nebyla omezována svoboda jednotlivců.

Že se stát neomezuje a nesmí se omeziti jenom na hájení práv jednotlivců, toho dokladem jest skutečnost, že nebylo a není státu, který by se byl spokojil tímto úkolem, pak skutečnost, že stát dokonce i uděluje občanům jistá práva, kterých by jinak neměli, na př. mnohá práva v otázkách dědictví.

Názor racionalismu individualistického je tedy na-prosto nesprávný.

Racionalistický názor socialistický učí pravý opak než racionalismus individualistický. Jemu jest účelem státu blahobyť státu, jemuž je občan se svým privátním blahobytem cele podřízen.

„Tato nauka o samoučelnosti státu jest popřením přirozeného práva individua a rodiny na jistou samo-

statnost, v níž jen sobě a svému svědomí jsou zodpovědné, a kde každé nepovolované zasahování jest porušením práva. Všichni, kdo se k tomuto názoru přiznávají, zneuznávají konečného cíle člověka a mezi, jež lidskému, pozitivnímu právu klade právo přirozené.

Samoučelnost státu činí z občanů pouhý prostředek a nástroj, jehož cena se řídí prospěchem, který státu poskytuje. Názor ten se ovšem protiví pravé lidské důstojnosti a konečnému cíli člověka. Naopak, stát jest občanům prostředkem k dosažení cíle časného, jako prostředku cíle věčného, je zde pro lidi, a nikoliv naopak, není tedy sám sobě účelem. Samoučelnost státu vede k jeho nezávislosti na Bohu a ke zbožňování státu, jak činili a činí všichni, kdež jeho účel tak přeceňují, jak činil to jejich učitel Hegel.

Je-li stát sám sobě účelem a občané toliko jeho prostředkem, jest oprávněn k tomu, aby si všechna jejich práva přivlastnil a jimi podle libosti nakládal.

Za takového stavu věci nedivno, že stát, resp. ti, kdo státní moc mají, mohou zasahovati do všech osobních a domácích poměrů, „jsouce právě tak v právu, jako byl druhdy pán v příčině svého otroka.“

Srovnáním nauky katolické o účelu státu s naukou racionalistickou, docházíme k závěru, že jedině nauka katolická podává rozumný, blahu státu a občanů plně odpovídající názor o účelu společnosti státní.

Způsob vlády.

1. Nauka sv. Tomáše Aqu. o způsobu vlády a o nejlepší formě vládní. — 2. Papež Lev XIII. o formách vlády. Vladaři „z milosti boží“. — 3. Stíny demokracie.

—:—

1. Sv. Tomáš Aqu. nazývá spravedlivou vládu, snaží-li se hlava státu ve vládní činnosti své skutečně přiměřeně úkolu svému o obecné blaho všech dostáti; nespravedlivá jest vláda, směřuje-li pouze k blahu svému soukromému, k prospěchu vlastnímu.

V obou pak případech — píše dále sv. Tomáš Aqu. — může býti vláda v rukou jedné osoby, aneb několika osob, aneb množství lidu.

Spravedlivá-li jest vláda, jest forma státní monarchie (jednovláda), je-li v rukou jedné osoby; aristokracie (vláda šlechty), je-li v rukou několika osob, a republika, jest-li v moci lidu.

Jest-li však vláda nespravedlivá, tedy v prvním případě jest tyranie, v druhém oligarchie, v třetím demokracie; tím však, jak samo sebou patrno, nelze rozuměti již „formu státní“, nýbrž porušený stav normálních forem státních. Monarchie totiž se zvrhá v tyranii, aristokracie v oligarchii a republika v demokracii.

Forma vládní musí býti tím výbornější, čím více je vlastní svou přirozeností k tomu způsobilá, aby účel

společnosti státní uskutečnila, t. j. jednotu míru v lůně jejím zachovala. Jednotu však může vláda tím lépe zachovati a udržeti, čím je jednotnější sama v sobě. A poněvadž to je v monarchii ve stupni nejvyšším, již z tohoto důvodu tedy monarchie jest nejlepší a nejvýbornější formou státní.

Kde několik hlav vládne, mohou dobře vládnouti jen pod tou podmínkou, že jakási jednota jest mezi nimi, a čím větší jednota, tím lépe vládou. Jestli tedy i tu stupeň výkonnosti vlády stupněm jednoty její podmíněn, můžeme právem souditi, že jednota nejvyšší, jaká v monarchii jest, i nejvýbornější vládu podmiňuje a v zá-pětí má. K tomu ještě dlužno uvážiti že, co přirozené a přirozenosti přiměřené, jest nejlepší Všude však ve všech oborech skutečnosti vidíme mnohosti jednotným principem ovládány a řízeny. Tak jedna duše řídí mnoho ústrojů tělesných, jeden rozum mnoho sil duševních, jediná včela jest královnou; ano, povznášíme-li zrak svůj nejvýše: jeden Bůh vládne množství tvorů svých. Tudíž i ve společnosti státní ona forma vládní jest nejlepší, která přírodu napodobí nejvíce, totiž monarchie.

Ale ovšem platí tu více než kdekoliv jinde zásada „Corruptio optimi pessima.“ Jako monarchie sama o sobě jest nejlepší forma vládní, tak jest zvrhne-li se v tyranii, tyranie nejhorší a největší neštěstí, jež stát postihnouti může. Poruší-li se oligarchie nebo republika, jest prospěch soukromý, jež vládoucí při takové porušenosti na místo blaha obecného kladou, přece ještě rozdělen mezi několika členy: v tyranii však padá dobro obecné za obět soukromému prospěchu jediného člověka, což je mnohem nesnesitelnější.

Nadto v oligarchii a demokracii, vláda není tak mocná, ježto je méně soustředěna a nemůže také s takovým úsilím a takovou mocí k neblahu státu působiti. Opačně však v tyranii jest moc nejsilnější, poněvadž v rukou jediné osoby spočívá, a tudíž také provésti může vše, co soukromému blahu vladaře na úkor blaha obecného hová. Tyranie jest tedy vždy nejhorší.

Přece se však tím přednost monarchie před jinými formami státními neruší; neboť popříti nelze, že monar-

chie tak snadno v porušení neubíhá, jako ostatní formy státní. A vznikne-li mezi členy vlády aristokratické aneb republikánské spor, tedy šíří se i mezi poddané, a tak mír společenský zcela porušen bývá, což se však při tyranii nestává, poněvadž se tu aspoň jednota státu zachovává a neblahé následky toliko jednotlivé členy státu stíhají.

A nadto může tyranie vzniknouti nejen z monarchie, nýbrž mnohem častěji i z jiných forem státních; neboť vypukne-li spor v aristokracii nebo v republice, stává se obyčejně, že se muž jeden, buď nejmocnější, aneb nejzchytralejší ve zmatku obecném otěží vládou zmocní a žezlo po tyransku třímá. A tak tedy vůbec lépe jest a bude vždy žíti pod vládou jednoho mocnáře, než pod panstvím mnohých. Abychom poznali naprostou a neměnitelnou správnost této nauky sv. Tomáše Aqu., třeba si v první řadě uvědomiti, že rozdělení formy vládní na monarchii, aristokracii a republiku, a jejich porušení na tyranii, oligarchii a demokracii, jest rozdělení „absolutní“, mající zřetel jen na principy, ne na skutečnost.

Podává-li nám na př. sv. Tomáš ve II. části své Summy obraz duševních vlastností lidských, pak člověk, těmito vlastnostmi obdařený, je člověkem ideálním, ve skutečnosti neexistujícím.

Člověk skutečný, obdařený svobodou a rozumem, existuje sice, je normální, ale přece nedosáhl toho dokonalého užívání vlastností lidských, jak jejich činnost popisuje sv. Tomáš. Je to „ideální“ člověk, a každý normální člověk se více méně blíží tomuto ideálu. Podobně třeba usuzovati i o nauce Aquinátově o zřízení státním. Monarchie je nejideálnější formou státní — ale tento ideál neexistoval a nemůže ani existovati. Proto také týž sv. Tomáš píše v I.-II. Qu. CV. a. 1, že lepší je monarchia temperata, konstitucionalismem omezené zřízení monarchistické, než monarchie absolutní. A přece monarchie absolutní je ve skutečnosti důsledkem nauky Aquinátovy o „nejlepší formě vládní.“

Ve skutečnosti jest tedy nejlepší formou vládní „monarchia temperata“, „konstituční monarchie“, a ta je

teď po rozvrácení absolutní monarchie ruské a turecké ve všech civilisovaných státech.

Monarchie konstituční ve smyslu sv. Tomáše jest i ve státech republikánských dnes trvajících, i ve státech, majících dnes zřízení monarchistické. Rozdíl jest jen ten, že monarcha vládne doživotně, president je volen na určitou řadu let, monarcha nastupuje vládu po otci, president je volen z většího počtu kandidátů.

Principy, kterými odůvodňuje Aquinát svoji teorii o monarchii, jako o nejdokonalejší formě vládní, platí stejně o moderních monarchiích i republikách.

2. Podle názoru katolického způsob vládní formy nemá nic společného s vírou katolickou. Čemu učí náboženství katolické o vládní formě, obsahují okružní listy papeže Lva XIII. „Platí zásada, že, máme-li na zřeteli společnost státní, způsob trvání svrchovaně vládnoucí moci není omezen na určitou formu politickou. Moc tato může se v té neb oné podobě vyskytnouti, je-li jen schopna sloužiti prospěchu celku a obecnému dobru.“ (Enc. „Immortale Dei“).

„Právem možno tedy tvrditi, že všechny způsoby vládní formy jsou dobré, pokud vyhovují stanovenému cíli, to jest všeobecnému dobru, pro něž sociální autorita byla zřízena. Avšak třeba tu připomenouti, že v některém případě, podle charakteru nebo tradic národních, ta neb ona forma může míti přednost před jinými.“ (Breve k francouzskému kleru. r. 1892).

Ačkoliv je každá politická forma vládní sama o sobě dobrá, a podle každé této formy možno národům vládnouti a je vésti, přece nenalézáme u všech národů téže vládní formy, ba spíše se jeví tu mezi národy největší rozmanitost. Zevnější forma vládní vzniká totiž spojením historických a národních, lidskou přirozeností však odůvodněných podmínek. Od pradávna zděděné zákony to jsou, které rozhodují o formě moci vládní, ony jsou také prvním pravidlem, podle něhož se politická moc přenáší.

Při tom se však třeba držeti zásady, že kteroukoliv formu státní moci nelze považovati za konečnou,

aby musila navždy zůstatí beze změny, i kdyby to bylo bývalo úmyslem původců jejích, takto ji zříditi. Jedinou výjimkou jest církev Kristova. Jen ona nezměnila nikdy formy vládní a nezmění ji až do skonání světa. Máme-li však na zřeteli čistě lidská zřízení obecní, opakovalo se v dějinách již nastokráté, že čas, veliký tento přetvořovatel zde na světě, způsobil ve formách vládních hluboké změny. Někdy se změnil jen něco málo na dosavadní formě vládní, někdy se však změnila forma trvajíc za jinou zcela rozdílnou, takže nastane změna nejen v základních zákonech, ale i ve způsobu, kterým se svrchovaná moc vládní přenáší.

Změny takové způsobují někdy násilné a krvavé převraty, při nichž trvajíc forma vládní úplně zmizí. Hrozí nebezpečí, že se anarchie trvale ujme vlády a veřejný řád se otřásá v základech. Tu však se stává sociální nezbytnost, aby se národ sám neprodleně postaral o další své trvání. Či nemá národ práva, ba řekněme povinnost, brániti se poměrům, které vrhají jej ve veliké zmatky, nemá práva zavésti opět veřejný klid novým pořádkem?

Sociální nezbytnost ospravedlňuje zřízení a trvání nových forem vládních, kterékoliv zevnější podoby. Nových těchto forem vládních vyžaduje, v případě, o němž mluvíme, veřejný pořádek, který bez moci vládní si ani nelze mysliti. Z toho tedy plyne, že nastanou-li poměry takové, omezí se novota na formu občanské moci nebo na způsob jejího přenášení. Moc (autorita) sama zůstává však nedotknuta. Stále trvá nezměněna a zasluhuje úcty; neboť podle své přirozenosti tak jest zřízena, aby sloužila obecnému dobru, t. j. svrchovanému cíli, od něhož každá lidská společnost svůj původ a oprávněnost svou odvozuje.

Jsou-li tedy nové formy vládní, nynější nositelé této nezměnitelné moci, vytvořeny, jest nejen docíleno, ale stavem věcí přímo přikázáno, jich poslouchati. Vyžaduje toho nezbytnost sociálního blaha, která je způsobila a udržuje. Odboj proti nim živí jen nenávisť mezi občany, způsobuje vnitřní nepokoje, ba i války, a může národ uvrhnouti opět v anarchii. Svatá povinnost úcty a od-

vislosti váže tak dlouho, dokud to žádá obecné blaho; neboť právě obecné blaho jest ve státě po Bohu prvním a posledním zákonem, který všechny ostatní zákony objímá. (Breve k franc. kleru r. 1892.)

Církev, ochraňujíc vlastní právo a majíc v největší úctě práva jiných, nepovažuje za svou povinnost dávat přednost některé z rozličných forem vládních nebo některému druhu ústavy ve státech křesťanských. Církev nezamítá žádného z různých způsobů správy záležitostí veřejných, pokud se při nich dbá náboženství a mravnosti. (Enc. Sapiientiae christianae 1890.)

Církev nezavrhuje ani jediné z rozličných forem vládních, pokud ovšem jsou samy v sobě způsobilé prospěti blahu občanů. Avšak církev chce, což ostatně již přirozenost věci káže, aby žádná ústava, žádný zákon s ní spojený neporušoval práva jednotlivce, a všechny aby dbaly práv církve. (Enc. „Libertas praestantissimum“ 1888.)

Uvedené rozdělení vládních forem dá se zredukovati na dvě formy: monarchii a republiku.

Přítí se o to, která z obou forem je lepší, je dnes po válce světové, kdy demokracie dobyla naprostého vítězství všude, naprosto zbytečné. Jen opět upozornujeme na svrchu citovanou nauku Lva XIII., z níž je vidno, jak pošetilé je obviňování katolíků, že jsou v důsledku svého názoru náboženského přivrženci monarchie; podobně nesprávné jest jednání těch katolíků, kteří z nepochopení své nauky náboženské nebo snad z důvodů jiných prohlašují tu neb onu formu vládní, ať monarchii, ať republiku, za odpovídající náboženství katolickému.

Sem patří otázka, zda nositel vládní moci jest „z milosti boží“.

Tento titul dáván panovníkům křesťanským proto, poněvadž podle nauky katolické státní moc či autorita má svůj kořen v Bohu, původci přirozenosti lidské, poněvadž tato autorita je dána Bohem bezprostředně té osobě, která je designována za nositele autority státní.

Na první pohled je patrno, že titul „z milosti boží“ přísluší v důsledku těchto dvou principů každému legitimnímu suverénovi, ať jest jím panovník nebo president.

Jestliže zvláště se ho užívalo o císařích a králích křesťanských, pak toho bývalo příčinou, že vladař přijímal přímo korunu z rukou náměstka Kristova nebo aspoň slavnosti korunovační měly ráz více méně náboženský. Ale obě tyto okolnosti jsou podřadné a nejsou příčinou názvu „z boží milosti“, který ve skutečnosti platí o každém legitimním nositeli vládní moci, platil i o Neronech.

Zdá se, že zavrhování tohoto názoru katolického na vládní moc a jejího nositele mohlo by způsobiti ve velké škody každé společnosti státní. Katolíci právě z tohoto důvodu mají v úctě legitimní vladaře, i když oni tak často svým jednáním jsou v rozporu se zákony náboženství katolického; co by se stalo, kdyby tito katolíci přestali viděti v nositeli moci vládní zástupce božího na zemi?

Jenom neochvějněmu hájení tohoto názoru na vládní moc se strany církve dlužno připočísti, že nesprávné názory racionalistické na autoritu státní nejsou všeobecně rozšířeny a nedosáhly dosud svého cíle, k němuž směřují: naprostého rozvratu každé společnosti státní.

3. Podle názoru racionalistického suverén, nositel vládní moci, nejen že není „z milosti boží“, ale ve skutečnosti není ani reprezentantem lidu, jen jeho mandátářem; z toho plyne, že racionalisté musí považovati úplnou demokracii za jediné oprávněnou formu vládní.

Jest ovšem otázka, zda demokracie opravdu existuje v moderních státech. Kdo zná způsob, jak lid volí své zástupce, kdo zná, jak oni zastupují lid, ten sotva bude moci v moderních demokratických státech mluviti o vládě lidu.

„Moderní demokratismus trpí v první řadě doktrinarismem těch osob, které stojí v čele vlády a které vnutily své názory většině národa. Doktrinarismus neběře žádného zřetele na to, co se historicky v té neb oné zemi vyvinulo, na různé směry života národů, na jejich náklonnosti a zájmy.

Mechanické fabrikování ústav státních bez ducha

a rozvahy podle jedné a téže šablony, hlavně protikatolické, je na úkor praktickým potřebám lidu. Poznání této chyby je příčinou, že se zakladatelé tak mnohých vlád demokratických snaží své doktriny uvést v soulad s historickou minulostí toho kterého národa.

Co vytýká Rosetti vládě reprezentativní, ať již monarchické nebo republikánské, platí plnou měrou i o úplné demokracii, totiž nedokonalé zastoupení lidu.

V reprezentaci lidu zastupuje každý poslanec potřeby, tužby a práva celého národa, a proto musí o všech záležitostech souditi a hlasovati, o nichž se zákony vůbec dávají. Z toho patrno, že zastupování takové je nedokonalé, kde jeden každý zástupce zastupuje celý národ, poněvadž potřeby, tužby a práva toho onoho národa tak různé a četné jsou, že vydatně a s prospěchem hájeny býti nemohou, poněvadž každý poslanec nemůže znáti pravých potřeb, tužeb, a tudíž právních nároků lidu, a i kdyby je znal, nemá ze všeho rozumu, znalosti všeho, aby o všech předlohách zákonů dovedl souditi, poněvadž se nelze nadíti, že se každý o všechno bude zajímati; poněvadž kde není zastupování podle stavů, snadno vznikají strany, které provozují politiku strany, podporují zájmy strany, a tím strana stranu potírá, nedbajíc blaha všeobecného.“

To se děje nejen v parlamentě, nýbrž i v národě samém, jenž se stává rejdištěm stran; k tomu se druží jítření a shony lidu, výtržnosti při volbách, uplácení, a tím demoralisování lidu, terorism silnější stranou provozovaný; tím se stává, že se zvolí lidé, kteří jsou smýšlení jiného než voličové, jímž blaho lidu nelze bezpečně svěřiti.

Slučování poslanců ve výborech, když se projednávají záležitosti jednotlivých stavů, sotva dovede, jak skutečnost ukazuje, napravit nedokonalé zastoupení lidu. A je-li potom lid nucen voliti na „vázané listiny“, jest jeho svoboda ještě více omezena.

Když se potom zástupcové lidu stanou pouhými stroji hlasovacími, jest toto snížení jejich sice zaslouženým trestem pro ně, ale tím je snižován i lid, který tyto stroje zastupují. Tato podivná svrchovanost lidu

v demokratických republikách zbavuje lid svobody, kterou mu demokratická forma vládní slibuje.

Podle názoru demokratických racionalistů je právo svobody nezcizitelné a proto jen tenkrát zabezpečené, jestliže lid sám sobě poroučí a sám sebe poslouchá; to je však jen tehdy, dávají-li se zákony od poslanců. Při tom se však zapomíná, že, má-li býti dotčené právo zabezpečeno, třeba jest, aby vůle jedné každé osoby byla jednotlivě zastoupena a zákony s vůlí jednoho každého naprosto souhlasily; neboť jinak není pravdivo, že lid sebe sama poslouchá a že právo nezcizitelné svobody jest zabezpečeno; vůle však jednoho každého nemůže býti zastupována, zákony nemohou s vůlí jednoho každého souhlasiti, poněvadž kolik hlav, tolik smyslů. Je viděti, jak nedůsledná je nauka racionalistická.

Hledáme-li příčinu těchto stínů demokracie, třeba se vrátiti k tomu, co bylo řečeno o původu a účelu společnosti státní.

Jedině katolický názor na původ a účel státu dovede v soulad uvést autoritu moci státní a svobodu jednotlivců, a tím zajistiti opravdovou demokracii. Demokracie racionalistická je popřením svobody jednotlivců a udrží se jediné prováděním zásady, že stát je všemohoucím.

Aby se lid, zbavený svobody, nebouřil proti autoritě, lichotí se mu, že on je tím všemohoucím státem, a když se nedá vzníti lacinou slávou suverenity lidu, jest zde fysická moc, která suverenní lid naučí vážiti si svého výsostného postavení.

