

F. M. Hník

Johnutky

dobročinnosti
v křesťanství

8963

E. B. 11 ● Praha 1935

DICE BLAHOSLAV

KNIHY O NÁBOŽENSTVÍ
A PRO NÁBOŽENSTVÍ

XI



ŘÍDÍ Dr. R. J. STEJSKAL

POHNUTKY DOBROČINNOSTI V KŘESŤANSTVÍ

Rozbor vztažností
mezi theologií a sociální službou

Napsal

Ph. Dr. FRANTIŠEK M. HNÍK

PRAHA 1935

PŘEDMLUVA

Sociální práce si získala významné postavení při úsilí o zdravé soužití všech společenských vrstev, utvářejících novodobou lidskou pospolitost. Sociálně zdravotní zařízení v rámci celkové organizace veřejné správy jsou stále doplňována novými korporacemi, služebníci účelům dobročinnosti, jakož i složitou soustavou opatření sociálně politických. Péče státních činitelů o zdraví všeho obyvatelstva, o smírné vyrovnavání sporů mezi mocenskými skupinami, zastupujícími protichůdné zájmy, jakož i záměrné podpory, poskytované pravidelně v důsledcích sociálního zákonodárství lidem, závislým na veřejné pomoci, odsunuly charitativní snahy křesťanských církví na vedlejší kolej.

Úkolem tohoto spisu jest poukázati na důležitost náboženské motivace dobročinných skutků. Křesťanský světový názor vytvořil vhodné morální prostředí, na jehož pozadí mohlo jediné dojiti k vytříbení sociálního svědomí a k výstavbě civilisace, která zakresluje dělnou lásku k bližnímu do svých stavitelských plánů. Křesťanské náboženství nemáme tu na zřeteli jako ideologický sektor „in abstracto“, nýbrž jako soubor vedoucích sociálně theologických nauk v jejich konkrétním vlivu na formulaci zásad dobročinnosti. Rozborem hlavních bohosloveckých typů dějinného křesťanství po stránce jejich sociálně filosofické tvárnosti, jak nám ji zrcadlí směrdatné původní prameny, chceme dojiti k postižení souvztažnosti mezi theologií a sociální službou. Pojednání jest určeno stejně pro činovníky v církevním povolání, jako pro sociální pracovníky v občanském životě, pokud chtějí porozuměti nábožensko-filosofickým základům svého dobročinného díla.

O vydání knihy se zasloužili členové Ústřední rady československé církve, jmenovitě patriarcha Th. Dr.

G. A. Procházka a tiskový referent profesor Václav Sladký, senátor Národního shromáždění, jimž na prvním místě platí můj upřímný dík. Vděčně vzpomínám Ph. Dr. Alice G. Masarykové, předsedkyně Československého Červeného kříže v Praze, Sira Percy Aldena, předsedy British Institute of Social Service v Londýně a profesora Ph. Dr. Roberta C. Dextera v Bostonu (USA.), kteří mne v práci povzbuzovali a poskytli k ní cenné podněty. První nástin svého spisu jsem napsal na Manchester College v Oxfordu. Děkuji profesorovi Raymondu V. Holtovi (M. A., Oxon), profesorovi J. H. Weatherallovi (M. A., Oxon) a Th. Dr. W. H. Drummondovi, že mně v práci pomáhali; děkuji profesorovi P. L. J. Walkerovi, S. J. (M. A., Oxon), vicerektoru Champion Hall v Oxfordu, že pročetl i kriticky posoudil prvou a druhou část spisu v anglickém rukopise, a ředitelství Bodleyan Library za opatření přístupu k potřebné literatuře. Dále jsem povinen díkem profesorům Husovy čs. evangelické fakulty bohoslovecké v Praze, především Th. Dr. Františku Bednářovi a Th. Dr. Aloisu Spisarovi za kritické prohlédnutí rukopisu po stránce obsahové. Nakonec děkuji Ph. C. Františku Jungmannovi za péči, kterou věnoval jazykové stránce rukopisu a zvláště též své choti Marii za všechno její obětavé a trpělivé přispění.

V Praze v den Dušiček 1935.



Část úvodní

Sociální dobročinnost a světový názor

POJEM SOCIÁLNÍ DOBROČINNOSTI

Úkolem tohoto pojednání je sledovati vliv ducha křesťanského náboženství, zaznamenaného v hlavních bohosloveckých soustavách dějinného křesťanství, na teorii a praxi sociální dobročinnosti. Dříve než přistoupíme k rozboru sociálně filosofické povahy základních ideologických útvarů křesťanských, vymezíme pojem sociální dobročinnosti. Pokusíme se jej stanovit tak, aby odpovídal úsilí o cílevědomé překonávání sociálních chorob a aby obsáhl v sobě pohnutky vedoucí k sociální službě, které jsou vždy založeny na světovém názoru subjektu i objektu sociální práce.

Dospěti k podobnému výměru sociální dobročinnosti není úkol snadný. Oblast činností, podnikaných společností za tím účelem, aby bylo dosaženo poměrné vyrovnanosti mezi protichůdnými sociálními silami a aby bylo pomozeno skupinám lidí sociálně závislých, jest neobyčejně rozsáhlá. Dále jest třeba dbáti té skutečnosti, že motivace sociálně prospěšných činností ve světovém a životním názoru bývá zaznamenána jen v nečetných případech s objektivitou, která by byla prosta jakékoli zaujatosti.

Definice sociální dobročinnosti a výrazů jí pojmově blízkých (jako jsou: sociální práce, sociální péče, sociální inženýrství) jsou různorodé podle toho, zda si všímají spíše bohatě členěného pole sociálně prospěšných činností nebo konečného cíle dobročinnosti anebo pracovní techniky sociální pomoci.

J. H. Tufts¹⁾ vypracoval pět druhů definic sociální práce. Výměr se může podle něho soustředit na způ-

¹⁾ Education and Training for Social Work. New York 1923.

sob služebnosti vůči příslušníkům tříd sociálně závislých. Jiná definice může přihlížet k soustavnému výzkumu a léčení společenských nesrovnalostí. Další druh výměru může uplatnit hledisko vývojové a zdůraznit pokrok v organizaci a vědeckém řízení sociální péče. Jiná definice může podat výčet nejdůležitějších oborů veřejné a dobrovolné pomoci. Konečně přichází pro výměr v úvahu začleněnost sociální práce do souhry ostatních společenských institucí v rámci sociálního procesu.

Tufts též upozornil, že bohatě členěná oblast společenské dobročinnosti vytváří v moderní společnosti diferencovanou řadu zaměstnání, která se od sebe navzájem liší. Činí současně rozdíly mezi ústředním polem a meznými poli sociální práce. Ústřední pole je vyhrazeno péči o zanedbané děti a o vykořelené rodiny, jakož i snaze o celkový soulad sociálních zájmů. Mezná pole se věnují součinnosti s rodinou, s představiteli státní moci a hospodářských institucí; okrajová pole přicházejí do blízkosti veřejného zdravotnictví, lékařství, rekreace a umění a vyžadují plánovitě spolupráce sociálních pracovníků s mnoha druhy zástupců jiných povolání.

Novodobá sociální dobročinnost se vyznačuje plánovitostí, vědeckou technikou práce a trvalým zájmem veřejných korporací na pravidelné pomoci třídám společensky závislým. Péče o chudé, nemocné a úchylné členy lidské společnosti je součástí politiky sociálně orientované. Sociální práce, na níž soudobá dobročinnost spočívá, jest organickou součástí obecní i státní administrativy. Sociologický výzkum společenských poměrů je nezbytným předpokladem každého úsilí o sociální vyrovnanost a o nápravu v nezdravých oblastech pospolitého soužití.

Sociální pracovník, který by však současně očekával od sociologie osvětlení konečných cílů dobročinnosti, si není vědom hranic sociální vědy. Sociální dobročinnost si musí osvojit objektivitu nezaujatého východiska, aby mohla přehlédnout skutečné životní potřeby celé pospolitosti, než přistoupí k řešení vzájemně souvisejících případů, které vyžadují konkrétní

sociální pomoci. Podklad pro ně získává sociální pracovník v sociologii a v pomocných sociálních vědách, zvláště ve statistice, v sociálním lékařství a v národním hospodářství. Sociologie jako abstraktní věda o útvarech a zákonitostech společenského soužití není oprávněna poskytovat návod k případové sociální péči; při tom však podává analytický i skladebný obraz o vzájemné vázanosti sociálních jevů a dospívá k stanovení všeobecně platného měřítko pro normalnost a patologičnost pospolitého života.

Objektivistický ráz vědecké sociologie vede nutně k tomu, že sociální pracovník sice získává v soustavném výkladu zákonitostí pospolitého soužití více méně přiměřenou představu o souhře sociálních faktů; avšak marně žádá, aby mu sociální věda poskytla víru, že svou dobročinností slouží konečným cílům, k nimž jest zaměřena každá snaha o zlepšení sociální situace. Emil Durkheim se shoduje s R. M. Mac Iverem v zdůrazňování skutečnosti, že není absolutní normy, podle níž by mohla jedna společnost předepsat společnosti jiné soubor pravidel, určujících průměr sociálního zdraví na určitém stupni společenského vývoje. Pro absolutně platnou normu, která je mimo hranice legitimního zájmu sociologova, je kompetentním rozhodčím theologie. Ta však má opět svěřit svou orientaci ve faktech sociální zkušenosti sociologickému kritériu.

Sociologické pojetí úkolů sociální práce je příznačným rysem moderní dobročinnosti, zesvětštěné, podle zákona povinné a postátněné. Individualistický základ soukromé dobročinnosti však má dosud kořeny v bohosloveckých názorech křesťanského náboženství, jejichž sociální únosnost budeme zkoumat v tomto pojednání.

Novodobý sociální pracovník potřebuje objektivního popisu sociální situace, avšak současně též filosoficky zdůvodněné víry v mravní oprávněnost a v bezpečnost duchovní zakotvenosti své sociálně prospěšné činnosti. Můžeme na tomto místě jen stručně naznačit, v čem spatřujeme důležitost sociologie a sociální ethiky pro sociální práci, a to ještě dříve než

přistoupíme k stanovení pojmu sociální dobročinnosti.

Období po světové válce se vyznačuje vzrůstajícím smyslem pro odpovědnost státních i mezinárodních pospolitostí za lidský osud závislých jednotlivců. Nikdy dříve v dějinách nebylo do té míry uvědomována sociální vázanost v oblasti politické, hospodářské a kulturní. Lidská společnost dospívá k vědomí o podstatné důležitosti kolektivního zdraví a o nezbytnosti, aby bylo dosaženo souladu v interakci protichůdně působících sociálních sil, jež se projevují při vázanosti složité organisovaných zájmů. Výzkum patologických polí ve společenském soužití se stal předmětem speciálního oboru vědecké sociologie. Třebaže jsou v něm choroby společenského organismu popisovány velmi objektivně, vedl k rozpoznání škodlivosti sociálních nemocí pro celek lidské pospolitosti. Sociologická orientace sociální práce podmínila ve svých důsledcích do značné míry odosobněnost dobročinnosti, pokud není předstihování společenských chorob a jejich přímé potírání doprovázeno zájmem na zlepšení mravního a hmotného osudu jednotlivců.

Charles A. Ellwood²⁾ osvětlil závislost soudobé sociální práce na teoretické sociologii a dospěl k závěru, že dobročinnost má vycházet z poznané zákonitosti společenských sil, které utvářejí pospolitý život lidstva. Sociální práce ve snaze o povznesení tříd společensky závislých k normálnímu způsobu života může získati ze sociologie četné poznatky o silách, jež určují zdravý společenský vývoj, a o pravidelné organizaci vztahů mezi lidmi, jakož i o předpokladech k dosažení rovnováhy ve vztazích jednotlivců v rámci kolektiva. Z četných projevů o důležitosti sociálních věd pro konkrétní sociální péči uvedeme aspoň názor dr. Alice Masarykové, přednesený na První mezinárodní konferenci pro sociální práci: „Musíme mít pevně stanoveny velké problémy a principy sociologické, dříve než se přiblížíme ke každé podrobnosti.“

Vedle odborného porozumění sociální situaci, ke kterému se dostává studiem sociologie, potřebuje so-

²⁾ Methods in Sociology. A Critical Study. Durham 1933.

ciální pracovník víry ve své povolání a ujasnění o po-
hnutkách dobročinnosti. Budeme v dalším zkoumati,
pokud může odvodit motivaci své činnosti z bohoslo-
veckých soustav křesťanského náboženství. Sociální
práce vyžaduje ethického a náboženského posvěcení,
aby se mohla dovolávat odpovědnosti kolektiva za
duchovní i hmotný osud závislých, trpících, chorých
a ponížených členů lidské pospolitosti.

Sociální pracovníci si uvědomují hranice sociologie
v tomto směru. Na jedné straně vědecká sociologie
sotva může přispět k ethické motivaci sociálně prospěšných činů, když byla objektivně určila hranice
mezi normálností a patologičností společenských jevů.
Na druhé straně však sociální pracovník nutně potřebuje
při úkolech svého povolání pro intenzitu své
obětavosti při šíření pospolitého zdraví pevné opory
ve světovém názoru. Není však hmotné, mravní i so-
ciální zdraví společenského celku závislé spíše na
charakteru dílčích jednotek, tvořících tento celek než
na jakkoliv stupňované aktivitě sociálního pracov-
níka? Obecná poplatnost obyvatelstva určitého území
k ideálu sociálního zdraví přispívá podstatně k spo-
lečenské úrovni daného kolektiva, v němž má sociální
dobročinnost úspěšně působit. Odolnost k sociálním
chorobám závisí přímo na druhu víry v život a so-
ciální práce je nutně nesena kolektivní vůlí k vyšším
formám společenského soužití. Uvedeme tři významné
doklady, že odpovědní sociální pracovníci nezapomí-
nají na důležitost spolupůsobení světového a život-
ního názoru pro dosažení duchovní rovnováhy u nosi-
telů sociální pomoci.

Neva R. Deardorffová považuje sociální práci za
umění, směřující k změně sociálních vztahů mezi lid-
mi, aby i lidé společensky závislí dovedli umocnit
své skryté a nevyužité schopnosti. K šíření nápravy
společenských poměrů jest prý třeba idealismu, který
si má sociální pracovník osvojit tím spíše, že jeho
povolání má povahu umělecké tvorby.³⁾

³⁾ Píše o tom v článku o poměru užití sociologie k so-
ciální práci. Social Forces, roč. XI., str. 192.

Na první mezinárodní konferenci sociální práce v Paříži roku 1928 byl několikrát připomenut vzájemný vztah mezi sociální prací a světovým názorem doby. Tak dr. Pierre Joannon, jemuž připadla úloha přispěti k většímu pojmovému ujasnění dominantního výrazu „sociální práce“, upozornil na pozoruhodnou skutečnost, že v sociální práci je současně ztělesněn náboženský postoj přítomnosti v zápase se společenským zlem, při čemž věda opatruje metodickou výzbroj pro tento zápas.

Dr. W. Polligkeit, který se účastnil této konference jako předseda Německého sdružení pro veřejnou a soukromou dobročinnost ve Frankfurtě n. Moh., počítá s dobrovolnou sociální prací vedle veřejné dobročinnosti a soudí, že předpokladem spolupráce mezi nimi jest provedení diskuse o motivech a cílech dobročinnosti.

Ani sociální práce orientovaná na kritické sociologii nemůže nedbati toho, že novodobá dobročinnost jest organickou pokračovatelkou církevní péče o sociálně slabé a že jest vysvětlitelná jen na základě křesťanského světového názoru. Značná část dobrovolné péče o lidi společensky závislé jest stále ještě podmíněna duchem evangelia Ježíšova, jak vykrystalisoval v církevních institucích, věnovaných křesťanské dobročinnosti. Přes to se pohutky sociální dobročinnosti neobjevují v průměru definic sociální práce, které pravidelně popisují pole sociálně prospěšných opatření bez zřetele k motivaci dobročinnosti.

Všimneme si této význačné tendence na několika charakteristických výměrech. Při tom budeme rozlišovati, pokud jest dobročinnost projevem usměrněného sociálního zájmu jednotlivcova a pokud je projevem sociální pomoci, prováděné určitým kolektivem.

POPISNÉ VÝMĚRY SOCIÁLNÍ PRÁCE

Na mezinárodních konferencích sociální práce se často mluví o nesnázi, k níž dochází při vymezení pojmu sociální práce vzhledem k jeho příliš širokému rozsahu. Rozhodneme-li se pro popisný ráz definice, můžeme dospěti k několika druhům výměru. Bud' může být stanovena řada oblastí, jež jsou výčtem polí, na nichž se sociální práce objevuje v rozmanitých podobách. Nebo může mezinárodní konference sociálních pracovníků dáti zástupcům různých států příležitost, aby definovali sociálně prospěšné činnosti na základě konkrétních útvarů sociální práce, které převládají v jejich zvláštní společenské situaci. Nebo se může podstata sociální pomoci shledávati v proměně mezilidských vztahů s ohledem na jejich soustavné vylepšování.

