

13-E-10

Fr 84



POMĚR CÍRKVE A STÁTU

(PROLEGOMENA K METAFYSICE PROBLEMU).

čís. 2357/I

NAPSAL
L. STĚHULE.

Nákladem Ústředního výboru českých církví evangek. V ulici
Široké na Novém Městě Pražském (Praha-II., Jungmannova 15).

Tiskl Alois Lapáček, Praha V.

I.

Rád právní je nutným rozumovým dovršením řádu mravního, jehož uskutečnění závisí na tom, zda v určité mravní osobnosti zvítězí maxima daná zákonem mravním. Z toho vychází zajisté, že uskutečnění mravního rozumu, jež má býti, aby nad říší přírody prostírala se říše mravů, nemůže zůstat představeno jednotlivci, t. j. poměru v něm moci mravního zákona a moci druhé, neznámé, rovněž inteligibilní, principu zla, mravnímu zákonu odpírající, kterou Kant nazývá „malum radicale“ (das radicale Böse)*, poměru to, který vzhledem k principium individuationis, zde k platnosti přicházejícímu, nutně je u každé osobnosti jiný a tudíž objektivně neurčitelný. V důsledku toho poměr jedné osobnosti mravní k druhé zůstává touže va-

*) To je korektura výkladu Kantova, jež ve své kritice prakt. rozumu mravní zápas v člověku shledává v odporu smyslnosti mravnímu zákonu, t. j. v konfliktu principu inteligibilního s phaenomenálním. Poněvadž v oblasti mravní nacházíme se již nad říší phaenomen, přírody a nemůže smyslnost jako taková býti více partnerem principu inteligibilního, odporuje výklad takový hiedisku idealismu. Obsah smyslnosti musí býti usvojen jako princip zla, aby člověk mohl být učiněn zaň zodpovědným. Tento správný princip protivení se mravnímu zákonu lze shledati v Kantově „malum radicale“ (v náboženství v mezích rozumu), jehož zde upotřebeno.

OSTŘEDNÍ KNIHOVNA
PŘÁVNICKÉ FAKULTY U 29
STARÝ FOND

Č. inv.: 03704

dou stíženým. To je anarchie mravního zákona v ruce izolované mravní osobnosti zůstaveného. Rovněž větší záruky neposkytuje vůle určité skupiny ať rodové, gentilické, etnografické nebo zájmové, neboť každá z nich představovala by opět toliko osobnost, v mravním vztahu týmž vlastnostem podrobenou, jako osobnost jednotlivcova. Nesmí-li tedy mravní skutečnost, t. j. říše mravů, zůstatí závislou od instancí jednotlivých a mnohostných, nestačí-li tedy osobnost jednotlivá a více-rostná, zůstává však vždy postulátem mravního rozumu, aby říše mravů stala se skutkem — může býti instancí, která by postulát ten objektivně konstatovala i dle tohoto objektivního měřítka přiváděla k vyplnění, toliko vůle, t. j. osobnost, všeobecná. Jest tedy vedle mravní vůle jednotlivé osobnosti mysliti si ještě vůli, t. j. osobnost, všeobecnou, která právě svou všeobecností, nadindividuálností je zároveň držitelem prostředků k uskutečnění říše mravů. Takovou instancí je lidstvo jako celek. Nehledě zajisté k tomu, že také ono, i jako celek, chovajíc v sobě rozpor oněch dvou výše upomenutých principů, jemuž podstatou svou podrobena je; lišící se tím od božství, lidství, nemůže zbaviti se zla vlastní silou, vystupuje idea mravního zákona v něm jako jediná idea lidskosti, jako všeobecná vůle lidstva nepodvržená více individuální neurčitelnosti a tedy náhodě a možno tudíž vůli takovou, jako měřítko všeobecně pro uspořádání lidstva dle mravního řádu platné, stanovití. Realisace této všeobecné vůle všelidstva uskutečňuje se dějinami, jevištěm to a životem jeho. Uskutečňuje se pak všelidstvo dějinami tak, že jednotlivé části jeho, národy (gentes), na které

je (poněvadž říše mravů, znamenajíc jakožto veškerost mravních vztahů, poměrovost mravní, t. j. poměr mezi osobnostmi, předpokládá osobností více) v první řadě jako na možné nejvyšší celky rozděleno, vždy v určitých, historicky tvůrčích momentech ideu všelidstva náhle pojímají a ji uskutečniti hledí, ze své ohraňčenosti a náhodnosti vyjítí a všelidstvem, zákonností státi se chtějíce. Tím stává se národ-gens národem-ideou, národem v ideovém smyslu, je to pak národ-natio. Poněvadž všelidstvo jako říše mravů je ve vůli a, jako jednota této vůle, ve vůli všeobecné, budí idea všelidstva určitým národem v historickém jeho momentu pojatá, jednotu vůle v tomto národu, vůli jeho všeobecnou, která hodnotou svou, ač omezena toliko na určitý národ-ideu, je v podstatě identická s vůlí všelidstva. Takovýto národ vůli svou dává si zákon jednání, jehož základem je všeobecný zákon mravní a jehož rozvedením je aplikace tohoto zákona na všechny životní poměry národu sub specie všelidské a nyní národem historicky prožitě ideí pojaté a organisuje se, by jej uskutečnil. Stanoví representaci, všeobecnou tuto zákonodárnou vůli národu představující a v životě udržující. Zřizuje orgány vládní a soudní, které normovanou vůli národu s ohledem na určitou, nedotknutelnou sféru jednotlivcovu — o níž níže řeč — provádějí. Takto ve všeobecnou vůli zákonodárnou, správní a soudní ustavivši se a sebe obmezivši národ tvoří tím to, co nazývá se stát a řád, kterým tak se děje, kterým vůle všeobecná národu se vyslovuje, je řád právní. Stát vznikl tedy dějinně, dějinným, ideovým skutkem, t. j. noumelně, ne psychologicky, ne přírodně. V dějinách

to bylo tedy, kde vytvořila se vyšší osobnost mravní, jakou představuje stát, zároveň lidstvo v určitém stadiu ideově-dějinném představující. Říší mravů je tedy nutně v dějinách konstituovat se jako řádu právnímu. Stát určuje pak provedení mravního zákona v oboru své působnosti pomocí řádu právního. Právní řád je všeobecnou vůlí, t. j. státem, uvědoměný a provedený mravní zákon na určitém stadiu dějinném, t. j. všelidském, jemuž organizační legislativní, administrativní a judičiální dostává se uskutečnění a zkonkretnění.

Obyčejně považuje se řád právní za nižší mravního z toho důvodu, že prý jednak neukládá plných povinností mravních, jednak nežádá, aby plněny byly jako maximy mravní, t. j. že vůbec neptá se po pohnutkách mravních. To nazývá Kant principem legality oproti principu morality. To je však názor nesprávný, neboť normy, které staví řád právní, jsou čisté normy mravní, on vztahuje se na všechna jednání mravní a je to řád právní, jenž hledí vždy víc a víc konkrétně mravní obsah zachytiti ve formu právní, tak že uniká mu čím dále tím méně mravních vztahů a čím dál víc objektivních mravních povinností tak se uskutečňuje. *) Z této logické tendence práva vzniká idea, splnění sociálních povinností nenechatí vůbec iniciativě jednotlivcově, nýbrž objektivovat je řádem právním, t. j. pojmout je jako jednání vůle všeobecné, kterou jednatel pouze představuje. Okolnost pak, že povinnosti právní mohou být splněny bez maximy mravní, není tu rozhodující, neboť hlavní je splnění, usku-

*) Viz moji stat: „Theorie práva prof. Masaryka“. Přehled roč. II. 1904, str. 364.

tečnění mravního řádu pomocí práva tam, kde by jinak nebylo nejen maximy, ale ani skutku. Právní řád doplňuje tak mravní kapacitu jednotlivcovu, ji objevuje, stále staví mu na oči mravní objektivný obsah a jej přinucuje v určitém případě jednati neb nejednati, výrokem soudním nebo administrativním, který nedostatek maximy jednotlivcovy doplňuje projevem maximy všenárodní, t. j. všelidskou ideou naplněné vůle ve výroku úředním obsažené. Právním jednáním není zajisté to, které pouze neodporuje zákonu psanému (lex scripta) nýbrž to, které odpovídá principu právnímu, jakožto všeobecnou instancí (lidstvem) provedené objektivaci principu mravního. Právní řád znamená tedy organizační mravnosti jako zákonodárství lidstva, kterážto organizace je postulátem rozumu. Bez právního řádu byla by anarchie mravní v tom smyslu, že bylo by jen chaotické a sobě odporující uskutečňování mravních maxim jednotlivců. Ovšem že s druhé strany nesmí zmizet mravní zodpovědnost jednotlivcovu, osobní vědomí mravního zákona, jako neúprosná instance žádající, aby ze sebe vytvořil mravní osobnost tím, že jedná dle maximy hodné, aby stala se zákonodárnou maximou všech. Neboť vůlí lidstva, má-li se státi skutečností, jest se konkretisovati, t. j. modifikovati se ve vůli jednotlivou. Lidstvo tvoří tedy ze sebe jednotlivce, individua, jako mravní osobnosti, naplněné ideou lidství jako svým mravním zákonem, dávajícím současně maximu jich jednání. Takým způsobem jednatel je nástrojem vůle všelidstva všeobecné, k uskutečnění mravního řádu směřující, nástrojem národu jako historicko-ideového projevu (zjevení) všelidstva, nástrojem státu jako

orgánu takto ideou ozářeného národu a má-li organizace právního řádu ve státě míti vnitřní život odpovídající její ideji, musí býti jednotlivec sám mravní osobností, aby řád právní sám ze sebe chtěl uskutečnit, aby řád právní byl jeho mravní maximou. Individuum zajisté jako samostatný nositel a spoluvůrce idey všelidstva, v právní řád zformované, stává se zároveň zodpovědným této ideji jako individuum a má vědomí této individuální zodpovědnosti. Z toho vycházející povinnosti, uskutečňovati ze středu vlastní osobnosti vůli obecnou, dlužno odpovídati právo o býti absolutně ochráněn a tedy i vůči státu, jako vůli všeobecné, ve své osobnosti jako takové, pro její absolutní mravní hodnotu, právo býti mravní osobností.

Tato zodpovědnost jednotlivcova, nutná a jediná podmínka uskutečnění světového řádu mravního je zároveň mezi státní mocí. To je sféra, které stát dotknouti se nesmí, neboť porušil by tím mravní řád, jehož nositelem je v poslední instanci jednotlivec a rozrušil by tím sám nutný korrelát své vlastní oblasti. Zůstává tedy polarnost všeobecnosti národa-státu a jednotlivosti (individua, subjektu), v které pohybuje se i všecken život právní. Poznání tomu je dáti také výraz v sebeomezujícím zákonodárství státním, o čemž níže bude řeč. Jednotlivci nutno míti určitou právní sféru oproti státu t. j. oproti vůli všeobecné.

2.

Kdyby v mravním zákoně byla vyjádřena plnosť duchovnosti člověkovy, stačila by tato právní organizace mravnosti k uskutečnění říše mravů, lidství

a lidskosti a lidstvo mělo by poměr jedině v sobě samém. Ale člověk sám není v plně mravním zákonem vystižen. Mravní zákon nechává člověka v definitivním stadiu nikdy neukončitelného boje. S tím se však rozum při duchovnosti člověka spokojiti nesmí, neboť tato žádá si konečného, absolutního vítězství dobra, absolutního zničení zla, absolutního odstranění dualizmu, v němž ostavuje člověka mravní zákon, žádá si, aby člověk mohl cítiti se dokonalým. Dále: poněvadž člověk pod panstvím mravního zákonu zůstává mezi mravní svobodou a nesvobodou, objevuje se mravní zákon ve formě imperativu. Člověk poddán s jedné strany zlu, nemůže mravní zákon, jenž mravní zápas přikazuje a zodpovědností hrozí, od zla však nevysvobozuje, než ctíti, ale ne více než ctíti a nemůže, poněvadž jeho celá mravní sféra nesestává než z povinnosti, k druhému člověku míti než cit povinnosti. Avšak pojem povinnosti samé, jako určité meze, převádí k pojmu čehosi nad touto mezí ležícího, tak že, znamená-li povinnost v pojmu svém jakousi ohraničenost, to, co nad povinností jest, v neohraničenosti, bezmeznosti spočívati dlužno. Značí-li povinnost vztah dvou subjektů, v němž každý svou ohraničenou sféru a tím i svoji osobnost zachovává, znamená to, co dále povinností se prostírá, úplné vzdání se vlastní sféry, vzdání vlastní osoby, splnutí jednékaždé osobnosti s druhou. Tento obsah pojmu nad povinností počínajícího je to, co nazýváme Láskou. Poněvadž člověk pod panstvím povinností je ohraničen a tudý neúplný, nedokonalý, v Láске pak všeho omezení prázdnen, tedy osvobozen, stává se v ni

úplným a dokonalým a touto nekonečností docházejícím vlastností plného lidství. Tím i blažeností účasten se stává, které v omezenosti mravního zákona nabýti nemohl. Mravní zákon sám o sobě nedává místa citu lásky a to nejen citu psychologickému, jež vzlučuje, neboť buduje mravnost neodvislou od smyslnosti, nýbrž i inteligibilnímu citu lásky, jenž by vycházel z rozumu, z idey nějaké, která však leží již pomimo idey zákona mravního.

Člověk hledí tedy vyjít nad mravní zákon, kde by poznal lásku a v ní sebe dokonalým a blaženým. To možno toliko nadindividuálně, tedy v národě, t. j. v historii, historickým činem, jenž vzbuzuje národ v národ. To jest, jak jsme seznali, idea lidstva národem pojatá, která však v důsledku tohoto poznání ohraničenosti mravního zákona, také již více nemůže pouhým mravním zákonem vystižena býti.

Nejen zajisté idea mravní osobnosti, nýbrž především idea lidstva, z níž jednotlivá osobnost je odvozena, vyžaduje rozšíření, má-li býti plností pojmovou, což znamená jíti nad říši mravů, státi se říší ducha. Lidství, jež je obsahem lidstva, je pojem tak absolutní, čistý, že nic cizího nesmí mu být přimíseno a jest zůstati lidstvu vždy si stejným. V důsledku toho je povýšeno nad všelikou změnu a tedy i zánik. V pojmu jeho leží věčnost — jinak by zůstávala jen věčnost, t. j. časová neukončenost přírody, jejíž kategorie však omezují samy sebe a vedou tedy nad sebe k pojmu vyššímu, k sféře mimo ně, t. j. mimo přírodu ležící, z kausální podmíněnosti na nepodmíněnost svéúčelná, z nesvobody na svobodu, na věčnost nad

přírodní, t. j. věčnost v pravém slova smyslu, věčnost života. Věčnost lidstva nemůže však zůstávati v neuskutečnitelnosti mravního zákona, neboť to by znamenalo stálou změnu pojmu lidstva, jež je povahou jeho vyloučena. Ale opět ze svého pojmu, daného mu mravním zákonem, nad tuto neukončitelnost povznést se nemůže. Lidstvo tedy jako věčné, nutno, by bylo dokonalé, a ježto z pojmu mravní svobody, t. j. z odkázanosti na sebe samo, tak nemůže, dosáti může toho toliko z odkázanosti na cosi jiného, z poměru k čemusi jinému, vyššímu než mravní zákon. Poněvadž lidstvo je bytost duchovní, může býti v poměru toliko opět k bytosti duchovní a může tedy toto jiné býti jen bytost duchovní a to, má-li na lidstvu nějakou změnu způsobiti, k níž toto samo je neschopno, bytost vyšší, jež svou mocí zničuje úplně zlo i vysvobuzuje tak lidstvo ze strážně mravního boje a povyšuje k dokonalosti, duchovnosti vyšší, nadmravní.*) Tato vyšší duchovní bytost dlužna míti sílu, dáti lidstvu svatost, neboť to je to, čeho mravní zákon a svoboda dáti mu nemohou, dlužna dáti mu místo neukončitelného postupu k dokonalosti, přímou držbu její, dáti mu místo osamocení, v které nachází se lidstvo pod zákonem mravním, duchovní, osobní vztah, zvěstující mu tuto novou držbu a zajišťující mu ji. Tato duchovní bytost dlužna býti tedy osobností, jež sama je zdrojem svatosti, věčnosti, zdrojem a obsahem vši duchovnosti vůbec, obsahujíc její vlastnosti v dokonalé formě a jsouc tak východiskem absolutně nového života vůbec.