Hranice státní moci.

1. Moc státní je omezena přirozenými právy jednotlivců — 2. Racionalisté prohlašují stát za jediný pramen práva a spravedlnosti. Kritika této nauky. — 3. Závaznost zákonů státních podle nauky katolické. Spravedlivé a nespravedlivé zákony. Citáty z encyklik Lva XIII. — 4. Poměr katolíků k neoprávněnému nositeli moci státní. Vzpoula proti vládě podle nauky Tomáše Aqu.

—:—

1. Státní moc má všechna práva, kterých je potřebí aby stát dosáhl svého účelu, pro který je zřízen.

Jestliže jednotlivé rodiny, jsouce poslušny zákona přirozeného, Bohem diktovaného, ustavily se ve stát, přenesly moc vládní na určité jedince, pak tím již daly sankci všem zákonům, které je vedou k dosažení účelu státního. Má-li státní moc všechna práva, kterých nezbytně potřebuje, a které jsou stanoveny účelem státu, pak jest také pravda, že nemá více práv.

Kdyby si tedy stát osoboval práva, která přísluší jiné společnosti, na př. církvi, kdyby zasahoval do rodin a práv jednotlivců, ač toho není nutně potřebí, pak by překročil meze své moci, a na místo práva nastupuje násilí a bezpráví. Kdyby si osoboval právo zneužívatí toho, co směřuje k blahu obecnému, k blahu soukromému, přestupuje meze své moci a dopouští se bezpráví.

2. Proti této rozumné a jediné správné nauce katolické tvrdí racionalisté, že moc státní nemá hranic, že stát je v jistém smyslu „všemohoucím.“ Tato nauka je důsledkem racionalistické ethiky, podle níž se mravnost činnosti lidské odvozuje ze zákonů státních.

Hobbes prohlašuje, že zákony státní jsou měřítkem a normou dobra i zla, práva a bezpráví, čestného činu i bezectného; co stanoví zákon státní, je dobré, co zakáže, je špatné.

Tento názor Hobbesův je názorem téměř všech státníků a politiků, nestojících na názoru katolickém, třebaž by se snažili zmírniti nehoráznost tvrzení Hobbesova. Poněvadž všichni prohlašují „majestát“ státu za nejvyšší autoritu občana, není divu, že vždy v praxi, v zákonodárství, jsou prodchnuti jeho názory.

A přece zdravý rozum je viní z nepravdy. Státní moc buď směřuje k dobru společnosti státní nebo je k ničemu. Nemůže však býti dobrem společnosti státní, co stojí v rozporu s rozumem lidským. Proto ne zákon, mocí státní vydaný, ale zdravý rozum občana určuje, co je opravdu dobrem a co je zlem. O čem zdravý rozum lidský prohlásí, že je špatné, je špatné i kdyby zákony moci státní to za dobré prohlašovaly, a naopak, co je podle zdravého rozumu lidského dobrem, je dobrem i přes opačné prohlášení zákonů státních.

Již Cicero prohlašuje: „Největším nesmyslem jest prohlašovati za spravedlivé vše to, co kdy nařízeno bylo zákony“. Je tedy jisto, že mravnost činů lidských nezávisí na nařízení zákonů státních.

Kdyby opravdu stát byl jediným původcem a pramenem zákonů, pak by společnost státní byla majetkem státní moci, pak by statky i život občanů byl majetkem státu. Stát však jest od občanů k tomu stanoven, aby směřoval k obecnému blahu všech občanů: proto musí zákonodárná moc státní tak řídití stát, aby nebyla poškozena přirozená práva občanů, ale zachovávána, udržována. Jak by tedy mohl býti jediným kořenem a původcem zákonů ten, kdo má určité povinnosti ke skutečným a již existujícím právům druhého?

Prohlásí-li kdo moc státní za jediný pramen všech

práv, tím zbavuje občany všech jejich práv přirozených, lidských, a činí z nich stádo otroků.

Z toho plyne podle názoru katolického, že moc státní nic nemůže poručiti, co by odporovalo vůli boží, poznané buď přirozeným rozumem nebo zjevením božím.

Každá moc jest totiž od Boha, a proto cele závisí na vůli boží, která jest jejím měřítkem a její normou. Bůh však ani nechtěl, ani nemohl dáti autoritě státní právo měniti to, co sám nařídil.

Podle názoru katolického jest státní moc účastenstvím na moci boží, která řídí tento svět. Proto jest úkolem moci státní, aby v oboru, Bohem jí svěřeném, tak jednala, jak toho vyžaduje účel státu, Bohem stanovený. Proto moc státní nic nemůže poručiti, co je samo v sobě nečestné, co je zakázáno zákonem přirozeným, nebo co odporuje příkazům, Bohem zjeveným, nebo právům církve.

Naukou katolickou je zavržen machiavelismus, který dává státní moci právo, nevšímáti si předpisů mravních a používáti všech — i nejnečestnějších — prostředků, jen aby cíle svého dosáhla. Zavržena jest též nauka o dvojí morálce, jiné v životě soukromém, jiné v životě politickém, veřejném.

3. Ačkoliv nauka katolická popírá všemohoucnost moci státní a stanoví hranice zákonodárné činnosti její, přece zase prohlašuje, že občané jsou ve svědomí zavázáni podrobiti se spravedlivým zákonům státním.

Spravedlivé zákony totiž zavazují občany ve svědomí.

Spravedlivé pak jsou zákony, když směřují k dobru obecnému, když zákonodárci nepřekročí mezi své působnosti, když břemena, která předpisují, spravedlivě ukládají všem členům společnosti státní.

Takovým zákonům se podrobiti jest občan ve svědomí zavázán: ve svědomí jest totiž občan zavázán pečovati o blaho obecné, i když snad nějaká škoda mu z toho vzejde. Spravedlivé zákony vedou občana k péči o blaho obecné, proto je ve svědomí zavázán jím se podrobovati.

Jsou-li zákony nespravedlivé, nezavazují občana

přímo ve svědomí. Jsou-li totiž nespravedlivé z nedostatku některé z podmínek, dříve uvedených, pak vlastně nejsou zákonem, ale násilím. Poněvadž však by byl nezachováním zákonů nespravedlivých ohrožen veřejný pořádek, jest přece občan povinen jim se podříditi, třeba se mu tím děje bezpráví.

Výjimku činí ony nespravedlivé zákony, které přímo odporují zákonům božím: takovým zákonům — neprávem jim přísluší název zákona — nesmí se občan podrobiti.

Nauku katolickou o poměru občana k zákonům státním objasňuje papež Lev XIII.: „Některé zákony lidské se vztahují na to, co jest od přirozenosti dobré nebo zlé, poroučejíce onoho následovati, tohoto pak se vystříhati, k čemuž připojena je patřičná sankce. Avšak tyto zákony nemají svého původu v lidské společnosti, protože jako společnost lidskou přirozenost sama nevytvořila, podobně také netvoří dobro přirozenosti odpovídající a zlo přirozenosti odporující: dobro a zlo spíše lidské společnosti předcházejí a původ svůj mají toliko ze zákona přirozeného, tedy ze zákona věčného. Proto tedy přikázání zákona přirozeného, jež v zákon lidský byla pojata, nemají toliko sílu zákona lidského, nýbrž nabývají mnohem vyššího a vznešenějšího významu, který plyne ze zákona přirozeného a zákona věčného. Proto jest úkolem zákonodárce občanského, pokud jde o tento druh zákonů, aby, užívaje všeobecného řádu právního, občany v poslušnosti udržoval, občany špatné a k chybám náchylné na uzdě držel a krotil tak, aby se odvrátili od zlého a konali to, co dobrého jest, nebo aby aspoň nebyli obci k pohoršení a ke škodě.“ (Enc. „Libertas praestantissimum“.)

Jiné zákony nevyplývají z přirozeného zákona přímo a bezprostředně, nýbrž toliko jsou vzdálenějším a nepřímým jeho důsledkem, stanovíce různé věci, v něž je v zákoně přirozeném jen všeobecně a povšechně postaráno. Tak na př. nařizuje přirozený zákon, že se všichni občané mají starati o prospěch a pokoj obecný, avšak co, kterak, a k čemu činnost jejich má směřovati, nestanoví

zákon přirozený, nýbrž zůstaveno jest důmyslu lidskému. (Enc. „Libertas praestantissimum“)

Avšak zvláštní tato životní pravidla, rozumem stanovená a občanskou mocí zákonodárnou předepsaná, jsou obsahem lidského zákona v pravém slova smyslu. Zákon ten nařizuje, aby se všichni občané svorně semkli k dosažení cíle společnosti občanské a zapovídá od něho se uchýliti. Zákon ten pak, poněvadž sleduje a souhlasí s příkázáními zákona přirozeného, vede k mravnímu dobru a odvrací od toho, co mu odporuje. (Enc. „Libertas praestantissimum.“)

Z toho poznáváme, že zásady a pravidla svobody netoliko jednotlivců, nýbrž i společnosti, jsou zcela založeny na věčném zákoně božím.

Proto nezáleží pravá svoboda ve společnosti lidské v tom, aby každý činil, co se mu líbí, protože by z toho vznikl největší zmatek a nepořádek, který by zničení společnosti občanské přivodil: nýbrž v tom třeba hledati pravou svobodu, aby všichni mohli snáze pomocí zákonů občanských žíti podle zákona věčného. Svoboda představených nezáleží v tom, že by směli bez rozmyslu a libovolně poroučeti, což by bylo právě tak hanebné jako společnosti občanské na výsost záhubné, avšak síla zákonů občanských v tom má záležeti, aby bylo patrné, že vyplývají ze zákona věčného, aby nic nestanovily, co není v onom obsaženo jako v původu veškerého práva. Velmi moudře praví sv. Augustin: „Myslím, že zároveň poznáváš, že v časném zákoně není nic spravedlivého a řádného, co lidé z onoho věčného zákona neodvodili“. (Enc. „Libertas praestantissimum.“)

Kdyby tedy některá mocnost stanovila zákonem, co by odporovalo zásadám zdravého rozumu a bylo obci k záhubě, nemělo by to moci zákona, protože by to nebylo pravidlem spravedlivým a lidi by od mravního dobra, pro něž jest společnost občanská zřízena, odváděla. (Enc. „Libertas praestantissimum“.)

„Mimo to nepopíratelnou povinností jest, míti v úctě autoritu, poslušně se podrobovati spravedlivým zákonům, aby tak silou a bdělostí zákonů byli občané uchráněni

od bezpráví lidí nešlechetných. Oprávněná moc je od Boha, a kdo se mocnosti protiví, zřízení božímu se protiví, čímž nabývá poslušnost znamenité důstojnosti, ježto se prokazuje autoritě nejvyšší spravedlivé a nejvyšší. Avšak, nemá-li kdo práva poroučeti, nebo nařizuje-li se, co se protiví rozumu, věčnému zákonu a příkazu božímu, správně jest neposlouchati, rozumí se lidí, abychom poslouchali Boha.

Tak jest zamezen přístup tyranství, a vrchnost nemůže na sebe vše strhnouti: práva jednotlivých občanů zůstávají neporušena, podobně práva rodinná, práva všech členů občanské společnosti, všem dáno jest dostatek právě svobody, která záleží v tom, aby, jak jsme již ukázali, každý mohl žítí podle zákonů a podle zdravého rozumu. („*Libertas praestantissimum*“.)

„Jsou-li zákony občanské ve zjevném odporu k zákonu božímu, jestliže církvi činí bezpráví nebo odporují povinností náboženským, nebo v nejvyšším pastýři autoritu samého Krista urážejí, jest svatou povinností klásti jim odpor, neboť poslušnost byla by zločinem, a to zločinem i proti státu páchaným, protože se každý hřích, na náboženství páchaný, na státu vymstí.

Výčitka tedy, že jsou křesťané buřiči a odbojníci, nechtějí-li býti poslušní bezbožných zákonů, jest nespravedlivá, neboť se tím neodpírá knížatům a zákonodárcům povinná poslušnost, nýbrž jen při těch zákonech se děje od jejich vůle odchylka, k jejichž prohlášení není žádné pravomoci. Jsou zajisté zákony ty nespravedlivé, a spíše vše jiné, než zákony, protože Bohu bezpráví způsobují.

Naproti tomu jest jméno zákonodárné vrchnosti křesťanům posvátné i v tom případě, nosí-li je nehodný, neboť vidí v něm odlesk božské velebnosti a jeho obraz.“ (Enc. „*Sapientiae christianae*“.) Potud papež Lev XIII.

4. Posledně uvedená věta o účtě i k nehodné státní moci vyvolává otázku, zda katolíci jsou povinni poslušnosti také neoprávněné moci státní, usurpátorům vlády?

Nesprávné by bylo tvrditi, že občané jsou povinni poslušností vládě z toho jediného důvodu, že tato vláda

má v rukou skutečně státní moc. Tomu církev nikdy neučila.

Pak by dovolen byl každý násilný převrat státní, potom by odsouzeníhodný byl každý hrdinný odpor proti násilníkům, potom by státní moc byla obětí silnějších. Nikdy není výsledek nad právo, nikdy není vítěz také legitimním vladařem.

Ovšem, rozum velí, aby byli občané poslušní i neoprávněné moci státní, aby se zamezilo neštěstí ještě větší, ale skutečnost, že někdo proti právu dosáhl moci státní, není ještě důvodem, aby byl uznán za vladaře legitimního.

O svržení neoprávněné moci vládní mohou občané jen tehdy pracovati, když jest neoprávněnost trvajících moci vládní zcela jistou, chtějí-li a mohou-li na místo vlády neoprávněné dosaditi vládu oprávněnou, je-li naděje, že se jejich pokus též podaří. Touto naukou katolickou dáno je vysvětlení přemnohých převratů státních i z doby novější.

Jiná otázka jest, zda je dovolena vzpoura proti legitimní vládě, která se zvrhla v tyranii? Podle učení sv. Tomáše Aqu. zní odpověď:

„Kdyby se však přes všechnu opatrnost zvrhla monarchie (legitimní moc vládní) v tyranii, jest otázka, kterak upraven býti má poměr poddaných ke králi tyranu? Zde především třeba podotknouti, že nejeví-li se tyranie zvlášť výstředně, vždy lépe a snadněji jest ji snášeti než se proti ní chápati prostředků násilných, poněvadž se jimi obyčejně zlo ještě větším stává, než prvé bylo. Neboť ti, kdož se snaží tyrana svrhnouti, buď zvítězí nebo nezvítězí. Nezvítězí-li, pak bývá tyranie obyčejně ještě větší a násilnější než dříve, poněvadž v zájmu sebezachování za dobré uznává otěže vlády pevněji udržeti; zvítězí-li však, pak následují obyčejně roztržky v lidu a spory o nový způsob ustavení formy státní a uprostřed zmatků stává se nezřídka, že muž jeden uchvátí vládu, a osudem předchůdce svého jsa polekán, k sebeochraně hrdost a přísnost moci tyranické poddaným svým ještě hůře pocítiti dává než před-

chůdce jeho. Kde tedy tyranie příliš nevybočuje z mezí, lépe jest snášeti ji než proti ní něco podnikati.

Vybočí-li však dále než lze snášeti, nemůže přece ani jednotlivcům ani lidu vůbec dovoleno býti, aby tyrana násilně odstranili. Ani vražda jeho se strany jednotlivcův, ani vzpoury lidu nikdy ospravedlněny býti nemohou, nýbrž jen cestou práva může od autority veřejné proti tyranu býti postupováno a osvobození ode jha jeho způsobeno.

Vyhražuje-li tedy ústava státní lidu volbu panovníka, a dává-li mu právo, aby panovníka určitým základním zákonem státním aneb kapitulací volební ustanovil, jak panovati má, pak ovšem může lid, nedostojí-li podmínkám těm a provozuje-li vládu tyranskou, po právu, ústavou státní předepsaném, moc mu buď odníti aneb ji omeziti, i v případě, že se mu navždy podrobil, poněvadž si zasloužil takového postupování proti sobě.

Pakli však podle ústavy státní přísluší někomu vyššímu právo, aby některé společnosti státní panovníka dal, stížnost má býti donesena k němu, a od něho též pomoci očekávati. A nelze-li posléze ani to, pak proti tyranu není vůbec pomoci lidské, pak, poněvadž vražda tyrana a vzpoura proti němu dovoleny nejsou, celá záležitost Bohu, králi králů zůstavena budiž, který v pravý čas poskytne pomoci, již vymáhá blaho lidu poddaného“.

DÍL TŘETÍ.

Problémy politické.

1. Svoboda svědomí.
2. Politická svoboda.
3. Manželství.
4. Školská otázka.
5. Sociální otázka.
6. Válka a mír.
7. Církev a stát.



Svoboda svědomí.

1. Civilisace, barbarství, dekadence společnosti státních důsledkem zákona evolučního. — 2. Náboženství hlavním činitelem civilisace. — 3. Výměr svobody svědomí. Svoboda náboženská. — 4. Moc státní a svoboda svědomí. Katolicismus ochranou svobody proti moci státní. — 5. Liberální stát a svoboda svědomí. Stát liberální a svoboda kultu. — 6. Encyklika Lva XIII.

—:—

1. Jednou ze známek státu vpravdě civilisovaného, jest svoboda svědomí občanů státních.

Nemůžeme nazvatí státem, vpravdě civilisovaným, takový, v němž nekvetou vědy a umění. Právě rozkvět věd a umění či vláda ducha rozlišuje stát civilisovaný od státu barbarského, v němž vládne jen moc fysická.

Ale mimo stát civilisovaný a barbarský může existovati ještě stát dekadentní, stát v úpadku.

Zákon evoluce či pokroku, jemuž podléhají všechny jevy vesmíru, vládne také státy. Ale tento zákon neznamená jen, že se jev jemu podřízený stále zdokonaluje: může nastati stagnace vývoje, a z ní povstává vývoj nazpět, od lepšího k horšímu.

V důsledku toho zákona stát se vyvíjí ze stavu barbarského ve stav státu civilisovaného — ale může se státi též, že stát civilisovaný upadá a civilisace se stane nepřímou příčinou úpadku státu.

Rozkvět věd a umění potlačuje vládu fysickou, hrubou moc, zjemňuje mravy, zušlechťuje je, a stát přechází ze stavu barbarského ve stav civilisace. Ta však dvojím způsobem může přinášeti škody duchu lidskému: zajišťuje rozmach bohatství, a tím razí cestu k zneužívání bohatství — ukazuje nové cesty a prostředky k hledání a zvětšenému ukájení potřeb tělesných a duchovních, a tím činí člověka choulostivým, zženštilým, tvoříc z ducha otroka těla. Potom nastává úpadek státu, úpadek civilisace.

Z toho viděti, že stát barbarský nestane se civilisovaným jen tím, když se počne obíratí pěstováním věd a umění, že civilisace není pojištěna ve státě, který se věnuje rozkvětu věd a umění.

Chceme-li poznati onoho činitele, který dopomáhá k povznesení státu barbarského ve stát civilisovaný, který zajišťuje trvání civilisace státu civilisovaného, jest třeba zkoumati příčinu povznesení a též úpadku států antických.

Z toho, že zanikly státy antické, rozhodně nesmíme dovozovati, že zánik jest konečným osudným mezníkem, k němuž musí každý stát dojíti. Stát je útvarem nutným, a jakmile přetrvá počáteční dětské nemoci a po několikaletém trvání se konsoliduje, má zaručeno trvání — jestliže zůstane státem civilisovaným.

Výjimku činí státy nejednotné, vlastně souhrn mnoha států, nemajících mezi sebou vnitřního spojení. Takové umělé jednotky se musí rozpadnout ve státy původní, jak to vidíme na bývalé monarchii rakousko-uherské. Ale civilisovaný jednotný stát má pojištěno trvání.

Příčina, proč dosáhly velkého pokroku civilisačního některé státy antické, jest ta, že počaly dávatí přednost kultuře ducha před kulturou těla, počaly se věnovati pěstování věd a umění. Ale zanikly přece. Napřed nastala u nich dekadence, a ta je přivedla k zániku. Než proto jejich civilisace zavinila jejich úpadek, poněvadž u nich postrádáme hlavního činitele civilisace, kterým je svoboda.

Nejdůležitějším, a možno říci jediným, problémem politické činnosti jest zavedení souladu mezi autoritou státní a svobodou občanů. Stát antický i v době roz-

květu civilisace neznal svobody občanů, autorita státní ji pohltila. Proto přes svou vysokou civilisaci přešel ve stav úpadku, a tím zanikl.