První světový kongres sociálních pracovníků a pracovníků, konaný v Paříži ve dnech 8.—13. července 1928, zahrnul do pojmu sociální práce tyto obory:

I. Péči o matky, dětskou péči a péči o mládež, a to: všeobecnou péči o ženy v mateřství, zvláště v době těhotenství a při porodu; péči o dítě ve věku předškolním a školním, zdravotní péči o děti podvyživené, nemocné, zotavující se, mrzáčky, tělesně neb duševně úchylné; péči o mládež v normálních poměrech zvl. při volbě povolání, při tělesné výchově, při rekreaci, při ochraně mladých lidí v tovární a v domácí práci; péči o mládež v abnormálních poměrech: o mládež osiřelou, opuštěnou, zanedbanou nebo vyrůstající v prostředí trvale či přechodně mravně závadném, o mladistvé provinilce.

II. Péči o tělesně nezpůsobilé (nemocné, mrzáky, úchylné, přestárlé).

III. Péči o nezaměstnané.

IV. Péči o hospodářsky nezpůsobilé.

V. Pomoc cizincům a kočovným dělníkům.

VI. Pomoc osobám zadržným, provinilcům, lidem propuštěným z vězení.

VII. Městská a zemská zařízení pro hygienické bydlení, stravování, odívání a vůbec péči o veřejné zdraví a rozumovou i mravní výchovu lidu.⁴⁾

Z definic, jež vycházejí z rozdílů ve struktuře veřejné a soukromé dobročinnosti, přednesených na této pařížské konferenci, se zmíníme aspoň o čtyřech. Československo spatřuje hlavní předmět sociální péče v pomoci lidem, kteří by si bez vnější pomoci nedovedli opatřit prostředky k udržení zdraví a života, a v předcházení společenským zlům šířením sociálního zdraví a výchovy. Definice, vyznačující situaci ve Velké Británii, zahrnuje do sociální práce činnosti, „kteřé jsou určeny k tomu, aby doplňovaly nedostatky nebo napravovaly chyby, k nimž dochází v obchodních a průmyslových službách“. Kdežto v anglickém výměru vyznívá liberalistický individualismus, výklad přednesený zástupcem lidového komisariátu zdravotnictví o sociální práci v Sovětském Svazu byl nesen duchem, který vládne v tamnějším kolektivistickém hospodářství. Sociální výpomoc v Rusku neumožňuje sociální příživnictví. Stát podporuje jen občany, kteří se dočasně nemohou zúčastnit pravidelného výrobního procesu a pomáhá jim, aby se co nejdříve vrátili ke svému dílu. — V Kanadě přispívá sociální práce, podobně jako v Československu, k vyrovnání společenských rozdílů a k ustálení hospodářských poměrů, aby lidé „mohli žít jako nezávislí občané, životem, který jest vyjádřen požadavky, na dané životní úrovni normálními“.

Tato skupina výměrů vychází z konkrétní tvárnosti sociální práce v jednotlivých zemích; přihlíží

⁴⁾ First International Conference of Social Work. Paris 1929, svazek I.—III.

se v ní převážně k hospodářské situaci, zatím co mravní a duchovní prostředí, utvářené příslušným národním kolektivem, ustupuje do pozadí, při čemž ethos kolektivní pomoci nedospívá k všelidské zazuzlenosti. Abstraktnějšího rázu nabývají výměry sociální práce tam, kde jsou zaostřeny na změnu společenských vztahů ve prospěch jednotlivců, příslušejících k sociálně chorobným vrstvám. Pro referáty na pařížské konferenci sociální práce byla přijata tato rámcová definice:

„Výraz sociální práce zahrnuje veškeré úsilí, aby byla zmírněna bída pramenící z chudoby, aby byli vráceni jednotlivci a rodiny normálním podmínkám života, aby se předešlo sociálním pohromám a aby se zlepšily sociální a životní podmínky společnosti pomocí sociální práce případové, pomocí akcí skupinových, pomocí zákroků, jež společnost podniká v zákonodárství a ve veřejné správě a pomocí sociálního výzkumu.“⁵⁾

V tomto výměru, v němž byla dosažena rovnováha mezi sociální péčí případovou, potlačující příznaky chorobnosti pospolitého organismu, a mezi opatřeními zabráňujícími propuknutí sociální choroby, jsou zároveň vytčeny metody, jichž užívá veřejná péče k dosažení nápravy společenských poměrů. Jednoznačně sociologická orientace tohoto výměru je příznačná pro soudobé pojetí sociální práce. V přítomné době se dobročinnost stává pravidelnou, ve svých prostředcích objektivní a přestává být náhodným projevem slitování nebo almužnictví. Moderní společnost uznává, že její závislí členové mají nárok na pomoc z veřejných prostředků.

Přes odbornictví a zdokonalenou techniku soudobé dobročinnosti se setkáváme nezdědká s nebezpečím odosobněnosti a byrokratisace veřejné pomoci. Sociální práce ztrácí na své mravní hodnotě a účinnosti, považují-li její orgány trpící a bídou po-

⁵⁾ Protokol o První mezinárodní konferenci sociální práce, sv. I., str. 174.

stižené pouze za „případy“ jedné a téže kategorie sociální choroby a nemají-li současně živého vztahu k ostatním skutečnostem, určujícím tělesno-duševní a mravní individualitu jedinců, nucených k tomu, aby se stali předmětem veřejné dobročinnosti. Předností sociologického hlediska v sociální práci jest, že chápe důležitost společenských a hospodářských sektorů pro stav sociální závislosti, který je do značné míry jimi určován. Moderní dobročinnost přihlíží k společenské podmíněnosti chudoby, zločinnosti, bídě a nevzdělanosti. Nechce trestat postiženého jedince za nedostatky, za které není mravně odpověden. Naopak chce mu napomáhat, aby rozvinul své osobní schopnosti tím, že mu zlepší společenské podmínky, v nichž jest vzhledem ke svému společenskému postavení nucen žít. Tato předstižná tendence novodobé dobročinnosti vtiskuje základní povahu sociálnímu jevu. Neboť se nezřídka vnucuje s odvoláním na zákonodárná opatření třebas i proti vůli těch, jimž má prospívati.

Velmi mnoho pozornosti věnovali definici sociální práce američtí teoretikové dobročinnosti. Jejich názor byl vytríben zejména mnohotvárným rozčleněním oborů sociální služby ve Spojených státech. V Severní Americe se užívá pojmu sociální práce od počátku tohoto století na označení všech druhů dobrovolné i zákonem zavedené pomoci slabým členům lidské společnosti, ať už byly před tím označovány jako charita, křesťanská dobročinnost, sociální reforma atd.⁶⁾

Edward T. Devine upozornil ve svých studiích, věnovaných výzkumu vědeckých základů sociální práce, na nepřiměřenost těchto dvou výrazů, které v sobě logicky zahrnují každou kolektivně prováděnou lidskou činnost. A přece se výrazu sociální práce užívá v technickém slova smyslu pro označení souboru opatření, jimiž se má odstraniti nebo zmírniti chorobná nevyrovnanost společenských poměrů,

⁶⁾ Viz o tom v ročence, vyd. F. S. Hallem: Social Work Year Book. New York 1933.

poněvadž podmiňují rozklad pospolitého zdraví. Devine podal sám výměr sociální dobročinnosti, který je pro nás tím cennější, že není odvozen jen ze sociálně reformních pokusů a výsledků případové práce, získaných až v posledních desetiletích. Přihlíží totiž ve své definici k celkové sociologické struktuře sociální práce v její statické i dynamické povaze a nevyzdvihuje upřílišněně některou dobově podmíněnou metodu sociální služby. Devine definuje sociální práci jako „soubor všech snah podnikaných společností, aby se „přiblížila k svým slabinám“ a aby se starala o jedince, když tuto péči zanedbávají její zřízené instituce, aby doplnila tyto instituce a uzpůsobila je tam, kde prokázaly, že jsou špatně přizpůsobeny sociálním potřebám. Může se obírat pomocí jedincům nebo zlepšováním poměrů. Může ji prováděti vláda nebo inkorporovaná společnost nebo neformální skupina nebo jedinec, nebo může být dočasným vedlejším úkolem některé starší instituce, která má především nějakou jinou funkci... Může ji podněcovati sympatie nebo se může prováděti jako pomoc z nouze nebo ze strachu před revolucí či před evoluční změnou nebo k ní může vésti smysl pro spravedlnost a pro slušnost. Obsahuje vše, co činí společnost ve prospěch těch, kdo nejsou s to soutěžit se svými druhy za slušných podmínek, ať už k ní dochází z jakékoliv pohnutky, jakýmkoliv způsobem, s jakýmikoliv prostředky a s jakýmikoliv výsledky.“⁷⁾

Výměr Devinův je příkladem, jak těžko může definice sociální práce shrnout pojem sociální dobročinnosti do krátké abstraktní formule. Jeho předností vedle zmíněné již nadčasovosti jest patřičný zřetel k prvkům zábranným i nápravným; nezdůrazňuje jednostranně ani boj proti společenským chorobám ani pouze abstraktní zájem na zlepšení celkové společenské situace. Zahrnuje v sobě individualisovanou péči případovou i sociálně politické úsilí. Alespoň nepřímě zavádí do výměru různé dru-

7) Social Work. New York 1922, str. 21.

hy pohnutek, které podněcují sociální dobročinnost. Přes to, že zvolil rozvlekle popisnou formu, soustřeďuje se Devine ve svém výměru na prvky v sociální dobročinnosti podstatné. Vymezuje v něm předmět sociální práce (jedinci sociálně zanedbaní); nositele sociálních činností (jednotlivci i korporace) a pohnutky sociální služby; zařazuje do výměru formální i obsahovou strukturu dobročinnosti jako sociálního jevu. Sociální práce podle jeho pojetí usiluje o vyrovnaní společenských poměrů ve směru k normalnosti, k zdraví a k souladnému uplatnění jedinců i společenských institucí v procesu pospolitého soužití.

Dříve než se pokusíme o výměr vlastní, uvedeme ještě několik význačných definic, které však nedosahují psychologické prohloubenosti výměru Devineova, i když jest jejich logická struktura v některých případech více soustředěná. Podle obsahu můžeme tyto definice rozvrhnouti do dvou kategorií, podle toho, zda pokládají za hlavní úkol sociální práce činnost represivní (t. j. potlačování společenských chorob) nebo činnost konstruktivní (t. j. vědomé budování sociálního zdraví a mocenské rovnováhy mezi třídami vládnoucími a mezi třídami sociálně utlačenými).

Dr. Pierre Joannon definoval sociální práci jako „rozmyslné a horlivé použití předstižných a léčebných prostředků, aby byl zdolán veliký počet sociálních zel, když jsou tyto prostředky nutné k ochraně společnosti.“⁸⁾ Při tom klade zvláštní váhu na racionálnost prostředků k zdolání sociálních zel. Odděluje sociální práci od sociální ochrany a vytyčuje úkol sociální práce tak, že má jednak předcházeti zlu zákrokem preventivním, jednak zamezovati zlo v počátcích zákrokem abortivním a bojovati proti zlu, které se již projevilo, zákrokem léčebným.

Toto sociálně terapeutické pojetí sociální práce převládá v kruzích odborných sociálních pracovníků, kteří chtějí konkrétně vyznačiti účel sociální práce.

⁸⁾ Protokol o První mezinárodní konferenci, sv. I., str. 166.

Definice tohoto druhu mívají zvláštní zřetel k praxi a dávají nám tím spíše vhodný materiál k stanovení sociologické povahy sociální dobročinnosti. Z velkého množství podobných výměrů, s nimiž se setkáváme v praktických příručkách, věnovaných sociální péči, uvedeme tři typické definice, které vznikly v prostředí značně různorodém.

První z nich byla napsána v předválečném Německu. Soustřeďuje pozornost na dobročinné instituce, a vidí jejich funkci v nápravě škod, které podmiňují činitelé sociálně ekonomičtí. Je to definice von Erdbergova:

„Dobročinná zřízení jsou taková zřízení, která spočívají na dobrovolné činnosti společnosti a která byla utvořena, aby zmírňovala nebo odstraňovala sociální škody, nutně plynoucí z hospodářského vývoje, jež buď dosud nejsou nebo vůbec nemohou být zmírněny neb odstraněny tlakem právních norem.“⁹⁾

Další definice, o které se zde zmiňujeme, přihlíží převážně k závadám povahy sociálně psychologické, kterým se má čeliti sociální prací. Vychází z amerického individualismu, v němž je lidské chování důležitou pojmovou kategorií. Herman Adler označil nedávno veřejnou péči jako pojem, „který obsahuje mnoho typů sociálních problémů, jichž společným jmenovatelem však jest lidské chování. To jest, veřejná péče jedná s poruchami chování lidských bytostí. Poruchami chování se rozumí sociální nesrovnalosti, jichž příčiny jsou četné a mají rozmanitou povahu.“¹⁰⁾ Výměr Adlerův neoznačuje podmiňujícího činitele, který do značné míry spoluurčuje lidské chování na základě převládajícího tlaku společenského prostředí.

Antonín Tůma také spatřuje cíl sociální péče v odstranění sociálního zla a rozumí jí „zjevy společenského úsilí směřující k tomu, aby ve všech podobných případech poskytnuta byla vhodná pomoc

⁹⁾ Wohlfahrtspflege. Eine soziale Studie. Jena 1903, str. 22.

¹⁰⁾ V článku o definici veřejné dobročinné práce. The Social Service Review, sv. VI., čís. 3 (Chicago 1932), str. 435.

a ochrana, a aby byl tak odstraněn nebo zmírněn účinek nesrovnalostí, vyplývajících z nynějších poměrů hospodářských i kulturních.¹¹⁾ Podle tohoto výměru se má dostati potřebným lidem z prostředků veřejné nebo dobrovolné dobročinnosti takové podpory, aby odpovídala druhu jejich osobního nedostatku.

Přechod ke konstruktivnímu pojetí dobročinnosti tvoří definice, kterou navrhl H. Pesch. V ní se už připomíná vedle sociálních zel, kterým se má čelit, také nutnost spravedlivějšího rozdělení kulturních a hospodářských vymožeností, pokud jsou výtvory společenského vývoje.¹²⁾

V druhé řadě definicí se vyzdvihuje potřeba tvořivé dobročinnosti; zabezpečení sociálního zdraví a zabránění společenským chorobám se v nich prohlašuje za hlavní obsah sociální práce. Místo potlačování zla je spatřován její úkol ve snaze o nápravu společenských poměrů, ač zavedení pojmu sociální ameliorace do definice nepřispívá k zvláštní jasnosti. Musíme zde uvést alespoň jeden z těch výměrů, které vážou pojem dobročinnosti na dříve běžný výraz „charita“.

Encyclopaedia Britannica uvádí, že charita „představuje zároveň osobní a sociální snahu zlepšit poměry, které ve společnosti převládají. Tato snaha má být založena na inteligentním zkoumání těch činitelů, kteří pomáhají tvořit náš sociální a průmyslový život, a má být vedena určitým účelem.“¹³⁾

Kritičnost a vědecky nezávadný výzkum sociálně hospodářské situace lidí společensky závislých jest spíše programem novodobé dobročinnosti než pojmovou abstrakcí, odvozenou z empirického faktu sociální služby, jak se s ním ve společenském vývoji setkáváme. Je však příznačným zjevem u všech vý-

¹¹⁾ Právní základy sociální péče o mládež v RČS. Praha 1925, str. 11.

¹²⁾ Lehrbuch der Nationalökonomie. Freiburg i. B. 1922, sv. II., str. 307.

¹³⁾ 14. vyd., sv. 5., str. 248.

měří, které pokládají sociální nápravu za hlavní tendenci kolektivně orientované dobročinnosti, že v nich teleologický moment převládá nad pouhým výpočtem rozmanitých druhů sociální služby. Jako příklad uvedu výměry Alice Salomonové a Ludwiga Heyde, kteří mají na zřeteli kulturní povznesení sociálně potlačených vrstev stejně jako zlepšení jejich hospodářského stavu a snahu zařaditi je do celku lidské pospolitosti.

A. Salomonová rozumí dobročinností „všechny snahy státu a společnosti, které usilují o to, aby se zavedla nebo zachovala životní úroveň lidu, odpovídající současným kulturním ideám. Jde tu o činnost, která má na zřeteli podporu vrstev kulturně méně vyvinutých nebo ohrožených v ohledu zdravotním, duchovním, mravním nebo hospodářském.“¹⁴⁾

V této definici Salomonové se pokládá světový názor za zcelující prvek dobročinnosti, která má směřovat vedle blaha hmotného též k duchovnímu a mravnímu blahu pospolitosti. O světovém názoru se tu sice mluví jen jako o mravně neutrální kategorii soudobých kulturních ideálů; ty však při různých podobách světového názoru nutně vykonávají vliv na sociální zákonodárství a na praxi dobročinnosti, na podkladě představ o společenské solidaritě a o nadosobní spravedlnosti. Heyde podobně zahrnul do pojmu dobročinnosti rozmnožování hmotných a duchovních statků. Ve svém výměru se nerozhoduje pro určitý druh světového názoru, který by měl stanovit mravní sankci sociální spravedlnosti.¹⁵⁾

Předběžná definice, vymezující pojem sociální dobročinnosti, jak mu rozumíme v tomto pojednání, zní: Sociální práce jest soustavou plánovitých podniků, které usilují o vytvoření společensky žádoucích zvyků u skupin lidí, závislých na veřejné pomoci a jimiž se napomáhá celé pospolitosti ke zdravé a společensky normální životní úrovni. Pohnutky in-

¹⁴⁾ Leitfaden der Wohlfahrtspflege. Leipzig und Berlin 1923, str. 1.