*) Zásluha Kantova, že mravní zákon ukázal jako ohraničený a tím navedl na logickou nutnost dalšího duchovního poměru.

Osobnost ta je sama sobě pramenem všeho, od ní nijakého poměru nad ni dále nevychází, nýbrž jen poměr k člověku, ev. jiným duchovním bytostem. Tuto osobnost prozvalo lidstvo Bohem a poměr svůj k ní náboženstvím. Náboženství je tedy logickým postupem z mravnosti k dovršení duchovnosti, k stvoření nového života vůbec, zcela nového druhu života, jiného než mravní a právní.

Situace se mění od základu. Lidstvo, jež povýšeno nad přírodu i objevilo se jako bytost úplně nezávislá od zákona přírody a na sebe odkázáno, přichází v novou závislost, nesvobodu, ztrácí svou osobnost. Rovněž národ a člověk — jedinec ztrácí své osobnosti samostatné a spatřují v objevení nové závislosti vyplnění své podstaty. Nejvyšším dobrem je nyní záviseti na Bohu (Augustinus: mihi adhaerere Deo bonum est). Mravní svoboda, t. j. samobytnost jeví se tak toliko průchodným logickým momentem. Ovšem jen potud, pokud jeví se naprostou izolací mravní osobnosti. Neboť ze vztahu k osobnosti Boha vzchází lidstvu, národu i člověku osobnost nová, nová svoboda — duchovní, ne více izolovaná, nýbrž nacházející se v korrelátu k mravní osobnosti vyšší lidstva a zároveň absolutně jediné, nejvyšší, prosté všeho dualizmu i na lidstvu lpícího. To jest svoboda duchovní, plná teprve svoboda od toho, co omezovalo svobodu mravního zákona, svoboda, dávající vzlet k tomu, k čemu mravní zákon povznést nemohl — k erosu, lásce.

Vztah Boha k lidstvu, národu, člověku, nyní shledaný, nutno by měl u této nejvyšší bytosti nejvyšší obsah, nejvyšší intenzitu, prostou nekonečnost, neohraňovanost, neboť jen takový vztah odpovídá

podstatě Boha, jen takového Bůh je schopen. Takový vztah je vzdání se, naprosté oddání osobnosti vlastní. Tak Bůh odevzdává se lidstvu a člověku, je přijímaje ve svou substanci, vtiskuje jim obraz svůj. Toto oddání se Boha člověku je Láska, kterou vyplňuje Bůh svůj obraz v člověku. Poměr Boha k lidstvu, také jako poměr bytosti osvobozující k osvobozené, není cit povinnosti, nýbrž opačný, tedy milosti, cit lásky, tak jak duchovnost Boha ze sebe vycházející a na vše strany se oddávající, toliko něčím takovým provázena býti může, co Láskou jediné mysliti dovedeme. Láska je tedy nejprve božský Erós, vychází nejprve ne z člověka, jenž sám o sobě sezdán nejprve na mravním zákoně, tedy na pouhé povinnosti a bez lásky, nýbrž z toho zdroje, který povahou svou, všude toliko oddávati se a nikde přijímati moha, sám Láska — Erós jest. (1 Jan 4 10)

Lidstvo, jsouc takto osvobozeno od zákona, jenž dával mu sice osvobození od přírody, avšak nedával mu dokonalosti, svatosti a z toho jediné pramenící blaženosti, získává tedy z této nové závislosti nové dary a tudíž i nové city k bytosti, jež je osvobodila: oddanost, vděčnost, lásku. Lidstvo i člověk cítí lásku boží je prolínající a naplnění jsouce takto láskou boží, oddávaj se Bohu, milují Boha. Tvoříce takto v lásce Boží a k Bohu obec jednoho Ducha, jednotu, všichni jsouce dítky jednoho Otce, podobni jsouce všichni stejným způsobem Bohu a tedy stejní druh s druhem, slíti jsou v Jedno a přecházejí jeden v druhého, jeden druhému se oddávajíce. Tak vzniká mezi nimi Láska. Vzniká mezi nimi proto, poněvadž jen tak přejíti mohou ze smrti do života (1 Jan 3 14)

a poněvadž jen pokud druh druhu milují, Bůh v nich zůstává. (1 Jan 4:12) Milující zajisté obraz Boží v sobě i milují vše, co nese obraz božství v sobě. Miluje tedy na konec i člověk člověka a miluje jej pro tento obraz božství, člověku sdělený. Nemůže tedy milovat člověk člověka bezprostředně po ojedinečnosti své, jediné k zákonu mravnímu jako povinnosti ve vztahu se nacházející, nýbrž toliko prostředkem obrazu Božího v člověku, prostředkem Boha, jenž v lásce své se člověku zjevil a lidstvo tím sjedínil. Cít lásky, mravním zákonem v poměru k člověku mimo mravnost postavený a vůbec zákonem tím nevzбудitelný, teprve nyní v náboženství vystupuje. Pojem lásky, vyšší pojmu mravní povinnosti, taktó náboženstvím se získává a dovršuje se jím pojem lidství. Láska je pojem náboženský, v náboženství teprve vznikající, ne psychologický (libost) a ne mravní, ne v mravnosti obsažený. Člověk sezdává se teprve oběma pojmy povinnosti a lásky k úplnosti své, k totalitě.*)

*) Pod panstvím zákona mravního je lidstvo současně i podvrženo tajemné moci zla (malum radicale), které, jsouc jako svobodná mravní bytost zodpovědná, sobě přičítá dlužen. Tento odpovědný stav nyní lidstvo k Bohu prohlédnuvši považuje za hřích a osvobození od panství zákona, které lidstvo vlastní silou uskutečnit nemůže, za milost, za pouhou milost, beze vsí zásluhy. Tak vzniká naprostá důvěra k Bohu (fiducia), víra, naprostá oddanost a poddání se Bohu, jenž nový život lidstvu a člověka dává. Stav nový, ve kterém lidstvo nyní se nachází, je blahoslavenství a v poměru k stavu předešlému, spasení. Oznamení se Bohu lidstvu jako zakladatele nového poměru, totiž lidstva a člověka k Bohu, nového života v Bohu, je zjevením. Toto zjevení je v rozumu a skrze rozum, který je původu božského a stále živým zvěstovatelem

Poznání lidstva v celosti vykoupeného v Bohu, v jeho Lásce, znamená tedy zároveň novou jednotu vůle a všeobecnou vůli lidstva k udržování tohoto posledního cíle svého a tím i udržování spojení s Bohem ve formě úplného oddání se Bohu, splnutí s ním. To znamená organizaci všelidstva v obec, civitas Dei, církev, tělo Boží. Jež objímá tedy lidstvo v celosti Bohem vykoupené. Pojem catholicity je tedy nutnou vlastností církve, obce Boží. Církev nevzniká tedy nikdy v dějinách jako církev určitého národa, nýbrž vždy jako celého lidstva, jako celku. Ovšem, že tak, jako lidstvo po národech, successivně se vytváří tím, že idea lidství národy jednotlivě uchvacuje, vznikají pokusy o catholicitu církve vždy po určitých národech, které vytvářejí při tom právě nejvlastnější a jedinou svoji historii. Tak dožívá i idea církve, obecně jimi zastávané, konkrétní historické rysy a jeví se pak jako církev národní. Ale tento effectus ex eventu nevznáší se cílem při pojetí idey obecné církve určitým národem. Pronikne-li národ k poznání Boha a spojení s ním a postaví-li se národ pod ideu, toto spojení zde realizovati, organisuje se jednomyslně v obec, církev, byť dočasně partikulárnou, ale v ideji „katholickou“ současně i v nový stát, jenž slouží prostředkem, toto spojení s Bohem uskutečňovati také pomocí řádu právního. Vidíme, že národ stává se národem skrze církev jako „katholickou“ pojatou a nikoliv, že církev stává se církví skrze národ. Zde teprve na půdě náboženské ujasňuje se

Boha v lidstvu, věčnou řeckou, v níž přetéká Božství v Lidství a Lidství v Božství.

nám konkrétně pravý pojem historie národu a státu, které výše, z methodických důvodů, jsme pouze všeobecně odvodili z podčinění se ideí lidskosti, Nyní můžeme říci, že je to lidskost získaná na Bohu, která tvoří historii a dává vznik národu-idei.

Lidstvo Bohem získané má vědomí tohoto vústění v Boha, vědomí, že nastalo spojení dvou disparátních světů, věčnosti i časnosti a to tak, že věčnost prochází časností, jsouc cestou Boží k lidstvu, které Bůh nyní přinucuje, aby stavělo pro věčnost a ne pro časnost. Tato stavba lidstva pod dozorem Božím jsou Dějiny. Toto tvoření zanechává stopy ve vědomí lidstva: ono vezdě a vždy je si vědomo svého styku s Bohem, své účelnosti pro vyšší svět — to jsou Dějiny. Lidstvo, jak výše jsme řekli, realisuje se po národech. Je to tedy vždy nějaký národ, který, proživ je, považuje se za lidstvo a tím, že cítí, že veškerý obsah lidství v sobě realizoval, považuje se za místo Boží, a staví Bohu v sobě za lidstvo věčný stan, tvoře takto dějiny. Náboženství tedy je to, které národ-gens přetvořuje v národ-dějiny. Dějiny jsou tedy výrazem božnosti národu, uskutečněním a životem božnosti jeho. V tom tkví jich tajemný význam: ve spojení tohoto života s oním vyšším, které právě v nich stále víc a více se uskutečňuje. Dějiny jsou pak vědomím lidstva, nebo částečného výrazu jeho, národu, že má svůj život ne v časnosti, nýbrž v něčem zcela jiném, že má život ve věčnosti, v Bohu. Dějiny jsou věčností lidstva, jsou výrazem a zástavou této věčnosti, jsou konstituováním této věčnosti k vlastnímu životu lidstva. Dějiny jsou vědomím této věčnosti a proto utíká se k nim

národ, jenž v sobě lidstvo obraziti má, jako k orakulu svému, jako ku hlasu Božím v sobě. Dějiny jsou teprve uskutečněním všelidstva v jeho věčnosti. Dějiny jsou věčný život ideí, jakou je všelidstvo, jsou formou jejího uskutečnění, jež je její podstatou jakožto uskutečňovací formy rozumu. Idea je rozum a tedy i skutečnost, jediná skutečnost, která ze sebe stále novou skutečnost tvoří, stále se přetvořuje. Idea je proto i život a život její jsou dějiny. Proto dějinami uskutečňuje se obsah vši idejnosti, božnosti, lidství — dějinami uskutečňuje se život Boha s lidstvem, spasení lidstva, objeť lidstva samým sebou, naplnění lidstva láskou Boží, láskou vzájemnou, jednota lidstva, v dějinách uskutečňuje se všeobecná vůle lidstva již jako vůle Boží, v dějinách tvoří se církev jako duchovní forma lidstva k Bohu spodobněného, v dějinách tvoří se národ, jako prvý duchovní konkrétní organismus tohoto nového poměru lidstva, v dějinách tvoří se stát jako nástroj takto obožněného národu. Dějiny stávají se církví, jako nejvyšší formy spojení lidstva v Bohu, církev stává se dějinami, sezdvájíc teprve nejvyšší uvědomění lidstva, stále skutečněji se uskutečňujíc a tak svou založenost v rozumu, jenž je zároveň božský Erós, dokazujíc.

Církev je tedy nutný pojem rozumový v organisaci všelidstva na náboženském, t. j. nejvyšším stadiu rozumu. Tedy také poměr církve a státu je rozumový — oba jsou pojmy rozumu. Je to však otázka práva, neboť jeden z členů poměru na něm je organisován. Který z nich má vlásti druhému, který má se podčinit? K rozřešení vede ta úvaha, že církev v pojmu svém má

býti katolickou, t. j. všeobecnou, celé lidstvo ob-
jímající. Avšak tato absolutní církev není dnes
skutečností, nýbrž bude tak teprve v plnosti času,
v den Příští, až uskuteční se úplně slitií Lidstva
s Božstvím, tak že plnost času a Příští nebude
konec světa, nýbrž naopak přeměna jeho ve svět
vyšší, dokonalý, blažený. Až do toho času vedou
lidstvo v národy rozrůzněné k tomu cíli cirkve
jednotlivé, sice v ideí katolické, ale přece v histo-
rickém procesu stojící a tedy podmíněné, v důsledku
toho pak omezené, partikulární. Nestojí tedy k
sobě v poměru absolutní, koncová církev
(Endkirche)* a konkrétní stát — neboť absolutní
stát bude také až v plnosti času — nýbrž kon-
krétní cirkve a konkrétní státy. Až budou
státi k sobě absolutní cirkve a absolutní stát, bude
stát podřízen cirkvi, stát přemění se v církev. Kdy
však stojí k sobě konkrétní cirkve a konkrétní
státy, je poměr opačný. Stát, ač teritorialně omezen,
přece jedenkaždý je jedinstevnou organisací jediné,
absolutní, rozumem přesně vymezené mravnosti —
v tom se žádný stát od druhého neliší, všechny
státy jsou v tom identické a každý stát může
tvrditi, že v principu vyjadřuje správný poměr k
mravnosti — ano pojem státu sám je již nutným
výsledkem organisace mravnosti právem, tedy po-
měru rozumem založeného, správného. Konkrétní
cirkve však jsou v situaci jiné. V Kristu zjevil se
nám Bůh jako Otec a uvedl nás v poměr Syn-
novství, v čemž vyjádřena podstata poměru naše-
ho k Bohu po stránce praktické absolutně. Je to
poznání s logickou exaktností a absolutně správné

*) Význam, který jsem si ad hoc utvořil.