2. Ale neznal-li svobody, jak mohl přece dojít ze stavu barbarského ve stav civilisace?

To proto, že v každém státě byl jeden určitý činitel, který je základem kultury ducha, věd a umění, a tím jest náboženství. Jakmile z tohoto kořene počaly vzrůstat vědy a umění, zdokonaloval se tento činitel sám, a proto antický stát civilisovaný prostoupen byl zásadami náboženskými, ovládajícími život soukromý i veřejný. Ale právě tento nejdůležitější činitel civilisace se stal vládní moci prostředkem k zotročení občanů. Vládní moc jej učinila svým majetkem, diktovala občanům názory náboženské, a oloupivši občany o svobodu náboženskou, oloupila je o každou jinou svobodu.

Civilisace se stala vlastnictvím moci vládní, několika činitelů, nestala se majetkem lidu. Ale tito jednotliví činitelé civilisace, či spíše majetníci její, znehodnotivše prvek náboženský, učinivše jej prostředkem vládní moci, absolutismu, zničili tím kořen každé civilisace.

U nich se civilisace stala složkou těla, které počalo vládnouti duchu, a proto stát, třebaš neupadl do stavu barbarského, stal se státem dekadentním, a tím zpečetěn jeho osud.

Katolictví jest protestem proti omezování svobody náboženské se strany všemohoucího státu. Ono prohlásilo nezávislost svědomí na moci státní, zakázalo státu míchat se do věcí náboženských. Odtud boj antického státu proti katolictví. Ale jakmile katolictví počalo hlásati nezávislost náboženství či svědomí na moci státní, tím se již počalo domáhati pro občany uznání svobod jiných, o které stát antický připravil občany.

Proto souhrn těch svobod, jejichž nezávislost na moci státní prohlásilo náboženství, a z nichž nejdůležitější byla svoboda náboženská, jmenujeme svobodou svědomí.

Civilisace, vlastně její udržení, je nemožná bez svobody svědomí. Jakmile není ve státě svobody svědomí, pak nastane úpadek civilisace, a zánik státu je zpečetěn.

Ale svoboda svědomí, která je souhrnem všech svobod občanů, není nějakou libovůlí, neznamená to odstranění moci státní. Stát se stane civilisovaným, když z náboženství počne prameniti věda a umění. Udrží se civilisace, když stát respektuje svobodu občanů, svobodu svědomí.

3. Svobodou svědomí rozumíme právo každého občana, aby nebyl nižádnou zevnější mocí nucen jednati proti tomu, co mu přikazuje hlas jeho svědomí, právo každého občana, aby mu autoritou zákonodárnou nebylo bráněno jednati podle svého svědomí v životě soukromém i v životě veřejném, právo každého občana na svobodné rozhodnutí pro libovolný názor náboženský a jeho svobodné vykonávání.

Již z tohoto výměru svobody svědomí je patrné, že se vyvinula pod vlivem katolického názoru světového, a že její význam je různý podle různého názoru světového.

Antický svět, jak již řečeno, neznal svobody svědomí. Katolictví prohlásilo svobodu svědomí či svobodu náboženskou.

U národů pohanských bylo vlastně nemožno mluvit o určitém názoru světovém. Prvky porušeného náboženství, prvky filosofie a vědy mohly sice jednotlivcům dopomoci k utvoření individuálního názoru světového, ale, poněvadž jim scházela autoritativní odpověď na nejdůležitější otázky životní, i jejich sebe ideálnější názor světový nedával jim vítězství nad hmotou, nedovedl je učiniti lidmi opravdu mravnými v důsledku jejich názoru světového.

Proto umění mělo je učiniti plně spokojenými se životem pozemským, když by jim rozradostňovalo život, neradostný pro neúplný, nejistý a proto smutný názor světový. Ale umění přestalo býti uměním, když nebylo ve službách náboženství dokonalého: proto se i ono zvrhlo — a stalo se spolu s vědou a náboženstvím složkou člověka, vlastně těla.

Křesťanství obnovilo svobodu náboženskou, svobodu svědomí. Bylo náboženstvím dokonalým, vlastně nábo-

ženstvím absolutním, proto věda a umění, celá civilisace z něho prýstící je naprosto dokonalá.

Toto náboženství prohlásilo, že jak jednotlivec, tak i stát není autonomní, nýbrž že podléhá zákonům božím, zjeveným Bohem prostřednictvím Syna Božího a uloženým v katolické církvi, která je uchovává neporušenými a je autenticky vykládá.

Ten, kdo přijal toto náboženství, musí hájiti svobodu náboženskou, totiž svobodu svého přesvědčení náboženského proti moci státní. Je svobodný nábožensky v tom smyslu, že ani stát ani nikdo jiný mu nemůže a nesmí tento jeho názor náboženský omezovati, jeho svobodnému vykonávání brániti. Ale není svobodný nábožensky v tom smyslu, že by tento názor náboženský mohl zaměnit za jiný, neboť tím by se prohřešil proti zjevení božímu, proti Bohu. Jakmile by tak učinil, nebyl by svobodný, ale stal by se otrokem nepravdy, zla. Avšak právo činiti zlo není znamením svobody, jinak by Bůh, bytost nejsvobodnější, svoboda sama a příčina veškeré svobody, mohl také činiti zlo, a přestal by býti Bohem. (Pohan-ské připisování chyb božstvím je popíráním božství.)

Tato svoboda náboženská udělila člověku druhý druh svobody svědomí totiž právo jednati vždy tak, jak mu přikazuje svědomí, a hlasu svědomí poslouchati v životě soukromém i veřejném. Svobodu náboženskou udělil člověku Bůh, který podle katol. názoru je zároveň tvůrcem přirozenosti lidské. Proto také všechna práva, která přísluší člověku jako bytosti lidské, jsou mu vrozena, jsou mu dána Bohem, proto žádnou mocí světskou nemohou býti zrušena.

Která jsou tato práva přirozená, tomu jej učí hlas jeho svědomí, který není ničím jiným než hlasem zdravého rozumu lidského.

K těmto právům přirozeným patří v první řadě právo vyznávatí náboženství, Bohem zjevené, uzavíratí sňatek manželský, práva a povinnosti rodičů k dětem a dětí k rodičům, právo spolčovací, právo tvořiti stát, právo zabezpečit si život a jej hájiti, právo na nutný majetek k životu důstojnému člověka atd. Tato práva jsou diktována svědomím člověka, zdravým jeho rozumem,

v jejich vykonávání svobodném spočívá svoboda svědomí.

Tato svoboda svědomí, vzniklá zasáhnutím katolicismu do dějin světových, uspišila rozklad antických států, neznajících svobody, a dala základ novým státům křesťanským a spolu základ nové civilisace křesťanské.

4. Tato svoboda svědomí, obsahující každou jinou svobodu, má státi v souladu se státní mocí. Absolutistická moc státní nemá místa ve státě křesťanském, ač křesťanství zdůrazňuje božský kořen moci státní a v moci státní učí viděti zřízení, ustanovení boží.

Moc státní ve smyslu katolickém má dva úkoly: hájiti svobodu občanů a všem zajišťovati blaho obecné. Toto zajišťování blaha obecného bylo by znemožněno, kdyby stát nemohl znemožňovati zneužívání svobody se strany občanů a nemohl přesněji, jak toho žádá blaho obecné, určovati práva přirozená, eventuálně je omezovati.

Aby stát neměl příčiny k tomuto zasahování, ukládá katolictví občanům příkaz lásky k Bohu, která se jeví láskou k bližnímu, láskou obětavou, která poroučí i jistá omezení vlastních práv.

Aby potom stát sám při omezování svobody svědomí jednotlivců, k čemuž v určitých případech, blahem obecným stanovených má právo, buď neporušil práv svědomí, nebo do nich nezasahoval tak, jako by si je mohl přivlastňovati, či jako by byla jeho majetkem, ukládá křesťanství státu zásady spravedlnosti. Křesťanské státy středověké chránily svobodu občanů, moc státní jí neprávem neomezovala, poněvadž moc státní byla podřízena více méně duchovní moci katolické církve, která žárlivě střežila svobodu svědomí občanů, hlásajíc stejné příkazy lásky a spravedlnosti svobodě i autoritě.

Moci státní bylo nepříjemné poručníkování moci duchovní, proto podporovala každou vzpouru proti katolické církvi. Proto státní moc dovršila v době t. zv. reformace převzeti pohanského práva římského do státní ústavy, a tím byla zajištěna naprostá svrchovanost státní moci. Odtud zásada protestantská: „Cujus regio, illius religio.“

Odstraněním vlivu duchovního na moc státní vzala za své svoboda svědomí.

Z důvodů snadně pochopitelných nebylo možno katol. církvi samé odstraniti tento absolutismus státní, zabezpečiti občanům svobodu svědomí.

Revoluce, které pod patronací t. zv. liberalismu zlomily absolutismus státní a vrátily občanům svobodu svědomí, nebyly vedeny ideami náboženství katolického.

Katolické náboženství, které dalo vznik svobodě svědomí, která byla největší vymožeností států křesťanských, bylo bez důvodů opravdu věčných — ač stínů nepopíráme — prohlášeno za příčinu poraženého absolutismu státního.

Ale nová „svoboda svědomí“ toliko podle jména, nikoli ve skutečnosti, obnovila ztracenou svobodu svědomí občanů.

Liberalismus prohlásil za svobodu svědomí v ohledu kulturním právo smýšleti o věcech náboženských a mravních, jak je komu libo, prohlásil naprostou svobodu smýšlení a jednání v životě soukromém i veřejném, pokud není dotčeno blaho veřejné; to nebyla svoboda, ale libovůle, zneužívání svobody.

V ohledu hmotném prohlásil majetek soukromý za nedotknutelný a dovolil libovolné jeho používání. Moc státní se omezila ve skutečnosti jen na ochranu statků hmotných, stát se stal v pravém slova smyslu policejním.

Revoluce, prohlásivše jednotlivce za nezávislé na autoritě boží, prohlásily přirozeně společnost státní také za nezávislou na zákoně božském. Idea spravedlnosti, kterou se dosud ohání liberální stát, není již ničím jiným než jakousi fikcí.

Poněvadž však zákony, chránící tuto novou svobodu, musí míti jakousi autoritu, prohlásil liberalismus státní moc za jediný pramen práva a zákona.

Poněvadž moderní státy nedovedly stanovití soulad mezi státní mocí, která je služkou občanů, a při tom přece všemocnou, a mezi svobodou občanů, která je neomezenou a při tom přece cele v moci státu, je přirozeno, že stále jsou zmítány vnitřními nepokoji.

Z celé svobody svědomí nezbylo nic jiného než svoboda náboženská — totiž svoboda voliti si náboženství, jaké kdo chce, a slovem i tiskem brojiti proti náboženství zjevenému; pak svoboda libovolného používání soukromého majetku, z čehož se vyvinulo nesvědomité vykořisťování chudiny bezcitným kapitalismem.

Zcela přirozeně mělo toto zneužívání moci vládní a potlačování svobody občanské za následek zdemokratisování moci vládní do té míry, že lid sám prohlásil se suverénním a moc vládní vykonává svými zástupci.

Poněvadž však vliv katolické církve zůstává stále omezen a ze států, které dříve v důsledku jednotného katolického názoru světového tvořily opravdu jeden celek, stal se umělý konglomerát jedinců, není ani pomyslení, že by v moderním státě mohlo býti dosaženo souladu mezi svobodou jednotlivců a autoritou moci státní.

Některé státy hledají princip, jednotící občany, ve strohém nacionalismu. Podle názoru nacionalistů bude stát jednotný, když v něm budou spojeny všechny části národností, patřící snad do různých států; je-li složen stát z většiny obyvatelstva jedné národnosti, může třebas i násilím menšina býti odnárodněna.

První postulát odporuje dějinnému vývoji. Nebyla-li část národnosti donucena násilím vstoupiti ve svazek státní s jiným — srovnejme, co bylo řečeno o odporu proti moci státní — a je-li část toho národa spokojena s připojením ke státu s národností jinou, poněvadž práva jazyka a kultury jsou moci státní respektována, nemůže býti připojena ke státu jinému stejné s ní národnosti, poněvadž by tím byl porušen veřejný pořádek a blaho celku. Přistoupí-li k tomu dějinný vývoj, ospravedlňující toto rozdělení národnostní, nesmí se přistoupiti na rozdělení státu. Právu přirozenému odporuje, kdyby většina národnostní, vedena jsouc šovinismem národnostním, chtěla menšinu odnárodnit. Liberální stát, opírající se o zásady racionalistického názoru světového, — násilí nad právo — nebude ovšem respektovati těchto katolických zásad.

Princip národnostní není schopen utvořit ze státu jednotku, jeden celek, tím spíše ne, že národnost stejná podává toliko možnost k utvoření jednotného celku, ale není ani možností jednou a neomylnou, jak dokazují rozbroje ve státech jediné národnosti.

5. Když se moderní stát řídí dosud principy racionalistického názoru světového, když občané katolického smýšlení z vlastní viny nebo pro okolnosti jiné nemohou prosadit respektování katolických zásad státních, jest otázka, jak se mají chovati v otázkách, svobody svědomí se týkajících, politikové katoličtí?

O některých právech přirozených, jejichž používání patří ke svobodě svědomí, pojednáme jinde. Teď jde o svobodu svědomí, pokud zahrnuje svobodu náboženskou.

Racionalisté prohlašují a uzákoňují zásadu o státě beznáboženském. Vláda totiž při sestavování zákonů a jejich provádění chová se tak, jakoby nebylo osobního Boha, jehož zákony, ať přirozené, ať pozitivní, mají býti normou zákonům světským. Tento beznáboženský názor, jež možno zvatí „politickým atheismem“, protiví se jak účelu státu, tak prvkům, stát tvořícím.

Podle nauky katolické je člověk povinen mít náboženství. Vycházejíc totiž od přesvědčení o jsoucnosti osobního Boha, který je tvůrcem vesmíru a cílem jeho, jehož jsoucnost a vlastnosti možno cestou přirozeného rozumu poznati, zcela důsledně z toho odvozuje, že člověk, bytost rozumná, je povinen ctít Boha, svého tvůrce, jemu se klaněti a jej milovati; a to znamená mít náboženství.

Povinnosti náboženské, které jsou člověku dikтовány již rozumem, jsou základem všech jeho povinností soukromých i občanských. Připustíme-li nemožnost, že by Boha nebylo, potom zanikne důvod, proč člověk má vůbec nějaké povinnosti a ovšem též jistá práva.

Jakmile totiž člověk přijde k užívání rozumu, pozná svou závislost na bytosti dokonalejší, než on, a v tom poznání, zdůvodněném a rozšířeném zákonem o dostatečném důvodu a příčinnosti, je obsaženo poznání, že člověk musí zachovávat řád stanovený mu Bohem-

Tvůrcem, mající za cíl Boha. Z poznání této primitivní a základní povinnosti člověka prýští práva na zachování a hájení života, povinnost snažit se o dosažení podmínek, nutných k svému zdokonalení a dosažení účelu života atd.

Popřením této primitivní a základní povinnosti zřítí se důvod všech práv, poněvadž pak postrádají základu. Odtud rčení „práva lidská pocházejí z povinnosti k Bohu.“ Tedy podle názoru katolického povinnosti náboženské jsou základem všech povinností.

Jak již dříve bylo řečeno, rodiny a jednotlivci se musí spolčovati ve společnosti státní, a to ukládá občanům řadu různých povinností.

Kdyby se tedy stát prohlásil buď bezbožeckým nebo neutrálním ve věcech náboženských, potom je toto prohlášení v přímém rozporu s účelem společnosti státní: nedbání náboženství zcela důsledně odůvodňuje a ospravedlňuje nedbání povinností jiných.

Sám Rousseau píše, že nebyl nikdy založen stát, jehož základem by nebylo náboženství. Je-li náboženství základem státu, pak politický ateismus vede k podvrácení společnosti státní.

Podle názoru katolického se stát skládá ze dvou prvků: z právního svazku či státní moci a z občanů. Než autorita státní jen potud má právo řídit společnost státní, jen pokud je odůvodněna, pokud je „zřízením božím“, odleskem autority boží. Moc zákonodárná je omezena zákonem přirozeným, jehož je vysvětlováním, zdůrazňováním, precisováním. Tedy jak autorita státní, tak zákonodárství mají důvod své existence a kompetence v autoritě vyšší, v Bohu.

Politický ateismus, popírající nebo nevšímající si autority boží, vede k ztotožnění státu s Bohem. Občané se podrobí zákonům státním, když ony budou mít sankci v nějaké autoritě vyšší než autorita jejich vlastní. To je samozřejmé.

Popřením autority boží nemají zákony vyšší mravní autority, proto se jim občané podrobí jen z přinucení. Tak stát ateistický je ne společností svobod-

ných občanů, ale státem otroků, násilím v jednotě státní udržovaných.

Poněvadž moderní státy téměř vesměs jsou řízeny zásadami racionalistickými a fysickou mocí autoritě státní podrobují občany, pak politika katolická je nucena aspoň nejnespravedlivější porušování povinností náboženských zabraňovati. Teprve náboženské uvědomnění občanů dovede prosaditi, že nositelé autority státní upustí od nesmyslného, božským a lidským právům přičícího se atheismu.

Moderní stát, prohlásiv se za atheistický nebo neutrální nábožensky, nazývá se ochráncem svobody svědomí, kterou rozumí „svobodu smýšlení a jednání ve věcech náboženských“.

Podle nauky katolické nesmí pohan nebo žid býti nucen k přijetí katolického náboženství.

Svoboda svědomí, jak ji definuje racionalismus, obsahuje v sobě možnost rouhati se Bohu, popírati zjevená náboženství, posmívati se úkonům náboženským, jest proto nedovolenou, není svobodou, ale zneužíváním svobody.

Podle názoru katolického svoboda svědomí může býti ve státě moderním tolerována, totiž netrestána, když neporušuje práv těch, kteří žijí podle náboženství. Ale nesmí býti protežována, schvalována, vždyť, jak jsme již viděli, vede vlastně k zničení společnosti státní.

V důsledku této liberální „svobody svědomí“ dovoluje stát občanům, že mohou tvořiti různé společnosti náboženské, čili dovoluje svobodu kultu. Podle nauky katolického tato „svoboda kultu“ je úplně nesprávná.

Připustí-li se svoboda kultu, tím se ruší právo boží. Bůh má přece právo zavázati lidstvo k určitému kultu a člověk jest povinen tomuto příkazu božímu též se podrobiti. Je-li uzákoněna „svoboda kultu“, pak je tím porušeno toto právo boží, a mimo to je v jistém smyslu Bůh vázán schváliti kult, který si lidé stanoví. Jakmile jest jisto, že Bůh stanovil určitý kult, pak je bezbožností a rouháním proti Bohu zvoliti si kult jiný — což je dovoleno prohlášením „svobody kultu.“

Tolerovati se mohou kulty různé, právě jako se

může tolerovati svoboda svědomí, ale uzákonění různosti kultu je protikatolické. To není se strany katolicismu nesnášenlivost — leč by se pravda nazvala nesnášenlivou. Ale kdo může pravdě vytknouti nesnášenlivost, když odporuje již celou svou přirozeností lži?

Tolerance k jiným kultům a jisté kompromisy jsou v moderních státech nejen přípustné, ale i nutné. Moderní stát, stojící na principech racionalistických, není společností státní, jak ji požaduje lidská přirozenost; je to konglomerát individuí.

Kdyby si katolíci uvědomili své povinnosti náboženské, pak by se odstraněním racionalistických principů z moderního zákonodárství a nahrazením jich principy katolickými přestavba států liberálních ve státy křesťanské udála bez vnitřních otřesů a dosaženo by bylo souladu mezi autoritou státní a svobodou občanů.

6. Lev XIII. píše o svobodě: „Značně se též vychvaluje t. zv. svoboda svědomí. Rozumí-li se jí tak, že každému podle libosti zůstaveno jest, aby Boha ctil nebo nectil, s dostatek jest vyvrácena. Avšak možno svobodě té i v ten smysl rozuměti, že jest člověku svobodno ve státě podle hlasu svědomí bez překážky plniti vůli boží a jeho příkázání poslouchati. To jest pravá, synů božích důstojná svoboda, která co nejšlechetněji chrání důstojnost lidské osoby a jest nad násilí a bezpráví povznesena.