¹⁵⁾ Abriss der Sozialpolitik. Leipzig 1923, str. 2.

dividuální i kolektivní dobročinnosti při tom podmi-
ňuje životní názor obyvatelstva určitého území.

Do výměru sociální práce tím vsunujeme jednak
předmět sociálně nápravných opatření (skupiny lidí
sociálně závislých); dále nositele dobročinného
úmyslu (celek obyvatelstva, které k sociální práci
více nebo méně pravidelně přispívá); a konečně svě-
tový názor jako činitele, který je podněcovatelem
účinné lásky k bližnímu podle stupně víry v důstoj-
nost lidské přirozenosti. Plánovitost sociální práce
nepostupuje vždy úměrně s duchem vládnoucí ideo-
logie, přece však jest určitá souvislost mezi praxí
dobročinnosti a sociální filosofií doby. Zkoumání
o tom, do jaké míry můžeme mluvit o podmíněnosti
dobročinnosti v hlavních bohosloveckých soustavách
dějinného křesťanství, jest úkolem tohoto spisu.

3.

DOSA H SVĚTOVÉHO NÁZORU PRO VÝMĚR SOCIÁLNÍ PRÁCE

Sociální dobročinnost v západoevropské civilizaci byla po více než osmnáct století pod vlivem sociální etiky Ježíšova evangelia. Ve středověku byla tehdejší forma sociální péče takřka výhradně činností církevně náboženskou.

Od doby reformační se sociální práce postupně vyprošťovala z oblasti duchovně náboženské. Odlišení oblasti duchovní a světské a rozdrobenost protestantských církví, které si osvojily autonomii ve věcech věroučných, vedlo k rozdělení názorů na úkol sociální práce a k postupnému zesvětštění křesťanské dobročinnosti. Zatím co se charitativní činnost postupně zbavovala církevního vlivu, v procesu, který směřoval současně k vytvoření vědecké metody pro různé obory sociální služby, přeměňovala se sociální práce od náhodných skutků účinné lásky k bližnímu, prikazovaných křesťanskou věrou, v pravidelnou úřední agendu v souvislosti s veřejnou správou, které se věnuje mnoho lidí jako životnímu povolání.¹⁰⁾

Nebudeme zde rozebírat toto pozoruhodné dění. Zmíníme se jen o velmi příznačné okolnosti, že se často zatemňuje souvislost mezi pohnutkami a cílem dobročinnosti. Důležitost světového názoru pro motivaci sociální služby není ovšem v naší době menší než v dobách předcházejících. Kolísá jen uvědomělé uznání této důležitosti.

Sociální činnost křesťanských církví vedou pohnutky, jež jsou zřetelně povahy nábožensko-mrav-

¹⁰⁾ O vlivu osvícenství na ducha veřejné dobročinnosti pojednává Lotte Kochová ve spise: Wandlungen der Wohlfahrtspflege im Zeitalter der Aufklärung. Erlangen 1933.

ní, jak o tom podáme v dalším několik charakteristických dokladů. Kromě sociálních teorií křesťanských církví se však uplatňují též sociálně filosofické soustavy nenáboženské a protináboženské. Mnohé z nich vykonávají též vliv na sociální práci dobrovolnou, obecní, státní i mezinárodní. Sociální ideologie fašismu a komunismu motivují dobročinnost státních útvarů principy, které omezují zřeteli třídní nebo skupinové diktatury vliv nepodmíněné lásky k bližnímu, jak ji hlásá a uskutečňuje světový názor křesťanského náboženství. Sociální filosofie demokratická sice vyrůstá organicky ze světového názoru křesťanského, ale může se též prohlásit za nábožensky neinteresanou.

Pohnutky a konečný cíl sociálně prospěšných zařízení určují smysl dobročinnosti, působí na obětavost pracovníků a na kvalitu sociální služby. Na světovém názoru závisí nejen hybná síla sociálního zákonodárství, ale též motivace skutků účinné lásky k bližnímu u sociálních pracovníků a u všech lidí, kteří mají soucit s nedostatky a s utrpením bližních.

Otázka důležitosti světového názoru a křesťanské životní filosofie pro dobročinnost jako jev sociální skutečnosti se dostává na forum odborných porad sociálních pracovníků, které v prvé řadě zajímá sociálně ethická odůvodněnost jejich životního povolání. Uvědomují si, že čistota pohnutek a jasnost cílů má pro dobročinnou péči zásadní význam.

Nezastíráme si, že mezi sociálními pracovníky ve veřejné službě a mezi dobrovolnými pracovníky v církevně řízené péči charitativní dochází nezřídka k napětí pro odlišný postoj k motivaci sociální pomoci. Přihlížíme-li k hlubším příčinám tohoto rozporu, snadno zjistíme, že náboženští pracovníci v dobrovolné péči se staví proti zamítání náboženských pohnutek ve veřejné dobročinnosti, zatím co laičtí sociální pracovníci jim vytýkají, že zásada věroučné pravověrnosti v sociální službě jednotlivých církví ruší zásadu společenské soudržnosti, pojící lidskou společeností v jeden celek.

Při podobných sporech trpí obyčejně obě strany. Charitativní práce církevní je stíhána výčitkou předvědeckého zpátečnictví a nepropracovaností své techniky; veřejná sociální práce často nerozlišuje mezi věroučným formalismem a vírou v nábožensko-mravní základ dobročinnosti a tím oslabuje dynamickou sílu sociální služby, zaměňujíc ji nezřídka za byrokratické a zmechanisované úřadování.

Je třeba uvést aspoň některé doklady o tom, že sociální pracovníci v západní kulturní oblasti si začínají vážně uvědomovat nebezpečí, které pro psychologickou strukturu sociálně prospěšné služby plyne ze zanedbání náboženských pohnutek dobročinnosti. Budeme je voliti tak, aby nebylo možno pochybovati o jejich nestranné a reprezentativní povaze.

Na první mezinárodní konferenci sociální práce upozornil Porter R. Lee, ředitel školy pro výchovu sociálních pracovníků v New Yorku, na souvislost mezi ubýváním nadšení v sociální práci a mezi zmenšeným počtem prorockých hlasů v posledních desítilétích. Sociální pracovník podle něho má být inspirován nějakou formou idealismu, který vyjadřuje duchovní hodnoty, jež pokládá společnost za žádoucí. Tyto hodnoty, z nichž má sociální pracovník vycházeti a k nimž má směřovati, jsou vytvořeny společností a bývají obsaženy v sociální filosofii, kterou má být sociální pracovník podněcován v ethice svého povolání.¹⁷⁾

Dr. František Vaníček, přednosta laboratorní služby ve Státním zdravotním ústavu v Praze, podal na téže konferenci pozoruhodný výklad o významu křesťanského ducha v sociální péči a při tom přisoudil prvku křesťanského světového názoru přední důležitost. Zdůraznil současně naléhavou potřebu toho, aby byl v sociální dobročinnosti hlavní zřetel věnován uskutečňování sociálně ethických zásad evangelia Kristova. V jeho výměru sociální práce činitel světového názoru zcela pohlcuje administrativní a tech-

¹⁷⁾ V referátu o šíření inspirace sociálních pracovníků, sv. II., str. 107 n.

nickou stránku, která jinak obyčejně vystupuje do popředí. Pro Vaníčka¹⁸⁾ „sociální práce není prakticky nic jiného, než aplikace křesťanské morálky na pospolitý a státní život.“ Dále praví: „Sociální práce jest naše společná víra, i když býváme rozdělení rozdily v náboženské příslušnosti.“

Vaníčkovu pojetí sociální práce má podle našeho soudu zvláštní cenu, poněvadž ztotožnil sociální službu s praktickým křesťanstvím, čímž zařadil sociální filosofii, vyplývající z živého ducha evangelia, do organické souvislosti se soudobou sociální dobročinností. Odborně vzdělaný sociální lékař nezapomíná na výsostnou úlohu sociálního kněžství, jež spočívá v šíření pospolitého ducha a vzájemné pomoci za tím účelem, aby se došlo k duchovnímu i hmotnému štěstí v mezilidských vztazích. Pro Vaníčka není pochybnosti o tom, že duch sociální služby byl vyjádřen u Ježíše a jeho učedníků, kteří se svou věrností ideálu království Božího stali prvními sociálními pracovníky křesťanského kulturního údobí.

Dovedl-li lékař-bakteriolog oceniti vliv křesťanského ducha na vývoj a strukturu soudobé dobročinnosti způsobem tak pozitivním, nelze se diviti, že kněz křesťanské církve, jemuž bylo na konferenci uloženo promluvit o mravních hranicích sociální práce, přechází též k zdůraznění vztahů mezi sociální prací a oblastí náboženskou. P. Belpaire právem položil důraz na svou thesi, že duchovní zakotvenost sociální služby v křesťanské sociální filosofii je sociologicky prokazatelným faktem.

Náboženská víra opatřuje podle něho pracovníky na poli dobročinnosti potenciálem energie, který je sociálně nenahraditelným zdrojem životadárných podnětů, indukujících v trpících bližních vůli spolupůsobit při usilování o lepší podmínky sociálního soužití. Křesťanská sociální ethika omezuje sociální práci tím, že ji učí dbáti osobní odpovědnosti a svobody svědomí jednotlivců; současně však vzbuzuje úctu

¹⁸⁾ V referátu o metodách k vytvoření pospolitého ducha v městských obvodech. Tamtéž, sv. I., str. 857.

k hodnotě, již se vyznačuje cíl každého jednotlivého lidského života.¹⁹⁾

Podobně i na celostátních a obvodových konferencích sociálních pracovníků se velmi vážně uvažuje o vlivu náboženského přesvědčení na kvalitu sociální služby. Owen R. Lovejoy, který roku 1920 předsedal americké národní konferenci pro sociální práci, se dokonce zabýval problémem víry sociálního pracovníka ve svém úvodním proslovu. Podle něho jest dílo nábožensky věřícího člověka, pracujícího v oboru sociální dobročinnosti, založeno na úsilí, aby svou službou strádajícímu druhu přispěl k šíření Božího řádu, platicího „jako v nebi tak i na zemi“. Vychází nutně z přesvědčení o ceně svatosti, vyzařující z duchovní podstaty malého dítěte a z неотřesitelné důvěry, že lidská přirozenost je ve své podstatě božského původu. Náboženská víra, obdivující zázrak, který se ukrývá ve zrození každého dítěte (při duchovní podobě novorozeného božskému původci), vede Lovejoye k tomu, aby viděl v životě vyšší poslání. Náboženský člověk chce svou účastí na díle dobročinnosti odpovídat tragickému nedostatku sociálních inženýrů, kteří se po příkladu Kristově obětují jako hlasatelé a vykonavatelé evangelia lásky.²⁰⁾

Německá sociální pracovnice dr. Alice Salomonová popírá v úplném souhlase s argumentací Lovejoyovou, že by při pohnutkách dobročinnosti dostával libovolný světový názor, ať už založený naturalisticky nebo sociologicky. Při sociální práci se má potřebným lidem dostati spravedlnosti, a spravedlnost vyžaduje hodnocení pod zorným úhlem věčnosti. Bez náboženské víry ve věčnou hodnotu každé jednotlivé lidské duše není úsilí o spravedlnost srozumitelné: „Neboť příroda odsuzuje slabého ke zkáze. Jen ten může odůvodněně pracovat na povznesení chudých a na osvobození těch, kteří jsou zbaveni práv, kdo věří v absolutní cenu lidské duše. Bez víry, že

¹⁹⁾ Tamtéž, sv. I., str. 725 n.

²⁰⁾ Proceedings of the National Conference of Social Work. Chicago 1920, str. 4 n.

jsme dětmi Božími, není možná víra v lidské bratrství: bez ní však není bratrského cítění pro pospolitost.“²¹⁾

Uvažujeme-li o sociální dobročinnosti s hlediska jejího rozsahu, který se ustavičně obměňuje, není snadné dospět k obecně platné definici. Výměr může nám poskytnouti jen předběžnou pracovní hypotézu, sloužící k dalšímu studijnímu účelu. Při tom musíme být právi tomu, že sociální práce spočívá na skutcích individuálního odhodlání k dobročinnosti v mezilidských vztazích a že je typickým projevem složitého společnostního (societálního) jevu.

Veřejná dobročinnost se s hlediska sociologického vyznačuje objektivací ve společenská zřízení, jejichž působnost je prokazatelná, i když konkrétní vykonavatelé sociální pomoci jsou mimo službu. Sociální práce je též po této stránce jevem společnostním, společností vědomě plánovaným. Některé její instituce se vnucují lidem, jimž má být v zájmu pospolitého zdraví pomoheno, aby nesetrvávali ve stavu, tvořícím z nich chorobnou jednotku pospolité organizace. Sociální práce, uskutečňovaná kolektivní dobročinností, není však pouze jevem abstraktně sociálním, ale též jevem sociálně ethickým.

Podle našeho rozpoznání patří sociálně filosofická motivace dobročinnosti jako integrální, neoddělitelná součást k sociologickému útvaru sociální práce. Akce, směřující k společenské amelioraci, jsou zkloubeny svorníkem ideologické vazby, která plyne z nábožensko-filosofického základu světového názoru, jehož jménem se sociální služba podniká v různých společenských skupenstvích.

Sociální práce se utváří nejen podle svých úkolů léčebných a nápravných, ale také podle pohnutek, které formují mravní povahu různých druhů dobročinnosti. Sociální zákonodárství katolické vlády v Rakousku je jiné než sociální zákonodárství anglické vlády, vycházející z puritánských a anglikánských

²¹⁾ Z přednášky v Jeně r. 1920, cit. F. Mahling: Die sittlichen Voraussetzungen der Wohlfahrtspflege. Berlin 1925, str. 77.

mravních tradic, nebo než sociálně politické zákroky komunistického vládního vedení v Rusku: nejen technikou, nýbrž i duchem odlišné. Podobně je jiným vykonavatelem společenské dobročinnosti františkánský mnich než nacionálně socialistický úředník z ministerstva pro sociální amelioraci v Prusku nebo než sociální politik, odchovaný ideologií humanitářské demokracie.

Do sociální práce v užším smyslu slova zahrnujeme konkrétní sociální pomoc jednotlivcům, kteří jsou ve stavu své osobní závislosti podporováni z prostředků veřejné nebo soukromé dobročinnosti. K sociální práci v širším smyslu patří vedle sociální péče též sociální politika, jejímž účelem je vyrovnati mocenské poměry mezi třídními skupinami hospodářsky silnými a mezi třídními skupinami hospodářsky potlačenými. Hlavní technikou sociální péče je t. zv. práce případová, přihlížející k léčení sociálních zel, které se vyskytují u jednotlivců, vyřazených ze spul-rozhodování v dané sociálně hospodářské situaci. Sociální politika užívá jako svého hlavního technického prostředku sociálního zákonodárství, které souvisí s úpravou a s nápravou sociálních poměrů mezi celými třídami. Metoda případové práce i metoda sociálního zákonodárství se stále technicky zdokonalují a vzájemně se v novodobé státní administrativě více neb méně doplňují. Sociální politika potřebuje pomocného orgánu k individuálně zaměřené dobročinnosti, který by přispíval k nápravě různých druhů závislosti, zaviněných osobně nebo společnostně, jež by jinak u skupiny lidí, s pospolitostí nevyrovnaných, vedly k tvoření chorobných zárodků. To je úkolem sociální péče. Naopak zase sociální péče sama o sobě nepostačuje ani při sebe dokonalejším druhu skupinově poskytované dobročinnosti a musí být doplněna soustavou legislativních opatření, která zaručují širokým vrstvám obyvatelstva právní nárok na slušnou životní úroveň důstojnou člověka, která odpovídají hospodářské únosnosti konkrétní společenské agregace a přihlížejí k tomu, aby byla sociální břemena rozdělena spravedlivě.