poněvadž odpovídá soustavě v praktické filosofii
již zjištěných hledisk a předpokladů. Ale církev
prvotní neomezila se pouze hlásáním tohoto Evan-
gelia Kristova, nýbrž vstoupila v poměr k speku-
lativnímu myšlení o Bohu, které je hlavním vý-
sledkem filosofie řecké. To bylo jí vytčeno jako
původ zdogmatisování, t. j. znesvobodění křesťan-
ství (Harnack), než neprávem, neboť toto theore-
tické, spekulativné myšlení o Bohu, poznání Boha
je nezbytnou součástíkou udržování poměru k Bohu
živým, podněcujíc stále k novým a novým pohledům
na božství a uvnitřňujíc i zjeveného prakticky
v Kristu Boha. Evangelium Kristovo, má-li být
stálým zdrojem života, musí býti theoretickou prací
rozdávěno, rozpracováno. To dává celý system
nových poznatků, které jediné mohou praksi obo-
hatiti a v živosti, stálém přiměňování udržovati.
Je tedy filosofie, t. j. náboženská theorie, nezbytnou
podmínkou praxe náboženské, náboženské zkuš-
nosti, prožívání.*) Musí býti jednou odstraněn fa-
lešný názor empirismu a skepse, že v principu
Boha nelze pojmově poznati. Vždyť rozum jeden
jest, jediné pojítka božství s lidstvím. Poznání
Boha v Kristu je na konec rovněž poznání Boha
v rozumu a skrze rozum. Rozum je zjevení a
zjevení je rozum. To poznala prvotní církev a proto
spojila se s filosofií Platon-Plotinovou, která k po-
znání Boha dospěla, tak spojovala se i cirkve
středověká s Aristotelem a v nové době Reformace

*) Pro poměr filosofie a náboženství viz Masaryk:
Slavjanofilství J. V. Kirejevského str. 37, kde však ohrá-
nicuje se interpretací dogmatu. Filosofie však tvoří již
náboženské prožívání samo, čehož dogma je následující
formulací.

s Platonem a z něho vzešlou filosofií idealistickou, vyvrcholenou v Heglovi. Toto spojení je vznik theologie, nezbytné spolupracovnice nejen poznání, nýbrž i života náboženského. Ona představuje rozum, jenž je společná hvězdná dráha božství a lidství. To znamenají církevní Otcové: Athanasias, Origen, Augustin, to němečtí mystikové XV. věku, to Jakob Böhme, to všechna theosofie. Církev znamená tedy zvláštní práci rozumovou, pojmovou, ideovou na tradici zjevení, což ale je možno jen přijetím určitých a tedy omezených, stále do nekonečna problému předmětu přizpůsobitelných teorií spekulativních, t. j. dogmat, majících za obsah určité pojmové vystižení náboženské zkušenosti.*) Proto žádná z církví nemůže tvrdit, že její formulace jsou definitivní a nesmí vystupovati s nárokem absolutnosti. Tato spekulativní práce — nezbytná pro církev, jež chce a musí žít v historickém konexu s kulturou doby — je to, jež ji činí omezenou, partikulární oproti státu. Právě pro svoji spekulativní konkrétnost jsou jednakaždá obmezeným a tedy jednakaždá jiným výrazem poměru poznání k Božství, pojmu to před nastoupením Příští spekulativně k intuitivnosti nezakončitelnému a nemůže tedy žádná z nich býti takovou všeobecností, jakou je stát, byť oproti pojmu „církev“ na stadiu nižším stojící. Proto nesmí žádná pozitivní církev vládnout státem, nýbrž stát církvemi. Ovšem jen quoad sacra externa, t. j. pokud jde o právní podklad, na jakém každá pozitivní církev, jsouc jednou

*) Viz. Sl. Daněk: Náboženský význam dogmatu nákl. „Kalicha“.

z organizací uvnitř státu, ve všeobecném rádu právním státu musí. Stát dává všeobecný právní základ všem církvím a náboženským společnostem na jeho teritoriu se nacházejícím. Žádná církev nedává však tak výhradného náboženského podkladu státu, aby a priori byly vyloučeny kultury ostatní i jako soukromý usus jich vyznavačů. Ovšem může praevalovati, převládati církev jedna — to je tam, kde jejím historickým činem, jako spasení všelidstva pojatým, byl vlastně stát zbudován, stát dostal svou ideu. To bylo v husitských Čechách a je dnes v Spojených Státech, Anglii, Holandsku, jakož i v Rusku a Srbsku. Ale i tu vidíme, že v Spojených Státech a Anglii nenachází prevalence ta výslovného výrazu právního, stát nikde nerecipuje zde puritanizm jako část veřejného práva a naopak výslovně dává rovnost kultu vyznáním všem. Vzdor tomu není však státu, kde by určitý směr náboženský, puritanizm, určitá forma církevnictví dávala do té míry smysli a výplň veřejnému právu, jako je to v zemích těchto. Tak tomu bylo i v dobělohorských Čechách: při plně svobodě náboženské stát dýchal výhradně tím dechem svatosti, kterým naplnilo Čechy Husitství. — Tak lze asi odůvodniti imperium státu vůči církvím a právní závislost církví na státu. Stát představuje zajisté, byť na nižší, donáboženské ploskosti, ideovou hodnotu všeobecnou, neboť každý stát jako správce idey práva představuje, ano právo, nuceno jsouc tvořiti určité hranice, již touto povahou svou schematisuje a se-všeobecňuje, vlastně stát v úbec. Naproti tomu církve představují určitou konkrétní konstrukci, byť na ploskosti vyšší, nadprávní a nadmravní.

Úkolem církve je pěstování nového pojmu, teprve náboženstvím štípeného — lásky a prosvěcování jím i pojmu práva. Jaký může být po rozumu konečný poměr lásky a práva? Mohou být vedle sebe, anebo má ustoupit právo lásce, stát církvi? To odporuje rozumové nutnosti práva, námi seznané. Pravili jsme však, že právu čím dál víc jest být pronikán mravností, být výrazem mravního zákona. Nyní, stojíce na stupni náboženství, t. j. stupni nejvyšším, můžeme mravní zákon rozšířit o pojem lásky a říci: právu jest být čím dál víc výrazem nejen spravedlnosti, t. j. povinnosti, ale i lásky. Neztráčí-li se tím pojem práva? A možno-li jeho postrádati? Řekli jsme, že rozumově nikoli, pokud nemůžeme postrádati mravnosti, jejíž ono je organizací. Nevede-li to naopak k tomu, že pojem lásky musil by být určen, učiněn schopným použití, aby mohl vůbec mít vliv na právo? Dostojevský, zastance názoru, že na konec má být církev, t. j. láska, praví jinde, že lásce jest být naukou, myslí na jakýsi řád lásky. A v církvi, která nastoupí místo státu, v které stát zajde, zůstati má dle Ivána církevní soud s trestem — ovšem trestem lásky, jež přestupníka k sobě přivlíná, ne trestem státu, jenž jej odtíná od ostatní společnosti. Ale je to ještě právo? Je tu ještě stát? Neústí-li vše k stavu synů království, kteří svobodní jsou? Když směňuje se právo láskou, směňuje se i stát církvi, potom už Svatých Božích? Neviděli nebesa otevřená, t. j. nepožívali Božskou Pravdu právě takovíto entusiasté náboženští světským rozumem jako vyvrhel pokolení lidského označení a státem trestání? Jichž literární představitelé označováni jsou za náboženské anarchisty?

Naším úkolem je, určití poměr církve a státu ve veřejném životě přítomnosti. Nevolili jsme obyčejnou cestu historizmu a empirizmu vůbec, poněvadž tak bychom došli relativních představ, nikoli absolutních pojmů, o které jde při těchto dvou bytostech světa noumenálního a jichž jedině lze dobytí cestou dialektickou, umožňující tyto zjevy historické pojati v jich logické odůvodněnosti a pochopiti rozumový základ celého historického procesu v poměru státu a církve se uskutečnivšího, pochopiti jej totiž jako uvědomění a uskutečnění určitého požadavku rozumu, určité idey, harmonie totiž dvou osnovných institucí Ducha za účelem zřízení jeho říše mezi námi.

Po tomto pokusu zjistiti oba pojmy jako rozumově nutné i zjistiti logicky nutný vztah mezi církvi a státem, je nyní úkolem našim ukázati, jak tato logika uskutečňovala se v historii tak, že vzešel stav přítomný.

Z dialektického procesu vydaly se nám tři momenty, charakterisující ideu státu: 1. že stát je přirozený mravní řád, 2. že vzchází ze všeobecné vůle národu, 3. že jsou jistá základní práva člověka, jež, jsouce jako ohraničení státní moci, spoluzákladem předpokladů státu, nesmějí moci státní být dotčena. Tyto momenty byly uskutečněny teprve jako principy moderního státu.

Z předchozí úvahy vychází, že tyto principy nejen že fakticky vznikly, ale logicky mohly vzniknouti toliko na půdě náboženské, toliko iniciativou a korekturou idey náboženské na idej

práva. 1. Rozlišení státu od moci přírodní, od násilí tím, že poznáno v něm vtělení idey práva jako organisace říše mravů, mohlo vzniknouti jen tam, kde člověk sám rozlišil se od přírody, poznal sebe, jako osobnost mravní. Ale to bylo tam, kde sám poznal, že je odvislým od bytosti jiné, vyšší, od níž vše dobro vychází. Proto in origine historie stát pojímá se jako božský. Sjedinění se národu na všeobecné vůli, čímž vznikl stát, mohlo také udáti se jediné na půdě náboženské, kdy totiž národ-gens, byv pověřen uskutečněním idey království Božího na zemi a pojímaje se v celku svém jako nástroj této vůle vyšší, vytvoří ze sebe jednotnou vůli jako obraz oné vůle vyšší, s níž jest se slíti, i stvořuje stát jako nástroj svého poslání. 2.) Stát jako jednotná vůle národu k uskutečnění idey všelidsko-náboženské vzniká teprve tenkrát, kdy je prostředkem k uskutečnění světa vyššího ve světě tomto. 3.) Idea nezadatelných práv lidských (člověckých) také toliko na náboženské půdě mohla se zaroditi. — Spasení člověkově záleží ve spojení s Bohem, spasení je nejintimnější poměr Boha k jednotlivé duši, nekonečnou cenu pro Boha mající a navzájem. Jest ponechati člověku, jak si představuje poměr ten, poněvadž nutno mysliti, že Bůh, jako bytost nejdokonalejší, dovede tak přistoupiti k duši jednoho každého, aby duše ta mohla jej poznati. Nejlépe jest tedy předpokládati, že také modus, jakým kdo k Bohu přistupuje, je právě ten způsob, v němž Bůh shledal za nejvhodnější dáti se jemu poznati. Tento za správný předpokládaný způsob Communionis Dei, jenž ponechává kult Boha poznání a rozhodnutí, t. j. svědomí jednotlivcovu, má

určité konsekvence jednací. Člověk vstupuje k Bohu ve vztah i ten nejintimnější, nesmí považovati to za sprostění svých povinností mravních, k tomuto světu jej připoutávajících, a naopak, musí se ihned cítit zavázaným v těchto povinnostech pokračovati nyní jako v službě Bohu. (1 Jan 1, 6, 2, 17., 5, 2., 2 Jan 6.) Poněvadž tato služba je absolutní povinností k Bohu, jsouc předpokladem získání takového poměru k Bohu, z něhož vzchází spasení, nutno, by měl člověk možnost tuto službu svobodně provozovat, pokud neodporuje základním zásadám práva a mravnosti z rozumu zjevným, t. j. nutno, by člověk byl ve směru tom chráněn právem, by měl právo na tvoření svého poměru k Bohu, t. j. právo na službu, jež je podmínkou poměru takového, právo na svobodný projev její a poněvadž rozhodnutí o tom náleží jediné nejvnitřnějšímu rozhodnutí člověkově, svědomí jeho, nutno, by měl právo na svobodu svědomí, t. j. měl vědomí právní, že nábožensko-mravní rozhodnutí svoje bude moci také vně provádět. Poněvadž jde tu o nejvyšší stránku člověka, vyvrcholení jeho, definitivní konstrukci jeho jako osobnosti, subjektu, znamená právo na svobodu svědomí ochranu tohoto vytvoření subjektu, tohoto okruhu, subjektivní sféry individua jako takového, v oboru práva. A poněvadž právo je výron vůle všeobecné, t. j. národu jako státu organisovaného, je právo na svobodu svědomí omezením všeobecné vůle, t. j. státu, oproti zvláštního výlučného okruhu vůle individua.

Z náboženských potřeb vzniklé požadavky: mravního řádu právního, založení státu na všeobecné vůli a nedotknutelnost základních práv

osobnosti byly pak filosofii XVII., XVIII. a začátku XIX. věku seznány ve své všeobecné platnosti rozumové a pravovědou pak se všeobecněny jako základní charakteristiky řádu státního vůbec. Seznáno, že nutno, by stát v pojmu svém, t. j. stát každý vycházel z řádu mravního, že stává se státem, t. j. osobností mravní, teprve jednotou a obsahem svého sebevědomí, t. j. jednotou všeobecné vůle národní všelidské ideji podrobené, že nutno by každé individuum jako osobnost mravní ve státě mělo nedotknutelnou sféru oproti státní moci.

Z povahy takto čistým, absolutním náboženstvím podhotoveného státu vyplývá již, jaký může býti jeho poměr k církvi, z náboženství téhož charakteru vzešlé. Absolutnost ideí náboženství či stého v poměru ke komplikovanosti historické tradice spekulativní má zajisté za následek vícerost církevních sdružení jako výraz konečného výkladu nekonečné myšlenky. Proto nutně přijde se k rozlišení církve neviditelné a viditelné, církve, která bude ve dnech Příští členstvím svatých a církví bojujících, jež získají se nároku absolutnosti, neomylnosti, samospasitelnosti, poměr svůj jedna k druhé zakládají na ideji tolerance a stát, který, vzdor tomu, že, jsa bytostí konečnou, není dokonalým uskutečněním idey mravní, představuje všeobecně platný řád mravní, uznávají jako všeobecnou formální, mravně-právní základnu i své existence vnější, přinucující jej naproti tomu, kde této základní úlohy není si vědom a slouží duchovnímu násilí určité církve, rovněž čistému náboženství neodpovídající, k uvědomění si své pravé, v organizaci mravnosti záležející, podstaty.

Takovým momentem v historii, v náboženském procesu, kdy tyto podstatné elementy státu a církve byly na náboženské půdě vypracovány, mohla býti jediné Reformace, tak jak ona znamená uvědomění si a získání schopnosti ku znovuprožití základních motivů absolutního náboženství, křesťanství, v souvislosti se znovuvědoměním si základních pojmů filosofických, obsahujících logické kořeny theoretického pochopení náboženského prožívání (renaissance, idealism). Toto uvědomění vedlo poprvé v historii k theorii těchto problémů státních a církevních, k vyjasnění principů je podmiňujících a k schopnosti, dáti jim určitý právní výraz.*)

Ony tři nadupomenuté motivy, jež tvoří charakter moderního státu, byly pak realizovány v bojích reformačních se státem jednak středověkým (theoreticko - feudálním), jednak absolutistickým věku XVII. a policejním věku XVIII., jež vše há-

*) V církvi pravoslavné je vývoj jiný. V ní nebylo nikdy zkažení základního prožívání náboženského a pojmů k tomu se odnášejících, nebylo popření státu jako přirozeného řádu. V ní poměr církve a státu v podstatě byl vždy správně postihován, pojem církve sám pak uvědomován vždy v ryzosti pravého entuziasmu křesťanského. Proto tam, co na západě dostalo se teprve ohromným zápasem Reformace s Římem, bylo in nuce zachováno z dob prvotního křesťanství a v nové době literaturou vzkříšeno, v literární háv oděno (Kirějevský, Solovjov, Dostojevský), při čemž dostiženo někdy větší náboženské vřoucnosti a názornosti než na západě. Pojem všeobecné vůle pak tam vůbec není pouhou theorií jako na západě, nýbrž skutečně prožit. (Viz moje „Slawentum und der deutsche Geist“, kap. III.—XIV.) Ale také poměr duše k Bohu tam teprve v pravou konkrétnost Evangelíí dovinut

hájily určitou církev jako panující a, nepřiznávající jich, potlačovaly ostatní. V bojích těch formulována snaha o vymanění státu z tohoto vlivu a mluví z nich potřeba získati nový, čistý pojem státu, ne jako pouhé právní osoby, pouhé abstrakce, nýbrž jako duchovní osobnosti všeobecné, jako duchovního řádu, vystihujícího požadavek ducha, ve stadiu práva. Ale motivy ty vyvinuly se zároveň jako potřeba čistšího pojmu církve i náboženského prožívání samého.