Avšak přívrženci liberalismu, kteří světské vrchnosti přiřkládají svrchovanou a ničím neomezenou moc, a učí, že se nemá život spravovati žádným ohledem na Boha, nikterak neuznávají této svobody, o níž mluvíme, a která spojena jest s náboženstvím a mravností, prohlašujíce, že každé opatření k jejímu zachování jest bezprávím proti státu. Kdyby však chtěli říci pravdu, nebylo by sebe pošetilejší vlády, již by nebylo třeba poddánu býti a poslouchati.“ (Enc. „*Libertas praestantissimum*.“)

O svobodě kultu, jejíž nesprávnost zavrhuje papež v téže encyklice, píše: „Jestliže pozorujeme tuto svobodu, pokud se jeví ve státě, poznáváme, že lze toho dosíci, aby stát neměl příčiny, aby nějakou poctu boží vyko-

nával aneb vykonávati žádal, že prý nesmí žádnému kultu dávati přednost, ale že mají býti všechny stejně oprávněné a že se nemá míti zřetel na lid, i když jest vyznání katolického.“

„To by však mohlo býti správně jen tehdy, kdyby bylo pravdou, že občanská společnost nemá žádných povinností k Bohu aneb že se jich může beztrestně zříci; avšak obojí jest patrně bludné, neboť o tom není pochybnosti, že společnost lidská založena jest na vůli boží ať máme na zřeteli části, z nichž se skládá, aneb její formu, totiž autoritu její, aneb její příčinu, aneb konečně hojnost velikých prospěchů, jež člověku poskytuje. Proto musí společnost občanská, právě proto že jest společností, uznati Boha za svého otce a původce a jeho jako svého Pána a Velitele si vážiti a ctíti. Proto tedy spravedlnosti i rozumu se protíví, aby byl stát bez Boha, aneb, což ostatně jest totéž, ke všem náboženstvím, jak praví, lhostejný a všem bez rozdílu stejné právo poskytoval.“

.

Politická svoboda.

1. Účast lidu (občanů) na moci státní je hlavní známkou svobody politické. — 2. Omezení této svobody politické. — 3. Všeobecné rovné právo hlasovací.

—:—

1. Stát je složen ze dvou prvků: státní moci a občanů. Státní moc zahrnuje v sobě moc zákonodárnou, výkonnou a soudní. Tato moc jest ve společnosti státní, „v lidu“, který designuje nositele této moci vládní. Na designované nositele přenáší či jim uděluje Bůh bezprostředně tuto moc státní. Podle názoru katolického sídlí tedy vládní moc v demokratickém státu, v presidentovi, ve vladaři, ve vládě.

Aby dosáhl stát svého účelu, blaha obecného, k tomu přispívati musí každý občan, a přispívá v první řadě tím, že designuje za nositele vládní moci nejschopnější lidi. Tento akt volební je důsledkem a nejdůležitějším jevem svobody politické. Práva politická patří občanům podle zákona přirozeného; jsou-li oloupeni o ně, je to hřích proti přirozenému zákonu.

2. Ale jakkoliv politická svoboda je přirozeným právem každého občana, tak přirozený zákon diktuje určité omezení této politické svobody. Účelem politické svobody a normou její je účel státu. Jím je blaho státu, blaho obecné, proto omezení svobody politické může býti diktováno jen blahem celku.

Blaho státu vyžaduje v první řadě těchto podmínek: existence státu, jednoty, ochrany proti vnějším nepřítelům; v druhé řadě hájení práv občanů přirozených i získaných.

Politické svobody se tedy nesmí dostati občanu, který by brojil proti existenci státu snahou o změnu oprávněné a uznané formy státní, který by se snažil o roztrhání jednoty státní a přičlenění částí státu k jiným, nebo k osamostatnění částí státu, který by nechtěl hájiti státu proti vnějším nepřítelům; politické svobody se nesmí dostati občanu, který by znemožňoval státní moci zachovávat přirozená nebo získaná práva jednotlivých občanů.

3. Každému jinému občanu přísluší naprostá svoboda politická. Poněvadž se politická svoboda uplatňuje hlasovacím právem, podle nauky katolické jest hlasovací právo všeobecné.

Spor vede se o rovné hlasovací právo. Zdá se mnohým, že je nutno rozšíriti právo hlasovací těm, kteří pro svůj majetek jsou povinni více přispívati na společné účely státní. Zdůrazňují zastánci tohoto názoru, že méně majetné vrstvy obyvatelstva diktovaly by proti vůli vrstev bohatších, na př. zřizování různých institucí, z nichž by nemajetnější vrstvy měly sice užitek, ale ne majetní, kteří by jen na ně museli platit. Tento důvod je nicotný.

Všechno, co směřuje ke kulturnímu i hmotnému povznesení nejširších vrstev občanů, je k dobru celku, k dobru státu. A pro toto blaho je nutno, aby všichni občané přinášeli oběti, třeba od některých přirozeně pro jejich větší majetek, jehož nabyli jen pomocí tříd chudších, jest nutno požadovati obětí větších.

Nesmí býti rovné právo hlasovací rozšířeno u těch, kteří mají větší vzdělání, či t. zv. větší právo inteligence.

Inteligence z řad lidu vyšlá jest sice přirozeným vůdcem lidu, ale tohoto vůdčího stanoviska nedosáhne tím, že se může vykáhati větším vzděláním školním, nýbrž když svým jednáním, k blahu celku směřujícím, podá důkazy, že má právo na vůdčí místo. Ale dávati

zákonem větší právo hlasovací inteligenci, je porušením svobody politické, když přece každý občan má stejný zájem na udržení státu a dovede i bez vyššího školského vzdělání zdravým rozumem posouditi, čeho vyžaduje blaho státu.

Snad omezení rovného práva hlasovacího bylo a je nutností tam, kde občané jsou nízké úrovně kulturní, kde neměli příležitosti seznámiti se všemi dobrými účinky civilisace.

Tedy přirozený zákon žádá rovnou politickou svobodu pro všechny.

Katolíci jsou tedy pro rovné, všeobecné právo hlasovací ne proto, že by lid byl suverénním, ale poněvadž lid designuje nositele moci vládní. Bez všeobecného a rovného práva hlasovacího je demokratický stát nemyslitelný.

A podobně žádá svoboda politická proporcionální soustavu volební, která je právě tak spravedlivá, jak nespravedlivé jsou t. zv. vázané volební listiny, které jsou porušením svobody politické.

Celá a každá rozprava o politické svobodě je čistě akademická. Ve skutečnosti jen tehdy by bylo možno mluvit o skutečném, svobodném státě lidovém, kdyby všichni občané tvořili jeden mravní celek, utvořený ne společným příslušenstvím k jednomu státu, ale stejnými zásadami mravními, ovládajícími veškeren život soukromý i veřejný.

Této jednoty však po zamezení vlivu církve katolické na život občanů a státu není. S pádem vlivu církevního padl i jednotný názor mravní, jednotný proto, poněvadž je neměnitelný a podepřen autoritou ne lidskou, ale božskou.

Proto také pojem politické svobody, jejího výkladu i omezení připouští nejrůznější výklady. Důsledkem toho jest, že ve skutečnosti není ve státech moderních politické svobody. Obnovení politické svobody je možné jen návratem jednotlivců k zachovávání nábožensko-mravních zásad katolických, a to nebude výsledkem práce politické, ale práce náboženské příslušných nepolitických činitelů.

Manželství.

1. Pojem manželství podle racionalismu a katolicismu. — 2. Jednota a nerozlučitelnost manželství. — 3. Státní zákonodárství a manželství. Citáty z encyklik Lva XIII. — 4. Civilní manželství.

—:—

1. Ve třech bodech se liší názor racionalistického názoru světového podstatně od názoru katolického na manželství: v pojmu o manželství, v zákonech manželství řídících, v poměru společnosti státní k manželství.

Tento různý názor určuje různý poměr činnosti politické racionalistické a katolické k otázce manželství státních občanů.

Podle názoru racionalistického manželství jest pouhou smlouvou, mezi mužem a ženou uzavřenou, kterou se navzájem jeden druhému vzdávají.

Podle názoru katolického jest manželství posvátnou smlouvou nejen proto, že se touto smlouvou vzdávají nejcennějších statků, — vlastní osobnosti — ale že jest svátostí. Lev XIII. píše: „Co bylo božskou autoritou o manželství ustanoveno a nařízeno, to svatí apoštolové, hlasatelé zákonů božích, úplněji a obšírněji nám podali a ve spisech svých zaznamenali; neboť vše, co svatí otcové naši, sněmy a všeobecné podání církve vždy učili, učitelským úřadem sv. apoštolů obdrželi: totiž nauku, že Kristus Pán povýšil manželství k důstojnosti svátosti.“ (Enc. „Arcanum divinae sapientiae“.)

2. Podle názoru katolického jsou dva hlavní zákony, kterým je manželství podrobena: jednota a nerozlučitelnost manželství.

V téže encyklice píše jmenovaný papež: „Všem jest dobře známo, co jest pravým původem manželství. Ačkoliv se hanobitelé víry křesťanské zpěčují uznati ustavičné učení církve v této věci a podání všech národů i všech věků zahladiti se snaží, přece se jim nepodařilo sílu a světlo pravdy ani zničiti ani oslabiti. Připomínáme to, co všem je známo a nepochybné. Když šestého dne stvoření učinil Bůh člověka z prachu země a vdechl ve tvář jeho dechnutí života, chtěl mu dáti společníci, již z boku muže spícího zázračným způsobem utvořil. Tím Bůh nejvýš prozřetelný chtěl, aby tato dvojice manželů byla přirozeným počátkem všech lidí, aby se totiž z ní rozmnožilo pokolení lidské a po všecky časy bylo zachováno nepřetržitým plozením.“

„Avšak toto spojení muže a ženy mělo již v době té dvě zvláštní, a to nadobyčej zvláštní vlastnosti, jež mu byly takřka hluboko vryty a vtištěny, totiž jednotu a nerozlučitelnost, což se stalo z té příčiny, aby to spojení tím spíše nejmoudřejším úradkům božím odpovídalo.“

„To vyslovil podle svědectví evangelia a zřejmě potvrdil Ježíš Kristus božskou svou autoritou. Před židy a apoštoly dosvědčil, že manželství podle svého ustanovení může býti toliko mezi dvěma, totiž jedním mužem a jednou ženou, že ze dvou se stává takřka jedno tělo, a toto pouto manželské podle vůle boží tak má býti úzké a pevné, že nemůže býti žádným člověkem ani rozvázáno ani přetrháno. Tak zní slova jeho: „A přidrží se člověk manželky své; i budou dva v jednom těle. A tak již nejsou dva, ale jedno tělo. A protož, co Bůh spojil, člověk nerozlučuj.“ — Tato nauka katolická o jednotě a nerozlučitelnosti manželské plně odpovídá lidskému rozumu.

Polygamie, t. j. současné manželství několika osob, odporuje přirozenému zákonu.

Polyandrie, totiž spojení jedné ženy s několika muži. — je překážkou výchovy dítek — otec je vždy nejistým

a snad i znemožňuje úkol manželství, plození dětí. Polygynie, totiž spojení jednoho muže s mnoha ženami, znemožňuje domácí mír a pokoj jak mezi manželkami, tak mezi dětmi, jejich výchova je pochybná. Odporuje též nejintimnějšímu přátelství, jakého je třeba mezi mužem a ženou. Polygynie neodporuje sice prvotnímu zákonu přirozenému, poněvadž neznemožňuje plození dětí, ale suspendování tohoto zákona nepřisluší nikomu leč Tvůrci člověka.

Rovněž nerozlučitelnost manželství je diktována rozumem. Rozluka manželská ztěžuje výchovu dětí, která je velmi obtížná, ba stane se nemožnou, když dítě mění rodiče a není harmonického spolupůsobení obou vlastních rodičů.

Manželství nesměřuje jen k plození a výchově dětí, ale jest školou ctností, věrnosti, lásky, obětavosti a trpělivosti pro oba manžely. Klidné spolužití bylo by znemožněno, kdyby tohoto zákona nebylo. — Rozluka manželská je největší nespravedlností, páchanou na ženě. Možnost rozluky odporuje blahu celé rodiny, které vyžaduje, aby oba manželé dávali přednost dobru celé rodiny před dobrem soukromým. Ale myšlenka na možnost rozluky znemožňuje tuto obětavou spolupráci.

Třeba mítí též na mysli, že blaho společnosti státní spočívá na pevnosti a nepřetržitém následování po sobě rodin. Tím tvoří se rodinné tradice, které jsou největší oporou mravnosti, dědíci se s pokolení na pokolení a zabezpečující státu trvání a rozkvět.

Podle názoru racionalistického není manželství nerozlučitelné — a též mnozí z racionalistů i jednotu manželství popírají. Odvolávají se na to, že soužití manželů je často nesnesitelné buď pro hrubé poklesky jednoho z manželů nebo pro poznání, vzešlé po uzavření manželství, „že se k sobě nehodí“.

V prvním případě je možná rozluka — ale nedovoleno sňatek nový. Třebas by z toho vzešly mnohé nepřijemnosti pro manžely, není možné porušení zákona, o nerozlučitelnosti: zákon zůstává dobrý a spravedlivý i když některému jedinci je zdánlivě nesnesitelný.

Právě tento zákon nutí manžely ke cvičení ve

ctnostech, a jenom slabá povaha, nejčastěji bezcharakternost, vymýšlí důvody ospravedlňující „vzájemný odpor“. Katolická nauka o svátosti stavu manželského, o milostech, dodává síly manželům, takže jen nekato-lické smýšlení manželů přivádí je ke snaze o rozlukou manželskou.

3. Třetí bod, v němž se liší podstatně názor ka- tolický od racionalistického o manželství, jest poměr společnosti státní k manželství.

Nauku katolickou v tomto směru formuluje papež Lev XIII. takto: Zákonodárství manželské patří toliko církvi.

„Kristus Pán, povýšiv manželství k takové a tak vysoké důstojnosti, svěřil celé zákonodárství manželské církvi. A církev vykonávala tuto svou moc nad man- želstvím křesťanů vždy a všude. Vykonává ji pak tím způsobem, aby bylo patrné, že koná moc sobě vlastní, nikoliv však z dovolení lidského, nýbrž z vůle svého původce, od Boha nabytou.“ (Enc. „Arcanum divinae sapientiae“.)

„Každý zajisté ví, že Bůh, náš Pán a Spasitel, svěřil církvi konečné rozhodnutí a směrodatné řízení nejen všeho, co se týče víry, nýbrž i všech věcí, které se na mravy (morálku) vztahují. Církev byla od něho proto založena, aby všem ukazovala spolehlivou, jedinečnou správnou cestu ke spasení. Protože pak nestačí k spasení věřiti toliko pravdě, nýbrž nezbytno je podle víry živu býti, náleží tedy církvi úsudek o zákoně mravním či o mravním pravidle jednání, právě tak jako jí přísluší konečné rozhodnutí ve věcech víry. K zákonu mravnímu však přísluší stanoviti, je-li v jednotlivém případě přípustno uzavřítí sňatek manželský.“

V encyklice „Arcanum div. sapientiae“ upozorňuje papež, že manželství všech lidí, věřících i nevěřících, je něčím posvátným, a pokračuje: „Je tedy slušno, aby ne- bylo řízeno a spravováno zákony vladařů, nýbrž bož- skou pravomocí církve, jež samojediná má správu věcí posvátných. Mimo to je třeba, abychom měli zřetel na důstojnost svátostnou, čímž manželství křesťanské nabylo

nejvyššího důstojenství. Avšak ustanovovati a nařizovati, co se svátosti týče, smí a může podle vůle Kristovy jediné církve, takže by to bylo naprosto nesmyslné snažiti se, aby jen nejmenší díl této moci byl přenesen na vladaře světské.“

„Nikdo se nedej oklamati rozdílem, na který (mnozí) kladou takový důraz, podle něhož odlučují manželský sňatek od svátosti za tím účelem, aby, ponechávající církvi manželství, pokud se řádu svátostného týče, sňatek vydali moci a úsudku světských vladařů. Avšak takový rozdíl, či lépe řečeno roztržení je naprosto nepřipustno, protože jest všeobecně známo, že v manželství křesťanském nelze kontrakt (sňatek) od svátosti odloučiti, a proto že nemůže existovati žádný zákonný a právní svazek, jenž by nebyl již tím zároveň svátostí.“

„Z učení toho následuje, že každé zasahování státní moci do manželství, a ne jen do občanských následků svazku manželského, jest svatokrádežnou usurpací, protože správa svátosti výhradně církvi náleží.“

Podle nauky katolické má stát právo uspořádati občanské důsledky manželství. „Užitečno jest opět prohlásiti, že má sice stát právo dávati zákony, týkající se občanských účinků manželství, avšak že musí zůstaviti církvi vše, co se týče podstaty manželství a manželského svazku. Jest povinností státu, aby uznal manželství, správně a zákonně uzavřené podle ustanovení církve, jak Kristus ji založil. Pak ať učiní opatření, týkající se účinků, kterých chce takovému manželství ve společnosti jemu podřízené propůjčiti nebo odepříti.“ (Breve k biskupům provincie benátské 1893.)

Učení katolické, že zákonodárství manželské patří výhradně církvi a že moc státní má právo jen na uspořádání občanských důsledků manželství, jest odůvodněno také tím, že manželství, jako základ rodiny, existovalo již před utvořením společnosti státní. Osobuje-li si tedy stát zasahovati do manželství, tím omezuje svobodu jednotlivců. Nepotřebuje se starati o manželství — mimo o uspořádání občanských jeho důsledků — poněvadž přirozený zákon, který je tvůrcem manželství, nepotře-

buje zasahování moci světské. Jenom Původce přirozeného zákona má právo zákonodárné k manželství, a toto právo přenechal své církvi.

4. Racionalisté, zneužívající svátostný charakter manželství a prohlašující jeho rozlučitelnost, zamítají i církevní zákonodárství manželské a manželství podrobují zákonům jedině společnosti státní. Z toho důvodu uzákoňují rozlukou manželskou, zavádějí civilní manželství, prohlašují namnoze, že církevní manželství, uzavřené před civilním je neplatné, chtějí uzákonit, aby civilní manželství bylo uzavřeno před manželstvím církevním.

Katolická církev zavrhuje rozlukou manželskou; podle jejího učení ten, kdo ji hájí, uzákoňuje, je nepřítelem katolického náboženství; kdo ji používá a uzavře sňatek, dopouští se cizoložství a jeho nový sňatek není ničím jiným leč konkubinátem.

Katolická církev zavrhuje civilní manželství; kdo jej hájí a uzákoňuje, je nepřítelem katolického náboženství, kdo uzavře civilní sňatek, toho sňatek je neplatným; a tento občanský sňatek není nic jiného leč „ničemný konkubinát“ (Breve k bisk. ben. 1893.)

Zákony, odporující tomuto učení katolickému, jsou podle nauky církevní nespravedlivé, pro katolíky neexistující. Rovněž prohlašuje katolická církev, že stát nemá práva, aby obřadu občanskému na úřadě dával přednost před sňatkem občanským, že stát nemá práva prohlásiti neplatným manželství, bylo-li uzavřeno církevně dříve než před úředníkem světským.

Srovnáme-li název racionalistický s katolickým, vidíme, že nějaký kompromis možný není. Politik smýšlení katolického musí usilovati o znemožnění zákonů státních, usurpujících si práva, která nepatří moci státní. Jsou-li zákony takové přece vydány, pak neexistují pro katolíky. Pokud jim možno odporovati a jakým způsobem, to naznačeno ve článku o hranicích moci státní. Stát, kde jsou podobné zákony, přestal býti státem katolickým, a je-li v něm většina občanstva katolického, pak je to občanstvo ne právě uvědomělé ve smýšlení katolickém.

Školská otázka.

1. Podle nauky katolické přísluší právo a povinnost výchovy dítek rodině, a ne státu. Vyvrácení námitek. —
2. Státu nepřísluší výhradné právo zřizování škol. Vyvrácení námitek. Lev XIII. o školské otázce.

—:—

1. Otázka výchovy dítek, jedna z nejdůležitějších a nejožehavějších otázek vnitřní politiky každého státu moderního, řeší se různě podle různých hledisek, jaké zaujímají politikové k problémům ji tvořícím.

První jest: Komu přísluší právo a povinnost výchovy dítek?

Katolická politika odpovídá: Právo a povinnost výchovy dítek přísluší v první řadě a bezprostředně rodičům. Zákon přirozený, který tvoří manželství, určuje za vychovatele dítek ty, kteří jim dali život. Nemohoucnost dítek, jejich naprosté odkázání na rodiče, přirozená láska rodičů k dětem a děti k rodičům, pozitivní příkaz boží, činí rodiče přirozenými vychovateli dítek, o jejich duševní blaho — výchovu — jest jim se starati. Děti jsou majetkem rodičů, proto na nich jest v první řadě, aby vykonávali vzhledem k dětem práva a povinnosti přírodou uložené. Teprve pak, až by bylo v některém jednotlivém případě dokázáno, že rodiče ne-

mohou této povinnosti vykonávati, může býti přenesena na činitele jiné.“

Naproti tomu tvrdí racionalisté: „Přímý vliv na výchovu dítek přísluší společnosti státní z těchto důvodů. Děti svým zrozením se stávají členy společnosti státní; blaho veřejné, které je účelem státní společnosti, závisí na výchově dítek; rodičům se neupírá přímo právo výchovy dítek, ale toto právo vykonávají rodiče jménem státu.“ — Důvody tyto jsou nicotné.