Ani v sociální péči ani v sociální politice se neobejdeme bez podmiňujícího činitele světového názoru, který staví pohnutku společenské dobročinnosti na určité sociální filosofii, jež se tak organicky začleňuje do sociologického útvaru konkrétních typů sociální práce. Povaha dobročinnosti, nacházející výraz v sociální péči a v institucích povahy sociálně politické, se neliší jen podle kvantity poskytovaných služeb a podle druhu vymožeností, zaručených zákonodárstvím, nebo jen vypracovaností metody; důležitým rozlišovacím znakem jest též nábožensko-filosofická motivace pospolitého blaha, kterého se má dosáhnouti sociální službou. Proto jsme do svého výměru sociální práce zahrnuli moment světového názoru. Současně jsme v této pracovní hypotese naznačili, že jsou sociálně politická opatření (usilující o to, aby se povznesla celá pospolitost „ke zdravé a společensky normální životní úrovni“), stejně jako akce sociálně charitativní nebo akce vedoucí k záměrné sociální péči (usilující o „vytvoření společensky žádoucích zvyků u skupin lidí závislých na veřejné pomoci“), spoluurčeny vedle činitele sociologického (zřetel pospolitě normálnosti), též činitelem ideologickým (filosofická pohnutka dobročinnosti).

V tomto pojednání se nebudeme obíratí otázkou, co znamená pospolitá normálnost a sociální zdraví s hlediska sociologické noetiky. Chceme v něm podati příspěvek k rozboru filosofie dobročinnosti v rámci křesťanského náboženství. Pokusíme se také o charakteristiku hlavních sociálně ethických typů křesťanské theologie se zřetelem k jejich praktické aplikaci na některé příznačné zjevy v dobročinnosti křesťanských církví.

Jsmo si vědomi toho, že pohnutky dobročinnosti mají filosofický okruh daleko širší, než jak jej určuje vymezený úsek našeho pojednání. Už dříve jsme se zmínili o důležitosti sociálně filosofické základny ve snaze o sociální amelioraci, jak je vyznačena v marxisticko-leninistickém programu a v praxi komunismu, nebo jak se s ní setkáváme za rozdílných sociologických předpokladů v teorii, odůvodňující totalitní

pravomoc státní, která se objevuje v soudobém pojetí sociální dobročinnosti v Německu. Osvícenství se dělí s křesťanskou etikou o zásluhu, že podstatně přispěly k utváření ducha novodobé sociální práce.²²⁾ Nechceme přehlédnouti, že i mnoho sociálně ethických směrů orientovaných nenábožensky, zakotvených filosoficky v metafysice, která popírá princip biblického theismu (z něhož vyrůstá křesťanský světový názor), poskytuje motivaci k významným druhům dobročinnosti. Dr. Friedrich Ulrich nastínil teoretickou základnu různých druhů dobročinnosti, vycházejících z pohnutek náboženských i nenáboženských. Vedle základních směrů křesťanského světového názoru probíral též sociálně ethickou teorii hedonistickou, utilitaristickou, eudaimonistickou a filosofii rozumového jednání, z nichž poslední nachází zdůvodnění u Aristotela a u Kanta, a uplatňuje se přes Hegela a Hegelovskou levici v moderním socialismu.²³⁾

Náš zájem se však musí omeziti metodicky jen na vliv sociologických struktur, vytvořených křesťanským světovým názorem. Jde nám o výzkum pohnutky dobročinnosti v hlavních bohosloveckých typech křesťanského náboženství. Chceme se poučiti o tom, zda motivaci snah prospěšných pospolitosti určují kromě podmínek sociálně hospodářských též podmínky duchovně náboženské.

²²⁾ O tom ve spise Lotty Kochové: Wandlungen der Wohlfahrtspflege.

²³⁾ Die weltanschaulichen Grundlagen der Wohlfahrtspflege. Berlin 1932.

DOBROČINNOST A BOHOSLOVECKÉ TYPY DĚJINNÉHO KŘEŠTANSTVÍ

(Glosa metodologická.)

Při určování bohosloveckých typů dějinného křesťanství bude pro nás rozhodovati sektor, určující vztah mezi dobročinností a hlavními bohosloveckými soustavami křesťanskými po stránce sociálně filosofické. Podle našeho soudu můžeme v křesťanském náboženství rozlišit čtyři hlavní typy theologických soustav: útvár začátků křesťanského náboženství, útvár thomistického katolicismu, útvár lutherského a kalvínského protestantismu a útvár humanitarismu. V tomto pojednání nám půjde o postižení dynamického činitele, který má u hlavních bohosloveckých soustav křesťanských vliv na jejich teorii a praxi sociální práce. Nemůžeme psáti encyklopedii sociálních nauk jednotlivých křesťanských církví, ani podávati dějinný nástin vývoje křesťanské sociální filosofie. Náš úkol je skromný a chceme jej přesně vymezit.

Vycházíme z toho poznatku, že sociální práce, sociální služba nebo sociální politika jsou novodobé výrazy pro snahu po společenské dobročinnosti, která je velmi stará a která měla vždy význačné místo v sociálně ethických soustavách křesťanského náboženství. Neužíváme jich tudíž v technickém slova smyslu (pro označení moderní sociální práce, vyzbrojené poznatky vědy lékařské, věd sociálních včetně psychologie a věd přírodních včetně anthropologie), nýbrž (v souhlase s naším výměrem) ve smyslu všeobecnějším. Mluvíme-li o výtvorech dobročinnosti, motivovaných křesťanským světovým názorem, jako

o sociální péči nebo o sociální politice nebo o sociální práci, máme tím na mysli, že se vždy v křesťanské pospolitosti pracovalo, pečovalo a politisovalo za tím účelem, aby se došlo k vrcholnému křesťanskému ideálu království Božího mezi lidmi.

Charitu nepokládáme za předvědecký stupeň sociální práce. Kritičnosti a sociální obezřetnosti jest třeba zajisté též při skutcích dobročinnosti, vedených v duchu evangelia účinnou láskou k Bohu a k bližnímu. Na druhé straně soudíme, že vědecky orientovaná charita, přesvědčená o náboženském základu všelidského bratrství při rozumovém výběru metod stupňuje péči o duchovní i hmotné blaho trpících druhů. Na pozadí křesťanského světového názoru docházelo vždy u lidí milosrdenství prokazujících i u těch, kdož je přijímali, k pěstování mravních vlastností, kterých chceme v sociální práci dosáhnouti. V křesťanské dobročinnosti byly vždy vedle snahy o tělesné a duchovní blaho lidí společensky závislých obsaženy také pokusy o přizpůsobení společenské situace vysokému kolektivně náboženskému ideálu vlády Boží nad světem, i když po této stránce zasluhují církve výtku, že oddalujíce tento ideál na onen svět, stávaly se mocí spíše konservativní než sociálně průbojnou.

Křesťanství navazovalo na židovskou tradici dobročinnosti, v níž vedle almužnictví prokazovaného individuálně bylo zákonodárství (zvláště v Deuteronomiu) vedeno představou nábožensky zdůvodněné sociální spravedlnosti. Židovská sociální politika pokročila do té míry, že předpisovala národní pospolitosti v mosaickém zákonodárství povinnost postarat se o chudé. Náboženská pohnutka židovské dobročinnosti byla proto tak mocná, že Bohu a chudému bližnímu byly připisovány souvztažné vlastnosti.

Bůh byl představován v své absolutní spravedlnosti jako slitovník, který bezpečně zaštití a obhájí chudého proti úkladům jeho nepřátel. Bohatí mají pečovat o chudé, aby nevzbuzovali hněvu Božího. Národní pospolitost židovská byla současně vázána předpisy mosaického zákona postarati se o „vydědence Boží“, jimiž jsou chudí vedle kněží a levitů.

Při zkoumání pohnutek dobročinnosti v křesťanství máme na vybranou dvojí cestu: buď můžeme dospěti k jejich charakteristice rozbořen základních bohosloveckých soustav dějinného křesťanství po stránce sociálně filosofické, nebo prozkoumáním sociálních programů křesťanských církví v jejich soudobé tvářnosti. Uznáváme důležitost kritického zkoumání dnešního postoje křesťanských církví k ožehavým sociálním problémům přítomnosti. Jest třeba osvětlovati významné dílo, jehož se účastní křesťanské církve, budující instituce dobročinné péče a šířící sociální svědomí v souhlase s prorockým viděním potřeby, aby se dostalo místa nadlidské spravedlnosti ve společenském dění.

Omezujeme se v tomto pojednání vědomě na výzkum ve směru prvním, ježto rozbor sociálních programů křesťanských církví by nepostačil k proniknutí vztažnosti mezi teologií a sociální službou bez porozumění rozdílům mezi hlavními soustavami dějinného křesťanství.

Z bohosloveckých typů dále probíraných setrvala thomistická theologie jako klasická tlumočitelka základních křesťanských nauk v církvi římsko-katolické; theologie lutherovská a kalvínovská zůstala orientačním východiskem světového protestantismu; theologie humanitářská vymezuje zvláštní naukové postavení svobodných církví, uvolněných v křesťanském světě od historického dogmatismu. Nábožensko-věroučný postoj ranného křesťanství znamená pro tyto tři základní ideologické útvary (jakož i pro církve pravoslavné, které zůstávají mimo hranice tohoto pojednání, věnovaného studiu sociologické povahy západního křesťanství), ustavičnou inspirací, poněvadž jest v něm zaznamenán počátek křesťanských theologických soustav a poněvadž podmiňoval příkladnou povahu lásky k Bohu a k bližnímu v náboženských obcích doby apoštolské a poapoštolské.

Římsko-katolická církev, protestantské církve i církve svobodné usilují o křesťanskou dobročinnost v duchu evangelia Ježíšova a přece se u nich liší již samotné pojetí obsahu sociálně prospěšných činností.

B. Vašek podává tento výměr křesťanské charity s hlediska katolického: „Ve smyslu subjektivním je křesťanská charita ono smýšlení (habitus), které se zcela a radostně oddává Bohu a v kterém s touto láskou k Bohu je spojena také láska k bližnímu, to jest ochota milovati bližního bez ohledu na osobu a tu lásku projevovati i na venek slovem a skutkem. V užším smyslu se tato křesťanská charita pojímá jako habitus ochotně pomáhati bližnímu v tísní jakéhokoli druhu. Ve smyslu objektivním rozumí se charitou soubor všech zařízení, kterými se má pomáhati bližnímu z nouze a která jsou naplněna duchem křesťanským: která vznikla z pohnutek křesťanských, jsou vedena v křesťanském duchu a zvláště kterým při všem jest nejvyšším vodítkem poslední cíl člověka a lidstva.“²⁴⁾

Vaškova definice, zvláště v první části, jasně vyznačuje povahu křesťanské dobročinnosti v katolictví. Ideál charity, jednoznačně soustředěný na lásku k Bohu a skrze ni na lásku k bližnímu „bez ohledu na osobu“, označujeme jako motivační hledisko theopatické. Ve Vaškově výměru schází přesnější náznak, jak v katolicismu organicky souvisí charita s institucí církve. V tomto směru je úplnější definice B. Kreutze, v níž se charita chápe jako „dobrovolná osobní pomoc v nouzi, jejíž kořeny a pohnutky jsou založeny v náboženství, zvláště v církevním obecnství, a která jest vykonávána jako funkce církevního života“.²⁵⁾ Dále Kreutz považuje charitu za zvláštní druh dobročinné péče a za zvláštní útvar, vzniklý na půdě křesťanského náboženství, jehož odůvodnění není vázáno pouze na přirozené soužití bratřsky sobě nakloněných druhů, ale především na uznání Boha jako Otce a na prožívání organické sounáležitosti celého lidského pokolení v mystickém těle Kris-

²⁴⁾ Křesťanská sociologie. Díl III. Sociální práce se zvláštním zřetelem k sociální činnosti kněžské. Praha 1929, str. 266.

²⁵⁾ V článku o charitě: Handwörterbuch der Wohlfahrtspflege. Vydala Dr. Julia Dünnerová. 2. vyd. Berlin 1929, str. 151 n.

tové. V katolické charitě jde podle Kreutze především o lásku k Bohu a jeho výměrem je křesťanská dobročinnost zařazena do rámce církevního života.

V protestantských církvích nemůže být názor na základní pojetí křesťanské dobročinnosti zcela totožný, jednak pro jejich organizační roztržštěnost a především pro rozdílný sociálně filosofický typ lutheranismu a kalvinismu. Základní tendence protestantismu vedla k zesvětštění sociální práce, při čemž protestantské církve ztratily kontrolu nad dobročinnými institucemi, takže chudinství bylo přeneseno do oboru městské a státní administrativy. Protestantismus vlivem své theologie zůstal ještě věren theopatické zaměřenosti, při níž se v dobročinnosti postupovalo přes Boha k člověku. Sociální práce v protestantských zemích přihlížela kritičtěji k skutečným potřebám lidí společensky závislých, poněvadž byla opuštěna zásada o spásonosné zásluze dobrých skutků. Stejně jako katolictví i lutheranismus a kalvinismus popírají důležitost světských hodnot. A přece na pozadí kalvinistického světového názoru došlo k tomu, že se vynořilo nové povolání sociálních pracovníků, jejichž úkolem je racionalisovaná služba skupinám lidí, potřebujících veřejné pomoci.

V lutherské církvi se mluví o soustavě křesťanské dobročinnosti jako o součásti vnitřní misie. J. Steinweg jí rozumí „onu práci v evangelické církvi, která směřuje k potlačení a zabránění stavu bídy ať už povahy nábožensko-církevní nebo mravně sociální a hospodářské . . . Jest ji pojímati jako práci, která má býti konána z příkazu Božího, jako poslání, které má evangelická církev vůči všem těm, kdož se nacházejí nějak v nouzi, v nebezpečnství a v nedostatku“.²⁶⁾

F. Bednář vymezuje úkol sociální práce církevní v oblasti protestantismu takto: „Sociální práce církve musí tudíž od činnosti charitativní, která zůstane jejím jádrem, zasahovati i do sociální politiky buď přímým zdůrazňováním základních zásad, které ply-

²⁶⁾ V článku o vnitřní misii Německé evangelické církve. Handwörterbuch der Wohlfahrtspflege, str. 342.

nou z evangelia pro život společenský (práce pro mír, pro zachování života, pro rovnost atd.), buď bojem proti všemu, co zásadám těm odporuje (alkoholism, prostituce, nezaměstnanost, bída hmotná, zchátralost mravní, jež se projevuje zločinností, omezení člověka v jeho vývoji atd.).“ Bednář současně připomíná, že církevní sociální práce je obohacena o kladný cíl, aby se člověk osvobozením od zla znovuzrodil přiblížením k Bohu.²⁷⁾ Nesouhlasí s omezením sociální práce na oblast vnitřní misie a vyžaduje, aby církev nejen získávala duše pro evangelium, nýbrž aby duchem evangelia přetvářela celý společenský řád.

Svobodné církve usilují o to, aby přispěly plánu společenské ameliorace kladným postojem k lidské přirozenosti a obhajobou lidské důstojnosti každého jedince, jež nemá být znevažována žádnou formou kolektivně organisovaného násilí. Jako příklad výměru sociální dobročinnosti v svobodných církvích uvedeme především stanovisko československé církve: „Kdežto sociální práce dobrovolných i úředních orgánů může přispěti slabým v lidské společnosti tam, kde sociální choroba již skutečně propukla, má být politika státní a mezinárodní vedena zřeteli sociálními, zabezpečovat preventivně zdraví národa, všech jeho stavů a celé pospolitosti lidské.“²⁸⁾ Československá církev věří v stejnou hodnotu životního určení všech lidí, bez rozdílu stavů a sociálních tříd; v plné naději vítá příchod každého nově zrozeného dítěte, v němž nevidí kaz dědičného hříchu, nýbrž krásu Bohem prozářeného člověčenství.

Podobně též názor americké unitářské církve, tlumočený Robertem C. Dexterem, spatřuje hlavní cíl pospolitě dobročinnosti, k němuž vede církevní obecenství, ve všestranném osvobození lidského jedince od společensky nespravedlivých závazků a útisků. Dexter vyznačil příspěvek humanitářsky

²⁷⁾ Snahy o řešení sociální otázky v novodobém protestantismu. Praha 1923, str. 16—17.

²⁸⁾ F. M. Hník: Duchovní ideály československé církve. Praha 1934, str. 233.

orientovaného náboženství k úkolům sociální služby takto: „Toužíme společně s druhými po světovém míru, po hospodářské spravedlnosti a po přiměřeném rozdělení odměn v průmyslu, po zdravém rodinném životě, po svobodě jednotlivce a všeobecně po pořádanější a dobročinnější společnosti. Společně s jinými náboženskými skupinami cítíme, že dosažení těchto cílů přiblíží království Boží na zemi. Poněvadž jsme svobodomyšlní (liberals), nemůžeme ani na okamžik vzít v úvahu, že by tyto cíle mohly být naplněny nějakým způsobem, který by se násilně dotýkal neporušitelnosti jednotlivce.“²⁹⁾

Sociálně pokrokové směry protestantismu a humanitářsky orientované svobodné církve zbavily své pojetí dobročinnosti věroučného dogmatismu; přidružují k sociální péči úsilí o přebudování společenského řádu na základě mravně náboženských pravidel evangelia Ježíšova a blíží se při tom k lidem jako k synům a k dcerám Božím, v plném vědomí sociálních důsledků, vyplývajících z principu duchovně založeného všelidského bratrství.³⁰⁾ Zvláště svobodné církve, vycházejíce z humanitářské sociální ethiky, zaměřují svůj postoj v sociální práci sociopaticky. Usilují o přeměnu společenských poměrů tak, aby umožnily sociálně závislým jednotlivcům úplné rozvinutí jejich schopností, z přesvědčení o výsostné náboženské hodnotě a o zdokonalitelnosti každé jednotlivé lidské duše. Chtějí pomáhati bližnímu z lásky k trpícímu člověku, kterého vidí, aby se přiblížila vláda neviditelného Pána a Otce všeho stvoření. Theopatický zájem vede dobročinnost skrze lásku k Bohu k pomoci bližnímu. Sociopatický zájem směřuje od sociálních zel a sociálně amelioračních plánů k budování spravedlivějších vztahů mezi lidmi, jejichž důsledkem jest vzrůst království lásky a milosrdenství, zakotveného ve vládě Boží.