Moderní stát na křesťanském Západě zbudován je tedy z hybných sil reformační zbožnosti, jež, vzbudivši ze sebe novou státnost, osamostatnila si ji tak, aby od ní opět dostávala podněty k sebeobnovování a sebeujasnování. Tím samým vrátil se již vzájemný jich vztah, takže přijímaje ke zřeteli, že církev reformační se své strany daly čistý pojem církve, jsou v motivech oněch obsaženy zároveň principy pro poměr církve a státu. Tak stát moderní se svým jemu a pojmu státu vůbec vlastním vztahem k církvi vznikl teprve z tohoto duchovního zápasu doby reformační, ukončivšího se vlastně až v revoluci francouzské.

4.

Historie tohoto procesu počíná se v Reformaci České, která všechny tři motivy, t. j. plnost novověkého státu, již rozvila, tak jak prožívající plně náboženský jich základ, vytvářela samým sebou již i nové útvary státní, mající duchovnost svou podmíněnu duchovností náboženskou. Z náboženského hnutí České Reformace zrodil se takto vedle nové církve i nový stát. Hus, v němž přímo

zjevil se Bůh národu českému jako národu, t. j. praesumptivní, k zastávání pravdy Zákona Páně vyvolené dějinné osobě, soustředil ku svému kázání národ jako celek, jej slyšeli, nejen aby svůj osobní vztah k Bohu obnovili, nýbrž již v předvědomí, že národ Bohem vyvolený jako celek má vstoupiti na jeviště dějin v nový poměr k Bohu a že jedině národu jako celku úkol takový předstojí, že nová služba Bohu je historickým skutkem, který je věcí národu jako celku a který jedině pozdvižením národu proti nevěřícímu světu proveden býti může. Oni, jednotlivci, že jsou jen z tohoto národu jako celku odvozeni a jsou členy tohoto svatého národu jen pokud jeho náboženské poslání v sobě nosí. Po Husově smrti osířalá tato, nyní duchovní již obec národu českého rozhodla se jako celek provésti tento dějinný čin, zjevený jí v Husovi Bohem, a na který Hus ji sjednotil, i stvořiti za tím účelem novou moc státní z vůle národu obecné. Tímto momentem přestal stát český existovat jako stát středověký a etnický a přetvořil se ve stát docela nový, moderní, ideový, založený na vůli všeobecné národu ideou ovládaného. Vzav totiž na se ideu náboženskou z moci vlastní, z mravní podstaty sobě vlastní, prohlásil se stát ten za mandátáře Božího, za nositele vůle Boží na základě své vlastní povahy jako přirozený řád právní, Bohem lidstvu a člověku vštípený.

To je stát podstatně jiný než středověký, který, jako ostatní příroda, byl pokládán za nečistý, a musil být teprve církví posvěcen, aby ji směl sloužit, jsa jí uznáván, jen pokud se vzdal své vlastní podstaty. V době husítké sloužil však stát

Bohu jako řád přirozený, ze své povahy vlastní. Tím získán prvý motiv moderního státu a současně i moment druhý, zákonodárná vůle národu, která jen v takovém okamžiku světohistorické idey národem pojaté mohla se zroditi. Národ český touto svou vůlí vytvořil stát nový, který charakter tento svůj zachovává v podstatě po celou dobu reformace, vzdor vnější formě feudální*). V základu všech jeho forem a institucí bylo vědomí jednotné vůle národa jednou jako idea státu se projeví a tím navždy stát český pronikne. **) Motiv svobody svědomí pak, práva individua, objevuje se již v požadavku Husovu***) býti usvědčován z Písma sv. a jest fakticky stále živ po celou dobu reformační, až pak formulován jeho právní dosah v majestátu z r. 1609, kde stát omezuje sám svou moc vůči individuu ve svém svědomí Bohu zodpovědném. Omezuje svou moc výslovně vůči individuu jako takovému, nehledě k jeho významu veřejnoprávnímu, politickému. Omezuj se i vůči člověku poddanému, jenž neměl korporativních práv politických a nebyl tedy osobností politickou jako šlechtic a měštiník, nýbrž pouhým jednotlivcem, pouhým člověkem.

Tím státoporná činnost Reformace České, násilně přerušena, byla vyčerpána.

*) „Das Slawentum und der deutsche Geist“, S. 136.

**) Perseveraci tohoto vědomí i v době protireformační viz: „Sjednocení a obnovení české církve“, str. 7. 8.

***) Viz Čeněk Dušek: „O Principecch díla Husova“, str. 19, 20.

Proto pro dnešní vztah státu k církvím reformačním, jež, jak výše uvedeno, jsou vystižením rozumového požadavku po církvích viditelných vůbec, a určují tedy vztah státu k církvi vůbec, potřebujeme znalosti Reformace Světové, která tvorbu státu a vztah jeho k církvi vyvíjela dále až ku kodifikacím novodobým.

Luther znovu, a živ jsa již v plném rozkvětu renaissance, s větším aparátém historickým a literárním než Česká Reformace, oproti středověku prohlásil stát za přirozený a tedy samostatný mravní řád a svazek Bohem lidstvu štipený a absolutní samostatnou autoritou od Boha obdařený, jemuž křesťan má se proto podrobiti. Poněvadž Luther dovedl tyto myšlenky rozvésti literární formou renaissance, t. j. formou světskou, staly se obecným majetkem literatury a položily základ novému pojímání státu. Kalvín pak vyšel z dialektiky vůle Boží. Bůh je absolutní souverenní vůle, jež vše určuje a svět, t. j. lidstvo si podrobuje, žádajíc si v něm býti provedena a oslavena. Vůle lidstva dlužna jedině příkazu tomu se podrobiti a na veskrz i dostává se jí tak jednoty, t. j. všeobecnosti, t. j. zákonnosti. Lidstvo však jsou vyvolení, které Bůh k tomu konci za nástroj svůj vyvolil, jichž vůle jedině touto službou je naplněna a kteří tvoří tak jednotu, církev, bytost sjednocenou na jedině vůli, Boží vůli prováděti. Poněvadž pak vůli Boží je stůj co stůj provéstí, jest sboru vyvolených Božích, církví, organisovati se ještě i jako jednotné vůli k provádění moci určitým řádem, t. j. organisovat ze

sebe stát, jemuž jest dáti se do služeb vyvolení a samému státu se osobností vyvolenou, nástrojem k provádění vůle Boží, nástrojem Boha oslavení. Tak byly získány v kalvinismu ideové předpoklady pro pojem státu jako všeobecné zákonodárné vůle národu, byl získán methodický prostředek, který jedině umožňoval konstrukci a pochopení státu na takovém základě, který svou všeobecností dává záruku bezpečnosti a správnosti právní, státu zároveň ideového i zároveň demokratického. (Jak vidět, pojmy mají svoji logickou historii: kalvinismus začal jako theokracie, jako vůle vyvolených (církve) nad světem a vytváří z této koncepce ideu obecné vůle zakládající stát, jenž logicky opět uvědomuje si suverenitu v pojmu jeho ležící i nad církví viditelnou, jež je však zde je, resp. má být, nemůže než nebýt přímo sborem vyvolených.) Kalvinismus však nejen že podal pro pojem státu osnovnou ideu všeobecné vůle a suverenity národu ji projevující, nýbrž i ideu principiálního omezení státní moci, ideu naprosto nutné vzhledem k tomu, že stát v pojmu svém představuje jen ohraničenou část říše duchovní a nemá práva vůči oblasti vyšší, totiž náboženství, z kterého sám teprve svůj Logos (odůvodnění) obdržel. Jedná se o to, by nalezen byl princip takového ohraničení, zákon jeho, který by učinil přítrž náhodě a libovůli. Princip takový může naléztí toliko ta oblast duchovní, která v hierarchii duchovní říše stojí nejvýše, t. j. náboženství, neboť ona zastává duchovní postuláty, kterých v nižších oblastech jest respektovati, vždyť vlastně náboženství je to, jež tyto oblasti si tvoří, aby ideu svou mohlo konkrétně ztělesniti. Chtíc lidstvo, národ

i jednotlivce podčiniti službě Bohu, vytvořilo, jak jsme viděli, suverenní stát. Ale jest mu právě proto vytvořiti také suverenního jednotlivce, neboť on jako takový je nepostrádatelnou součástíku Božského plánu, právě jako církev a státi. Z vyvolených, předurčených k provádění slávy Boží ve světě jedinců, v něž se k provedení svého poslání konkretisovalo, skládá se jistě společenství svatých, církev; tak jako vyvoleným jednotlivcům, mají-li úkol jim poručený provéstí, jest státi ve společenství onom, t. j. v té formě, kterou ku provádění své vůle zvolil Bůh. Poněvadž vyvolení jich je neztratitelné, jest jich povinnost, náboženskému poslání svému dáti ve světě plný, nezkrácený výraz, absolutní. Této absolutní povinnosti odpovídá absolutní právo těchto vyvolených individuí na plný, nezkrácený projev své náboženské individuálnosti ve sféře vnějších jednání, t. j. v říši práva. Při hluboké proniknutosti a naproste naplněnosti kalvínského člověka toliko náboženským životem a jen jím, vidí se pak v každém člověku vůbec toliko vykonavatel vůle Boží a nic jiného, na každého hledí se jako na vyvoleného (kalvinismus nedovede již jinak) a každý tedy má absolutní právo toto své poslání zde úplně suverenně prováděti a nikým nebýt v tom dotčen. To jest idea absolutní a generální svobody svědomí, postulát independentský vůči právu a státu, idea absolutního, suverenního individua náboženského s absolutním právem na náboženskou osobnost, v které nachází se absolutní hranice státu a práva. Právu naopak pojeti jest ve svůj kodex toto právo individua na náboženský život veřejný. To je v podstatě idea oddělení individua, určité sféry jeho od státu,

formulovaná v independentismu jako idea „oddělení církve od státu“, idea absolutní autonomie každé církve ve věcech ryze náboženských na podkladě všeobecné právní báze i náboženstvím uznávané, tak jak ono je to vlastně, jež tuto bázi sobě stvořilo ku vtělování své říše ve světě. V této sféře náboženské to mohlo být jedině, kde vzešlo nové poznání, že život náboženský, nejvyšší to svoboda člověka, je oblastí výše práva se prostírající, jež v důsledku toho právem nemůže být postižena a donucovací mocí podrobena, naopak právo k formulování tohoto poměru přinucující. Tak vzešel nový druh práva veřejného, poprvé v ústavách severoamerických prohlášený, t. zv. práva člověcká (rights of men). Tato práva vložena pak, počínajíc francouzskou ústavou z roku 1789 a 1791 v čelo všech ústav novodobých, jako všeobecná základní práva občanů státních, uznávající svobodu svědomí a projev osobnosti vůbec.

Tím stavba moderního státu dovršena. Dostal nový smysl, základ i hranici pojmovou. Tím získán současně přesný princip pro poměr státu a církve.

6.

Majíce takto přehled po motivech osnovných, z nichž složil se novodobý poměr státu a církve a zjistivše pojmové důsledky toho pro církev, pokusíme se vystihnouti, jak podmiňovaly se navzájem tyto pojmy, jež oba v náboženském hnutí reformačním byly zbaveny svého rázu středověkého, který spočíval v podčinění mravní podstaty státu mocenskému nároku církve pretendující sice na všeobecnost, v podstatě však partikulární. Jest

nám zjistiti to „všeobecné“, co nový pojem církve, aneb lépe reformační pojem náboženství přinesly státu.

Je to reformací opět zdůrazněné rozlišování církve neviditelné a viditelné. Církev neviditelná je to pravé společenství víry v Kristu, vztahující se ve svém plánu k lidstvu celému, k lidstvu jako celku, jako veškerenstvu.

Když takto reformace určila toliko církev neviditelnou jako pravou catholicitu, veškerost, omezila tím samým pojem církve viditelné na zvláštnost a častečnost. To je revoluce oproti středověkokatolickému pojmu církve, která určitou církev viditelnou prohlásila za veškerost. Podle Luthera je takovouto veškerostí toliko církev neviditelná, kterou sobě Kristus štípí v pravdě věřících a živých členech v jakékoli církvi viditelné. Jest-li Luther pak v důsledku toho ve všech církvích pozitivních vidí toliko častečné vystižení pravé církve Kristovy, činí je všechny relativními oproti absolutní církvi neviditelné. Tyto církve relativné neschopí činit nároku na neomylnost a samospasitelnost z jediné catholicity plynoucí. Je to nejcnější plod vývoje náboženského, že se zde vzájemně ustoupilo od nároků na absolutnost, neboť tak nutně přišlo se k vzájemné toleranci. Zde tedy máme genesi pojmu tolerance, snášenlivosti náboženské. Arci vznikla předem v církvích protestantských toliko a ve státech protestantských, jako snášenlivost různých dominací a snášenlivost i vůči katolíkům, a jinověrcům vůbec, ale pochopením theoretického základu ideje té filosofii, totiž jako všeobecného mravního řádu a tedy objevením jí jako všeobecnosti, potom i ve státech ka-

tolických i oproti protestantům. Z toho podal se nový vztah státu — mezitím rovněž reformati a státovědou na základě ní vzniklou na všeobecný mravní základ postaveného — k církvím pozitivním, viditelným. Ani jedna z nich nesmí vznášet nároku na stát, aby výhradně jí sloužil, naopak ony podčiněny jsou státu, pokud jde o t. zv. sacra externa, právní řád, církví se týkající. Uvědomění si tohoto nového, z reformace se podávajícího vztahu státem předpokládalo, aby stát sám považoval se za veškerost, stojící na takovém mravním základu, který uznáván lidsivem celým a tedy také i církvemi pozitivními. Toto sebepoznání získal stát v boji individua o svobodu svědomí. Individuum, jako osobnost náboženským životem žijící, vybojovalo si vůči historickým církvím pozitivním — proti nim šel boj — své přirozené právo na imunitu svědomí. Individuum v tomto svém nejnuitnějším prožívání apelovalo na stát a uznalo jej jako vyšší instanci ve svém sporu s církví viditelnou. Individuum rozpoznalo správně, že stát oproti církvi pozitivně zastupuje byť ve sféře právní, t. j. náboženství podčiněné, veškerost, ano individuum osvobodilo tu teprve stát z pout podmíněného náboženského pojmání a uvedlo jej na trůn veškerosti. Neboť teprve tím, že povznesl se mravně nad veškeru partikularnost, stal se stát pravou veškerostí. To se stalo na půdě náboženské. Na této půdě, a logicky jen na této, dospěl stát k vědomí své osobitosti právní. V dějinách jeví se to jako boj individua s mocí státní, ve skutečnosti je to však boj za pravý, čistý stát sám, který si pojmově ujasní logickou svoji hranici, boj za dobytí jeho z historické skořápky jeho

a za určení jeho pojmu také oproti náboženskému životu vnitřnímu, jak jsme výše viděli, který ve státu současně našel jak ochranu oproti církvím panujícím, tak i ochranu proti státu samému.