Jest sice pravda, že se děti stávají zrozením členy společnosti státní — ale stávají se jimi prostřednictvím rodičů či rodiny, které tedy přísluší v první řadě právo a povinnost výchovy dítek; kdyby důsledně byl důvod druhý prováděn, týkající se závislosti blaha obecného na výchově dítek, pak by si stát mohl osvojiti z téhož důvodu všechna práva jednotlivců a rodin a veta by bylo po svobodě občanské i osobní; tím méně platí tedy tento důvod, když podle nauky katolické mají rodiče povinnost pečovati o výchovu dítek. Třetí důvod je rovněž nesprávný, neboť rodina se svými právy byla zde dříve než stát, a stát není pramenem veškerého práva, jak dříve bylo dokázáno. Jedině správná je tedy nauka katolická, podle níž děti patří rodičům, a ne státu, a proto rodiče mají první právo a povinnost výchovy dítek.

Přirozeně, že tato výchova vyžaduje školního vyučování. Škola je výpomocným ústavem výchovy rodinné, je závislá na rodičích dítek školních, je naprosto nutná úplná shoda výchovy školní s názory rodičů.

2. Druhý problém, tvořící otázku školní výchovy zní: „Kdo má výhradní právo (monopol) na zřizování škol?“

Racionalisté tvrdí, že toto právo přísluší jedině státu; katolíci toto právo odpírají státní moci a prohlašují, že kterýkoliv jiný schopný činitel má toto právo.

Katolíci odůvodňují své stanovisko takto: „Jakmile si stát osvojuje právo zřizovati školy sám, tím již omezuje svobodnou výchovu dítek, která je právem rodičů.

Rodiče jsou nuceni posílati dítky do těchto škol, státem zřízených, nechtějí-li jich nechat bez školní výchovy.

Z účelu společnosti státní je patrné, že ona nemá právo omezovati nějakou činnost soukromou, pokud toho není nezbytně potřeba pro blaho veřejné. Když však je omezována soukromá činnost výchovná ve školách, jinými než státními činiteli zřízených, nejen že toto omezování neprospívá, ale přímo odporuje blahu obecnému. Konkurence mezi „státními“ učiteli či školami a soukromými velmi napomáhá všeobecnému vzdělání. Školní monopol státní činí z občanů slepé stoupence určitých frakcí politických, jak dokazuje smutná zkušenost.

Racionalisté odůvodňují státní monopol školní takto: „Kdyby bylo dovoleno i jiným činitelům než státu zřizovati školy, potom by nastal úpadek vzdělání. Stávali by se vychovateli dítek, školou povinných, lidé neschopní.“

Tento důvod je bezpodstatný.

Soukromé školy, špatně vedené zanikly by zcela jistě, ježto rodiče by jim nesvěřovali dítek tím spíše, ježto by k tomu nebyli nuceni. — Ostatně stát sám mohl by určitými předpisy znemožniti obávanou inferioritu škol soukromých. — Zkušenost dosavadní svědčí však o tom, že právě školy soukromé stojí na úrovni vyšší než školy veřejné, státní.

Nauku církve katolické vzhledem k otázce školní vyměřuje papež Lev XIII. takto:

1. Voliti školu je právem rodičů: „Jest to vrozeným právem moci otcovské, že smí voliti školy, v nichž mají býti dítky vychovávány, že smí určití učitele, jež je mají v příkázáních mravnosti cvičiti. Žádají-li tedy katolíci — a jest to povinností jejich — aby vyučování, kterého se dětem dostává, bylo ve shodě s náboženstvím, užívají prostě svého práva. Věru nebylo by křiklavějšího bezpráví než ponechatí rodičům volbu pouze mezi těmito dvěma věcmi: buď dopustiti, aby jejich dítky vyrůstaly v nevědomosti, nebo aby tam byly vychovávány, kde největší statky duší jejich jsou vážně ohroženy.“ (Enc. „Affari vos“.)

2. Církev zavrhuje školy neutrální: „Vší silou jest varovati se škol, v nichž se jeví lhostejnost ke všemu náboženství, v nichž se všechna za stejně dobrá považují. Ve školách těch platí zásada, že pokud se Boha týče, málo na tom záleží, následujeme-li pravdy nebo bludu, zdravých nauk čili nic. (Enc. „Affari vos“.)

Církev je strážkyní neporušenosti víry. Podle poslání Bohem, jejím zakladatelem jí svěřeného, jest jejím úkolem, přivésti všechny národy k poznání křesťanské pravdy a bdíti nad naukami, jež se mládeži, její pravomoci podléhající, přednášejí. Proto také zavrhovala vždy školy neutrální nebo smíšené, a často napomínala otce rodin, aby bedlivě byli na stráži v té příčině.“ (Enc. *Nobilissima Gallorum gens.*)

3. Církev zavrhuje školy beznáboženské: „Znáte zajisté směr a podstatu nového zákona o školách obecných. Účel, pro který byl vydán, jest zajisté tento: Chtějí totiž mládež vlivu církve katolické vyrvatí; všechno vyučování má býti toliko na státu závislé. Zákon ten také vylučuje z veřejných škol všeliké vměšování duchovních pastýřů a dozor církve vůbec, odlučuje náboženství naprosto od studií, chce z náboženství na veřejných školách odstraniti vyučování náboženské. Snadno lze postřehnouti, jaké nebezpečí následkem toho hrozí víře i mravům budoucích pokolení... Neschvalujeme a naprosto zavrhuje jmenovaný zákon. Tím držíme se jen podání Apoštolské Stolice, jež zavrhovala vždy školy beznáboženské, třeba se jmenovaly neutrální nebo smíšené, totiž školy, které ve vyučování až k tomu docházejí, že popírají jsoucnost Boží.“ (Promluva k posvátnému kolegiu r. 1880).

4. Školy beznáboženské navštěvovati církev podmínečně dovolila. „Ovšem dovolila církev někdy návštěvu škol takových, v nichž se naukou její pohrdá a o jejich základních principech nechce ničeho věděti. Avšak činila tak vždy s nechutí a takřka donucena, a jen když si pro dívky vyžádala rozličných opatření ochranných. Opatření ta ovšem nebyla často dosta-

tečna, aby nebezpečí účinně odstranila.“ (Enc. „Affari vos“) — Potud nauka církevní.

Politikové katoličtí mají celým vlivem o to se zasazovati, aby zakládány byly volné, konfesielní, ² státem subvencované školy. Jest nutný tu a tam kompromis, ale vždy třeba míti na zřeteli, že kompromis v otázkách školní výchovy je zlem, které se vymstí na katolicích.

Sociální otázka.

1. V čem spočívá a které jsou její příčiny. —
2. Snahy o její řešení. Řešení racionalismu liberálního a socialistického. Neúspěch řešení. — 3. Sociální otázka je otázkou v první řadě mravní. Řešení katolické.

—:—

1. Politická činnost má směřovati k tomu, aby stát byl uchráněn všech otřesů, znemožňujících dosažení blaha celé společnosti. Nejtěžší otřesy státu může působiti a také působí nerozřešená dosud otázka sociální. Na rozumné politické činnosti jest, aby zákonodárstvím upravila cesty klidného řešení této otázky: pravého rozřešení, vlastně odstranění této otázky, zákonodárstvím přivoditi nelze.

Otázkou sociální v nejužším toho slova smyslu, pokud má vliv na vnitřní politiku toho kterého státu a pokud ji může se obíratí zákonodárství státu, rozumíme snahu po rozřešení rozporu, který vznikl v moderních státech mezi vrstvami občanů chudých a bohatých, mezi kapitalisty a dělníky.

Je-li ve státě řada občanů, oplývajících majetkem hmotným, který jim umožňuje uspokojení všech tužeb těla a duše — a na druhé straně množství občanů, kteří nemohou vésti život člověka důstojný, kteří stěží uhájí holý život, pak jest to zjev nezdravý, nepřirozený, který může otrásti základy každého státu.

Tím nespravedlivější jest zjev tento, srovnáváme-li

energii, vyvíjenou boháči a jim v hojnosti přinášející uspokojení všestranného, s energií vyvíjenou chudasy a jim zaopatřující sotva nejnutnější potřeby životní: kapitál nepracující a vše mající, proletariát krvavě pracující a hladem zmirající.

Říká se, že jedna z příčin hrozivé otázky sociální je zrušení středověkých cechů či zorganizovaných společenstev práce. Je pravda, že zřízení cechovní velmi upadlo a místo vzájemné pomoci stalo se nesnesitelným břemenem členů. Ale reorganisací, ne odstraněním cechů mohlo snad dojít k nápravě.

Aspoň papež Lev XIII., jeden z nejbystřejších znalců otázky sociální, píše o tom: „V převratech minulého století vzaly za své cechy pracujících tříd, nebyly však novými zařízeními nahrazeny, mimo to také i zřízení státní vždy více a více se zřikalo křesťanských mravů a názorů. Tím se stalo, že poznenáhlu byly řemeslo a práce bez obrany vydány všanc bezcitnosti bohatých majitelů a nezkrocené hrabivosti konkurence. Peněžní umění moderní lichvy, které se k tomu přidalo, zlo ještě rozmnožilo, ačkoliv pak církev častěji lichvu zatratila, provozuje přece nenasytná touha po penězích, která se skrývá pod jménem kapitalismu, lichvu pod jiným názvem opět dále. Výroba a obchod staly se téměř výsadou několika málo osob, a tím umožněno, že několik nesmírných boháčů mohlo pracujícímu stavu uložití jeho přímo otrocké.“ (Enc. „Rerum novarum“).

Jsou to též nesmírné pokroky technické, které dlužno počítati k příčinám otázky sociální. Vynalezením a stálým zdokonalováním strojů stala se řada dělníků zbytečnou; ruční práce nemůže konkurovati s prací na stroji. — Hospodářské krise, zaviněné nadprodukcí tovární, ničí mnohé závody, a tím i zaměstnance, konkurenční boj továrníků se děje na úkor dělnictva.

„Průmysl se novými pomůckami zdokonalil a nový způsob výroby zmohutněl, vzájemné poměry pánů a dělníků se změnily, bohatství se nahromadilo v rukou nepatrného počtu, kdežto většina zchudla, při tom rostlo sebevědomí dělníků a vědomí síly i přesvědčení,

že potřebí jest organisace; mravnost mimo to byla po-
kažena.“ (Enc. „Rerum novarum“.)

Další příčinou sociální otázky jest převrácená sou-
stava národohospodářská.

Vůdčí myšlenka této nauky je podle Bráfa indivi-
dualistická, t. j. jen takové zřízení společenská prohlá-
šována za přirozená, zaručující zdar a trvání, která se
na volném sebeurčení jednotlivců zakládala. V oboru
politickém vrcholila v požadavku úplné svobody a
právní rovnosti všech lidí, v oboru hospodářském v há-
jení svobody práce. Na rozdíl od antické soustavy
práce nesvobodné, od soustavy korporativní vázanosti,
provedené v cechu, založena soustava práce svobodné,
spočívající v tom, že každý, kdykoliv a kdekoliv si
může zaměstnání své podle vůle zvoliti a provozovati,
svobodně uzavíratí s podnikatelem smlouvy, do jichž
obsahu stát nezasahuje. V důsledku toho hleděli ovšem
kapitalisté na práci jenom jako na zboží, z něhož
možno co nejvíce těžiti. Dělník se stal předmětem vy-
kořisťování.

To jsou příčiny otázky sociální podle názoru náro-
dohospodářů. Příčiny tyto odstraniti nemožno.

Na obnovení cechovního zřízení není pomyšlení,
pokrok technický nesmí býti brzděn, a soustava náro-
dohospodářská tak srostla s moderním státem, že s ní
stojí a padá moderní stát.

Je bláhové domýšleti se, že se snaha socialistů
všech směrů o nové soustavy národohospodářské dá
spojit s existencí moderního státu. Provedou-li své zá-
měry, padne moderní stát a nastolena bude vláda státu
třídního. Nejen z důvodů sociálních, ale i z jiných ještě
nebylo by třeba litovati zničení moderního státu: jenom
že nové státní útvary socialistické nejen že nerozřeší
otázky sociální, ještě je přiostrí, a zavládne anarchie. To
moderní stát je přece jen menším zlem, když v ohledu
sociálním a též v otázkách jiných bude nucen k dale-
kosáhlým koncesím.

Nynější soustava národohospodářská tím méně může
býti od socialistů pokládána za hlavní příčinu otázky
sociální, když přece tato soustava není ničím jiným, leč

logickým důsledkem téhož světového názoru, k němuž se hlásí i socialisté.

Tím jsme se dotkli hlavní příčiny otázky sociální a jest tím naznačeno i její řešení: otázka sociální, zdánlivě čistě hmotná, jest v prvé řadě otázkou mravní.

Jestliže jsme rozvoj techniky nazvali jednou z příčin sociální otázky, pak není tím řečeno, že tento technický pokrok musí nutně vésti k utiskování dělníků a k bezcitnosti kapitalistů.

Jestliže zrušení cechů jest jednou z příčin sociální otázky a na obnovení cechů teď není ani pomyšlení, pak není vyloučeno, že by nemohly býti napraveny jiným zřízením, odpovídajícím dnešní době. Cechy byly vývojem mravního nazírání a mravní úrovně svého věku, dnešek může najíti rovnocennou náhradu.

A rovněž není možno odstraniti nynější soustavu národohospodářskou. Ale je-li tato plodem smýšlení našeho věku, dá se upravit tak, aby byly zamezeny kruté její důsledky.

Tedy kořen otázky sociální tkví jinde: jest jím světový názor, jehož zásadami řídí se i zákonodárství. To pochopili vedoucí činitelé jak vrstev kapitalistických, tak vrstev dělnických a stanoví směrnice pro rozřešení otázky sociální.

2. Racionalisté i katolíci se snaží dvojím způsobem rozřešiti otázku sociální: svépomocí a autoritou.

Svépomocí dosáhne ten který směr vlivu na veřejný život, získá prostředky k uplatnění svých požadavků, kulturní činností získá neutrály i část protivníků, politickou činností dosáhne rozhodující moci ve státě. Autoritou státní, plodem to politické činnosti, bude chrániti, zvětšovati a podporovati tyto prostředky „svépomocné“.

Racionalismus při řešení otázky sociální kráčí dvojím směrem: individualisticky — liberálové, a kolektivisticky — socialisté.

Racionalismus individualistický vyhlásil za hlavní princip a cíl svého snažení: nedotknutelnost a libovolné používání soukromého majetku. Toho cíle dosáhl své-

pomoci — připravil lid na nové nazírání na autoritu státu a svobodu občanů: stát je pramenem všeho práva, má úkol výhradně policejní — občan je naprosto svobodný.

Očividných rozporů v této individualisticko-liberální nauce neprohlédl lid, poněvadž byl o zdravý úsudek připraven kulturní činností liberalismu. Tato spočívala v tom, že se věda a umění staly šířiteli racionalismu, vliv náboženství katolického na veřejný i soukromý život téměř úplně odstraněn, ovšem ne bez viny velké části katolíků. Velký majetek dopomohl liberalismu k největší moci ve státě, jehož občané byli racionalismem zkorumpováni. Liberální stát se stal v pravém slova smyslu státem třídním, ne státem všech občanů.

Naukou o naprosté svobodě individua omezil sice státní moc na míru nejmenší, ale při tom mu dal dva velké úkoly, kterými ospravedlňoval své počínání a udržel se při moci: učinil stát pramenem veškerého práva — právem bylo, co chtěl kapitalismus.

Učinil stát svým ochráncem, strážníkem veřejného pořádku — pořádkem byla nadvláda bohatých.

A jak měla býti řešena otázka sociální? „Čím více bohatství, tím méně chudoby. Čím je člověk svobodnějším, tím více se snaží a dosahuje majetku.“

Výsledkem tohoto liberalistického řešení otázky sociální bylo, že bohatství se hromadilo v rukou několika jedinců a bída zachvacovala větší a větší vrstvy lidí chudých.

Liberalismus přece však obsahuje velmi mnoho zásad dobrých, dosti dobrého prokázal lidstvu, ač toto dobro nevyváží zla, které natropil. Liberalismus prohlásil svobodu individua, a tím znemožnil absolutismus panovníků; prohlásil nedotknutelnost majetku a jeho libovolné používání, konkurenci, tím podnítil podnikavost a nacházel nové prameny bohatství. Než v důsledku prohlášení naprosté svobody individua musel i moc státní učiniti „autonomní“, nezávislou na jakékoliv autoritě jiné, poněvadž přijal za svůj princip racionalistické filosofie o autonomii člověka, a tak stát kapitalistický stal se zase absolutistickým principem veškerého práva.

Byl však to stát horší než absolutistický stát pozdního

středověku, ježto se stal státem třídním. Tak prohlášení svobody individua přineslo lidstvu jen škody, ač mohlo býti požehnáním.

Nedotknutelnost majetku a jeho libovolné používání, které podvrátilo podnikavost, stala se liberalismu osudným, a to proto, poněvadž tato nedotknutelnost byla odůvodňována autoritou státního zákona. Proto novým zákonem nekapitalistické vlády padnouti mohl i princip liberálního individualismu.

Po zhroucení směru kapitalisticko-individualistického nastoupil vládu racionalistický směr socialistický, který teď přejímá dědictví liberalismu.

Racionalismus socialistický vyhlásil za hlavní princip a cíl svého snažení: odstranění soukromého majetku a přenesení výrobních prostředků na státní společnost, která se postará o spravedlivé rozdělení výrobků. Toho cíle chce dosáhnouti socialismus svépomocí, připravením lidu na nové nazírání na státní autoritu a svobodu občanů: stát musí býti kolektivistický, socialistický, čistě třídní. Je tedy socialismus přímějším a důslednějším než liberalismus.

Tento stát zruší soukromé vlastnictví, osvobodí dělný lid od materiálních starostí: požaduje od občanů jen jednu povinnost, aby totiž vykonávali společenskou práci podle svých sil a schopností.

Moci dosahuje socialismus svépomocí a autoritou. Heslo „proletáři všech zemí spojte se“, nahradí plně sílu kapitálu. Jestliže kapitalisté tvoří třídu uzavřenou, pak třída proletářů je početně větší, a jestliže peníze dodávají vlivu svépomocným akcím třídy kapitalistů, pak se stávky dělníků dovedly státi rovnocennou zbraní: nastala třídní nenávisť.

Daleko snáze než liberalismu daří se socialismu vniknouti „kulturní“ činností do nejširších vrstev. Slibovaný ráj na zemi, líčený v populárně-vědeckých spisech a přednáškách socialistických, má ohromný vliv na masy, zpracované liberalismem protikatolicky. Potom znemravňující a protináboženská („protiklerikální“) literatura socialistů dovede vyličovati nejnižší instinkty neuvědomělých mas, a právě tato neuvědomělost spojená

s nemravností, dovede odvrátiti lid od idealismu křesťanského, který má se k ideálům socialistickým jako oheň a voda.

V dobách zastoupení lidu v parlamentech potřebují kolektivistické třídy mají-li zájmy své účelně uplatniti, politických stran. Bez politického zastoupení třídních požadavků nebyl by třídní boj dosti účinný, je-li však třída spolu politickou stranou, lze n. p. generálních stávek užiti pro účely politické.

Otázku sociální rozřeší tím, že založí třídní stát. K jeho založení dojde se cestou násilného převratu nebo ponenáhlou evolucí.

Od socialismu nelze se nadíti rozřešení otázky sociální — zkrachuje tak, jako zkrachoval stát liberální.

Socialisté sami poukazují na to, že násilné založení třídního státu a radikální provádění zásad socialistických má v zápětí anarchii; proto jsou pro ponenáhlou evoluci moderních států na státy socialistické. Přispívají pak k této evoluci tím, že pomocí autority státní, pokud jí dosáhli, uplatňují řadu návrhů ve prospěch dělné třídy.

Zákony tyto vesměs dlužno vítati, a to tím spíše, že právě kapitalismus, pokud má nějakou politickou moc, zmírňuje jejich třídní ostří a umožňuje jejich provádění: bez občanských stran strany socialistické nemohly by tak bohatě pamatovati na třídu dělnickou.

Zda toto sociální zákonodárství za patronace socialistů vydávané povede jistě k ustavení třídního státu, v němž nebude otázky sociální, nezdá se býti zaručeno: jednak proto, že sociální zákony, o něž svádí boje, jsou ve skutečnosti plodem kompromisů se stranami občanskými a většinou vypracovány zástupci kapitalismu internacionálního, jednak proto, že skutečnost nezdá se nasvědčovati, že by vůdcové socialistů byli též pak ti chými nepřáteli kapitalismu.