²⁹⁾ The Social Obligation of Liberal Religion. Boston 1933, str. 25.

³⁰⁾ Srovnej o tom spis Leonharda Ragaze: Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu. Praha 1935.

Jakou metodu budeme volit při výzkumu sociálně filosofické struktury hlavních bohosloveckých soustav západního křesťanství a při rozboru jejich vlivu na ducha křesťanské dobročinnosti?

Hlavní směrnici nám poskytuje metoda ocenění duchovních hodnot v křesťanství, pojatém s hlediska sociologického, kterou vypracoval ve svém díle o sociálních naukách křesťanských církví Arnost Troeltsch.³¹⁾ Troeltsch přistupuje k sociologické struktuře křesťanského náboženství jako k dějinně formativnímu a dynamicky působícímu zdroji energií, jehož účinky jsou zjistitelné v dějinách západoevropské kultury od počátků našeho letopočtu. Zapojení křesťanského náboženství do sociálně kulturní oblasti se projevuje reakcí dvojnásobných vlivů v dějství postupující sociální změny. Křesťanskou sociální filosofii utváří měnící se situace pospolitého soužití; společensko-hospodářskou výstavbu samu však stále prostupují duchovně mocenské vlivy, vyvěrající z ethického prazdroje křesťanského náboženství. Není proto jedna křesťanská sociální filosofie, nýbrž je tolik sociálně filosofických směrů dějinného křesťanství, kolik jest hlavních typů bohosloveckých soustav. Předmětem Troeltschova výzkumu jest dramatické zápolení theologických nauk, při němž jde o to, aby byl duchu starověké, středověké i novověké doby dán v kulturně a sociálně různorodých situacích charakter křesťanského společenství.

Troeltsch v svém díle použil několika metodologických zásad, které můžeme přijmouti i k našemu studijnímu účelu, pokud nám půjde o to, abychom vystihli sociálně filosofickou povahu hlavních theologických soustav křesťanských.

Především přijímáme Troeltschovu zásadu, že každé dějinné náboženství (a ovšem též křesťanství) je v své vnitřní struktuře vybaveno souborem pravd, které byly odvozeny ze specifického druhu nábožen-

³¹⁾ E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 3. vyd. Tübingen 1923.

ských zkušeností. Souhlasíme s Troeltschovým základem poznatkem, že náboženské hodnoty nemohou být beze zbytku převedeny na žádné jiné kulturní hodnoty nebo dokonce na hmotné statky řádu nenáboženského. Náboženské ideje jsou data sui generis a proto nemohou být redukovány na jiné kategorie řádu nenáboženského. Stavíme se s Troeltschem proti pokusům, aby byly typické fáze ve vývoji křesťanského myšlení (jako je na příklad fakt světodějných úloh křesťanského náboženství v době rozkladu římského imperia nebo počátky náboženské reformace) vysvětlovány jako pouhý reflex vzdoru sociálně potlačených zástupů proti nesrovnalostem vládnoucího společenského řádu. Křesťanství projevilo v konkrétních bohosloveckých útvarech a v církevních institucích svépřekonnou sílu, která rozhodovala jako významný součinitel o mravně společenské ustrojenosti západoevropské kultury.

Kladné vymezení autonomního postavení křesťanského náboženství v procesu společenského vývoje není však Troeltschovi důvodem pro to, aby vyjímал křesťanství z obecné platnosti zákona příčinnosti. Křesťanství je též dějinně podmíněno, jeho náboženský obsah a forma jsou jevem historicky vysvětlitelným. Jde o jednu důležitou složku společenského dějství, která nejenom sama ovlivňuje dějinný tok společenského vývoje, ale jest spoluutvářena také jinými sektory sociálního procesu, zvláště pak silou hospodářského činitele.

Při dějinně analytickém pojetí se křesťanství Troeltschovi přirozeně dělí na mnoho bohosloveckých soustav a směrů a na značný počet církevních společností a sektářských skupin. Předností Troeltschova rozboru zůstává, že představuje křesťanství v názorové i institucionální bohatosti, nikoliv v abstraktní, uměle stylisované a ve skutečnosti neexistující ideologické sjednocenosti.

Troeltsche vede jeho kritický postoj ke křesťanství jako sociologickému problému k tomu, aby v časové posloupnosti a v sociálně dynamických souvztažnostech osvětlil sociální nauky křesťanských

církvi od doby prvokřesťanské až po dobu moderní. Nespokojuje se jen tím, že zkoumá pokud bylo křesťanství podmíněno jinými sociálními faktory povahy nenáboženské. Sleduje současně vliv křesťanských sociálně filosofických teorií na ducha doby. Při tom je mu měřítkem ryzosti těchto nauk jejich poměr k vrcholné kolektivní ideji Ježíšova evangelia, které učí, že normou pro všechny mravní vztahy mezi lidmi je vláda Boha-Otce nad lidmi-bratřími. Ježíšův ideál Božího království přijímá Troeltsch jako závazný sociálně ethický příkaz; měří jím náboženskou únosnost a mravně společenskou oprávněnost sociálních teorií křesťanských církví ve všech dobách, pokud považují za svůj cíl založení náboženské pospolitosti v duchu evangelia Ježíšova.

Přijímáme tyto metodologické zásady Troeltschovy za východisko svého rozboru základních bohosloveckých soustav křesťanských. Ani nám není křesťanství metafysickou abstrakcí, nebo souborem spekulativních pouček, nýbrž především sociálně rozprostřeným jevem, zrcadlícím dramatické dějství: patříme na vývojový proces křesťanského náboženství jako na kolbiště duchovních zápasů, které přesahují z minulosti do přítomnosti, poněvadž ani dnes nepominulo napětí mezi skutečností ideální a skutečností reálnou. Křesťanstvím rozumíme soubor organisovaných snah o pospolité následování Ježíše Krista v církevních skupenstvích, od doby apoštolské až po dobu současnou.

Přistupujeme k výzkumu několika typických výseků křesťanského dějinného pásma s hlediska sociologického; to znamená, že budeme převážně přihlížeti ke vztažnostem, které z křesťanských bohosloveckých nauk plynou pro transformaci lidské pospolitosti z nitra i ze zevnějška. V zájmu pojmové přesnosti připomínáme, že budeme k těmto naukám přistupovati jako k útvarům sociálně filosofickým. Nemůžeme je označiti za sociologické teorie, poněvadž bychom jim tím prisuzovali abstraktně vědecké pojetí sociálních jevů; a to nebylo vůbec je-

jich účelem. Bohoslovecké soustavy dějinného křesťanství nepostrádají občasných náběhů k rozboru společenské situace. Avšak podobné pokusy se dějí, s hlediska theologické nauky určitého křesťanského směru a nechtějí být vědeckou analysou daného společenského jevu.

Po této výhradě můžeme hned přikročiti k určení toho, co pro nás znamená při dalším pracovním postupu použití sociologické metody: chceme při popisu, výkladu a srovnání sociálně filosofických teorií ranného křesťanství, katolicismu, klasické reformace a humanitářského náboženství pojímát tyto teorie důsledně jako sociální fakty, které se nám věcně vnucují jako objektivní danosti svou logickou strukturou a svou dějinnou působivostí. Soubor těchto teorií netvoří však pro nás předmět nějaké zvláštní sociologické nauky, kterou bychom snad měli označit jako „křesťanskou“ sociologii. Chceme v své práci podati příspěvek k objasnění vlivu sociálně filosofických soustav křesťanského náboženství na teorii a praksi sociální práce. Při tom vycházíme z formálního předpokladu, že sociální teorie křesťanských církví jsou stejně legitimním předmětem sociologického výzkumu, jako kterýkoliv jiný empirický předmět sociálního šetření.

Úsek svého studijního pole si ještě přesněji vymezíme po stránce obsahové i rozsahové. Pokud jde o rozsah práce, budeme se zabývatí jen teoriemi sociálně theologickými, majícími vztah k účelu společenské vyrovnanosti, které se má dosáhnouti záměrnou dobročinností osobní a skupinovou. Při obsahu těchto teorií se omezíme na čtyři hlavní typy bohosloveckých soustav západního křesťanství: Vedle sociálně ethického profilu ranného křesťanství zamýšlíme v první řadě podat rozbor sociální filosofie thomismu, která je charakteristickou naukou pro období klasického katolicismu; dále se budeme obíratí sociálně filosofickými teoriemi lutherství a kalvínství, které jsou příznačné pro klasickou reformaci; konečně podáme nástin sociální filosofie

humanitářské, která představuje postoj svobodných církví a skupin křesťanských. Z takto vymezeného rozsahu přirozeně vypadnou sociální nauky, které nemají přímého vztahu k našemu zornému poli (na př. teorie o rodině, o státu, o právu přirozeném a nadpřirozeném, o vojenské službě atd.). Do obsahu nezařadíme různé deviace téhož theologického směru, které se mohou při typologickém přehledu opomenouti, stejně jako zůstanou stranou náměty radikálních sekt, poněvadž nemůžeme zde zacházeti do historických podrobností.

Abychom vystihli sociálně filosofickou povahu jednotlivých bohosloveckých soustav, volíme tento postup: Především zkoumáme předpoklady sociální dobročinnosti v daném bohosloveckém typu. Proto přikročíme k popisu a výkladu příslušných sociálních teorií, s nimiž jsme se seznámili studiím původních pramenů. Dalším úkolem je zjistit sociologickou podmíněnost nauk určité bohoslovecké soustavy, se zvláštním zřetelem k činiteli sociálně ekonomickému. Na základě těchto dat přihlédneme k teoretickým i praktickým vyhlídkám křesťanské dobročinnosti v rámci studovaného bohosloveckého typu. Při závěrečném srovnání sociálně bohoslovecké tvářnosti těchto jednotlivých typů s theologickým východiskem československé církve budeme moci posoudit, zda jejich ideologická struktura podmiňovala jednoznačně theopatický nebo sociopatický ráz dobročinnosti.

Literatura.

- Armand-Delille, P. S.: *Le Service Social dans les Collectivités Contemporaines*. Paris 1929.
- Baby Jean: *Le Rôle Social de l'Église*. Paris 1931.
- Balás Charles: *Les Problèmes Principaux de la Politique Sociale*. Budapest 1929.
- Bláha In. Arnošt: Sociální práce a její vztažnost k sociologii. „Sociální pracovnice“, roč. III. (1934), čís. 2.
- Bloch Kurt: *Über den Standort der Sozialpolitik*. München 1932.
- Bouglé C.: *De la Sociologie à l'Action Sociale*. Nouvelle édition. Paris 1931.
- Cooley Charles Horton: *Sociological Theory and Social Research*. New York 1930.
- Dexter R. C.: *Social Adjustment*. New York 1927.
- Durkheim Émile: *De la Division du Travail Social*. Cinquième édition. Paris 1926. — *Pravidla sociologické metody*, Praha 1926.
- Epstein Abraham: *The Soullessness of Present Day Social Work*. „Current History“, roč. XXVIII. (1928), str. 390 až 395.
- Faris Ellsworth-Laune Ferris-Todd J. Arthur: *Intelligent Philanthropy*. 2. vyd. Chicago 1931.
- Gidding H. Franklin: *The Scientific Study of Human Society*. Chapel Hill 1924.
- Götze Sofie: *Grundlagen und Voraussetzungen der heutigen Wohlfahrtsarbeit*. Berlin 1932.
- Hader John J.-Lindeman Eduard C.: *Dynamic Social Research*. London 1933.
- Heard, Gerald: *Social Substance of Religion*. London 1931.
- Henderson Charles Richmond: *Introduction to the Study of the Dependent, Defective and Delinquent Classes*. Boston 1893. — *Modern Methods of Charity*. New York 1904. *Social Programmes in the West*. Chicago 1913.
- Hewes Amy: *The Contribution of Economics to Social Work*. New York 1930.
- Chalupný E.: *Sociologie*. Svazek druhý: *Vědecká metoda*. *Sociologie a život*. Praha 1933.
- Jaspers K.: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin 1922. — *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin 1931. — *Allgemeine Psychopathologie*. 2. vyd. Berlin 1920.
- Karpf Maurice J.: *The Scientific Basis of Social Work*. New York 1931. — *The Relation between Sociology and Social Work*. „Social Forces“, března 1925.
- Kerby W. J.: *The Social Mission of Charity*. New York 1921.
- Klein Earl E.: *The Relation between Sociology and Social Work Historically Considered*. „Social Forces“, červen 1931.
- Kraus A. J. J.: *Sick Society*. Chicago 1929.

- Lallemand Léon: Histoire de la Charité, 5. sv. Paris 1902 a další.
- Lindeman E. C.: Social Discovery. New York 1924.
- Macadam Elizabeth: The New Philanthropy. A Study of the Relations between the Statutory and Voluntary Social Services. London 1934.
- Mac Cunn John: Ethics of Social Work. Liverpool 1911.
- Macek Josef: Základy sociální politiky. Díl I. Úkoly a zásady. Praha 1925.
- Mac Iver Robert Morrison: The Contribution of Sociology to Social Work. New York 1931. — Society: Its Structure and Changes. New York 1931.
- Mannheim Karl: Ideologie und Utopie. Bonn 1929.
- Niebuhr R.: The Contribution of Religion to Social Work. New York 1932.
- Reckitt M. B.: Faith and Society. London 1932.
- Rice A. Stuart (vyd.): Methods in Social Science. Chicago 1931.
- Todd A. J.: The Scientific Spirit and Social Work. New York 1919.
- Troland L. T.: The Fundamentals of Human Motivation. London 1929.
- Washburn B. H.: The Religious Motive in Philanthropy: Studies in Biography. Philadelphia 1931.
- Webb, Sidney and Beatrice: Methods of Social Study. London 1932.
- Von Wiese Leopold-Becker Howard: Systematic Sociology on the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre. New York 1932.



Část první

Ethos začátků
křesťanského náboženství

DOBRÁ ZVĚST JEŽÍŠE KRISTA

Analysou sociálně ethického obsahu synoptických evangelií dospíváme k poznatku, že základním náboženským cílem učitelského působení Ježíše Nazaretského bylo šíření království Božího. Ježíš kázal o příchodu vlády Boha-Otce nad sbratřenou pospolitostí lidskou a považoval se za hlasatele nového věku, který se tím přiblížil. Tato Ježíšova zvěst byla výrazem určitého názoru o povaze Boha, o povaze člověka a o bohatých možnostech, otevírajících se židovskému národu a celému lidskému pokolení životem víry v milosrdného Otce a spravedlivého Pána, který člověčenstvo stvořil k následování své dokonalosti. Ježíš věřil v nesmírné tvůrčí příležitosti lidské duše, která si je vědoma, že je k Bohu v poměru synovském a jež záměrně zužitkovává ve shodě s Boží vůlí všechny zjevné i ukryté schopnosti svého lidství.

Ježíšovi bylo království Boží jistinou přítomnou i budoucí. Vzrůstem jednotlivých lidských duší podle řádu blaženosti duše, připodobněné Bohu, roste království Boží v lidech jako niterná veličina. Dokonalé uskutečnění Božího království jest však u Ježíše vázáno na novou skutečnost řádu eschatologického, vytvořenou nadpřirozeným zásahem v posledních dnech při příchodu Syna člověka.

Idea království Božího není v představě Ježíšově zpohodlňujícím snem, který by odváděl od tíživých bolestí osobních a sociálních do daleké budoucnosti a dával naději, že utrpení v lidském životě a všechny nedokonalosti budou bez práce odstraněny. Vidina říše Boží naplňuje učedníky Ježíšovy už v tomto světě a za konkrétní sociální situace usilovnou snahou o zlepšení mravních vztahů mezi lidmi podle ná-

boženských hledisek lásky a spravedlnosti. Království Boží předpokládá činnou spoluúčast těch, kteří o ně stojí. Ježíš vyžaduje ode všech, kteří čekají s ním na vladařství Boží, aby změnili své smýšlení a uvěřili v jeho radostnou zvěst: „Naplnil se čas a blízko jest království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu!“¹⁾

Pokládáme za jasně prokázaný fakt, dosvědčený záznamy synoptických evangelií, že Ježíš považoval přípravu říše Boží za úkol časného života. Už v tomto světě mají učedníci Ježíšovi usilovat, aby se svými skutky přiblížili v lásce, v milosrdenství a v odpuštění příkladu nebeského Otce. Poselství Ježíšovo o budování království Božího mezi lidmi organicky navazuje na osobní schopnosti jednotlivých lidských bytostí. V tomto bytostném zapojení konkrétních jedinců do říše Boží spočívá personalistický rys Ježíšova evangelia lásky.