S tohoto hlediska získáváme pak správný vhled v poměr státu k církvi, t. j. k církvi pozitivně, neboť jedině při této může jednat se o vztah právní. Shledáváme pak, že heslo „oddělení“ církve od státu neodpovídá pojmu státu jako veškerosti. Heslo to, jehož původní, pravý význam, výše jsme viděli a jež bylo falešně sevšeobecněno, určuje stát a církev jako dva útvary souběžně dějstvující, jako by oba měly se pojímat jako útvary partikulární. Státu, jako veškerosti, je však církev viditelná po stránce přináležnosti své k obecnému řádu právnímu podrobena jako partikulárnost, stát ze své úlohy, jež je všestranná a úplná, nemůže nikoho propustiti, jemu jest jeho ius supremum vykonávati také circa sacra externa. To neodporuje svobodě náboženské circa sacra interna, neboť zde omezuje se moc státní sama svéúčelem sobě pojmově postaveným, aby totiž představovala právní organisaci veškerosti lidstva jako říše mravů, ne však společenství „svatých“ (jež je v podstatě všelidstvo k vlastnímu pojmu vyvedené). V tomto rozdílném poměru státu k interna a externa vyjádřeno též rozlišování náboženství a mravnosti, které nám se své strany opět ujasňuje poměr církve a státu: Když francouzský kalvinism a anglický independentism vydaly heslo o oddělení církve od státu, zamýšlely něco jiného: směřovaly k čistotě pojmu státu, směřovaly k čistotě náboženství. Vycházely z pojmu církve neviditelné a šlo jim vlastně ne o oddělení státu od náboženského a

církevního života vůbec, nýbrž o osvobození státu od církve panující, určité církve viditelné, neboť toliko ve jménu církve panující stát potlačoval církve jiné.

Podrobení církve viditelné státu neznamená tedy nikterak podrobení náboženství a jeho čistého prožívání myšlenky práva. Naopak čerpá právo podněty vždy nové z mravnosti a tedy z náboženství, jak vidět ze začlenění t. zv. subjektivních práv *) v ústavy států moderních. V těchto právech člověckých obdrželo právo z ruky náboženství své nejvyšší produševnění, ano své zavrcholení. Právo, poznavši v křesťanství charakter absolutního, čistého náboženství, hledá si čistost ze všech náboženství jemu se naskytujících a působí tak výchovně na mravnost náboženství těchto. Je to čistost náboženství, jež působí způsobem určujícím na ideu práva, takže poměr určitého zákonodárství (kodifikace) ke konfessím ve státě žijícím může býti jednotný. To jest idea poměru státu a církve dle návrhu čistého rozumu.

7.

Tak založena novodobým vývojem z dob reformace neodvislost individua od moci státní ve věcech svědomí, znamenající pro nás nevsahování státu v individuální život náboženský jednotlivcův a dále i autonomii církve ve věcech náboženské správy údu svých, neboť stát, nechťje z náboženství činiti prostředek moci, vzdává se i vsahování v život církevní, pokud je nutným

*) Svoboda svědomí, kultu, projevu, shromažďování vlastnictví a j.

rozšířením, aneb lépe základem osobního života náboženského jednotlivce a pokud nachází se v souhlase se všeobecným mravním a právním řádem ve státě. Neodvislost a svoboda církve ve státě, na niž také my vedle svobody svědomí trváme, neznamená tedy středověký dualism církve a státu, nýbrž při úplném přiznání se k státu — jenž sám vytvořen byl z ideového života reformace — ve veškerém životě právním, výraz skutečnosti, že náboženství má svoji vlastní říši, výše práva a mravnosti se prostírající. Je to spolupráce církve se státem. Církev dává státu náboženskou výchovu duší, t. j. občanům státu nejvyšší pojmy duchovní, jež teprve jednotlivci ukazují cestu k vnitřnímu člověku, církev teprve ve svém středu rozvíjí pravý život náboženský, jenž je životem nejprve společným, potom teprve soukromým, církev jako uchovatelka života náboženství přidává k mravnímu svědomí člověka ty duchovní hodnoty, které mravnost ukazují toliko prostředkem vyšší duchovnosti, království Božího, erosu božského. Toliko skrze tento život náboženský dostává jednotlivec onu vnitřní ideovou strukturu, která je proň nezbytná, aby v životě právním neomezoval se toliko maximou legality, nýbrž jednal s vědomím maximy mravní, od čehož, jak jsme výše řekli, záleží veškeren úspěch organizace říše mravů a práva ve státě. Organizace církve pamatuje tak stát na určení lidstva, aby stalo se říší ducha, jednotou ducha, jedinou církví, která by tím z neviditelnosti vstoupila u viditelnost, aniž by sklonila se opět v legalnost.

Stát zase se své strany zůstává korektivem mravnosti i církevní. Pamatuje církve viditelné na

jich partikularnost, na nutnost zůstat na bazi všeobecné moralky, t. j. stále mít na paměti, že jest mravnost jen jedna, ne partikulární a že konfesse, jako projev zkušenosti náboženské, nutně je individuální a subjektivní konstrukcí.

8.

V Dějinách shledáváme se s různými způsoby řešení poměru církve a státu. Výklad spokojuje se obyčejně mechanickým jich vyčíslením a popisem, nedoveda určití jednotlivě jich logickou hodnotu a prohlásiti, který je vyvrcholením historického logosu, jenž je logosem náboženským. Avšak o to jedině smí jíti, o zjištění jich logické věrnosti, t. j. který odpovídá čistosti náboženské, v níž jest historický rozum, který je vyslovením náboženského principu, tvůrce to samých dějin. My získali pro určení takové hledisko methodické, zjistivše, že to byla Reformace, která vypracovala podstatné elementy církve a státu, oba útvary pojmově rozvinula, prohloubila a nejintenzivnější posud získaným životem naplnila. Reformace, dávši prožiti náboženství v plnosti jeho motivů, dala i duchovní podklad pro plné rozvíti státu. Teprve v důsledku reformačního principu obdržel stát veškeré znaky své povahy a plnou funkci, poněvadž teprve tu byla zjevena duchovnost jeho, jako všeobecného mravního řádu. Proto teprve, reformací počínaje, může poměr církve a státu stanoven býti v plnosti pojmové a nalezen vzor poměru toho. Místo, kde došlo se nejdokonalejších útvarů, je kalvinizmus a to především Amerika, Spojené Státy, která zavrcho- lila vlastně právo, vytvořivši subjektivní práva člo-

véka. Stát, v němž náboženský i politický život rozvil se k dokonalosti, může jedině k správnému poměru státu a církve dojíti. V Americe pak je stav ten, že se zákonodárstvím a institucemi státními neběře se sice zřetele k interesům jednotlivých církví — zákonodárni a správní rozlika ve formálním, nikoli meritálním vztahu, neboť státní zákonodárství a, ještě více a jmenovitě, správa ve svém provádění i to neurčitelné zákonně fluidum státnosti ve státě zachovávají tu vztah k náboženství vůbec a jmenovitě v jeho formě reformační, mají zájem na tom, aby duchovní život tohoto státu zůstal věren osnovám puritanismu, jenž stát ten založil a zůstává základem jeho bytí. To nese kalvinizmus sám sebou.

Při kalvinském principu, podčinit život v celém jeho obsahu toliko službě Bohu nelze zajisté jinak, než že každý jednotlivec dbá toho, aby sám ve všech projevech svého veřejného působení i na čelných místech politického života i jako vůdčí státník zůstal věren zásadám, jež vešly mu in succum et sanguinem v náboženském soužití v některé kalvinské církvi. Celý život proudící v jeho církvi, pozor jeho spolubratří k jeho činnosti, vzájemná kázeň, vede jej neodolatelně k takovéto důslednosti. Celé veřejné mínění země spočívá na této zásadě, ona je to, jež v této (a vlastně každé kalvinské) zemi stvořila instituci, která nazývá se veřejným míněním, které v pravdě nemohlo vzniknouti než-li na půdě náboženského svědomí jedině v kalvinizmu k absolutnosti vypěstovaného a nemůže nikdy a nikde býti ničím jiným než vzájemnou sebekontrolou s náboženského hlediska a také jedině čisté náboženství může býti jeho absolutně

bezpečnou mírou. Kde není tohoto kalvínského pojetí náboženství a kázně, t. j. kontroly z něho vycházející, tam nemůže dařiti se této nebešťance, tam není veřejného mínění, tam toliko korupce a teror.

Takým způsobem je v Unii náboženství věcí veřejného života, t. j. měřítkem správnosti všech jednání politických a to jak jednotlivců, tak stran i národu. Náboženství je základem veřejného života a to ne pod donucením moci státní, ale z vlastní iniciativy národu, jako všeobecná vůle jeho. Ale všeobecná vůle to je stát a proto stát má vztah k náboženství ze své vůle vlastní, ne ovšem jako prostředkem donucovacím, ale tím obecným souhlasem (consensus publicus) národu, tím řádem, tím vědomím řádu, které je vlastně hlavním vehiklem, hlavním řečištěm státu. Tam, kde se projevuje vůle ke státu, je to vůle k náboženství. Státní vůle spočívá tu v tom, aby bylo náboženství, aby panovalo. Státní vůle má tu prvním úkolem uskutečnit náboženství právě prostředkem státního života. Stát a náboženství jsou tu pak jedno — duchovní síla, již žije stát, jde tu z náboženství. Poněvadž v tomto náboženském systému (Kalvinizmě), jak s jedné strany stát, tak s druhé i církev jsou výsledkem téže vůle k náboženství a církev je to právě, kde náboženství tohoto rázu jedině se daří, kde má svou formu, kde udržuje se oheň jeho v národě, jest stát, jehož vše v národě upomíná, aby zřel k náboženství, nucen obrátiti se v tomto svém hlavním úkolu ke zdroji jeho, k církvi. Tak založena communicatio státu a církve v kalvinizmu. Tak je v systému tom umožněna spolupráce církve a státu, jak si ji představujeme v předešlém odstavci, kde stát je si

vědomí duchovních podmínek svého bytí, kořene práva v mravnosti a této v náboženství. Poněvadž ví, že náboženství má hodnotu jen svou svobodou, svobodným rozhodnutím se národní vůle pro ně, nebojí se stát o ně i nesnaží se podporovati je řádem právním tam, kde ono samo stojí samostatně a pevně. Náboženství pak, resp. církev, jsouce tam živou silou, která celý stát proniká a naplňuje, toho nežádají. Na venek forma rozluky a de facto je to nejtěsnější spojení. Dělbá práce — možno-li nazvat technicky tuto spolupráci. V kalvínských zemích, kde jak stát, tak církev přivedeny k pravému významu svých pojmů, není tedy duchovní potřeby rozluky jako zbraně státu proti nepřátelské mu církvi, nýbrž vzájemné spolupráce, vzájemné svobody, svobodné církve ve svobodném státě. To jest rozpoznání veškerosti státu na poli mravním a právním a partikularnosti církve viditelné v oboru tom, ale zároveň podmíněnosti vnitřního života státu náboženstvím, významu náboženství jako pramene a naplnitele duchovního života národu. Poslední princip, odpovídající povaze věci, pravému smyslu otázky, jak historicky se vyvinula, je námi zastáváný. Takoveto uspořádání poměru církve a státu není historicky náhodné, jeden modus vedle druhých, povahou náhodnosti jemu rovných, nýbrž rozumově jedině možný, logicky jedině správný. Všechny ostatní způsoby řešení jsou buď ostatky k onomu vrcholu vedoucích stupňů historických, nebo z neznalosti zákona problému podniknuté a duchem náhody vedené pokusy, nebo, z nevhodného k správnému řešení problému náboženského materiálu k neživotnosti odsouzené formy.

Takovou je řešení poměru církve a státu ve státech novodobých s katolickou většinou obyvatelstva. Tam část inteligence, stavši se pod vlivem filosofie a literatury v protestantských zemích vytvořené, liberální, rozpadla se s učením a životem církve i s náboženstvím vůbec a rozpadla se tak s tou částí (většinou) národa, která všim tím je živa. Představitelé oné vyšší vrstvy nechť a neschopní jsou svou negací vyvésti lid (široké vrstvy) z katolicismu a přivést jej ke zbožnosti, která by nepopírala a nezavrhovala státu, nýbrž učila by sama stát jeho samostatné úloze, jest se jím chopiti čistě mechanického prostředku: přetnouti ty cesty, které z života národa, jenž je život náboženský, vedou do zákonodárství, zákona a správy, z kterých živi se právní život ve státě. Lid, široké massy, žijící náboženským životem ve všech intimních vztazích života a hledící na život vůbec, lidstvo, stát, společnost, nauku tohoto pod zorným úhlem své zbožnosti výlučné, mají se odnaučiti důsledkům svého náboženského prožívání a nemají jim žiti ve škole, úřadě, parlamentě — aneb aspoň zřít se všeho vlivu na veřejné instituce národa, mají myslet jinak jako lidé před Bohem stojící a jinak před úřadem a na veřejnosti v politickém životě vůbec. Imputuje se jim dualism vědomí, dobrovolné sebezapření základní bytosti vlastní. Ale tomu zabránit nelze jako věci nepřírozené. Katolický lid i ve státě s rozlukou myslí dále na stát, školu atd. jen katolicky a snaží se zvrátit tento dualism státní formy a lidových její zdrojů pomoci úplně katolického rázu organizací.

Tak do politického života takových států vniká tím víc katolický ráz, klade se tím víc důraz na katolické pojetí státu, jež znamená jeho popření. Negace vši státnosti v nejširších vrstvách je výsledek rozluky v katolických státech. S druhé strany liberální inteligence, přivedši státní formy protestantských zemí, nenachází živné jim půdy v národě. Z jeho hloubky, jež je katolická, nepřichází a nemůže přijíti těch podnětů, které teprve formy ty naplňují životem, mizou. Život formám těm nepřichází plně ani od inteligence, poněvadž i ona vnitřně (mravně) je katolisována, osvobodivši se od katolicizmu pouze intelektuálně — inteligence ta tvoří tak stát pro sebe — lid pak zbaven možnosti žiti státně po svém duchu (v protestantských zemích moderní formy státní vzešly z lidu církevně určitým směrem organisovaného) žije tím víc toliko církví. Výsledek rozluky je tedy opačný předviděného. V tom tragism veřejného života těchto zemí — rozluka je nutná, neboť inteligence, která jsouc indexem duchovnosti národa, nesmí si dát vnutit formy jí cizího života, sama nedovede a nemůže těmito formami naplnit lid, přesvědčit jej o nich, poněvadž neodpovídají jeho nitru. Tak rozluka v katolických státech přivádí k hlubokému napjetí dvou rovnováhu sobě držících směrů duchovních. Napjetí to může rozejíti se toliko provedením náboženské reformace v těchto státech. Rozluka má býti ukazatelem k ní: Má ukázat nemožnost katolického vyznání v době nové, nemožnost z něho zbudovat státnost, nemožnost jeho vztahů k duchovnímu životu doby nové, který vesměs přijal laického ducha protestantizmu — i ukázat nemožnost katolicizmu překonávat negací.