Ale opět třeba zdůrazniti, že sociální zákony, vynucené socialismem, jsou velkým dobrem pro stav dělnický. Ale z řečeného patrno, že ani socialismus nevyřeší otázky sociální — právě v důsledku svého názoru světového.

Principy liberalismu individualistického mohly by býti cestou k odstranění otázky sociální, kdyby poněkud byly změněny: princip o nedotknutelnosti soukromého majetku a jeho libovolném používání změněn v ten smysl, že hranicí a omezením práva soukromého a jeho používání je omezeno právem druhého a právem veřejným.

Aby nebylo obavy, že právo veřejné společnosti poruší nebo odstraní vůbec majetek soukromý nebo zničí svobodu individua, je třeba dodati, že žádné právo společnosti státní není absolutní, ale relativní, totiž omezené a závislé na blahu celku a blahu jednotlivců.

Takto pozměněné principy liberalismu byly by schopny přispěti k rozřešení otázky sociální — ale na to liberalismus nepřistoupí, neboť tím by zapřel svůj racionalistický názor světový.

Socialismus, který je důsledným plněním liberálních zásad sociálně-politických, vybudován na principech, které nepřipouštějí žádné modifikace.

Jak liberalismus, tak socialismus se snaží uplatnit své zásady sociální pomocí politické moci státní. A řešení otázky sociální v pravdě potřebuje pomoci politické, neboť za daných poměrů není možno, aby se bez zasáhnutí státu dala řešiti otázka sociální.

V tom však právě vězí velké nebezpečí: bez autority státní není možno otázku tu rozřešiti, a přichází-li stát ku pomoci, potom se rozšiřuje jeho pravomoc tak, že zasahuje i do přirozených práv jednotlivců a rodin, a tím se stát stává všemocným, socialistickým. Špatnou tedy službu prokazují občanům ty nesocialistické složky národa, které samy usilují o to, aby jen státním zákonodárstvím byla otázka sociální řešena.

3. Z toho, co dosud řečeno, plyne, že otázka sociální není otázkou jediné hospodářskou, ale v první řadě otázkou mravní; že individualismus a socialismus ji nerozřeší, poněvadž jeho racionalistické názory, důsledně prováděné, to znemožňují; že řešení otázky sociální vede k přestavbě celého moderního státu; že není možné bez pomoci autority státní.

Svod řešení otázky sociální na tyto čtyři body ukazuje, že jedině principy, vzaté z katolického názoru světového, dovedou rozřešiti otázku sociální.

Již předem je patrné, že vše to dobré, co individualismus a socialismus mohou vykonati a vykonaly pro otázku sociální, je dosažitelné prováděním principů katolického názoru světového.

Katolicismus vidí v otázce sociální v první řadě otázku mravní. Proto k jejímu řešení je potřebí v první řadě autority církevní, která hlásá a vysvětluje evangelickou doktrinu nábožensko-mravní.

Zlo, které vyvolalo třídní nenávisť kapitalismu a proletariátu, bylo by nemyslitelné, kdyby občané byli prodchnuti zásadami katolickými. Katolik věřící je spravedlivý a miluje skutkem bližního, nezná třídní nenávisti a bezcitnosti. —

Proč však nepronikly tyto zásady lidstvo a nedusily již v zárodku vznik sociální otázky? Hlavní vinu toho mají držitelé státní moci, kteří, proniknutí jsouce názory t. zv. reformátorů o své všemohoucnosti, znemožnili uplatnění zásad katolických a z náboženství katolického učinili si pomocníka despotismu politického. Tento poměr k církvi se všemi jeho důsledky převzal a prohloubil liberalismus.

Katolicismus, hlásající podrobení se člověka i společnosti Bohu a jeho zjevení, zcela důsledně chce, aby se zásady křesťanské spravedlnosti a lásky uplatňovaly i v životě hospodářském. Jejich zachovávání znemožní bídu proletariátu — neodstraní chudoby, která není zlem — a znemožní výstřelky kapitalismu.

Katolicismus, vlastně církev katolická, nestačí k řešení otázky sociální bez pomoci autority státní: ale právě touto spoluprací znemožní státu, aby si osvojil práva, která mu nenáleží a které jemu dává liberalismus a socialismus, stále se dovolává jeho pomoci v otázkách sociálních.

Katolicismus, řešící otázku sociální, pracuje o převýchovu občanstva, svedeného racionalismem liberálů a socialistů, a tím o úplnou změnu názorů na stát a činnost politickou: tato změna vyvolá přestavbu moder-

ního státu liberalisticko - socialistického ve stát křesťanský.

Činnost občanských stran politických, i těch, které prohlašují, že stojí na katolickém názoru světovém, omezuje se teď jen na podávání a podporování zákonů sociálních ve prospěch dělnictva a zmírňování třídních protiv.

K tomu, aby politická činnost mohla opravdu účinně, t. j. ve smyslu katolickém, zasáhnouti do řešení sociální otázky, bude v první řadě třeba náboženské převýchovy občanů.

Není vyřešením této otázky nauka o „solidarismu“, která jenom tehdy bude moci přispěti k rozřešení, až její zastáncové pochopí, že se otázka sociální nedá vyřešiti sebe pěknějšími teoriemi, nýbrž praktickým prováděním zásad katolicismu.

Až budou zastánci t. zv. křesťanského socialismu ovládat teorii otázek sociálních a nespokojí se znalostmi, dostačujícími snad placeným agitátorům politickým a sekretářům, až budou jeho zastánci ne názvem, ale životem názory se lišiti od socialistů, až budou ve svém ejbližším okolí prováděti zásady katolické o sociální spravedlnosti, — pak snad dojde k řešení, které na jedné straně bude respektovat zásady náboženství katolického, na druhé straně bude obsahovat i to dobré, co je snad obsaženo i v socialismu, třebaš komunistickém.

Válka a mír.

1. Kdy je válka spravedlivá. — 2. Nauka katolická dovede odstraniti válku. Povinnosti lidu a biskupů vzhledem k válce. — 3. Společnost národů. — Poznámky a dodatky.

—:—

1. Válka sama sebou není něčím hodným zavržení. Jde-li o válku obrannou, pak společnost státní, právě tak jako jednotlivec, má právo i násilím, válkou, hájiti se proti nespravedlivému útočníkovi. Jde-li o válku výbojnou, i ta může býti někdy ospravedlněna.

Jednotliví občané se mohou na obhájení svých práv odvolati na moc státní, aby ona jim dopomohla k jejich právům. Tím spíše tedy může v některém případě býti ospravedlněna válka výbojná, když moc státní, nemající vyšší pozemské autority, je nucena hájiti svých práv.

Není těžko poznati, která válka je opravdu spravedlivá. Montesquieu má pravdu, když píše: „Není za válku zodpovědným ten, kdo ji vede, ale ten, kdo ji učiní nutnou.“

Podle názoru protestantského státníka Urquharta může snad stát vésti válku, jen když skutkem mu bylo učiněno bezpráví, jehož jinak než válkou odčiniti nelze. Ale napřed musí stát vyčerpati všechny prostředky, kterými bylo by možno válku zameziti a napřed musí

býti zcela zjištěno, že opravdu existuje stát, který chce lidstvo přivést do nebezpečí.

Toto stanovisko je předepsáno přirozeným právem, jehož respektování si má vynutiti lid na své vládě.

Válka musí mít tři vlastnosti, jinak ji nemožno ospravedlniti: musí býti nutná, spravedlivá a správně vedená.

Není nutná válka, kdyby, třebaš spravedlivá ve své příčině, byla vypovězena, aniž byly vyčerpány všechny prostředky, které by ji mohly znemožniti. Nespravedlivá, kdyby byla začata pro věc, kterou nemá práva žádati jeden stát, druhý povinnost ji splniti. Nesprávně vedena, když se při ní nezachovávají předpisy, stanovené mezinárodními úmluvami.

Jmenovaný Urquhart vidí příčinu válek v úpadku právního smýšlení. Náprava bude zjednána jen tehdy, až bude upevněna úcta k zákonům mezinárodním. Tímto zákonem míní nekonvenciální, pozitivní právo mezinárodní, ale právo pramenící se v rozumu lidském a křesťanském zákonu mravním. Zákon mezinárodní jest podle něho kodex, který řídí spolužití společností, jakoby ony byly jednotlivci.

Rozdíl mezi státem (národem) a jednotlivcem spočívá jen v počtu; trvající práva a povinnosti jsou pro oba tytéž. Pro oba jsou v platnosti zákony, spočívající na desateru přikázání božích, a hlavně čtyři přikázání: nezabiješ, nepokradeš, nepromluvíš křivého svědectví, nepožádáš statku bližního svého. Proto má se desatero přikázání, a hlavně tato čtyři, státi normou jednání mezi jednotlivci a mezi státy.

2. Ale toto vše jsou názory, které neplatí pro státy, které zavrhlly autoritu osobního Boha a autoritu jeho církve.

Ne právo a spravedlnost, ale sobectví jsou vodítkem zahraniční politiky států moderních. Právo a spravedlnost jsou toliko prázdnými slovy, kterým každý stát ospravedlňuje všechny svoje počiny nepřátelské proti státům jiným.

To platilo jak o státech monarchických, to platí

i o státech demokratických. Neexistuje politická svoboda občanů, občané jsou klamáni státní mocí v republikách demokratických, právě tak jako byli klamáni ve státech absolutistických.

Snad větší, energičtější plnění náboženských zásad se strany zástupců katolické církve i ve státech moderních mohlo by zjednatí větší platnosti zásadám katolickým, a tím odvrátiti hrůzy války.

Stůjtež zde názory, které uveřejňuje Nissl ve svém spise „der Staat“.

Jako by bylo nespravedlivé, aby právo rozhodovati o válce příslušelo jenom panovníkovi, tak by i nespravedlivě bylo, kdyby si vláda či parlamentní většina osobovala toto právo.

V moderních státech nikde není nahodilá většina parlamentní opravdu zástupcem všeho občanstva, jak dokazuje smutná skutečnost.

Právo rozhodovati o válce přísluší občanům. To již plyne z toho, poněvadž „vítěz“ nečiní za válku zodpovědnými jen ty, kdož válku vypověděli, ale celý národ, všechny občany. Citovaný již Urquhart píše také, že lid má si toto právo vynutiti na vládní mocí. V možnosti a ve vůli toto právo na vládě si vynutiti spočívá vnitřní svoboda národa; tam jsou obsaženy všechny prostředky k zachování zevnějšího míru, pokud ten není ohrožen náhlým vpádem cizích hord.

Všecky války evropské povstaly ze zanedbání tohoto nátlaku na vládu, vlastně z nedostatku správného právního smýšlení lidstva, z něhož složeny jsou státní společnosti.

Proto vinu na válce mají všichni, kteří ji vypověděli, kteří ji vedli, kteří svým souhlasem ji podporovali.

Svolení a spolupůsobení lidu k válce mají svůj kořen ve zničení zdravého úsudku o věcech, týkajících se náboženského svědomí a politických povinností. Lid jest současně otrokem a zločincem. O povinnostech biskupů ve válce píše Nissl: „Jsou jistě celé řady událostí a zájmů, do nichž biskupové nemají práva mluvit. Ale válka patří jistě do oblasti křesťanské morálky, a tím

před forum katolické církve, před forum katolických biskupů.

Proto jest na nich, aby před vypuknutím války se ozvali, aby všude bylo slyšeti, co soudí církev o válce. Když nic to nepomůže, co na tom? Jenom když katolický biskup řekl pravdu.“

Protestantský dějepisec Böhmer píše: „tvrdím, že vojenský despotismus nemohl by povstati, kdyby papežství mohlo vládnouti a zasahovati do světských věcí; a dotud bude trvati válečné nebezpečí a bude ještě stoupati, v tom poměru, v jakém bude ubývati církevního vlivu.“

Jistě jest morálka sférou, do níž musí biskupové zasahovati a snahou tímto svým zasahováním do věcí čistě světských pro zajištění míru vykonati nejlepší dobrodiní celému lidstvu — zatím co mlčení, bojácnost tam, kde běží o mír, je nehodným a nedůstojným činem těch, kteří jsou pastýři duší a hlasateli evangelia pokoje.

Urquhart píše, že se jen tehdy zlepší sociální poměry světa, až katolická církev, kterou jediné pokládá za schopnou k tomu a dosti mocnou, se vynasnaží, aby se vlády a národové mezi sebou řídily předpisy práva a spravedlnosti.

Když tento právník připisuje občanům právo a povinnost hájiti mezinárodní právo — které není ničím jiným, leč odvozením práv a povinností, plynoucích z desatera božích přikázání — a respektování tohoto práva vnutiti vládám, tím spíše jest povinností katolických biskupů, aby protestovali proti válce nespravedlivé a před vypuknutím každé války připomínali, že není dovoleno zabíjeti tisíce lidí, není dovoleno spílati „nepřátelům“, není dovoleno krásti — i kdyby šlo o krádež celých území.

Je jisto, že by nebyl jejich hlas slyšen — ale což na tom? Splnili svoji povinnost a nemají se co báti soudu božího.

3. Prostředkem k zamezení válek a k zajištění světového míru má býti „společnost národů“. Snad se ošvědčí společnost národů, bude-li respektovati zásady,

pronesené papežem Benediktem XV. v jeho proslulé encyklice míru, vydané 1. srpna r. 1917. Papež navrhuje, aby se všechny státy zavázaly, že zmenší počet vojska a prostředků válečných na tu míru, které je potřebí k zachování míru vnitřního. Toto zmenšení se má státi ve všech státech a současně.

Dále navrhuje, aby se zřídil mezinárodní tribunál, jehož rozsudkům byl by povinen podrobiti se každý stát. Předpisy pro tento soudní dvůr stanovily by státy vzájemným dohodnutím. Mimo to tato „společnost národů“ musila by disponovat určitými prostředky, kterými by byl donucen k poslušnosti stát, jenž by se nechtěl podrobiti. Hlavním však požadavkem je, aby ve styku mezistátním byla nahrazena síla zbraní mravní silou práva.

Jedná se teď o stanovy společnosti národů.

Přehlížena je podmínka zdárného působení společnosti národů — totiž aby mravní síla práva byla větší než síla zbraní.

Moderní státy podržely z práva jen jméno — a to zcela důsledně: popřen je vliv boží a jeho církve na společnost lidskou, popřena závislost jednotlivců i států na zákoně božím. Proto právo a spravedlnost jsou pojmy měnitelnými podle měnitelných názorů lidských, jsou čímsi subjektivním.

Mluví se o míru — ale nebude míru. Nebude míru mezi jednotlivci, dokud nebude míru mezi jednotlivcem a Bohem, nebude míru mezi státy, dokud nebude míru mezi státy a Bohem, který je absolutním pánem jednotlivců a národů, který je původcem a pramenem práva a spravedlnosti.

Církev a stát.

1. Vývoj poměru státu k církvi. — 2. Nutnost upravení poměrů mezi moderním státem a katol. církví. — 3. Možnost dohody. — 4. Nezávislost státu na církvi ve věcech politických. — 5. Nezávislost církve na státu ve věcech duchovních. Citáty z encyklik papeže Lva XIII. — 6. Záležitosti smíšené. — 7. Rozluka moci duchovní a moci světské. — 8. Rozluka nespravedlivá, autonomie církve. — 9. Konkordáty. — Poznámky a dodatky.

—:—

1. Jakmile středověký stát za vlastní přijal římské právo na úkor práva domácího, křesťanskými zásadami zdokonaleného, počali si panovníci přivlastňovati neomezená práva a více méně řídit se rčením „vůle krále je zákonem“. Tento absolutismus moci vládní dosáhl největšího rozšíření protestantskou „reformací“, která mu dala podklad náboženský.

Despotismu státní moci stála v cestě katolická církev, která neměnitelná příkázání mravní hlásala nejen poddaným, ale též i panovníkům, která prohlašovala, že král i žebrák jsou před Bohem rovni, proto oba stejně musí zachovávat evangelické příkazy o spravedlnosti a lásce.

Panovníci světští se tedy snažili o zlomení vlivu církve. Násilím to nešlo, poněvadž lid byl věřící, nedopustil by zlomení vlivu církevního na život soukromný

a veřejný. Panovníci světští jiným způsobem tedy hleděli učiniti vliv církve neškodným a zameziti mu omezování despotismu státní moci. Prohlásili se za zastánce práv církve, za zastánce moci duchovní a učinili z náboženství prostředek k utužení své despotické vládní moci.

Neopatrností některých representantů církevních zdařilo se toto dílo a potom na mnoha místech, v mnohých státech ztotožňoval občan despotickou moc vládní s mocí církevní, náboženskou.

Státní moc jen zdánlivě byla ochráncem církve, ve skutečnosti učinila z církve služku své politiky. Podporovala snahy proticírkevní v lidu, pokud se domnívala, že to bude k prospěchu despotismu státního.

Když potom idee liberalismu zlomily despotismus státní a zaveden byl konstitucionalismus, boj lidu proti despotismu státnímu byl provázen bojem proti katolické církvi. Liberalismus sám nepřinesl osvobození lidu od despotismu státního, vládní despotismus panovníků byl nahrazen despotismem vládní moci „většiny parlamentní“.

Nespokojenost s vládami v moderních státech je všeobecná. Ale zapomíná se, že hlavní příčinou oprávněné nespokojenosti jsou protikatolické zásady „vládních většin“ a lhostejnost náboženská velkého počtu katolíků.

Katolická církev má teď dvoji úkol: není jen její povinností, aby stále bojovala proti omezování svobody občanů se strany státní moci, státního despotismu, ale musí též bojovati proti zhoubným zásadám racionalismu protikřesťanského, který vyvrátil nábožensko-mravní život občanů; nemá proti sobě jen „státní moc“, ale též „dav“.

Boj je tedy tím těžší, když se teď nejenom několik držitelů moci vládní staví příkře proti církvi, ale když protikřesťanské zásady, šířené vládní mocí, způsobily lhostejnost náboženskou a netečnost k statkům duchovně-náboženským u lidu.

Církev jest ve výhodě proto, poněvadž její zásady mravní plně odpovídají rozumu, blahu jednotlivců a států

a osvědčily se, jak dokazují nestranné dějiny a poněvadž racionalistické zásady, v životě státním uplatňované, nepřinesly slibovaného míru a pokoje, ale naopak ohrožují základy státu.

Církev je v nevýhodě, poněvadž neexistuje ani jeden moderní stát, jehož vládní moc, jejíž nositelé by upřímně vzali za své její zásady a jimi se řídili, a poněvadž její vliv na občany je státní mocí znemožňován.

2. Přece však musí státní moc počítati s církví. A to proto, poněvadž veliké menšiny v každém státě neochvějně lnou ke katolické církvi, poněvadž každodenní skutečnost, odhalující slabé stránky moderních států, volá po vlivu náboženském jako nejmocnějším prostředku k ozdravení veřejného života, poněvadž jenom neochvějná autorita církve udržuje stále v lidstvu vědomí, že jsou určité neměnitelné zásady, které musí jednotlivci i společnost státní respektovat. Proto každý moderní stát musí upravití svůj poměr k církvi katolické, i kdyby nositelé moci toho státu sebe více se tomu zpěchovali.

Podle kterých zásad má býti vyřešen tento poměr?

3. Církev katolická jest společnost úplně rozdílná od společnosti státní.

Že jest opravdovou společností, plyne z toho, že je svazkem mnoha lidí, kteří sledují jeden účel, dosažení věčného blaha, stejných prostředků k dosažení toho cíle užívají, jedné víry, stejných svátostí a že jsou podrobeni jedné moci církevní, kterou je římský papež, viditelný zástupce neviditelné hlavy celé církevní společnosti, Syna božího.

Společnost státní je svazkem mnoha lidí, kteří sledují jeden účel, dosažení časného blaha, stejných prostředků k dosažení toho cíle užívají, jsou podrobeni stejným zákonům a mají v čele státní moc, vykonávanou občany designovanými činiteli.

Věřící katolík vidí v církvi duchovní, viditelnou společnost, která je vyšší, než moc státní. Věřící katolík ví, že blaho věčné je vyšší než blaho časné, že toto

blaho je prostředkem k dosažení blaha věčného. Proto přirozeně je pro svornou vzájemnou spolupráci společnosti církevní a společnosti státní.

Racionalista uznává, že církev je společnost duchovní, viditelná. A třebas nevěří ve věčné blaho, a proto blaho časné jest jediným cílem jeho života, přece z důvodů, nahoře uvedených, je pro součinnost obou společností.