Při určování prostorové platnosti evangelia opustil Ježíš národní výlučnost judaistického náboženství, ačkoliv přikládal zvláštní význam židovské pospolitosti při šíření evangelia. Na podkladě apoštolské tradice o výrocích Ježíšových můžeme souditi, že Ježíš neuzavíral svou dobrou zvěst jako poklad do klenotnice jediného národa, nýbrž že připravoval kruh svých zasvěcenců na nutnost světové misie.²⁾ V křesťanské tradici zvláště památným dokladem všeobecné, universální závažnosti vladařské vůle Boží jest příslušná prosba v modlitbě Páně, jejíž platnost není omezena prostorově na některé zeměpisné pásmo.

Mezi tím, že evangelium se obrací k jednotlivé duši a k pospolitosti lidské na celém povrchu zemském, není vnitřního sporu. Ježíš sice svou zvěstí proniká

1) Evangelium podle Marka 1, 15. (Novozákonní texty citovány podle překladu F. Žilky. Praha 1933.)

2) I když vzhledem k námitkám textové kritiky přijímáme místo u Marka 14, 9 s rezervou, obrací se Ježíš v logiích, shrnutých do t. zv. řeči horské, ke svým učedníkům jako k „soli země“ a „světlu světa“. Toto světlo má podle jeho přání svítit povšechně před lidmi, nejen před členy národa vyvoleného.

k jednotlivým lidským bytostem. Současně však opouští vedoucí náboženskou představu judaismu, že Bůh učinil s jediným svatým národem smlouvu o poslušnosti svého zákona. Nacionalisace židovského náboženství vedla k úzkému legalismu a k přemíře obřadnictví, v němž si libovalo judaistické církevní zřízení. Ježíšovi se podařilo dosáhnouti synthesy mezi závazností božského zákona lásky a mezi požadavkem všeobecné platnosti mravních norem, jež je zobrazena v představě Boží povahy. Bůh je spravedlivá a svatá vůle a současně slitovná láska, objímající celé člověčenstvo.³⁾

S tím souvisí otázka, jakou časovou platnost přisuzoval Ježíš náboženským a mravním zásadám svého evangelia. Měly platit jen na krátkou dobu před příchodem Syna člověka k poslednímu soudu, nebo měly mít nepodmíněnou platnost pro přítomnou i budoucí formu Božího království?

Lidská účast na království Božím závisí na mravním postoji člověka k Bohu i k bližnímu; lze jí podle slov Ježíšových dosáhnouti za daného stavu lidských duševních schopností jen těm, kdož se blíží jeho zvěsti s prostou a nezáludnou zaujatostí dětské mysli. Lidé mají přijmouti království Boží jako dítě.⁴⁾ Těm, kteří jsou poslušni této rady, náleží království Boží již nyní. Jeho dosažení není nutno oddalovati do chvíle poslednímu soudu, jestliže se splňuje podmínka pro účast v něm. Vláda Boží už nastává, neboť platnost doby zákona skončila Janem Křtitelem. Ježíšem začalo zvěstování království Božího a lidé do něho mohou získat přístup už nyní. Časová platnost říše Boží mu začíná dneškem a pokračuje do života věčného; její rozprostření obsahuje v sobě celé lidské pokolení.

Při svém hlásání dobré zvěsti o blízkosti Boží vlády používal Ježíš metody prorocké. Přesvědčoval silou své mravně zcelené a božsky osvícené osobnosti,

³⁾ A. Harnack podle našeho názoru nedoceníl universalistickou stránku Ježíšova evangelia ve spise: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*. Leipzig 1925.

⁴⁾ Marek 10, 14—15.

že příchod Božího království jest svrchovanou náboženskou skutečností, na kterou se mají lidé připravit a již se mají zmocnit, aby pro sebe získali vyšší míru životnosti z duchového řádu Božího. Působení Ježíšovo se dělilo na kázání evangelia, na lékařskou službu trpícím a na mistrovské školení menší skupiny učednické.

Kdykoliv Ježíš vysvětluje povahu říše Boží, vždy vychází z nezdolného přesvědčení, že jeho náboženská autorita pochází od samého Boha. Ježíš připouští prvek imanentní působnosti Božího království v lidských duších.⁵⁾ Avšak hřivna potenciálního podrobení duší vládě Boží zůstává většinou nevyužita. Proto pojímá Ježíš své spasitelské poslání jako úlohu, svěřenou Bohem, jako soteriologickou funkci, jež zakládá jeho mesiášské sebevědomí, zaznamenané i v synoptických evangeliích. Ježíš se nepovažuje pouze za syna Božího v řadě ostatních lidí, nýbrž zdůrazňuje, že jeho pověření od Boha má výjimečnou, výsostnou, nesouměřitelnou povahu. Zvláštní úroveň svého synovství vůči nebeskému Otci vyzdvihuje Ježíš výslovně na příklad v tomto výroku: „Všecko mi bylo svěřeno od mého Otce; nikdo nezná, kdo je to Syn, kromě Otce, a kdo je to Otec, kromě Syna a kromě toho, komu by to Syn chtěl zjevití.“⁶⁾

Ústřední cíl Ježíšovy učitelské činnosti, aby svým působením oslavil Boha, a aby Boží vládu přiblížil lidstvu, našel v životním úsilí Hlasatele nové zvěsti důsledné stělesnění. Vedle tohoto základního úkolu nepřikládal žádnému jinému zájmu takový význam, aby odvedl jeho pozornost od programu lásky k Bohu a služby bližnímu.

Ježíš vyrovnával svůj postoj k skutečností společenského života pod zorným úhlem své ústřední kolektivně náboženské ideje o zřízení říše Boží mezi lidmi. Sociální jevy mají pro něho jen tehdy nějaký smysl, jestliže je jich možno využít k přípravě vlády Boží. Marně bychom hledali v evangeliích nástin

⁵⁾ Lukáš 17, 21.

⁶⁾ Lukáš 10, 22.

sociálních reforem, které by měly přispět k vyrovnaní společenských a hospodářských nesrovnalostí v tehdejší Palestině nebo v římském státě. Ježíš nezamýšlel dátí podnět k náhlému revolučnímu převratu za účelem přeměny společenského zřízení a hospodářské organizace. Usiloval o vládu Božího zákona v lidských duších a ve všech sociálních vztazích, plynoucích ze společenského soužití.

Království Boží, závislé na důsledném uskutečňování vůle Boží v celé společnosti lidské, se muselo projevovati i v přeměně sociálních institucí. Ta však nebyla cílem sama o sobě, nýbrž jen přirozeným následkem změny lidského smýšlení ve shodě s mravní povahou nebeského Otce.

Otázka vlastnictví, bohatství a chudoby, pomoci trpícímu bližnímu se Ježíšovi nestavěla jako problém sociologické teorie ani jako úkol sociálně politický; stejně mu smutný úděl nuzáka neznamenal oprávnění k revoltě proti nespravedlnosti sociálního řádu a k zlepšení třídního postavení podržovaných vrstev. Pro Ježíše sociální otázka v dnešním technickém slova smyslu, jako problém mocenského poměru mezi potlačenými a držiteli výrobních prostředků, vůbec neexistovala. Ježíš se k problémům společenské nevyrovnanosti dostal přes náboženství. Společenské a hospodářské hodnoty přehodnocoval svou náboženskou věrou v cíl Boží vlády nad člověkem.

Ježíšův postoj k vlastnictví byl pod vlivem názorů starozákonních proroků a souvisel s celou nábožensko-mravní soustavou judaismu. Biblický theismus Starého Zákona našel výraz v představě, že Bůh jako Stvořitel všech věcí jest též vlastníkem veškerých hospodářských statků. To vedlo k přesvědčení, že každý druh majetku byl lidem udělen do podmíněného vlastnictví, nikoliv k nepodmíněnému a libovolnému nakládání s ním. Bohu přísluší konečná pravomoc nade všemi statky.⁷⁾ Ježíšovo stanovisko

⁷⁾ Tato idea je výstižně vyjádřena v I. Paralip. 29, 12: „I bohatství i sláva od tebe jest, a ty panuješ nade vším, a v ruce tvé jest moc a síla, a v ruce tvé také jest i to, kohož chceš zvelebiti a upevniti.“

k vlastnictví vyrůstá z okruhu těchto starozákonních představ. Ježíš nepopírá právo nabývatí soukromého majetku, avšak jen za toho předpokladu, že relativně hodnotné hmotné statky budou sloužiti jako nástroje k dosažení vyšších cílů lidského života. Instrumentalistické hodnocení majetku jeví se v Ježíšově vlastním působení stejně jako v jeho učení.

V synoptických evangeliích nalézáme řadu dokladů, že se Ježíš těšil z pohostinnosti svých přátel, což předpokládalo použití jejich osobního vlastnictví. Navštívil se svými učedníky celníka Léviho v jeho domě.⁸⁾ Mezi těmi, kteří s ním chodili, byly ženy, jež podporovaly skupinu Ježíšových učedníků ze svého majetku.⁹⁾ Na svou cestu do Jeruzaléma si vypůjčil oslátko a na něm nastoupil závěrečnou cestu do svatého města, která začínala mesiášským chvalořečným zástupů.¹⁰⁾

I z některých jiných míst můžeme souditi, že Ježíš nezamítal právo na soukromé vlastnictví. Odsuzuje krádež, ale též lakotu; uznává platnost přikázání: Nepokradeš.¹¹⁾ Ale hned připomíná nebezpečí bohatství, které souvisí s jeho mravní povahou. Láska k majetku směřuje aspoň nepřímou proti přikázání lásky k Bohu a k lidem. V napomenutí k bohatému stoupenci poukázal Ježíš na protichůdnost oblastí, v nichž se hromadí bohatství hmotné a nastrádává bohatství duchovní. Stav hmotné bohatosti je v rozporu s předpoklady vlády Boží.¹²⁾

Zcela důsledně Ježíš žádal od skupiny svých učedníků, aby se vzdali všeho soukromého majetku.¹³⁾ Příčinou tohoto kritického postoje k hmotnému bohatství bylo to, že Ježíš přičítal stavu oprostění duše od statků pozemských zvláštní schopnost vnímati svrchovanou hodnotu lidského života a bráti podíl na růstu království Božího. Sociálnost Ježíšova

⁸⁾ Marek 10, 13 n.

⁹⁾ Lukáš 8, 3.

¹⁰⁾ Marek 11, 1—10.

¹¹⁾ Srovnej Marek 7, 21; 10, 19.

¹²⁾ Marek 10, 24—25.

¹³⁾ Marek 1, 17—20.

evangelia je zaměřena k skutečnostem náboženským. Konečným cílem mu není hmotný blahobyt chudých a společensky vyřazených; hledá však v jejich řadách společníky nového království věčné lásky a spravedlnosti. Program svého dobročinného díla vyjádřil Ježíš na počátku své veřejné působnosti slovy proroka Izaiáše: „Duch Páně jest nade mnou, protože mě pomazáním posvětil, abych hlásal evangelium chudým, poslal mě kázat zajatým propuštění a slepým navrácení zraku, propouštět raněné na svobodu, kázat vítaný rok Páně.“¹⁴⁾

Ježíš nepřiznával majetku hodnotu jako věci o sobě a poměrnou cenu získával v jeho očích jen svou služebností zájmům říše Boží, ať už jako prostředek štědrého almužnictví nebo při získávání přátel „z nepoctivého mamonu“.¹⁵⁾

● Vybízел své stoupence k dávání almužen. Měli se tím sami osvobozovat od otrocké nadvlády vlastnické žádostivosti a při tom napomáhat svou blahovlnnou štědrostí k šíření království Božího v lidských srdcích.¹⁶⁾

Při celém postoji Ježíšově k sociálně hospodářskému řádu lidské pospolitosti jest v popředí jeho ústřední zřetel k tomu, aby Bůh vládl nad dušemi; bylo mu vzdáno úsilí o sociální přestavbu společnosti vnější změnou institucí a právních norem. Považoval transformaci sociálního řádu za přirozený následek radikální přeměny ve smýšlení lidských jedinců o smyslu života. Obrácení veškeré lidské snahy k oslavě Boha a nastolení bratrské lásky mezi lidmi se měly projevit příznivě i ve svých důsledcích v rámci sociálních vztahů. Jaké sociálně ethické směrnice podával pro nápravu společenských nesrovnalostí?

Ježíšův příkaz lásky k Bohu a k bližnímu byl zkratkovým vyjádřením tvůrčí normy, podle níž měla prospívat vláda Boží v člověčenstvu, a náboženským činitelem, působícím k zlepšení mravní úrovně so-

¹⁴⁾ Lukáš 4, 18—19.

¹⁵⁾ Matouš 6, 42; Lukáš 16, 9.

¹⁶⁾ Lukáš 6, 30.

ciálních vztahů mezi lidmi. Ježíš toto přikázání lásky sám neobjevil, nýbrž přejal je ze Starého Zákona. A přece zákon o soustředěné lásce k Bohu, upínající celou duchovní bytost člověka k synovské důvěře na nebeského Otce, a o účinné lásce k bližnímu, zůstává nerozlučně spjat se jménem Ježíše Nazaretského. V jeho učení byl nejen tento zákon vyjádřen s novou naléhavostí, ale též v obou svých částech dokonale uskutečněn ve svaté osobnosti tohoto Syna Božího. Před jeho dobou bylo problémem, kdo má býti považován za bližního. Teprve Ježíš s nebývalou důsledností oddělil povinnost milosrdenství a odpouštějící lásky od jednoznačného svazku s židovským národem a rozšířil jejich platnost na celé člověčenstvo.

Příkladem svého vlastního působení Ježíš naznačil, že láska k bližnímu není jen abstraktním, mravně bezobsažným sentimentem. Dal příklad, jak se má účinně projevit v službě trpícím druhům v konkrétních potřebách a způsobech závislosti. Je o něm známo, že jeho dobročinnost znamenala léčení tělesných a duševních nemocí. Ježíš vyžadoval od svých následovníků, aby konali skutky osobního milosrdenství, a řadu jich vypočítává jako úkol každého člověka, z něhož se budou lidé odpovídati při posledním soudu. Předpokladem výstavby království Božího jest, aby hladoví byli nasyceni, žízniví napojeni, cizinci pohostěni, nazí oblečeni, nemocní ošetřeni a věznění navštěvováni.¹⁷⁾

Jakou pohnutku dobročinnosti vyžaduje Ježíš ode všech lidí, ať už se osvědčili spravedlivými nebo nespravedlivými? Není tu rozhodující zřetel sociálně reformační, snaha o zlepšení společenského zdraví; setkáváme se u něho s motivací povahy ryze náboženské: Lidé mají sloužiti bližním pro lásku k Ježíšovi, a tím platiti daň nového království, které zřídí jako Král věčné slávy při posledním soudu, při němž vládá Boží zazáří jako konečná a nezrušitelná daň. Dokud však Ježíš nepřijde, mají se jeho věrní věnovati skutkům účinné lásky k bližnímu, jimiž po-

¹⁷⁾ Matouš 25, 31—46.

máhají (konají-li je ve jménu Ježíšově) připravovati příští dokonalou vládu Boží a nastolení Krista-Krále.

Nesmírnou důležitost, kterou Ježíš přikládal osobním skutkům milosrdenství, nemusíme zvláště zdůrazňovati. Už to, že právě ony jsou kriteriem posledního soudu, podle něhož bude přijímati a vylučovati oslavený Mesiáš členy a zavržence věčného království nebeského Otce, opravňuje k úsudku, že dobročinnost Ježíš považoval za přední úkol vespolečného soužití stoupenců nové cesty za Bohem a za jeho říší: „Tu spravedliví jemu odpovědí: ‚Pane, kdy jsme tě uviděli hladového a nasýtili jsme tě, nebo žíznivého a dali jsme ti pít? Kdy jsme tě uviděli jako cizince a pozvali jsme tě, nebo nahého a oblékli jsme tě? Kdy jsme tě uviděli nemocného nebo ve vězení a navštívili jsme tě?‘ Král jim odpoví: ‚V pravdě vám pravím, pokud jste to učinili jednomu z těchto mých nejnepatrnějších bratrů, mně jste to učinili.“¹⁸⁾

Podle dějinných skutečností, které nám představují Ježíše jako náboženskou osobnost prorockého typu, nemůžeme uznat oprávněnost teorie, která v něm vidí sociálního revolucionáře. Či se chtěl Ježíš opravdu stát světským Mesiášem a uskutečnit jako židovský národní král nový společenský řád? A dále, když tento pokus neúspěšně skončil, byla víra v Krista-Spasitele výrazem takové touhy potlačených společenských tříd v římské říši po vysvobození z hmotného neštěstí, aby aspoň při záštitě této víry unikly bídě svého neutěšeného sociálního postavení?