V tom smyslu je i rozlučka v katolických státech dějinnou nutností, nikoli však dějinným rozumem.*)

Takovýto rozum pro katolické země shledati lze v gallikanismu, t. j. v dorevolučním poměru církve francouzské ke kurii římské a státu francouzského k francouzské církvi a Římu. System ten má základ v theologickém dualismu, jako červená nit táhnoucí se celými dějinami západní církve, počínaje od Augustína, který stvořil jej, označiv směr mnicha Pelagia za zkažení prvotního křesťanství a postaviv proti jeho protináboženskému naturalismu pravou duchovnost Pavlovu, proti znepravujícímu učení, že spasení lze vyobchodovat u Boha — jakési to temné, záhadné bytosti — určitými skutky, zásadu, že spasení dává se pouhou milostí Boží k víře člověkově v tuto milost od Boha, jehož obraz v Evangelích podaný, jako otce lidstva, tak byl obnoven. Kurie římská vždy přiklání se k Pelagianismu, náboženskému to laxismu, ale směr Augustinův, náboženský rigorism, vždy po čase v theologii se objevoval. Zejména byla to scholastika, v které oba tyto směry vystupují pod jménem nominalismu a realismu. S největší jasností uvědomován si dualism ten ve scholastice francouzské, představující sebou, až na několik jmen v Italii a Anglii, veškeru theologickou práci středověkou. Francie, jsouc skrze svou theologii vůdčí duchovní mocí středověkou, má v sobě největší

*) V kalvinských zemích, nutno-li již nazývat vztah církve a státu rozlučkou, jeví se jako odluka církve od státu, zřeknutí se církve pomocí donucovací státní moci, v katolických zemích je to odluka státu od církve, útěk státu od její moci v širokých vrstvách a uzavření se před ní v hradě zákonodárství, vlády a osvěty.

pojmové jasnosti, aby stala se vůdkyní též v odporu proti systému papalnímu a hlavní representantkou systému konciliárně episkopalního, kteréžto oba protichůdné systemy jsou aplikacemi nominalismu a realismu, laxismu a Augustinismu na poli církevního práva a politiky církevní státní. Proto v jediné Francii opozice proti absolutizmu papalnímu měla tolik ideové síly, že na půdě francouzské absolutizm kurie nikdy nemohl se uplatniti a vždy zůstal obmezen ve smyslu zásad konciliárních, hlásajících, že ve věcech věroučných neomylnou je toliko celá církev, shromážděná na všeobecném koncilu církevním, nikoli papež, že biskupská moc a jurisdikce je plnou a bezprostředně od Krista ustanovenou mocí a nikoli papežem prostředkovanou. Proto omezena a vyloučena jurisdikce papežova v oboru jurisdikce biskupské a tím i na teritoriu francouzském. Pro svůj rigorism náboženský byl přístupen tento směr theologický i všem učením omezujícím moc papežskou toliko na věci duchovní a vylučujícím ji ve věcech světských, v nichž dle slov ap. Pavla, nejvyšší to autority tohoto směru, poddánu jest býti „mocí vyšší“, t. j. moci státní. To bylo tedy prostředím, ve kterém mohly zásady gallikanismu, jak je r. 1682 formuloval Bossuet, najíti rozšíření, jsouce vlastně domýšlením zásad tohoto směru na poli církevně-politickém.

Tento system gallikanismu je jediný, který způsoben kompensováním negativnosti katolicismu na poli myšlenky státní a naopak podčinit jej do jisté míry myšlenky té. To proto, že sám vzešel z vyštížení dogmatického dualismu v katolicismu a že dovedl v mezích určitého státu vyzdvihnouti směr

rigorosní a potlačiti směr laxní. To opět tím, že neprohlásil se indiferentním vůči theologii a dogmatickému životu v katolické církvi a že theologické studium podrobil dozoru státnímu, podporuje výbor učitelů oddaných ideji gallikanismu. Theologické fakulty v katolických zemích jsou rozhodujícím místem pro rozřešení otázky církevně-politické. Ponechá-li jich stát vlivu jesuitů — novodobých to stoupenců laxismu náboženského a systému papálního, zpropaguje jesuitizm pomocí kněžstva na takovém systému vychovaného široké vrstvy ve směru ultramontanním. Podaří-li se vládě udržeti na fakultách směr augustiniánský, ovládne směr příznivý alespoň kněžstvo světské, a státu nepřátelský vliv papální zůstane omezen toliko na kněžstvo řádové a tu hlavně jesuity. Této politické prozíravosti byly vlády francouzské až do revoluce a bylo to také kněžstvo gallikanismem odchované, které nejvíce přispělo k prvnímu navedení reformu na dráhu skutečnosti. Teror francouzské revoluce to byl, který vyhubil toto kněžstvo, takže když Napoleon chtěl po r. 1801 obnoviti gallikanizm, neměl již lidského materiálu, nositele této myšlenky — pozůstalé kněžstvo, zbavené duchovních vůdců, propadlo vedení jesuitů a Říma. Francie XIX. a XX. věku znamená v náboženském ohledu těžké zhoršení oproti Francii starého režimu, znamená celkovou výchovu francouzského lidu a inteligence na jesuitismu. *) Co znamená proti tomuto ovládnutí tvořivými hloubkami národní duše omezení církve na úzkém poli veřejného práva, získané roz-

*) Srovnej krásnou literaturu francouzskou před revolucí a po revoluci, po jejím výrazu duchovním.

lukou z r. 1905? Co znamená to, když i nadále a vlastně nyní ještě svobodněji a plněji theologická učeliště, t. j. výchova kněžstva a theologická literatura vydána jsou vlivu jesuitů, sice ne více osobně, za to však duchovně, jsouce ponechána rozhodování čistě církevnímu bez ingerence a korektivu státního? Dnes katolicism je úplně jesuitism, t. j. laxism a absolutism, a zůstaveno-li rozhodnutí toliko kurii, na žádné místo nepřijde osobnost, která duchem jesuitismu není podmaněna. Zde nejlépe vidna jednostrannost a krátkozrakost církevně politického radikalismu novodobého. Theologické ústavy jsou místa, kterých při nejúplnější odluce nelze propustiti ze státní výsosti a jest je naopak připustiti jen jako theologické fakulty přičleněné universitě, aby jak učitelé, tak studenti zůstali přimknuti k všeobecnému systému naučnému. Rovněž jest státní výsost zachovati při osazování stolců biskupských, aby zaujaty byly všude stoupenci směru episkopálního, neboť od toho závisí výchova kněžstva ve směru příznivém státu. Nelze žádným způsobem přenechatí jmenování jich Římu, t. j. směru papálnímu. To je jediná cesta k pozvolnému vymanění širokých vrstev z vlivu katolicismu v jeho nejhorší formě, jesuitismu. A to smí jedině býti účelem každé politiky státně církevní v zemích katolických, nikoli pouhý formalism právní jako svéúčel postavený. Moderní stát nesmí propustiti církev katolickou ze svého všeobecně vychovávajícího systému, nýbrž jest ji naopak převychovati ve směru náboženského rigorismu. To je pravá a jediná politika státně církevní. K ní ukázal cestu gallikanizm, který ovšem jest dále propracovati ku plnému přeměnění katolicismu ve směru výše uve-

denem, alespoň na dotyčném teritoriu státním. Tak by mohly vzniknouti národní církve, identické ve svém dogmatickém základu s církvemi reformačními, lišícími se od nich toliko kultem a organizací. To jest myšlenka katolického modernismu, nejnovějšího to projevu augustinismu a rigorismu na katolické půdě. Směr ten rozšířen byl v minulém desetiletí po celém světě katolickém, zejména ve Francii (Loisy), kde vznikl, ale také v Anglii, (Tyrrell), Itálii, Německu a u nás (známá rozmluva s Masarykem roku 1902); katolických modernistů vystoupil jako Marjawitism. *) v Polsce (ruské části) vystoupil jako Marjawitism. *) Obsahově znamenal očistění kolicismu od podstatných jeho závad náboženských: naturalismu a z toho pochodící falešné nauky o víře, pokání, skutcích, milosti, spasení a nahrazení jich správným pojetím prvokřesťanským, v Reformaci obnoveným, jsa sám v podstatě inspirován a veden protestantskou kritikou Písem Svatých. Směr ten byl potlačen encyklikou Pia X. „Pascendi dominici gregis“ r. 1907 a podařila se represe ta z naprostého nepochopení súčasťných států, resp. jich vlád, a veřejného mínění pro principální dosah tohoto hnutí ve směru církevně politickém. V době, kdy francouzská vláda sbírala všechny intelektuální síly Francie v boj proti Římu, dala — a jen pro doktrinární radikalism rozlukového hesla a plné desinteressement na ideovém životě římské církve — volnost kurii potlačit směr, který jedině mohl zachrániti Francii od kažení národa jesuitizmem, což nepodařilo se a nemohlo také zákonodárství rozlu-

*) Viz moji práci: Der Marjawitismus im Königr. Polen. Christl. Welt 1910.

kovému. *) Tak podruhé zničil radikalizm ve Francii to, co ještě v národě francouzském bylo schopno překonat Řím vnitřní, ideovou silou náboženství. A tak bude působiti rozlukový radikalizm v každé zemi katolické.

Svobodná církev ve svobodném státu ukázala se býti nikoli jednou z více možných forem našeho poměru, nýbrž jedinou logickou formou, t. j. formou vystihující plnost historického rozumu, jež může vytvořiti se jen tam, kde náboženství, právo, mravnost jsou ve své absolutní formě, kde církev, stát a společnost jsou živým tělem Ducha, jednoho ducha skrze určité formy plnosti jako celku docházejícího, kde církev zachovala svůj původní ráz těla Kristova a kde nový stát vlastně ze sebe stvořila a tím zduchovnila. To je území kalvinizmu jako vrcholu náboženského života.

Předstapeň k němu stvořilo Lutherství, hlavně v Německu. Ono stvořilo zvláštní, heteronomní formu poměru státu a církve — vyplývající ze zvláštní formy Lutherovy zbožnosti, z jejího poměru k světu. „Evangelium nemůže zvítěziti ve světě tomto, zlo zůstává zde při spoluvládě.“ Proto církev je tu spíše ústavem pro spásu jednotlivce, zůstávajíc trpnou vůči světu a jeho zlu, není jako v kalvinizmu živa vírou v oslavení Boha ve světě, viditelná církev nemá té kalvínské duchovnosti a tvárnosti, podčiňující život v celém obsahu. Stát je sice přirozený mravní řád, Bohem chtěný, ale zlo má v něm moc, jakožto části světa. Křesťan má to trpěti a neprotiviti se, neb i to je Boží vůle. Není tu tedy impulsu pro úsilí nad zlem, nad svě-

*) Viz můj referát o tom v Přílohách Času r. 1908.

tem, pro zduchovnění jeho v celém rozsahu, ano nemá ho ani být, církev nejen že není organisována k uchopení světa, ale ani nemá být — má se starati jen o spasení jednotlivcov, ne světa. Zlo v něm je Boží plán. Proto jednotlivec neodvzdává se v církvi pro duchovní boj se zlem, není v církvi jednoty vůle k tomu konci, církev nevystupuje ve světě aktivně jako jedno duchovní tělo, jako ústav Boží. Církev pravá je církev neviditelná — mimo svět. Viditelná církev nemá toho absolutního duchovního významu jako v kalvinizmu a proto vidíme v XVII. století interpretovati ji pod vlivem přirozeného práva jako spolek, collegium, vedle jiných, neplatící pro stát než tímto obecným juridickým obsahem. Takováto interpretace v kalvinském území je nemožna a tam není myslitelná takovéto odduchovnění státu a církve, takovéto zmechanisování jich — naopak tam oživeny jsou oba. Jsou tam bytostmi, v které Bůh vlivá svůj dech. Odtud v Lutherském území poměr státu a církve určován interessem státu v odduchovnění pojatého. Stát má sice řídit se vědomím, že je ráderu božím: ale poněvadž není zduchovňujícího vlivu vyššího, církve, naň, snadno ztrácí vědomí pravého účele svého — vyšší účelnosti moci a tato stává se mu svéúčelem. Církev pak nemá práva zlu tomuto čeliti, nýbrž chce-li býti křesťanskou, má je trpěti a se podčiniti. Sem dospěl skutečně vývoj věcí v Prusku, jež je vyvrcholením tohoto poměru státu a církve. Na území lutherském vidíme tedy nutně absolutizmus státní, poněvadž lid zde, nejsa zduchovněn k světské spoluprádě, nedovede se jí účastniti. Absolutizmus ten podčínuje si všechny stránky života, také i církev. Tato

slouží zde státu, vychovávajíc mu nikoli občany, nýbrž poddané, trpící stát i násilí jeho, anebo aktivně mu sloužící, neboť to především vštípil Luther svým stoupenkům, aby místo, kam je postavil život, považovali za místo Bohem svěřené, za povolání (Beruf) jím samým k nim se ozvavší. Odtud pořádek i životnost lutherského státu. Od svých poddaných, majících v nitru krásnou blahověst Evangelia, jak jen Luther dovedl ji podat, a plnicích z vděčnosti své povolání, dostává stát ten pevnou basi mravní pro svůj řád, jakož i z duchovní intimnosti lutherské nekonečný poklad iniciativnosti v umění, vědě a jednotlivcově zbožnosti. Z tohoto poměru k církvi vychází lutherský stát, jako dobře organisovaný stát policejní, držící kázeň všeobecně mravní (custodia utriusque tabulae) nad svými poddanými, (nad kterými ne-drží jí zvláště církve, jmenovitě ne v duchovním směru) i dohled nad duchovním jich životem, ne nechávaje jim té duchovní a politické svobody, jako stát kalvinský svým občanům, kde vlastně poměr je ten, že z církve duchovně organisovaní údové její organisují se duchovně, jako svobodní synové k uchopení se světa v určité části jeho a tvoří stát jako svobodní občané (tak vskutku byly založeny některé severoamerické státy v XVII. věku.) Církev v lutherském státu vždy je podčíněna i ve svém nejnitřnějším duchovním životě; stát ten nemůže potřebovati každého svobodného duchovního hnutí v církvi, nýbrž jen těch, které odpovídají jeho ideji policejního státu o blaho poddaných se starajícího. Není tu jako v území kalvinizmu, kde každý svobodný projev ducha může míti průchodu, poněvadž od něho teprve může něco ve státě se

počítí a ne naopak. Stát lutherský udržuje v církvi konservatism, neboť ten jeho absolutizmu, v němž byl, nejsa obrozen svobodným a aktivním náboženstvím, ponechán, jediné odpovídá. Období osvícenské a liberální v Prusku neudrželo se dlouho jako směr politiky státní — není tu dispošice širokých vrstev pro ni. Stát pak odměňuje církev za policejní službu jemu prokazovanou poskytováním jí veřejného charakteru, veřejné pravomoci nad jejími členy, ochrany a hmotné podpory jejím ústavům a služebníkům, podporou vládnoucího v ní směru — ten je konservativní — oproti církevní opozici. Duchovní úřad stává se zde jaksi úřadem státním, duchovní úředníkem státním, učitelem od státu pověřeným k výchově státních poddaných k poslušnosti i největší možné výkonnosti.