Poměr mezi společností státní a společností církevní může býti trojí: buď nejužší součinnost obou společností, nebo naprostá rozluka obou společností, nebo střední cesta mezi těmito extrémy, totiž uzavření konkordátu.

Nejužší součinnost mezi společností církevní a dnešní moderní společností státní je prozatím holou nemožností.

Stát moderní není státem křesťanským.

Možnost této součinnosti nastane buď tehdy, až se modernímu státu podaří úplně odkřesťaniti všecky občany a stát upadne ve stav barbarský; potom církev by pečovala o výchovu jako to učinila na počátku s pohanskými státy barbarskými a vybuduje nové křesťanské státy, jejichž činnost bude co nejúžeji spojena s činností její; nebo tehdy, až se církvi podaří většinu katolíků v každém státě přivést k dokonalosti křesťanské. Ti pak budou kvasem, jenž prostoupí celou společnost. Společnost jejich vlivem počne žíti podle mravních zásad katolických, tím bude odstraněna otázka sociální a všecky neduhy moderního života z ní prýšticí. Přestavba státu moderního ve stát křesťanský, bude pak přirozený důsledek toho.

O uskutečnění této druhé možnosti usilují poslední papežové počínaje Piem X. Prozatím zbývá jen možnost druhá a třetí, rozluka nebo konkordát. Ujasněme si napřed názor církve o jejím poměru k společnosti státní.

4. Církev učí, že ve věcech světských, civilních jest stát na církvi úplně nezávislý. Před příchodem Kristovým na zemi, před založením katolické církve

existovaly již společnosti státní. Byly založeny v důsledku diktátu přirozeného zákona, státní moc jejich byla zřízením božím. Byly tedy ve věcech politických plně nezávislými na církevní společnosti katolické, která tehdy ani neexistovala.

Nikde však nečteme ani v evangeliu ani v kázáních Apoštolů, t. j. v tradici či ústním podání katolické církve, že by tyto státy svoji nezávislost ve věcech politických byly ztratily. Církev byla založena za tím účelem, aby skrze ni dosáhli lidé věčného spasení. Ale spasení duší, jejich posvěcení samo v sobě nevyžaduje, aby státní moc ve věcech politických byla podřízena moci církevní.

Je sice pravda, že zakladatel katolické církve, Ježíš Kristus, řekl prvnimu pozemskému nositeli církevní moci: „Cokoliv svážeš na zemi, bude svázáno na nebi, cokoliv rozvážeš na zemi, bude rozvázáno na nebi.“ Ale tato pravomoc se vztahuje nejen v první řadě, ale jediné k duchovnímu účelu církve, k posvěcení a spasení duší.

Tuto nezávislost moci státní ve věcech politických na moci církevní zdůrazňuje papež Lev XIII. ve svých encyklikách, hlavně v encyklice „*Diuturnum illud*“ a „*Sapientiae christianae*.“

Tato nauka je vzata ze sv. Tomáše Aqu., a jediný důvod, kterým se racionalisté ohánějí, aby dokázali, že si církev osobuje právo míchat se i do věcí politických, je stálé odvolávání se na bulu papeže Bonifáce VIII. „*Unam sanctam*“. Je pravda, že papež v této bule prohlásil: „Každý tvor lidský je podřízen římskému papeži“.

Než jest naprosto nepravda, jakoby papež byl prohlásil podřízení každého člověka ve věcech časných papeži — o tom nestojí v celé bule ani slova a je perfidním výmyslem racionalistů. V celé bule jedná se výhradně o podřízení lidí autoritě papežově jediné ve věcech duchovních či náboženských, což je každému katolíku samozřejmo.

5. Církev učí, že ve věcech náboženských, totiž v těch, které směřují k spáse duší, je úplně nezávislá na moci státní.

O správnosti a neomezené platnosti této zásady poučuje nás v první řadě jednání zakladatele církve, Ježíše Krista a apoštolů i jejich nástupců. Kristus Pán hlásal evangelium, ač tomu bránily zákony světské. Rovněž tak učinili apoštolové a jejich nástupci. Nedbali názorů zákonů světských, nedbali zákazů kázání evangelia a udělování svátostí, nedbali názorů zákonů světských na katolickou nauku a její hlásání a šíření. Tím již je podán důkaz, že církev ve věcech náboženských, ve věcech duchovních je plně nezávislá na zákonech světských, na státní moci.

Kdyby církev v těchto věcech náboženských byla závislá na státu, potom by nemohla dosáhnouti svého účelu, pro který je založena. V tom případě by totiž moc státní mohla působiti na duchovní vedení věřících, mohla by různým způsobem znemožňovati nebo omezovati hlásání evangelia, udělování svátostí.

Tím spíše je nutná tato nezávislost církve ve věcech náboženských, protože duchovní království církve je katolické, t. j., je určeno pro všechny lidi všech věků, proto nemůže býti závislé na tak různých a stále se měnících mocech státních. Tím by v pravdě byl ilusorním účel církve.

Katolíka ani nenapadne, že by stát měl právo míchat se do věci náboženských, neboť on ví, že církev je založena Synem božím, má cíl nadpřirozený a prostředky, k tomu cíli vedoucí, jsou nadpřirozené: proto je nemyslitelno, že by mohla býti závislá na moci státní.

Nauku katolické církve v této věci vysvětluje Lev XIII. takto: „Povaha i práva každé společnosti se určují blíže podle jejího původu a jejího cíle. Z toho však následuje, že musí býti občanská společnost rozdílna od církevní v té míře, v jaké se liší od sebe jejich bezprostřední původ a účel. Církev se stará výhradně o statky nebeské a nepomíjející; jejím posledním cílem jest dosažení nejvyšších a nejvznešenějších statků. Z toho však nezbytně následuje, že musí býti

naprosto nezávislá a mezi společnostmi lidskými první. (Enc. „Officio sanctissimo“).

Jedině církev má moc vésti duše lidské, každá vrchnost občanská je tu naprosto vyloučena. Ten, jenž by o tom pochyboval, neměl by svatou víru neporušenu. Kristus nesvěřil klíčů království nebeského císaři, nýbrž Petrovi.“ (Enc. „Sapientiae christianae“).

6. Než v životě veřejném jest celá řada záležitostí, které svou povahou nejsou ani čistě duchovní či náboženské, ani čistě světské, ale jsou jakoby povahy duchovní i světské.

Také mnohé zákony světské, týkající se záležitosti čistě světských, mohou býti buď k prospěchu nebo ke škodě duševní. Buď jsou v rozporu se zákonem mravním, nebo jsou jeho zdůrazněním.

Pro tento svůj vliv na život mravní jsou zákony některé dvojí povahy, duchovní i světské, směřují k blahu časnému i věčnému.

Jest teď otázka, zda církev má také nějaký vliv, nějakou pravomoc vzhledem k těmto smíšeným zákonům a zájmům?

Je jisto, že církev nemá na ně přímého vlivu. Ale má na ně vliv nepřímý či spíše má právo do nich zasahovati a posuzovati jejich dobrý či zhoubný vliv na duši občanů.

Toto nepřímé zasahování církve do věcí smíšených, nemůže býti církvi upíráno, neboť svým účelem jest k tomu církev vázána. V těchto záležitostech se má stát podrobiti úsudku církve.

Tedy podle nauky církve katolické jest poměr mezi moci církevní tento: církevní moc nepodléhá ve věcech duchovních moci státní; státní moc ve věcech čistě světských nepodléhá moci církevní; moc státní podléhá církvi ve věcech duchovních přímo, ve věcech smíšených, politicko-náboženských nepřímo.

Stát křesťanský přijal by tyto zásady bezpodmínečně, čímž by nebyla nejen dotčena jeho suverenita ve věcech politických, ale naopak bylo by tím co nejvíce státu poslouženo.

„Jako jsou na světě dva druhy společnosti, totiž státní, jejímž účelem jest opatrovati pokolení lidskému statky časné a pozemské, a duchovní, která k tomu směřuje, aby přivedla člověka k pravému štěstí, totiž věčné blaženosti, k níž stvořen jest, jsou také na zemi i dva druhy moci, které jsou podřízeny přirozenému a věčnému zákonu, ustavené za tím účelem, aby se ve svém vlivu staraly o správu svěřených záležitostí. Jde-li však o záležitosti, které se z rozličného stanoviska a rozličných pohnutek obou moci dotýkají, žádá toho přísně obecné dobro, aby obě moci jednaly ve vzájemném souhlasu.“ (Enc. „Nobilissima Gallorum gens“.)

„V tomto souhlasu, v této harmonii jest nejen nejlepší záruka požehnané činnosti obou moci, nýbrž i výtečný a nejúčinnější prostředek, přispěti k blahu celého lidského pokolení nejen pro život vezdejší, ale i pro naději blaha věčného. Jako rozum lidský, souhlasí-li s křesťanskou věrou, neobyčejně se zušlechťuje a uschopňuje se uvarovati bludu a proti němu bojovati, víra však nabývá zase v rozumu velmi cenné obrany, tak získává přátelství a svornost moci státní s posvátnou mocí církve oběma drahocenné prospěchy. Důstojnost státu se v pravdě zvětšuje, a pokud jej náboženství vede, zachovává vláda státní požadavky spravedlnosti. Církev však opět nabývá k obecnému prospěchu věřících ochrany a záštity.“ („Arcanum divinae sapientiae“).

Racionalistický stát moderní připouští první zásadu, že totiž moc státní ve věcech politických je nezávislá. Jenom že v teorii i v praxi čítá k věcem politickým často i věci, které jsou povahy čistě duchovní.

Druhou zásadu, že církev je ve věcech duchovních nezávislá na státě, připouští v teorii, v praxi ji popírá tím, že se míchá i do věcí duchovních, na př. omezuje hlásání evangelia, ztěžuje udělování svátostí, osobuje si zcela zákonodárství manželské a pod.

Třetí zásadu, že na záležitosti politicko-náboženské má církev přímý vliv, prostě popírá.

Proto modernímu státu, který je okolnostmi nucen

ustáliti určitý poměr mezi církví a státem, nezbyvá nic jiného, leč rozluka nebo konkordát.

V čem spočívá rozluka církve od státu?

7. Napřed třeba zdůrazniti, že není rozlukou moci duchovní a moci světské. Rozluka moci duchovní a světské je důsledkem katolické nauky.

Prvním činem protestantismu bylo zneuznání, zavržení nejvyšší autority církevní, papeže, zrušení církevní hierarchie a odevzdání duchovní moci do rukou panovníků světských. Byl to návrat k civilisaci pohan-ské, kdež spojeny byly pontifikát a žezlo, a to spojení roztrhl Ježíš Kristus.

Toto rozdělení moci duchovní a světské katolicis-tem bylo mistrovským dílem politickým; bylo to vysvobozením společnosti lidské od tyranství. Lidstvo přestalo býti podrobena jediné, neomezené moci politicko-duchovní, která neomezeně vykonávala svoji pravomoc ve věcech světských i náboženských, až se jí podařilo celou společnost úplně si podrobiti.

Tato rozdělení moci duchovní a světské, tato rozluka nastala všude tam, kde katolicismus zapustil kořeny, nastala bezděčně, bez politických úmyslů, je důsledkem věrouky katolické. Všude tam, kde katolicismus byl ve svém vlivu omezován, vznikla snaha po sloučení moci duchovní a světské — a je zajímavé, že se o ni snaží i „nejliberálnější“ státy pod titulem „rozluky církve a státu.“

Naprostá nezávislost duchovní moci na moci světské byla od počátku každé moci světské připomínkou, že moc státní není neomezená, že má svoje hranice. Proto jest jejím nepřítelem i racionalistický stát a pod rouškou „rozluky církve od státu“, chce státní moc zmocniti se moci duchovní.

Moderní stát, který přijal zásadu rozluky práva od mravnosti, ač, jak již jsme řekli, je mravnost tvůrcem práva, nemůže jinak, než se snažiti o rozluku církve od státu, neboť církevní moc a státní moc mají se k sobě jako mravnost a právo.

Kdyby se pod slovem rozluka církve od státu

rozuměla rozluka moci duchovní a moci světské, jak nahoře vyloženo, pak by ovšem žádný katolík neprotestoval proti této rozluce.

8. Ale slovo rozluka připouští celou řadu významů — je vykládána jako zničení katol. církve. Již na prvý pohled rozluka nespravedlivá je pravé monstrum. Jak jest jen možno oddělití stát od církve? Což nejsou katolíci také státními občany? Mohou v důsledku své sociální povahy žít jinde, než ve společnosti státní?

Rozumí-li racionalisté touto rozlukou rozlukou prvku církevního a státního u občanů, pak proti tomu budou protestovati všichni křesťané bez rozdílu vyznání.

Pak by byli vlastně vyloučeni ze svazku státního, který jest jejich vlastí, a byli by nuceni vlast opustiti, nebo by musili dopustiti, aby se s nimi nakládalo ve státě jako s druhotřídními občany, zbavenými všech práv občanských.

A přece takovou rozlukou se snaží provést některé státy moderní.

Jejím důsledkem je zasahování moci státní do řízení církve, jmenování prelátů církevních, omezování hlásání slova božího, zabránění nebo ztěžování pastore katolické ve státních institucích, zavedení civilního manželství, omezování zakládání katol. škol soukromých, odstranění výuky náboženské ve školách, zasahování do zakládání a činnosti řádů řeholních, konfiskování majetku církevního.

Tato rozluka církve od státu, která je konečným cílem racionalistů, jest porušováním zákonů božských i zákona přirozeného, jest ničením občanské svobody.

Druhý způsob rozluky církve od státu jest udělení t. zv. autonomie církvi. Stát považuje církev za společnost soukromnou. Nestará se o církev, nebrání jí ve vykonávání jejich práv náboženských, ale také jí nepodporuje; neuznává jsoucnosti záležitostí politicko-církevních, smíšených, čítá je k věcem čistě politickým; manželství a výchova dětí jsou podrobeny jedině zákonodárství státnímu.

To jsou dva druhy racionalistické rozluky církve

cd státu — a ačkoliv i druhý způsob rozluky, autonomie, je zdánlivě spravedlivý, přece v teorii a tím spíše v praxi je urážkou katolíků a svědčí o nepřátelském smýšlení státu k církvi.

Jaké stanovisko zaujme politika katolická k tomuto racionalistickému řešení poměru církve o státu?

Politik katolický musí co nejrozhodněji vystupovati proti rozluce církve od státu, ať tato jest jakéhokoliv druhu. Než přece druhý způsob rozluky jako menší zlo, je-li nevyhnutelné, může se strpěti.

Ale je jisto, že nejen rozlučka prvního druhu, ale i autonomie způsobí nesčetné rozpory mezi katolickými občany a státní mocí. Je patrné, že v záležitosti tak delikátní a důležité nesmějí katolíci připustit, aby se úprava poměru církve a státu dala bez vědomí autority církevní. Každé samostatné jednání politiků v těchto záležitostech je nejen nanejvýš nebezpečné a nejvýš osudné pro zájmy církve a státu, ale svědčilo by též o naprostém nedostatku katolického smýšlení.

Nauka církevní o rozluce církve a státu zní: „Katolíkům třeba se toho varovati, aby pro odloučení takové pracovali. Vždyť jest zásada odloučení církve od státu totožná s odloučením lidského zákonodárství od zákonodárství křesťanského, božského. Snadno bylo by lze dokázati, kolik převráceností teorie ta v sobě chová, každý to však sám snadno pochopí. Jakmile stát odpírá dáti Bohu, co jest božího, odpírá tím zároveň dávatí občanům, nač mají právo. Ať to komu milo, čili nic, pravdou jest, že skutečná práva lidská mají pramen v povinnostech k Bohu. Z toho však plyne, že stát, který se v této příčině od hlavního účelu svého zřízení odvrací, ve skutečnosti k tomu dospívá, že sám sebe zapírá a nechce nic o tom věděti, co tvoří vlastní základ jeho bytí. Pravdy tyto jsou tak jasné a samým hlasem přirozeného rozumu hlásané, že každý, komu vašeň zdravý rozum nezatemnila, musí je uznati.“ (Breve k franc. kleru 1892).

O oddělení církve od státu vyjadřuje se Řehoř XVI. slovy: „Pro církev a stát nelze čekati lepších výsledků ze snah, které usilují odloučiti církev od státu a po-

rušiti vzájemnou shodu mezi kněžstvím a světskou vládou. Ve skutečnosti se vlastně příznivci bezuzdné svobody obávají svornosti, která vždy prospívala zájmům duchovním i občanským.“ Taktéž Pius IX. zavrhl blud: „Sluší církev od státu, stát od církve odloučiti“. (Enc. „Immortale Dei“ r. 1885).

„Pravdou jest, že odloučení církve od státu v některých zemích trvá. Při tom však třeba podotknouti: Stav ten má sice v zápětí četné a těžké zlořády, avšak poskytuje někdy jakési výhody, zvláště, řídí-li se zákonodárce, následkem šťastné nedůslednosti, zásadami křesťanskými. Výhody tyto nemohou ovšem falešný princip odloučení ospravedlniti nebo odůvodniti jeho obhajování, avšak mohou způsobiti, že stav věcí dovoluje, aby byl trpěn, protože, pokud se praktického života týče, není nejhorší. Jde-li však o národ, který celou minulostí je katolický i tím, že se většina jeho dítek víry katolické drží, nesmí se církev vydati v nejisté, těžké a pochybné postavení, které má u jiných národů.“ (Breve k franc. kleru).

„Za dobrý stav věcí (v Americe) třeba děkovati spravedlnosti zákonů a zděděným zvykům republiky dobrou ústavou opatřené. Proto není církev v Americe žádným zákonem ve svém rozvoji rušena, nýbrž jsouc obecným právem a spravedlností výroků soudcovských chráněna, dosáhla tím zaručené svobody, aby mohla bez překážky žíti a působiti. To vše jest pravda; avšak třeba se varovati těžkého omylu, a není dovoleno usuzovati z toho, že nejlepší jsou takové poměry církve, jaké jsou v Americe, a že ve všech případech dovoleno jest a užitečno oddělití zájmy státu a církve jako v Americe. Vidíme-li, že církev katolická v Americe skutečně prospívá, ba že ustavičně roste, třeba to především připisovati zúrodnující síle božské milosti, kterou se církev honosí, jež sama rozšíření a úspěch zajišťuje, nestaví-li se jí nikdo v cestu a není-li žádných překážek. Avšak jistě by církev mnohem více ještě prospívala, kdyby nejen neměla v cestě žádných překážek, nýbrž požívala výhod zákona a veřejné moci.“ (Enc. „Longinque Oceani“).

Z toho, co jsme uvedli, patrně, že se církev chová zámítavě k rozluce církve od státu — a toto její stanovisko musí býti směrodatné pro každého katolíka.

8. Moderní stát, nesmiřitelný nepřítel vlivu církevního, je přece nucen upravit poměr svůj k ní.

Když katolíci nepřistoupí na rozluky, která konečně přináší veliké škody samému státu, je třeba hledati východisko, a tím je konkordát. Není to rozhodně ideální úprava poměru mezi státem a církví; jest to východisko z nouze.

Konkordát není obnovením normálního poměru mezi státem a církví, jak by bylo žádoucí; jest v podstatě jen příměřím mezi dvěma mocnostmi, z nichž jedna, totiž církev, okolnostmi je donucena upustiti od jistých, jí příslušejících práv, aby nemusila vypověděti rozhodný boj státní moci.

Církev přiřkne konkordátem jistá práva státu, ale potom i stát bere na sebe určité povinnosti k církvi. Uzavření konkordátu je výslednicí přímé dohody mezi vládou dotyčného státu a mezi Apoštolskou Stolicí.



Poznámky a dodatky.

—

Dva světy.

O nějaké dohodě mezi katolicismem a racionalismem nemůže býti ani řeči. Vylučují se navzájem, jsou tvůrci dvou sobě nepřátelských světů. Ale většina racionalistů — i mnozí vůdcové jeho — mají naprosto nesprávný pojem o katolicismu.