Sociální teoretikové, kteří se pokusili za vedení Pöhlmana a Kautského o vysvětlení ideje království Božího a počátků křesťanství jako hnutí sociálně revolučního, neporozuměli vlastní struktuře Ježíšova poselství. Vysvětlovat ranné křesťanství a osobnost Ježíšovu v příčinné souvislosti s politickým hnutím „proletariátu“ v římské říši, znamená vtiskovat absolutisticky ovládané starověké společnosti novodobé záměry socialistického hnutí dělnického, pro něž v té době nebylo ani sociologických předpokladů

¹⁸⁾ Matouš 25. 37—41.

v celkové společenské situaci, tím méně ideologického opodstatnění v literatuře novozákonní.

Rozborem ústřední kolektivně náboženské ideje Ježíšova poselství o království Božím dospíváme k závěru, že jeho vnitřní osnova má v první řadě povahu náboženskou. Nic nebylo Ježíše vzdálenější než prohlašovat pod zástěrkou výstavby říše Boží radikální přeměnu společenských institucí na základě sociálně politického převratu. V úsudku, že jest pochybená snaha vysvětliti počátky křesťanského hnutí jediné působením hospodářských sil, se opíráme o výsledky dějepisného a exegetického studia, které podnikli zvláště Uhlhorn, Harnack, Duchesne, Weizsäcker, Moffatt, Case, Cadoux, Troeltsch a j. Albertu Schweitzerovi vděčíme za objasnění Ježíšova života pod zorným úhlem víry v brzký konec světa, při němž očekával naplnění své mesiášské úlohy. Ježíšova víra v království Boží jest organicky spjata s jeho představami eschatologickými. Jakou sociálně ethickou hodnotu má však idea království Božího, byla-li plánována za předpokladu blízkého příští Syna člověka, které se neuskutečnilo? Jaký vliv měla idea říše Boží na Ježíšův postoj k obsahu sociální skutečnosti?

Ježíš se nestaral o změnu sociálních poměrů revoluční metodou, ani nevymýšlel opravné společenské programy. K obnově světa v říši Boží mělo dojíti při druhém příchodu Syna člověka, vybaveného autoritou samotného Boha. Zavedením theokratického řádu v jeho absolutní platnosti při posledním soudu, nemělo podle Ježíšovy představy dojíti k zlomu mezi přítomným a budoucím stavem království Božího. Mravní kategorie evangelia platí mu stejně pro současný vztah mezi Bohem a člověčenstvem, jako budou platit v životě věčném po skonání světa. Fakt zatím nesplněného druhého příští Syna člověka nemůže být důvodem k neplatnosti sociálně ethických zásad Ježíšova evangelia, poněvadž jejich hodnota spočívá na vlastní nábožensko-mravní únosnosti evangelijní zvěsti.

Při očekávání absolutní vlády Boží nad světem všechny ostatní podmínky společenského soužití ztrácely poměrně na důležitosti, takže Ježíš ani nepřistupoval k vytvoření stálé organizace pro pěstování náboženského společenství svých stoupenců. I když nebyla říše Boží zavedena v své konečné platnosti nadpřirozeným zásahem, náboženská hodnota ideje království Božího zůstala bez porušení. Vyjadřuje dosud mravní nadřazenost vůle Boží nad osobním i pospolitým životem lidským. Družině bezprostředních Ježíšových následovníků připadl úkol, aby stanovila podrobněji sociálně ethické důsledky evangelia lásky. Přistoupila k němu, jakmile se stalo patrným, že říše Boží může být vybudována jen postupným podřizováním sobeckých zájmů u jednotlivých lidských duševností vzhledem k absolutně platnému příkazu tvůrčí služby a milosrdenství, jehož se stalo evangelium klasickým předobrazem.

●

PŘÍNOS APOŠTOLA PAVLA

Apoštol Pavel přejal z apoštolské tradice podstatu Ježíšovy vidiny o království Božím, ale přetvořil její sociálně filosofickou podobu. Evangelium Ježíšovo se vyznačovalo prostým theokratickým zřetelem, aby Bůh nepodmíněně vládl ve všech situacích osobního i pospolitého života. U Pavla se stává tento pojem složitějším a nabývá tvářnosti christocentrické. Je nahrazen ideou živého těla Kristova, založeného na mystickém obecenství lásky, jež poji vyznavače oslaveného Pána Ježíše. Pavel souhlasil s Ježíšovým učením o základních mravních vlastnostech Božích a vyzdvihl z nich takřka rovnomocně Boží dobrotu i Boží spravedlnost. Pavlovo evangelium bylo velmi aktivistické. Chtěl získat celý svět pro Boha a pro Krista a proto se jeho náboženská misie obrací k celému člověčenstvu. Universalismus Pavlova náboženského zaujetí prohlašuje Boha za svrchovaného Pána nebe i země, ač jej při tom neodlučuje z blízkosti nejlepších duchovních tužeb lidského rodu.¹⁹⁾

A přece personalismus Ježíšova evangelia byl rozrušen Pavlovou naukou o předurčení k věčné spáse a k věčnému zatracení. Lidé si jsou podle Pavlovy ethiky v svém lidském určení rovni, nemají však vůči Bohu stejného nároku na spásu. U Pavla je již vyslovena zásada o ospravedlnění z víry, avšak současně jest věčný život vázán na záslužné skutky. Bůh v den soudu odplatí každému podle toho, co si zasloužil svými skutky.²⁰⁾ Víra a skutky nevystupují v nesmiřitelném protikladu, spíše se doplňují.

¹⁹⁾ Skutky 17, 22—29.

²⁰⁾ Epištola Římanům 2, 6 n.

Idea království Božího jest v Pavlově náboženské nauce prostoupena věrou v blízkost druhého příští oslaveného Krista. V Ježíšově evangeliu znamenala příprava království Božího počátek lidské spoluúčasti na budoucí dokonale vládě Boží; rozdíl mezi dočasností přípravy a dokonalostí uskutečnění nebyl spatřován v druhu, nýbrž v stupni zúčastněnosti na Boží říši. V učení Pavlově vystupuje do popředí eschatologický prvek. Pavel očekával brzký příchod oslaveného Krista a přikládal mu tak nesmírnou důležitost, že mu přes silnou ethickou zaujatost nezbylo místa na plány s přestavbou sociální organizace společnosti. Vláda Boží je pro něho spojena se smrtí a vzkříšením Pána Ježíše a má povahu duchovní. Spočívá na ,spravedlnosti, pokoji a radosti v Duchu svatém.²¹⁾

Eschatologisace představy o vládě Boží ve spojení s očekáváním Kristova příští podstatně přispěla k vyznačení obrysů při Pavlově postoji k tehdejším společenským poměrům. Sám zaměřoval hlavní tendenci svého působení k službě Bohu v Kristu a totéž očekával i od těch, které získal pro Krista. Pavel věřil v katastrofickou a vše přetvořující moc druhého příchodu Ježíšova, a neměl proto přímý zájem na radikální změně společenských poměrů. Úplná regenerace lidské pospolitosti měla být organickým následkem soudného dne a měla vejít v platnost souběžně s nastolením vlády Kristovy.

Členové náboženských obcí založených Pavlem měli zůstat v běžných společenských institucích, pokud přímo neodporovaly božským účelům. Byli bychom na omylu, kdybychom předpokládali, že čekání na říši Kristovu bylo signálem k lenivosti a k pohodlné nečinnosti. Pavel vybízel následovníky Kristovy, aby konali práci, k níž byl každý z nich povolán. K tomu jsou nuceni už proto, aby si sami vydělali na své živobytí a aby měli z čeho podporovati druhy, závislé na jejich milosrdenství. Apoštol Pavel též pracoval celé týdny v Korintě na zhotovování stanů

²¹⁾ Ep. Řím. 14, 17.

a v den sobotní kázal v synagoze.²²⁾ Souvěrce vybízel, aby svědomitě plnili povinnosti svého všedního zaměstnání. Členství v křesťanské církvi nemělo se stát důvodem k tomu, aby se lidé vyhýbali práci, která se považuje za nezbytný prostředek k opatření životních potřeb.²³⁾ Není však pro křesťana lhotežné, jakou práci si zvolí za své povolání. Každá pozemská činnost je v Pavlově pojetí nutně spojena s očekáváním příští vlády Kristovy. Věřící křesťané se nesmějí dát ovládnout mocnostmi, které odporují Kristovu duchu.²⁴⁾

Podobně jako Ježíš si též Pavel uvědomoval nebezpečí, souvisící s vlastnictvím majetku, ač ani on neupíral jednotlivcům právo na soukromou držbu hmotných statků. V souhlase s učením starozákonních proroků uznával též mravně nezávadnou funkci majetku, jestliže se vlastnických práv užívá k uskutečňování účinné lásky k bližnímu. Tato okolnost byla tím důležitější, že se již v době působení apoštola Pavla hlásili jednotlivci z bohatších vrstev společnosti ke křesťanské cestě života. Pavel je nemínil odpuzovati z církevního obcenství úplnou záповědí soukromého vlastnictví. Jeho úmyslem spíše bylo otevřítí jejich duchovní zrak, aby jim vynikla poměrná nedůležitost bohatství tváří v tvář nejvyšším skutečností náboženského života, a aby se jim ozřejmila příležitost k dobrým skutkům, jakož i odpovědnost za bližní, strádající v nedostatku. O tomto Pavlově sociálně ethickém postoji, přihlížejícím ke skutečností společenského soužití, máme záznamy v jeho vlastních dochovaných dopisech, i v listech, napsaných v duchu jeho apoštolského působení.²⁵⁾ Pavel varoval vyznavače Kristovy v prvokřesťanských sborech před nebezpečím, které plyne z lásky k penězům. V očekávání příchodu Kristova, v přechodném věku pomíjejícínosti, musejí sice ještě kře-

²²⁾ Skutky 18, 1—4.

²³⁾ II. Tesalonickým 3, 10—12.

²⁴⁾ I. Korintským 6, 12 n.

²⁵⁾ Viz na př. I. Tim. 6, 17—19.

stane k zachování života používati hmotných statků, mají to však činiti se zdrženlivou umírněností: „Kterí kupují, jako by nelpěli na svém majetku.“²⁶⁾

Společenský řád, platný v době apoštolské církve a vyjádřený přesnými předpisy římského práva, činil zrušení vlastnictví těžko představitelným. Při tom však není pochybnosti, že už za života Pavlova byl považován stav chudoby, předznamenáný v pozemském osudu Ježíše samotného, za ideální předpoklad pro důsledné následování Ježíše v časném životě. Chudoba byla blahorečena jako přirozený stav pro křesťana. Apoštolové šli v ní sami příkladem všem ostatním. O „knížatech apoštolských“ Petru a Pavlovi se v novozákonní literatuře výslovně připomíná, že byli chudí a že se nestyděli veřejně na to poukazovati.²⁷⁾

Podobně na Pavlově postoji k otroctví můžeme seznati, že považoval přítomnou organizaci společnosti za poměrně bezvýznamnou, neboť očekával předpodstatnění všech lidských vztahů v dokonalém řádu říše Kristovy. Na první pohled jest jeho stanovisko, popírající právo otroků na osvobození ze jha poddanství, v naprostém nesouhlase s opravdovým a přímočarým uskutečňováním Ježíšova evangelia lásky. Tento rozpor mezi stavem zákonitého nevolnictví a mezi evangeliem lásky k Bohu a k bližnímu, s nimiž současně při svém misijním působení počítal, jest vysvětlitelný jedine Pavlovými eschatologickými nadějemi.

O úpravu vzájemného poměru mezi otroky a pány Pavel usiloval na podkladě vyrovnání mezi duchovními jakostmi jejich ryzího člověčenství, nepočítal však s radikální změnou jejich vespolečného společensko-právního postavení. Přiznával náboženskou sankci autoritě pána nad otrokem. Neopomenul však zdůrazniti, že při společné víře v Krista se proměňuje poměr nadřazenosti a podřazenosti v poměr bratrský.²⁸⁾

²⁶⁾ I. Korinským 7, 30—31.

²⁷⁾ Skutky 3, 6; II. Korinským 11, 27.

²⁸⁾ Filemonovi 1, 16.

V ethice Pavlově nás překvapuje příkaz, aby se každý podřizoval vrchnosti od Boha nad ním zřízené, jako tvrdý ohlas barbarských dob, zvláště když k plnění tohoto závazku patřilo též zachování instituce otroctví. Pavlovi stačilo za záruku křesťanovy svobody, že nikdo nemohl být ani ve stavu nejhorší zotročenosti svým pánem donucen, aby se zpronevěřil ve své věrnosti Kristu. Proto pro něho není otroctví problémem jako skutečnost sociální, nýbrž jako skutečnost náboženská. Přepodstatňující silou v sociálních vztazích jest víra v Ježíše Krista jako oslaveného Pána. Křesťan má zůstat před tváří světa v tom sociálním postavení, v němž byl povolán do služby Kristovy. Zato vnitřně se s ním děje podstatná změna. Otrok i pán jsou vázáni svou služebností k Pánu Ježíši. Nevolník v oblasti světa, podřízený víře v Krista, jest propuštěncem v duchovní říši, zaručující svobodu dítěte Božího.²⁹⁾ Pavel nedoporučoval křesťanům, aby usilovali o své vysvobození z otroctví, neboť jejich zotročení mělo skončit při brzkém příchodu Kristově. Místo toho je vybízeli, aby užili svého postavení k ustavičnému pěstění křesťanských ctností, k nimž poskytuje otroctví vhodnou příležitost.

Jaký sociální dosah má u Pavla povinnost účinné lásky k bližnímu? Pod vlivem pavlovské tradice byl zvláště v pastorálních listech položen důraz na význam bohatství pro dílo dobročinnosti. Bohatým se připomíná nejistá a pomíjející povaha hmotných statků, které bohatství zakládají, ale současně též s nimi související mravní příležitost k dobročinnosti.³⁰⁾ Pavlovi představovala almužna důležitou formu křesťanského milosrdenství. Žádal prvokřesťanské náboženské obce, aby se vzájemně podporovaly v svých potřebách při díle lásky, aby pěstovaly pohostinnost a přispívaly si v péči o chudé.³¹⁾

Duch dobročinnosti se v době apoštolské vyznačoval ochotou k vzájemné pomoci a tím, že všichni

²⁹⁾ I. Korintským 17, 20—24.

³⁰⁾ I. Timoteovi 6, 8; 6, 17—19.

³¹⁾ Římanům 12, 13; Galatským 2, 10.

věřící svědomitě přispívali k obecnému dobru celé církevní pospolitosti. Tato vespólná pomoc se neprojevovala jen charitativním smýšlením, ale též účinnou a dělnou službou, která svědčila o zrušení sociálních přehrad v prvotním sboru Páně.

V době apoštolské zobecněla Pavlova zásada, podle níž se měli křesťané řídit při svém charitativním díle: Neměli vlastnit více hmotných statků, než jim bylo k životu třeba, ale též neměli rozdávat, čeho bez osobní tísně nemohou postrádat. Požadavek spravedlivého vyrovnání sociálních nesrovnalostí, budovaný na základě dobrovolného zřeknutí vlastních výsad ve prospěch strádajících druhů, jest základní charitativní normou, na níž se dále vyvíjel duch křesťanské sociální služby: „V čem vy nyní máte nadbytek, to má pomoci jejich nedostatku, aby zase také jejich nadbytek pomohl vašemu nedostatku; tak nastane vyrovnání.“³²⁾

Při živém zájmu prvních křesťanů o sociální spravedlnost, uskutečňovanou z pohnutek náboženských, nepožadoval Pavel zrušení osobního vlastnictví. Všichni následovníci Kristovi měli ochotně přispívat na účely církevní dobročinnosti podle příkladu svého Mistra a Pána, který byl sám bohatým a přece se stal chudým, aby spasil člověčenstvo pro věčný život.

Dějinným dokladem toho, jak byla tato zásada prakticky prováděna, jest novozákonní záznam o společném užívání majetku u členů prvokřesťanské církevní pospolitosti.³³⁾ Společenství majetku nebylo důsledkem sociálně reformního radikalismu, nýbrž vyvěralo z opravdovosti víry v Pána Ježíše. Horlivost náboženského přesvědčení způsobila, že v jeruzalémském sboru nebylo chudých, ač rozhodnutí pro společné sdílení majetku bylo skutkem dobrovolným. Účast na díle církevní charity nebyla posuzována podle množství, nýbrž podle obětavosti, podnícené příkladem Ježíšovým. Nenuceným podřízením závazku charity měli stoupenci Ježíšovy cesty dosvědčo-

³²⁾ II. Korintským 8, 13—15.

³³⁾ Skutky 4, 32 n.

vati upřímnost svého souručenství s živým tělem křesťanské církve.