Kopii tohoto poměru na území katolickém je Josefinizm, jehož základní idea je protestantsko-lutherská. Osvobození státu od katolické negace, postavení jeho jako absolutního, mravního, svéúčelného řádu, jenž proto je omnipotentní a jemuž veškera duchovnost ve státě rozlita je povinna sloužiti. Po vzoru luthersko-pruském považuje církev (náboženství) za zdroj mravnosti ve státě a chce jí v tomto směru i ve formě katolické použiti. Namlouvaje si sám takovýto charakter do ní, jest toho domějí, že i církev katolická sama na tuto formu se přemění. Avšak katolické církvi nikdy nepůjde, jako lutherské, o to, sloužiti mravnosti, spatřovati ve službě té pravou službu bohu. Jejím vrchocilem zůstane vždy, ovládati lidi ovládaním jich pudové stránky a hovění jí, za kterýmžto účelem zkresluje člověka, Boha, svět, stát i sebe. —

S katolickou církvi nelze státu nikdy pracovati o všeobecném lidství, poněvadž tento reformační pojem jest jí cizí. Proto mohl se držeti Josefinizm, jen pokud v theologii katolické převládal dočasně směr ten, jako do katolicismu z protestantismu vnesený a pokud ovládal alespoň částečně klerus. Ale nikdy nebyl směr ten v kleru rakouském a českém všeobecný a s romantickou reakcí vymýcen byl v theologii a pak i v kleru, takže Rakousko po r. 1848 vrací se konkordátem v poměr středověkého státu k církvi, s malou výjimkou čl. 13 kde „temporum ratione habito“ církev „consentit“, aby civilní pře kleriků „iudices saeculares cognoscant et definiant“.

Svou právní konstrukcí neodlišoval se Josefinizm v podstatě od typu lutherského, přejav v podstatě*) theorie právní na půdě lutherské se vyvinuvší. Úchylky jsou pouze tam, kde dlužen byl ustupovat katolické morálce, jako zejména v právu manželském, které také recipoval z práce protestantských konsistorií a z theorie práva přirozeného v protestanském Německu vykládaného, v němž však činil závažné koncesse katolickému pojetí, zachovávaje při tom vid zákonodárství státního, jako by z vlastního počínu bylo mu užiti ustanovení, které souhlasné je svým obsahem s ustanovením práva kanonického. (Viz moje: Rakouské právo man-

*) Josefinizm zdá se na prvý pohled pocházeti z galianizmu. Než v základní myšlence své, ve svém pojetí státu, je koncepcí státní filosofie z lutherského protestantismu se vyvinuvší. Celá ethika státní a právní je protestantská, viz ku př. právo manželské — pouze k argumentaci bylo použito thesí episkopalizmu tou dobou v Německu pod heslem Febroniasmu se projevivšího.

želské ve škole přirozenoprávní. Právn. Rozhledy 1906.) Na téže fikci spočívalo liberalistické zákonodárství rakouské z r. 1868, lišící se od Josefinismu toliko daleko menším vědomím o mravním rigorismu státu a nevznášející následkem toho na církev katolickou těch služebností státních jako Josefinism.

Lutherského typu použito též na poměr státu a církve v Rusku Petrem Velikým, který na typ pravoslaví do značné míry povznešeného vůči světu, při tom státu nepopírajícího a všeobecné mravnosti nekřivícího, zcela jinak pochodí než na katolictví. Omylem považuje se typus ten za byzantský, t. zv. caesaropapism. Výše uvedené vlastnosti pravoslaví, které vzhledem k základní ideji pravoslaví вселенскаго, соборнаго начала lze snáze oživit ve směru presbyterialnosti církevní než výlučně individualistické lutherství, dávají pro budoucnost v politicky svobodném Rusku možnost úpravy dle principu svobodné církve ve svobodném státě. Předpokládané k takovému poměru zduchovení národa je rovněž v Rusku dáno principem ssobornosti a z něho jdoucího sjednění a nadšení v národě. Zde duchovní princip může ochvátit i stát, prodchnout jej. Jednotící k tomu síly může vypracovati jen církev, která nesmí tedy státi pasivně k světu, státu, nýbrž ryze po kalvinsky připojit jej k veliké práci obožnění lidstva. To jest mysl Ivánova, „что церковь должна заключать сама въ себѣ все государство, а не занимать въ нѣмъ лишь нѣкоторый уголь“.

Ostatní, v církevním právu uváděné vztahy státu k církvi náležejí historii; je to poměr katolické církve ke středověkému státu a poměr starého

římského státu k uznané jím církvi katolické v době patristické (t. zv. caesaropapism), kterýžto poměr byl přenesení poměru k pohanským kultům na církev.

V Čechách za vlády Reformace rozvíjel se poměr státu a církve ve smyslu vývoje později v zemích kalvinských pozorovatelného. Byla tu stejná dispoice: enthusiasm podmanivší si náš národ a postavivší stát cele do služby Reformace. Obě organizace, stát i církev byly napájeny tímž pramenem a pomocí jeho spojeny. Nebuď vývoj českého protestantismu přerušen, vyvíjely se poměry u nás podobně jako v Anglii, která představuje typ Severoamerický, toliko historicky osložený a proto historickou mnohotvárnost nepodmanivší jednotnou legislaturou jako Spojené Státy, které vlastně vznikly proto, aby určitý typ náboženský obdržel této skutečnosti státní, takže tím dán byl již princip pro poměr státu a církve předem. Jde vlastně v zemích kalvinských všude o typ jeden, ať rozluka formálně provedena či-li nic, jako v Ženevě nebo v Holandsku. Kalinizm stvořil nový stát ze svých principů, právě jako novou církev, a proto nemůže býti tu zásadních protiv mezi státem a církvi.

9.

Českému protestantismu jde o to, aby, v konstituci státu českého a ve státním životě celém byl dán patřičný výraz tomu, co protestantism v duchovním životě českém, v jeho historii, zejména pak v životě státním znamená.

Viděli jsme již výše, že národ český má v reformaci své určitou konstituční historii, že

však tradice její byla přerývána. Najde se v reprezentaci národu našeho tolik duchovního porozumění pro tento osudový problem, aby jej rozřešila v duchu českých dějin? Smysl českých dějin je náboženský — je dispozice české duše v tento světo-dějinný okamžik taková, aby dala se duchem tím vésti? Duch ten je reformační — reformace je absolutní a tedy i jediný samostatný duchovní projev národu českého. Vzdor jakémusi zduchovnění národu, jenž ukázav se ve světodějinné katastrofě bezbranný vůči ohromnému násilí, seznal, že jest mu utéci se k jakési moci duchovní, zůstalo v celku při tom poměru k náboženské otázce v jejím smyslu reformačním, jako bylo před válkou, neboť národ nepoznal jasně a určitě, že touto mocí duchovní může býti toliko náboženská tradice otců, t. j. česká reformace. To znamená pro naši otázku, že nový český stát přejde přes státotvornou tradici české reformace, neuznav, že zde je ten pravý a jediný základ, na němž je stavěti dále.

Český protestantism však, byť vyšel z žaláře protireformace oloupen o všechny své dějinné praedikaty a statky, početně pak žalostně zmenšen, zůstává v ideji své reprezentantem absolutní platnosti mající tradice otců a pretendentem na vůdcovství v národu českém i za dnů našich. Bez tohoto nároku ztratil by svou historickou kontinuitu, své poslání, svou důstojnost, svou mravní soudržnost a klesl by k úloze efemerního spolku novodobého. Česká církev protestantská je však pokračovatelkou staré církve české, národní to církve státního národu českého, která stála k státu českému u vztahu nejužším, jsouc jeho duchovní životelkou. Právo a stát, nejsouce zajisté nejvyšším

řádem duchovním, nýbrž majíce nad sebou mravnost a náboženství, nesmějí a nemohou zůstati beze stálého přílivu duchovního oblastí těchto. Tak byl český stát reformační i ve speciálním svém ústrojí státním živem duchovním slovem české reformace, tak jest tomu u všech protestantských států doby dnešní, po výtce pak u kalvínských států, Anglie, Ameriky, Holandska a Švýcarska, kde náboženství je to, jež oživuje a zušlechťuje ducha národního a tím i státní ústrojí samo. Ve státech katolických pak je to náboženství většiny, jež ducha národního tam umrtvuje a i z protestantismu od nich přejaté instituce parlamentarismu a demokracie nedovedou státy ony naplniti pravým a institucím těm podstatným, jedině z protestantismu vzešlým životem. Všechny státy přijímají vnitřní charakter svůj z náboženství. Náboženství svobodné, stát svobodný, náboženství nesvobodné, stát nesvobodný, buďsi právní forma jeho sebe svobodnější. Tomu nezabrání ani vyslovená odluka státu od církve, neboť to, co je centrem dějin národu a z toho i duchovního života soukromého každého jednotlivce a všech soukromých institucí a zvyklostí ve státě, je vlastní hybnou silou všeho života státního, ať na nejvyšších místech jeho jsou prohlášeny zásady jakékoli. Nepřijme-li tedy nový stát český a ještě dříve národ český ducha českého reformačního, přijme ducha římského, katolického. Nebude to sice na vnější pohled staré Rakousko, ale rozpoltněný duch český, který je vštípen národu z dob protireformace, bude se vznášeti nadále i nad státem novým.

Proto jest církvi české hned pro prvou dobu konstituování státu českého vysloviti se svého sta-

noviska, jako historické, základní a jediné národní církve, která jediná duchovně spojena je s originální a nejslavnější dobou národu českého a tedy i státu českého, jenž de jure trval nepřetržitě a tedy trval nepřerývně, jako stát českoformační, z ásady, dle jejího přesvědčení pro poměr státu českého k církvi protestantské, jediné správné. To jsme se pokusili formulováním zásady svobodné církve ve svobodném státu. Požadavky ty jsou vedle své povahy právní zároveň historickou manifestací českého protestantismu jako jediného představitele originální ideje náboženské národu českého a tím i ducha českého v den znovuzrození českého státu Reformací před věky stvořeného.

K historické církvi české, stmelené co nejužší s předbělohorským státem českým, má stát český mravní i právní povinnost daleko závažnější, vnitřnější a čestnější, než-li k církvi katolické, která v opaku k církvi české stmelena je se státem pobělohorským, s naší porobou a ponížením, s úhlavním nepřitelem dacha českého, rodem Habsburským.

Český stát dlužen oceňovati různé náboženské společnosti na české půdě dle jich vnitřního poměru k české ideji národní, k podstatě ducha národního.*)

Poněvadž národní duch český je a zůstane v podstatě duchem české reformace, je to česká církev protestantská, jež českému státu je duchem nejbližší a bude-li stát český naplněn pravým svým duchem historickým, najde to výrazu

*) O významu protestantské české církve v tom směru viz moji brožuru: Sjednocení a obnovení české církve a duchovní vzrůst národu Českého str. 20, sq.

jak v kodifikaci, tak i v jednotlivých projevech celé tendenci, z nichž záleží život státní.

Již za poroby rakouské neměla inteligence česká odkládat základní problémy duchovní, neměla být lhostejnou k tomu, jakou morálkou rukovodí se lid, poněvadž odpovídala za důsledky neujasněnosti takové v životě národním — jako průpravě k budoucí samostatnosti státní, dnes pak, kdy správnost neb nesprávnost myšlenkové orientace inteligence české znamená jisté neb nejisté vedení státu, kdy rigorosnost nebo nedostatek její v národě znamená možnost nebo nemožnost naší samostatnosti, jest tím více inteligenci české zaujati určité stanovisko v otázkách těchto. Montesquieu praví, že despotie zakládá se na bázi, monarchie na cti, republika na ctnosti. Náš přechod od despotie, která 300 let národ vychovávala, k republice, upozorňuje inteligenci českou, že v národě potřebných občanských ctností býti nemůže a že jest velmi drahocennou ten duchovní kruh v Čechách, který svou tradicí předbělohorskou zachránil také ctnosti, které z revoluce francouzské nazývají se občanskými.

10.

V nastávajícím řešení otázek církevněpolitických cestou legislativní jest především postavit požadavek všestranné vědeckosti. Legislativní osnovy v kulturních státech již z dob prvých všeobecných kodifikačních pokusů v 2. polovici XVIII. věku byly připravovány s plným theoretickým aparátem, čehož příčinou byl živý tehdejší zájem o filosofii, kladoucí především požadavky po ujasnění metody každé práce. Podmínkou správné kodifi-

kace je především ujasnění principů práva vůbec a dotyčné kategorie práva zvláště, dále pak i principů těch oborů říše ducha, k nimž právo se vztahuje, znamenajíc pouze formální jich uspořádání s hlediska všeobecné vůle národu i nedotknutelných práv jedincových. Praxe je praxí principů, zákonnosti, nikoli náhody, praxe je praxí vědy, která jediné může praktickému právu dát směrnici, vyjádřití ideu práva, v jejíž uskutečňování praxe záleží.

Při řešení poměru církve a státu nestačí pseudo-historická metoda, spokojující se pouze konstatacím jednotlivých historických faktů a z nich chtějící zjišťovati tendenci vývoje, z níž pak by určen byl princip pro zákonodárství. Masaryk v Konkrétní Logice (str. 89. 90.) správně poukazuje, že historiku jest znáti podstatu svého předmětu, poněvadž historie je historií něčeho. Zjistiti jest předem, co se vyvíjí, pak teprve jak se vyvíjí. Jest především určití pojmy státu a církve funkcionálně, t. j. syntheticky, potom analyticky zjistit jich obsah a z pojmového jich poměru dáti direktivu pro poměr praktický. A opět není tu sáhnouti k poměrům primitivním, nýbrž k dnešním, jest analyzovati dnešní stav, dnešní stát, dnešní církve (Masaryk, Konkr. Logika str. 85.), jakožto pojmově nejúplnější, a tedy nejsprávnější, ovšem ne libovolný, nýbrž určitě podmíněný stát, v němž duchovnost ve všech svých vztazích (mravnost, právo, náboženství, stát, církve) uplatnila se úplně a harmonicky, jako ve státech kalvínských, Ale ani stát ani církve nejsou prvotní pojmy, nýbrž pouze produkty pojmu základnějších: práva, mravnosti a náboženství. O tyto pojmy jde na konec, o poměr jich, i zde. Poněvadž pojmy stát, církve, právo, mravnost,

náboženství jsou všeobecné pojmy, je otázka poměru církve a státu na konec otázkou filosofickou, nejen pragmatickoprávní. Legislativní problém náš nelze tedy řešit pouze pragmaticky, přijímáním faktů, nýbrž methodickým sledováním jich k logickým jich kořenům. To znamená také vymanění ze schematičnosti, v jakou přivádí nepracování pojmu, znamená to dobrat se konkrétnosti pojmové. Definici jest vzíti zřetel k této plnosti, funkcionálnosti pojmové. Definice státu budeme hledati tedy u jednotlivých filosofů, kteří nejpečlivěji o pojmu tom mysli. Pojem církve budeme ujasňovat si u theologů, kteří přejali plnost náboženského prožívání a při tom současně zpracovávají pojmy methodicky, filosoficky, t. j. u theologů prvních dob a Reformace.