Jenom katolicismus je náboženstvím, systémem věromravoučným. Nevede-li náboženství k mravnosti, není náboženstvím. Není-li věrouka náboženská principem mravnosti a jeho oporou, není tato věrouka náboženskou. Ale nejsou náboženstvím ony systémy náboženské, mající určitou věrouku a mravouku, které nejsou zjevenými. Existují náboženství „nezjevená“, ale i povrchní jejich pozorovatel pozná, že tato „náboženství“ možno zařaditi do některých odvětví vědy nebo umění lidského. Není v nich nutný ani pojem osobního Boha. Buď Bůh nebo člověk, buď zjevení nebo rozum, buď náboženství nebo beznáboženství. Samozřejmě není rozporu mezi zjevením a rozumem. Ale od tohoto neexistujícího rozporu vychází racionalismus. Vezměme některého racionalistu, třeba Krejčího (Náboženský názor I. c.) a užasneme nad jeho důkazy rozporu rozumu a náboženství. Tento člověk nikdy nestudoval příslušných odborů teologických (na př. exegeze) a přece mluví autoritativně o tom, čemu prý učí katolicismus. — A je to

smutným vysvědčením, když Masaryk (Mravní názory I. c. p. 25) se přiznává: „moje námitky proti katolicismu nejsou vůbec rázu teoretického, filosofického: moje pochybnosti vznikly z úvah etických, z poznávání mravních nedokonalostí katolického systému, více než z úvahy filosofické.“

Přece člověk spravedlivý je nucen zkoumati nedokonalosti přívrženců nějakého systému, zde tyto nedokonalosti jsou důsledkem onoho systému — jinak je jeho obviňování paušální a nespravedlivé. V mravním systému katolickém není nedokonalostí, nedokonalost je v lidech, kteří nežijí podle katolických názorů mravních. Když by škola vychovávala místo dorostu mravně zdravého, dorost mravně schátralý, pak nesmí býti odsuzována hned škola a systém školský, ale musí napřed býti jasno, kterými zásadami se řídí škola a jsou-li tyto zásady příčinou zkaženosti dorostu, potom teprve máme právo odsuzovati školu a systém. — Snad jenom touto neznalostí nauky katolické možno omluviti nehoráznost, která je obsažena ve větě (I. c. p. 30.): „Moderní člověk mravnost cení výše, než katolicismus a hlavně, neodděluje mravnost od zbožnosti, nemůže mu býti nic svaté, co není úplně mravné.“ — Jenom jeden doklad bychom rádi znali, kdy katolicismus odděloval mravnost od zbožnosti a kdy mu bylo něco svaté, co není úplně mravné. — Připouštíme, že moderní člověk neodděluje mravnost od zbožnosti — poněvadž oba pojmy jsou člověku relativními, je sám tvůrcem zásad zbožnosti a mravnosti. Potom ovšem i člověk, přestupující nejprimitivnější zásady mravnosti, je mravný — vždyť člověk sám je tvůrcem mravnosti. K těmto koncům vede nauka o „vyšším náboženství nezjeveném“ a o „vyšší mravnosti, kterou třeba oddělovati od náboženství“. —

ad 2. — Dějiny sporu mezi papežstvím a císařstvím, vlastně mezi autoritou boží a snahou o zajištění nezávislosti člověka na Bohu, líčí Jean Carrère I. c.

O činnosti politické.

ad 1. vzato ze spisu Reylova (l. c. str. 248, 256), sr. Kallab, Politika vědou a uměním, Masaryk l. c. — ad 4. vzato z Reyla l. c., sr. Masaryk l. c. p. 16. „S toho hlediska dnes politika pokroková ospravedlňuje stát a jeho právní řád a určuje jeho cíle a úkoly relativisticky: stát, jak už řečeno, není tou nejvyšší hodnotou, kterou z něho dělal absolutism. Hodnoty politické a hodnoty společenské se však vůbec určují etikou.“ Správně: etikou absolutní či též relativní? — O vzdělání poslanců, Masaryk l. c.

Politika a názory na svět.

ad 3. a 4. — vzato ze spisu Neuschlova l. c. str. 530 sq; srvn. Balmes l. c. s. 420.

Politika a mrávnost.

ad 1. srovnej Neuschl l. c. 313, 339, ad 2. vzato z Cathreina l. c. p. 218. — Zigliera l. c. — Masaryk ve spise Karel Havlíček, kap. „Politika a etika“. — „V politice demokratické žádáme nejen posuzování věcné, nýbrž i mravní. — Stačí-li moc, t. j. prakticky větší, silnější moc, je-li moc pravdou a právem, pak ovšem politika se stane částí — zoologie a basta!“ (Demokratismus v politice 1912). — Masaryk přirozeně je stoupencem Kantovy autonomie mravní.

Politika a náboženství.

Katolické politiky ve skutečnosti není. Existují politické strany, které prohlašují, že stojí na katolickém názoru světovém a také se snaží svým politickým vlivem zameziti v zákonodárství, co by odporovalo katol. náboženství. Přibližují se více méně ideálu katolické politiky. Pozoruhodno je, že ne všude katolíci žijí životem opravdu náboženským; tam, kde jsou vedeni k dokonalosti křesťanské, nejsou politické strany konservativní tak

vlivné, aby mohly omeziti politiku protikatolickou. Toho důkazem je Francie. Ale zase je pravda, že sebe fanatictější pronásledování katolíků v tomto státě nedovede oslabiti intensitu katolického života. Vysvětlení tohoto mimořádného zjevu přinese budoucnost. Jisto je, že z toho nemožno odvozovat ani nutnost tvoření politické strany do posledních důsledků katolické, tedy tvoření politiky z důvodů náboženských, když přímo není ohrožován protikatolickým zákonodárstvím život katolický, ani nemožno omlouvat katolíky jiných států, kdyby nepodporovali politických stran, stojících výslovně na stanovisku katolickém, když se tím zabrání pronásledování katolíků. — Ideálu katolické strany politické nejvíce se blíží „katolické“ strany politické v Holandsku a v Belgii. Zásahu o to mají poslanci katoličtí, kteří vynikají vzorným životem katolickým, velkým odborným vzděláním, naprostou nezištností a že nejen v teorii, ale v praxi provádějí zásady křesťanského socialismu.

Před utvořením státu.

Srov. hl. Balmes-Nissl, *Der Staat* S. 333—334. Neuschl l. c. p. 108. — Všecky spory, které vedou katolíci s moderní racionalistickou mocí státní, koření vlastně v názoru na přísné právo individua před utvořením státu. Opačnou odpověď dávají racionalisté na otázku, existují-li vůbec přirozená práva před utvořením státu, potřebují-li pro utvoření společnosti státní sankce autority státní.

Původ společnosti státní.

Celá nauka katolická o původu společnosti a účelu státu se liší naprosto od nazírání racionalistického. Třebas by fantastická teorie Rousseauova nebyla směrodatná ani racionalistům od té doby, co Haller ve svém spise „*Die Restauration der Staatswissenschaft*, Winterthur 1820 I. Bd.“ vědecky ji vyvrátil, přece jen její důsledky zůstávají směrodatnými racionalistickým státníkům a politikům. — Vyvrácení bludů racionalistických

a odůvodnění názoru katolického, jak zde podáno, odpovídá nejlépe rozumu a je potvrzeno dějinami. — Citáty encyklik, jak je zde a v dalších člancích podáváme, jsou vzaty z uvedeného spisu Schneider-Müller. — Názory sv. Tomáše Aqu. vzaty z uvedeného spisu Hlavatého. Třebas on v otázkách čistě filosofických a teologických nebyl tomistou — ostatně ani jediný spis český, jednající o filosofii či teologii sv. Tomáše Aqu., mimo spisy Kadeřávkovy, neobsahuje neporušené nauky sv. Tomáše — přece Hlavatý podává přesně nauku tomistickou o státě. Názory sv. Tomáše, uvedené i v dalších člancích, jsou vzaty z téhož spisu.

Účel státu.

Ad 3. a 5. vzato z Cathreina l. c. s. 400, Zigliara l. c. s. 218, Neuschl l. c. 150.

Hranice státní moci.

Srov. články prvního dílu. O stínech konstitucionalismu podrobnou studii uveřejnil Neuschl l. c.

Svoboda svědomí.

Tento článek a další jsou důsledkem nauky katol. o právech jednotlivců před utvořením státu. — O svobodě svědomí a svobodě kultu vzato z Zigliara l. c. p. 297. 300. — Nazvali jsme civilisaci vítězstvím ducha nad hmotou. O tom píše Masaryk l. c. 48.: „Člověčenstvo a národové nikdy nečekali spásy od reka výbojce, člověčenstvo a národové nikdy nebyli tak pohříženi v hmotu, že by krveprolévání byli prohlásili za pravdu. Člověčenstvo a národové vždy věřili v hloubi duše své v moc ducha a pravdy a věřili, že duch a pravda zvítězí nad hmotou a krví. — Člověčenstvo a národové, to je ovšem pravda, kořili se v prachu před mocnými tohoto světa, zdobili skráně svých utlačovatelů, ochotně proléváli svou krev a konali služby pochopské. Člověčenstvo a národové křižovali své proroky a ukřižovali

i své spasitele — ale člověčenstvo a národové doufalo a doufá, že nalezne upokojení duší svých duchem pravdy a lásky, doufá a věří v spasitele, jejichž království není z tohoto světa ...“ Zlatá věru slova. Jen škoda, že se jejich hlasatel hlásí k racionalismu, který svými principy vede k materialismu a ten je hrotem civilisace.

Manželství.

Uvedená doktrina, která je směrodatná všem katolíkům, je tak vznešená, že nemožno chápati, proč racionalisté, na př. Masaryk, odsuzují názor katolický na manželství. Ovšem, nebojují proti tomuto správnému názoru katolickému o manželství, nýbrž proti názoru, snižujícímu manželství, který neprávem přičítají katol. církvi.

Válka a mír.

Vývoj „společnosti národů“ popisuje mistrovsky Yves de la Brière v l. c. Zásady, kterými společnost národů je ovládána, nepodávají záruky úspěchu. Snad přinese něco dobrého — je uskutečňováním, ač velmi nedokonalým, ideálů církve katolické, ale světového míru nelze od ní očekávat. Jedinou autoritou opravdu mezinárodní mohlo by býti papežství. Uvědoměli katolíci mají se snažiti, aby nejen dosáhli vlivu na vedení politiky vnitřní, ale i na politiku zahraniční. Nic tak nesvědčí o oloupení občanů o svobodu „v demokratických státech“, jako právě nepatrný, vlastně žádný vliv jejich na politiku zahraniční.

O názorech Masarykových na válku sr. l. c. str. 73.

Církev a stát.

Poměr státu a církve je nejožehavější otázkou vnitřní i zahraniční politiky každého moderního státu. Literatura uvedená, jednající o tomto poměru, ukazuje, že poměr ten je třeba řešiti individuálně, v každém státě

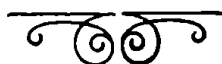
jinak. Ukazuje dále, že dohoda snad je možná, ale jen konkordátem. Masaryk (Polit. myšlenky I. c. str. 132) píše: „Podle vzoru demokratických republik, zejména Ameriky, usilujeme také o rozluku státu a církve a uvolňujeme se takto od církevní autority, jak ji Rakousko vybudovalo. Avšak to neznamená uvolnění mravnosti, nýbrž musí naopak znamenat zesílení všeobecné mravnosti. Protože Habsburkové zneužívali církve ke své politice, proto u nás církev se dostala do nevážnosti, a lidé neradi slyší mravní napomenutí; nám však nesmí stačit negace církvi a nesmíme se stydět, pozitivně usilovat o zvýšení veřejné a všeobecné mravnosti, o tu vnitřní sílu, kterou Havlíček tak neohroženě požadoval. A nerozpakuji se opakovat, že v rozluce státu a církve vidím prostředek pro zesílení autority náboženské. — Obdržel jsem memorandum, usnesené jménem českomoravských biskupů; je sepsáno, uznávám, ve formě mírné, ale je přece protestem nejen proti některým jednotlivým ustanovením a zařízením vlády, nýbrž i proti stanovisku, které vláda zaujímá v otázce poměru státu a církve. Memorandum zdůrazňuje potřebu svorného spoluzití církve a státu. S tím úplně souhlasím, jenže tohoto svorného spoluzití, podle mého mínění, dosáhneme úplnou rozlukou církve a státu, kdežto memorandum nechtělo by rušit svazky, jež církev se státem spojují. A jestliže se zdůrazňuje, že zdar státu vyžaduje úzkého spojení s církví, mohu já se své strany ukázat na pád Centrálních Mocí a zejména Rakousko-Uherska. Právě Rakousko-Uhersko musí nám býti odstrašujícím příkladem spojení státu a církve! Rakousko-Uhersko a jeho dynastie zneužívaly církve politicky a právě odsud počal úpadek, nejen politický, ale i mravní. A tato zkušenost s Rakouskem a rozhled po novodobých demokratických státech, v nichž všude rozluka církve od státu nastala, jest mně pobídkou, abych rozlukou našeho nového státu a církve pokládal za nutnou, a sice v zájmu nejen státu, nýbrž i náboženství a mravnosti. — Pokud běží o způsob, jak rozluku provést, vyslovuji svoje přesvědčení a odhodlání, že ji provedeme bez tak zvaného kulturního boje. Jsem informován, že Vatikán

přijímá za základ své budoucí politiky vůči různým státům taktiku vypracovanou katolicismem americkým i tím spíše, doufám, uznají také zástupci katolicismu našeho příklad americký pro rozluku státu a církve. Já bych si dokonce přál, abychom ji mohli provést pomocí církve a její hierarchie. Rozlukou církve od státu, odpolitizováním náboženství, chtěl bych dosíci povznesení mravnosti“. Potud Masaryk.

Přes to, že jeho názory racionalistické, jak se jeví i v citované stati, jsou neslučitelné s názory katolicismu, přes to, že poukazování na „katolicismus Rak.-Uherský“, je nevhodné, ježto byl pohromou pro katol. náboženství, přece jen některé myšlenky nejsou nesprávné.

Ale jak by asi pochodila církev, vidno z jeho názorů na církev. „V politickém boji musíme pracovati k tomu, abychom Řím v sobě překonali, abychom se obrodili mravně i nábožensky.“ (l. c. 132). Církev, jak vidno z „Pol. myšl.“ a „Mravních názorů“, je mocí politickou, vlastně nepřitelem mravnosti a náboženství... ad 1. srov. článek „politika a náboženství“. Připouštíme stíny v církvi, ale nejsou takové, aby mohly ospravedlniti nepřátelské stanovisko ku katolické církvi. Za katolického Rakouska dala se školní výchova v duchu protestantském, teď v duchu nevěreckém. ad 2. autoritě církve katol. a jejímu učení, které prostoupilo celý civilisovaný svět, jest jediné co děkovati, že moderní stát ještě se udržuje. Kdyby lid byl tak odkřesfaněn, že by v něm zanikly všechny důsledky nauky katolické o poměru člověka k autoritě a kdyby proto v praxi prováděl důsledně protiautoritativní názory racionalistické, nastalo by zhroucení každé společnosti státní. — ad 3. Katolicismus nespokojuje se jen tím, že přivede lid ku zachovávaní desatera a varování těžkých přečinů proti desateru, tím méně se spokojí plněním nábožensko-mravních předpisů „ze zvyku“. Vede lid k dokonalosti křesťanské, která nespočívá jen v plnění nejnutnějších povinností. Zanedbání této výchovy vychová ne uvědomělé a důsledné, ale povrchní katolíky, z nichž se rekrutují katolíci matrikoví a odpadlíci. ad 4. a 5. důvody vzaty z Cathreina l. c. p. 432—440.,

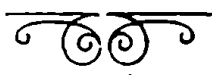
který je sestavil dle Bellarmina De rom. pont. l 5, c 7, Hergenröther, Katholische Kirche und christl. Staat 373 squ. Liberatore La chiesa e lo Stato, de Hammerstein, De Ecclesia et Statu juridice consideratis 117 squ., Moulart L'Eglise et l'État. — Srovn. článek o původu státu. — Cf. sv. Tomáš In 2. dist. 44. qu. 2. a 3. ad 4. a II. - II. 2. 60. a. 6. — Cf. Syllabus Pia IX., Conc. Vat. Sess. 4. c. 3. ad 7. — Vzato z „Balmes-Nissl, l. c. „Der Staat“ S 388 squ. — Při řešení poměru církve a státu nesmí si počínati katolická nebo konservativní politika „samostatně“, ale musí postupovati v nejužším spojení s autoritou církevní.



Spisy, kterých bylo použito.

- Balmes-Nissl, Weg zur Erkenntnis des Wahren. Bd. XXIII. der Staat. Regensburg 1872.
— Protestantismus u. Katolicismus in ihren Beziehungen zur europäischen Civilisation, Regensburg 1862.
Brière de la, Yves, La société des Nations, Paris 1918.
— Les puissances belligérantes et la Médiation pontificale, Paris 1919.
— Les luttes présentes de l'Eglise, II. et III. Séries 1913-15.
Brod a-Deutsch, Das moderne Proletariat, Berlin 1913.
Bráf dr., Nástin přednášek universitních, Praha 1913.
Baxa dr., O vládě parlamentní, Praha 1923.
Beneš dr., Nesnáze demokracie, Praha 1924.
— Povaha polit. stranictví (Obč. knih.), Praha 1923.
— Zahraniční politika a demokracie (Obč. knih.), Praha 1923.
Bláha dr., Současné názory mravní (Obč. knih.), Praha 1923.
— Základy mravnosti (Obč. knih.), Praha 1923.
Cathrein V., Moralphilosophie, Freiburg 1904.
— Philosophia moralis, Freiburg 1921.
Carrère Jean, Le pape, Paris 1924.
Engliš dr., Sociální politika, Praha 1926.
Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart, Leipzig 1916.
— Der Sinn u. Wert des Lebens, Leipzig 1908
Förster, Christentum u. Klassenkampf, Zürich 1909.
— Autorität u. Freiheit, Kempten u. München 1910.
Fiedler dr., Socialismus před válkou a po válce, Praha 1920
Goyau, L'Eglise libre dans l'Europe libre, Paris 1920.
— Ce que le monde catholique doit à la France, Paris 1918.
— Les catholiques allemands et l'Empire évangélique, Paris 1918
Haller dr., die Restauration d. Staatswissenschaft, Winterthur 1820.
Henner dr., Rozluka státu a církve (Č. Čtenář) Praha 1923.
Hajn, O českých stranách politických (Ob. knih.) Praha 1921.
Hlavatý, Rozbor filosofie sv. Tomáše Aqu., Praha 1884.
Heinen, Sozialismus, Solidarismus, Praha 1920.
Haring dr., Kirche u. Staat, München 1907.

- Häckel, Welträtsel, Leipzig.
 Hlavinka, Bludy a lži v dějinách, Brno 1908.
 Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1908.
 Joklík dr., České strany politické, Praha 1923.
 Kramář dr., Pět přednášek o zahraniční politice, Praha 1922.
 Kallab dr., Politika vědou a uměním, Praha 1924.
 Krejčí, Výchova nových lidí, Praha 1918.
 — Náboženský a vědecký názor světový, Praha 1914.
 Kryštůfek dr., Rozluka církve a státu ve Francii, Praha 1911.
 — Rozluka církve a státu v Americe, Praha 1913.
 Kirsch, Religion, Christentum. Kirche. München 1914.
 Keppler, Mehr Freude, Freiburg 1906.
 Ketteler, Freiheit, Autorität, Kirche, Mainz 1863.
 — Arbeiterfrage u. das Christentum, Mainz 1864.
 Mareš, Věda a náboženství, Praha 1913.
 Masaryk, Politické myšlenky, Praha 1923.
 — Mravní názory, Praha 1923.
 Meffert, Sozialistische Ethik, M. Gladbach 1921.
 Neuschl dr., Křesťanská sociologie, Brno 1898.
 Plate, Ultramontane Weltanschauung und moderne Lebenskunde, Jena 1907.
 Périn, Christliche Politik, Freiburg 1876.
 Pesch, Moralphilosophie.
 Rádl dr., Úvahy vědecké a filosofické, Praha 1914.
 Reyl Fr. dr., Jádru křesť. sociologie, Hradec Kr. 1914.,
 Soldát dr., Nástin základův společensko-hospodářských
 Praha 1919.
 Schneider-Müller, Základní nauky katolické z projevů,
 papeže Lva XIII., Praha 1904.
 Schnürrer, Das Mittelalter, M. Gladbach 1908.
 Sv. Tomáš Aqu. Opera omnia.
 Weiss A., Apologie des Christentums, Freiburg 1908.
 — Lebens- u. Gewissensfragen, Freiburg 1917.
 — Liberalismus u. Christentum, Trier 1914.
 Zigliara, Summa Philosophica. Ph. moralis, Paris 1905.



OBSAH.

	Strana
Předmluva	5

DÍL PRVNÍ.

Činnost politická	11
Dva světy	13
O činnosti politické	22
Politika a názory na svět	29
Politika a mravnost	42
Politika a náboženství	48

DÍL DRUHÝ.

Právní stát	67
Před utvořením státu	69
Původ společnosti státní	76
Účel státu	8s
Způsob vlády	98
Hranice státní moci	107

DÍL TŘETÍ.

Problémy politické	151
Svoboda svědomí	117
Politická svoboda	130
Manželství	133
Školská otázka	139
Sociální otázka	144
Válka a mír	154
Církev a stát	159
Poznámky a dodatky	172
Spisy, kterých bylo použito	181