Konkrétnost pojmová vyžaduje, aby při problému našem, v každém stadiu jeho, rozlišovalo se mezi protestantizmem a katolicizmem, aby varováno se konfundace jich, aby udržena byla pojmově diferenciacce, kterou Reformace zavedla v pojmu náboženství, církve, mravnosti, státu. Konkrétnost pojmová vyžaduje, aby uvědoměno si osnovné proměny v poměru k státu, kterou vnesla Reformace, prohlásivši stát za přirozený mravní svazek, osvobodivši jej v nazírání lidu z toho zavržení, kterému podčinil jej katolicizm, jemuž stát je „magnum latrocinium“, dílo „mundi principis diaboli“, částí nečisté přírody. Uvědomit si, že, teprve pomoci očistné práce reformační, moderní stát mohl vzniknouti, v myslích se ujmout jako uznávaná mravní autorita, že teprve tím zbaven byl onoho poručnictví, v jakém byl u církve katolické, že zbaven byl heteronomie, aby nemohl vlásti na území sobě

vlastním v přirozených sobě mravních mezích. Re-
formace však i pozitivně dala státu všechny, dle
jeho úkolu nezbytné, složky duchovní: nejprve
novou rodinu na čistotě přirozeného manželského
života a altruizmu rodinnému vybudovanou, novou
zduchovnělou společenskost, vytvořila lidovychovu,
školu — tak vychovala teprve občanské cnosti v
širokých massách, dala státu občana oproti feu-
dálnímu nevolníku, jež dávala a dává státu kato-
lická církev. Tak vychoval protestantizm široké
massy k vnitřní účasti na státu, k schopnosti
spoluvlády, umožnil, aby život konstituční a parla-
mentní zapustil u nich kořeny. Protestantizm při-
vedl právo vůbec ku vrcholu rozvíti, dokončiv
jeho stavbu pojmem práv osobních a určil tím
principiálně meze státu a tím i pojem jeho.

Katolické státy napodobily tyto formy pro-
testantskostátní, leč neúspěšně, neboť široké massy,
v kterých rostou a žijou ty duchovní, pro stát roz-
hodné síly, zůstaly mu katolické, t. j. nepřátelské
protestantskému pojetí státu. Odtud pokus o od-
luku v těchto státech: pokus užšího kruhu ve
státě ohradit se proti vlivu široké vrstvy katolické
na státní formy. Ale, poněvadž tím nemohou ohra-
dit se od vlivu těchto vrstev na podmínky forem
těch, vzniká dualizm: fakticky mocné moci bez-
právné a bezmocné moci právní. Správný poměr
církvě a státu předpokládá tedy ne boj, nýbrž
harmonii, která je možná jen, je-li ve státě pře-
vládajícím náboženství, jež idey samostatného státu
nepopírá a naopak ji ze svého středu, jako svůj
důsledek, požaduje — to jest jen ve státech pro-
testantských a v úplně formě jen tam, kde poža-

duje, aby veřejný život byl pod vlivem svobodné
a čisté formy náboženské — t. j. v zemích kal-
vinizmu. Vymaňení českého státu z vlivu církve
katolické může se státi jedině, získá-li český národ
státní vyšší formy náboženského života, idej mo-
derního státu ze sebe vytvořující a vyplení-li tím
protistátní formy katolické.

Konkretnost pojmová v problému církevně po-
litickém vyžaduje konečně přesného ujasnění dogma-
tického dualismu v katolictví samém, jakož i vý-
sledků, které měl na život veřejný v zemích kato-
lických, tedy i uvědomění si různosti jednohokaždého
z obou směrů, ve výchovném jich vlivu na národ
a umění použití směru rigorosního k pozdvižení
duchovnosti tam, kde národ většinou katolický. —
Pro náš stát navrhuje v důsledku toho: aby jsa
jednou z nejvyšších vychovatelských instancí náro-
da,*) působil z moci státní na proniknutí reformního
směru v katolické církvi u nás tím, že neponechá
učení theologického na rozhodování toliko církví,
t. j. kurii, což znamená, že by zrušil t. zv. semi-
náře biskupské, že by fakulty přičlenil k universitě
a sám jmenoval profesory, dopouštěje toliko učitelů
směru reformního, dále, že nedopustí jmenování

*) Státu náleží jus reformationis, jakožto všeobecné vůli
národu, která v historii projevuje se sice ve směru tom oby-
čejně cestou revoluce, ale to proto, že pravidelně nepředchází
se příčinám jejím cestou zákonodárnou a administrativní.
Lze tedy v principu cestou touto dosíci téhož co revolucí,
neb jest to též vůle národu, která projevuje se konstitu-
ováním určitého řádu, jako revolucí a oba dva druhy pro-
jevu, v nichž vyčerpává se vůle národu, jsou téže duchov-
nosti. Právní řád není v pozitivních ustanoveních, nýbrž
v idej duchovnosti, jež je vytvořila a proto žádný du-
chovní úkol nesmí legislaci býti cizí.

biskupů směru papalního, že bude chrániti kněží reformních od sesazení moci církevní, že postará se o zavedení representativní ústavy církevní ve směru presbyterialním, ustavením obcí a diecesí s právem voliti faráře a biskupy, že zákonodárnou cestou znemožní jakoukoli jurisdikci papální i ve směru organisačním a věroučném, že zruší a vypoví řád jesuitský i řády na jeho principu zbudované z území republiky a nedopustí členům jich zde se zdržovati, natož pak jakýmkoli způsobem zde působiti, že dále, jak toho tato reformní činnost bude vyžadovati, zruší a vypoví i další řády katolické a jich členy — *) že zkrátka vezme se za reformu katolické církve v celém rozsahu.

Poměr státu ku katolické církvi je pak vůbec zásadně jiný, než k církvím, na principu reformačním zbudovaným. Tyto církve neorganisovaly se jako osobnosti imperium si osobující, naopak, jedním z předních principů jich bylo, imperium státu nábožensky podložiti a mravně osamostatniti. Samy totiž, chtějíce se ohraničit působením náboženským, staraly se, aby říše práva se osamostatnila. Naproti tomu katolická církev ve středověku organisovala se jako stát. Byl to skutečný stát bez teritoria — stát oproti teritorialním státům světským i duchovním, personální, jenž používal donucovací moci státu teritorialních pro státní své účely, nacházející se pomimo účelů států teritorialních. Církev, jako takovýto stát personální, byla státem, teritorialním státům nadřazeným, byl to nadstát. Tento charakter zachovala si církev katolická po-

*) Ve směru řádové politiky vystupuje i francouzský zákon z principu rozlukového.

sud a vystupuje ona vůči státům i dnes, ne jako náboženská společnost, ale jako stát jim nadřazený. Poměr moderního státu ke katolické církvi je, na rozdíl od státu středověkého, poměr státu neuznávajícího více praetensi Říma, ale je to vždy ještě poměr státu k státu, poněvadž moderní stát nepokouší se nikde tuto státní organisaci katolické církve na svém teritoriu odstranit a nahradit jí vskutku organisací duchovní, organisací duchovní obce, jak to provedly církve reformační. Teprve, až by v prostředí katolickém organisovaly se skupiny, jež se vzdávají pro církev charakteru státnosti, teprve pak bude ve státě založen poměr státu ke katolické církvi. Byly by to pak národní církve teritorialné, jakých pokusem byl galikanism. Na této dráze jest pokračovati státu modernímu tím, že podporovati bude modernism a reformism katolický, který z církve-státu chce vytvořit církev-obec. Teprve na obce takto utvořené lze použiti zásad svobodné církve ve svobodném státě. Pokud ve státě trvá církev katolická, jako stát organisovaná, není možno jednotné zákonodárství církevně politické, nýbrž v zákonodárství, vůči církvi katolické stanovenému, může jediným účelem státu býti, aby odstraněno bylo jakékoli působení katolické státnosti na území státním. Toho však stát může dosíci jedině průpravnou prací na poli dogmatickém — posilováním směru reformního a nedopouštěním směru jesuitsko-papalního. Vidno stále, jak nutna orientovanost v otázkách dogmatických právo v zákonodárství církevně politickém. Katolickou církev je přirovnati stromu, který chce se vznášeti nad jednotlivými státy, máje kořeny své státnosti v donucovací moci států těch. Církev

reformační podobny jsou živné půdě a vláze, z kterých myšlenka státu dostává svůj ideový základ. V podstatě identická reformačním církvím je církev pravoslavná, která svých cílů nesnaží se dojíti organisací státní, nýbrž prostředky duchovními, nejsou toliko organisována posud na principu duchovní obce. To však ne v důsledku jejich vlastních zásad, nýbrž pod vlivem moci státní. Odpadá-li tlak ten, není dogmatické závady, organisovati pravoslavnou církev na principu presbyterialním. Její, z původní obce křesťanské dochovaná organisace charismatická, nevyklučuje toho.

K přesnosti účastněných pojmů náleží dále ujasnění principiálního rozdílu obou forem náboženských v naší historii, ujasnění, že protestantizmus to byl, jenž stvořiv novou světodějnou formu, stvořil tím i český stát, že český národ má svůj duchovní kořen a ráz výhradně z Reformace, že reformační podvědomí v lidu udrželo i kontinuitu vědomí politického, že všechny mravní síly, které jsme za dostižení naší samostatnosti mobilisovali, dala nám Reformace, že obnovení českého státu značí návrat před r. 1620 i duchovně, že státu, jenž vyrostl z duchovnosti pěstěné v církvi české dávní, jest býti ve spojení s církví tou, byť ne právním, tož přece duchovním, že jest mu z její živné půdy se rozmáhati. Převrat 28. října 1918 znamená odstranění nejen protiprávního, ale i protiduchovního stavu od 8. listopadu 1620 t. j. nejen Habsburků, porušení ústavy obnoveným zřízením, spojením českého zákonodárství a správy s dědičnou, nýbrž i odstranění právního postavení té duchovní moci, která Habsburkům dávala duchovní zbraně, k násilí jejich a nás duchovnímu

porobení, odstranění těch právních institucí, které od r. 1620 ve prospěch katolické církve zavedeny. Katolická církev jako taková je částí té politiky 1620—1918, je jeden z faktorů poroby a to hlavní. To mělo dojiti samostatného právního výrazu hned po převratu jednak, pokud jde o majetek náležející titulům katolické církve, konfiskací jeho a to neodvisle od úpravy církevně-politické, jednak restituci majetku, náležejícího v zemích koruny České do 8. listopadu 1620, na Slovensku pak do konfiskací 1673 obcím, kostelům a ústavům protestantským. Katolické církvi nelze ssýlat se na sekularisaci církevního majetku ve válkách husitských, jejíž restituci jeví by se donationes Ferdinanda II., neboť sekularisace XV. věku je nezměnitelný výrok všeobecné vůle národu, suverenity národní, jež zrušiti neměl by práva ani král všeobecnou vůlí národu vybraný, natož nelegální panovník, Ferdinand II. Naopak vlastnictví titulů protestantských vzešlo z této všeobecné vůle národní, které měniti neměl práva nikdo, tím méně nezákonný dobyvatel. Právo to trvá tedy posud, nemohouc býti, jako násilím porušené, promlčeno. Ovšem tak, jak ujímal by se v katolické církvi směr reformní, bylo by obce, diecese a ústavy, tomuto směru sloužící, zaopatřiti potřebnými k tomu prostředky hmotnými. Pracující o zákonodárné úpravě poměrů církevně-státních, jest nám hlavní zřetel míti k tomu, že posledním účelem není tu slovné vyplnění doctřiny, nýbrž jedině, dáti právní podmínky pravidelného náboženského vývoje v národu našem, jenž jest v reformačním duchu našich dějin a přispěti kodifikací tou k proměně katolicismu, útvaru to cizímu v národě reformace, na formy vyšší.

Při tvoření nového státu, jest nám pamatovati, že moderní stát nevzešel z recepce práva římského a byrokratismu francouzského XV. a XVI. věku, nýbrž jedině z nového pojetí státu vůbec, vyjádřeného ideami reprezentativnosti, sebevlády, původní smlouvy a vůle národu, což vše jsou ideje kalvinismu, vzešlé ze Ženevy a Maimblume, a že jimi toliko moderní stát je živ. To jsou v podstatě také ideje české Reformace, bez jejíhož znovuzrození v národě českém nemůže stát náš z ní vzešlý, duchovně býti živ. 28. říjen děkujeme v poslední instanci jedině jejímu působení v národě a den ten, t. j. obnovení českého státu, jejího to díla, je novým titulem jejím, prvním historickým, státoprávním krokem národu k navrácení vlády věcí jejích k ní.

11.

V stati mé úmyslně pominuta pragmatická stránka problému a důraz položen výhradně na rozumové předpoklady jeho, jež v pojmové plnosti jich jest předem určiti. Jest dáti předem počet z těch osnovných pojmu: mravnosti, práva, všeobecné vůle, státu, náboženské zkušenosti, církve, theologie, historie, lidstva, národu, individua, jež problému našemu v základě leží a bez znalosti jichž praktické řešení otázky vždy v temnu zápasiti bude. Naopak, vyjasněny-li pojmy ty, praktická stránka otázky, jakožto v těchto svých kořenech již obsažená, pouze nastíněna býti může. Nemůžef zajisté mimo ně z jiných pramenů čerpati, neboť jde tu o principy myšlení, základní kategorie ducha. Nesmí ovšem výklad osnovopojmů těch na tautologii formálního výkladu uváznouti, nýbrž jest

postihnouti obsahovou funkci pojmu, výklad to, jež Kant transcendentálním zove, ve skutečnosti pak dialektickým jest, t. j. podává obsah z vlastního života pojmu. Jen tak možno dobrat se do metafysiky, to jest filosofie problému našeho, to jest absolutního vyřešení jeho. — Problem jest vyřešiti absolutně, neboť má svůj logos a ten jest jediný a jedině správný. Relativní řešení protiví se povaze logosu. Tak jako ve vědách přírodních dostiženo tohoto logosu a získán tak pro vždy platný methodický vzhled na jich problémy, tak dlužno tomu býti i ve vědách duchovních. Pragmatický vzhled na problem, jaký u nás přijat i v otázkách duchovních, nikdy neodkrývá zákonnost problému, neukazuje ducha jeho, neuvádí z problému v říši duchovní, odkud problém byl seslán. Odtud šed' našeho duchovního života, podobná dnu bez slunce. Toliko paprsek slunce Ducha způsoben osvětiti domnělou skutečnost zdání a proměnití ji ve skutečnost pravdy, objeviti bohatství otázek, z nichž záleží život vnitřní. Prostředkem k tomu je idea, ukazující rozumový základ skutečnosti.

Poznámka. Na generálním sněmu církevním v prosinci 1918 předneseny části 4, 6, 7, a 9 této práce v hlavním svém obsahu.

REV15

ÚK PrF MU Brno



3129S03704