Duch činné služby, směřující k souladnému uspořádání sociálních vztahů v společenství bratří, doprovázel počátky apoštolské církve. Nebyly sice vytvořeny dalekosáhlé plány sociální reformy, ani nedošlo k vybudování nákladných institucí pro sociální péči. Vždyť se očekávalo, že při blízkém příchodu Ježíšově bude daný společenský řád zcela přetvořen v dokonalou říši Boží, nad níž bude Kristus kralovati. Při tom vládlo v pospolitosti apoštolské družiny sdružství duchovně umocněné a vedlo k prvním krokům v organisaci charitativních snah v rámci křesťanské církve.

Úkol apoštolů záležel po smrti Ježíšově ve dvojí službě. Od prvních počátků církevní organisace měli apoštolové za úkol jednak kázati evangelium a dále pečovati o pravidelný chod stravovací služby ze společného církevního jmění. Později si museli pro svou „službu při stolech“ získati pomocníky, aby netrpěla jejich vlastní kazatelská činnost.³⁴⁾ Při pokračujícím vzrůstu náboženských obcí prvokřesťanských byli pověřeni řízením charity biskupové, starší a jáhnové. Rozsah dobročinnosti v prvním století po Kristu byl omezen nepatrnými hmotnými prostředky křesťanských obcí. Přispění se dostávalo chudým členům církve, i když přicházeli ze vzdálených sborů. Výpomoc spočívala v poskytování živobytí, oděvu, přístřeší a ošetřování v nemoci. Význačná část sociální služby se prováděla v souvislosti se slavením Večeře Páně (Eucharistie).

Tvořivá snaha, aby účinná láska k bližnímu byla zpředmětněna v díle křesťanského milosrdenství, nepředstavovala jen ojedinělý projev Pavlova náboženského zaujetí. Ducha dobročinnosti Pavel sdílel s ostatními apoštoly. Podobně jako u Pavla, setkáváme se též v epistolách, označených jmény apoštolů Petra, Jana a Jakuba, se stejně nadšeným zájmem o dílo čínorodé lásky, podněcované ze zdrojů víry

³⁴⁾ Skutky 6, 2.

v oslaveného Pána Ježíše. Jakubovská epištola výslovně vyžaduje, aby víra v Boha byla prokázána skutky účinné pomoci trpícím. Jde-li skutečně o víru živou, musí se činně projevit konkrétní službou bližnímu v jeho denních životních potřebách.³⁵⁾

Tento charitativní postoj, založený na uvědomění si pevného bratrského svazku mezi všemi úděly těla Kristova, vedl v prvokřesťanských náboženských obcích k obětavé službě trpícím druhům. Souběžná tendence k vyrovnání společenských protikladů v křesťanské pospolitosti působila jako zdravá a zúrodnující protiváha vzrůstajících směrů, které se odvracely od života ve světě a od jeho potřeb k cílům zásvětným. Duchovně mravní charakter křesťanského náboženství byl uchráněn Ježíšovou pohnutkou k dobročinnosti před umrtvujícím odsunutím ideálu všelidského bratrství do věčnosti zřetelně nadpozemské.

Při zkoumání Pavlova přínosu k bohosloveckému útvaru ranného křesťanství nemůžeme nedbati zarážející skutečnosti, že v jeho ethice zřetelně převažují prvky sociálně retardační. Pavlova these, že jest nutné zachovati společenský řád s vrchnostenským zřízením jako instituci ustanovenou Bohem, a o křesťanově povinnosti setrvati v sociálně inferiorním postavení, se stala činitelem brzdícím společenský pokrok v dějinách západoevropské civilisace.

Bylo by omylné souditi, že konservativní povaha pavlovské sociální ethiky jest důsledkem sociologicky záměrné orientace apoštola Pavla. Zatím jeho theologická soustava vůbec nepřihlížela k sociálně filosofické povaze dějinných skutečností, nýbrž vyrostala z náboženské zkušenosti o světodějném významu Kristova kříže. Pavlova mravouka není zatížena sociologismem. Spíše se v ní význam společenské skutečnosti podceňoval a jednoznačně se vyzdvihovala metafysická funkce obětujícího se Krista, který předešel člověčenstvo do věčnosti s korunou slávy a vítězství. V retrospektivě Kristova spasitel-

³⁵⁾ Jakub 2. 15—17.

ného poslání mizely Pavlovi hranice společenských
nedostatků a reorganisace pospolitého života se mu
jevila záležitostí podřadnou. Přesto v duchovních zá-
kladech Pavlovy ethiky tím, že vyžadovala podřízení
všech mezilidských vztahů zřetelům vykupitelského
díla Ježíše Krista, byla ukryta síla, pracující k pře-
tvoření konkrétních společenských institucí prostřed-
nictvím niterné proměny lidských jedinců, ovláda-
ných základním motivem Ježíšovy radostné zvěsti.

OHLAS EVANGELIA LÁSKY V POAPOŠTOLSKÉ CÍRKVI

V druhém a v třetím století po Kristu bylo křesťanství ještě stále nenáviděným a pronásledovaným náboženským vyznáním, ačkoliv v své vnitřní struktuře prodělávalo složitý vývoj. Od polovice druhého století ubývalo v něm víry v blízkost říše Boží a církev byla nucena vyrovnávat se s běžnými sociálními poměry. Tím spíše se v ní pociťovala potřeba reagovat na problémy sociální skutečnosti, ježto se množily řady příslušníků, kterým scházela bezprostřednost a intensita náboženského vědomí Ježíšova a Pavlova, při čemž zájmy na dosažení výsad z pospolitého soužití vystupovaly do popředí. Souběžně s tím pokračoval proces institucionalisace církve, rostoucí zatím mučednictvím a věrností vyznavačů na prvořadou duchovní moc v římské říši.

Odkazem apoštolského věku pro další vývoj křesťanství bylo jednoduché, ale duchovně bohaté náboženství, jehož poselství bylo soustředěno v záznamech o Ježíšově životě, působení, smrti a oslavení, na něž navazovaly dopisy Pavlovy a zvolna se rodící literatura novozákonní doby. Spravedlnost a láskyplnost byly nejen ctnosti, vyžadované od stoupenců nové cesty, ale též mravní přívlastky, připisované Bohu a Kristu. Ve vnitřní shodě s výzvami apoštolských listů chtěl autor První epištoly Klimenta Římského Korintským stavět posvěcení života na oddanosti k Bohu a na úsilí o spásu celého křesťanského bratrstva. Proto chválí věřící, že nelitovali žádné laskavosti, kde šlo o dobré skutky a že dbali bázně před Bohem, jsouce povzbuzeni příkladem Ježíše Krista.³⁶⁾

³⁶⁾ The Apostolic Fathers. I. (Ed. Kirsopp Lake) London 1912. V První epištole Klimentově Korintským 2, 3—8; 34, 4.

Od druhého století se začínají stále zřetelněji odlišovati dvě tendence, které byly v Ježíšově evangeliu ještě souladně vyrovnány vedle sebe. Jednak totiž v křesťanské církvi doby poapoštolské vyznívala dále ethická devisa evangelia, zdůrazňující závazek, že říše Boží má být připravována v duchovním obecenství věřících křesťanů a že jest dlužno společenství víry osvědčiti účinnou láskou k bližnímu. Druhá tendence směřovala k tomu, aby ideál království Božího byl odsunut do vzdálené budoucnosti jako skutečnost údobí zásvětného, zpředmětnitelná v souvislosti s nadpřirozeným zásahem Božím. V průběhu dalšího vývoje se původní mravní smysl ideje o vládě Boží postupně nahrazoval důrazem na důležitost církevní instituce, což se projevuje souběžným potlačením personalistického prvku v evangeliu.

Naproti tomu nabývá universalistická složka Ježíšovy dobré zvěsti vzrůstem církve a pronikáním křesťanství do vzdálenějších zemí stále většího významu, při čemž se Řím stává uznávaným střediskem křesťanského hnutí. Výzva k christianisaci celého světa, k přivedení všech národů pod Kristovu vladařskou moc, vložená do úst oslaveného Pána Ježíše, jsou dědictvím apoštolské víry.³⁷⁾ Stopy téhož universalistického smýšlení nalezneme i ve spisech janovských, v První epištole Klimenta Římského a v Odkazu Ezeziášově.

Filosofický výhled na podstatu sociálních skutečností jest v bohosloveckém typu ranného křesťanství pesimistický. Epištola Barnabášova vyžaduje sice pozorné zkoumání situace ve světě, avšak nikoliv ze zvědavosti, nebo aby byly zjištěny předpoklady sociální reformy. Rozlišuje se v ní zřetelně mezi přítomným a budoucím věkem; křesťané mají nenávidět omylnost současnosti, aby se dočkali spasení svých duší v novém žádoucím věku, který má přijíti.³⁸⁾

³⁷⁾ Matouš 28, 18—20.

³⁸⁾ Viz počátek kapitoly čtvrté v Lakeově vydání Apoštolských otců, I. díl, str. 348—349. Podobně epištole Klimentova Korintským považuje současnost za stav temnosti, z níž Bůh člověka povolá k světlu (kap. 59, 2).

V janovské literatuře se vícekrát opakuje představa, že satan získal dočasnou vládu nad světem; proto prý přátelé říše Boží nemohou současně náležet ke království tohoto světa. Temný výhled na svět podřízený vládci pekel jest provázen postupujícím upevněním církve, která se stále zřetelněji stotožňuje s říší Boží a s živým tělem Kristovým. Ústředním pilířem v ideové výstavbě církve zůstává víra v Krista jako oslaveného Pána. Kladná spoluúčast ducha Kristova v církevním růstu nachází výraz ve svátostné symbolice a v postupně členěné církevní hierarchii. Metafysické spekulace, kněžská organisace a magický sakramentalismus zastiňovaly prostou strukturu evangelia Ježíšova a daly již před státním uznáním církve od císaře Konstantina charakteristické rysy pozdějšímu církevnímu institucionalismu.

Církev zdůrazňovala stále více svá vlastní mravní hlediska vzhledem ke světu; mezi nimi získaly záhy přední místo požadavky bezženství a dobrovolné chudoby, důsledně uskutečňované v mnišském způsobu života. Oblast světa a oblast Boží se začaly už v této době klásti proti sobě jako vzdálené mocnosti. Záporný postoj církve ke světu nesl v sobě pečeť statickosti a souvisel s odporem k jakékoliv cílevědomé změně ve společenské organisaci.

Následky tohoto záporného hodnocení světa (přičemž se světem rozumí soubor sociálních skutečností) se projeví zvláště zřetelně v poměru církve ke státu. Bohoslovecké nauky ranného křesťanství si všímaly zlých i dobrých vlivů státního zřízení. Církev musela formulovati zásady, jimiž se chtěla řídit ve svém vztahu ke státu, aspoň pokud toho vyžadovalo proniknutí světských vlivů v ní samotné a pokud k tomu nutil celkový právní stav v římském imperiu. Církevní nauka v té době ještě nedospěla k tvořivému zvládnutí problému státní moci a společensko-právního řádu s hlediska křesťanského; nepokusila se ani o vytvoření duchovně jednotné civilisace. Bohoslovci v druhém a v třetím století po Kristu se přespříliš spolehli na stoickou ideu přirozeného práva a snažili se ji uvésti v soulad s mravním zákonem křesťan-

ským, obsaženým v Bibli. Při tom byl státnímu právu přisuzován jen relativní obor působnosti. Právní řád, zavedený ve světské společnosti, měl léčit lidskou hříšnost tím, že zamezoval nebo trestal přestupky a provinění proti platným zákonům, čímž zajišťoval bezpečnost a mír (*pax terrena*).

Od třetího století získával v theologii na významu pojem spasení, jehož dosažitelnost byla vázána na život posmrtný. Eschatologické naděje nebyly zcela opuštěny, ani když se příchod Kristův neuskutečnil do r. 248 křesťanského letopočtu, kdy se slavilo tisícileté výročí založení Říma. Křesťanští myslitelé museli počítat s tím, že Ježíš doposud nepřišel, ač byl mnoha generacemi horlivých vyznavačů toužebně očekáván. Zmařené naděje v říši Kristovu se ponuře odrážely od projevů protikřesťanské zvůle se strany stárnoucího, ale přece dosud mocného imperia. Při hledání východiska z této situace se mínění vedoucích bohoslovců rozcházela. Někteří z nich (jako Irenej, Tertullian, Kliment Alexandrijský) sdíleli dosud Pavlovu víru v časově blízký příchod Ježíšův. Dionysius Alexandrijský a Origenes zastupují měnící se orientaci, která hlásala nepředpověditelnost druhého příští Páně.

Úměrně se zmenšující se nadějí na zřízení dokonalé říše Boží nadpřirozeným zásahem Syna člověka získávala stále více na významu příslušnost k církevní instituci. Křesťanská církev byla již ve třetím století do té míry upevněna, že se podobala nezničitelné duchovní skále. Střežila už tehdy čistotu apoštolské věroučné tradice proti schismaticům; současně se v ní počaly rýsovat budoucí prerogativy katolicismu. Vyslovuje v té době ústy Cyprianovými přesvědčení o nenahraditelnosti církve jako ústavu spásy: „*Salus extra ecclesiam non est.*“³⁹⁾ Cyprian též povznesl církev do božské blízkosti v plánu spásy. Považuje členství v ní za absolutní podmínku přístupu k Bohu-Otci. Církev je mu Matkou, již není možno obejít v úsilí o spásu a o věčnou blaženost: „*Habere non po-*

³⁹⁾ De Catholicae Ecclesiae Unitate.

test Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem.“ Podobně Arnobius považoval církev za výlučný prostředek k dosažení spásy.⁴⁰⁾

Rozlišením světské a božské oblasti, představované proti sobě postavenými mocnostmi státu a církve, je dán věcný předpoklad k rozlišení mezi mravností pro lidi duchovní a pro lidi světské. Eusebius spatřuje rozdíl mezi měřítkem pro mravnost dokonalou a pro mravnost podřadnou.⁴¹⁾ Vyšší mravní úroveň se vyžaduje od kněží. Laikům se dovoluje vstoupiti ve stav manželský, a účastniti se práce v povoláních, jichž se má kněz vystríhati v zájmu ethiky svého nadřazeného povolání. Církev byla nucena při svém odporu ke světu ke kompromisům s danou sociální situací; s ní ji přiváděly do styku rostoucí řady stoupenců křesťanského náboženství, a nemohla voliti v rozhodující chvíli cestu největšího odporu. Chtěla zachrániti mravně výsostnou a svět přemáhající čistotu prvokřesťanské víry v říši Boží a v říši Kristovu. Netrvala však u všech svých příslušníků na kategoricky důsledném naplňování mravních zásad evangelia Ježíšova. Mravní dokonalost se měla stát výsadou kněžské menšiny, kdežto pro většinu věřících počala církev počítat s nároky státní moci na jejich poslušnost a se zděděnou slabostí lidské přirozenosti. Církev nekapitulovala sice před světem docela. Avšak vzdala se naděje, že by v tomto světě bylo možno přetvořením lidských jedinců založit říši Kristovu s použitím mravního potenciálu, obsaženého v evangeliu lásky a spravedlnosti. Částečná kapitulace církve byla obsažena v jejím sociálně ethickém postoji k veřejnému životu ještě před tím, než se křesťanskému náboženství dostalo státního uznání v římském imperiu. Království Boží nebylo už uskutečňováno na podkladě mravních důsledků, plynoucích ze synovství všech lidí vůči Bohu-Otci, nýbrž původní ideál Ježíšova evangelia byl nahrazen zbožněním církevní instituce.

⁴⁰⁾ Adversus Nationes.

⁴¹⁾ V traktátu *εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις*.

Poapoštolská církev neučinila dost energickou zkoušku, zda by sociálně ekonomická situace nemohla být zvládnuta ve shodě s mravními zásadami Ježíšova ideálu o říši Boží. Pokud se křesťanští myslitelé té doby vůbec pokoušeli o řešení společenských problémů, nejsou jejich sociálně filosofické názory prosty kontradikcí.

Povinnost pracovat byla uznávána za samozřejmou, avšak účinnost tohoto závazku byla snižována poukazem, že práce je trestem za dědičný hřích. K naprosté nezbytnosti odpovědné práce vedla celá apoštolská tradice, jak je zvláště patrné z Didaché neboli Učení dvanácti apoštolů.⁴²⁾ V tomto Učení se zarážka zakazuje jako stav nedůstojný křesťana. Současně se křesťanům přikazuje, aby poskytovali pohostinství svým souvěrcům, kteří se o přispění ucházeli ve jménu Páně. Pán Ježíš byl považován stále za ručitele díla křesťanské dobročinnosti. Nikdo však není nabádán k pomoci bližnímu bez zkoumání, zda přispívá k účelu pravdivému nebo klamnému. Do konce se ukládá, aby služba potřebným byla vedena rozvahou. Přijde-li ke křesťanovi pocestný, má právo býti jeho hostem dva nebo tři dny. Podobně jsou křesťané povinni pomáhati svým souvěrcům, aby získali zaměstnání, poněvadž každý člověk má si podle své schopnosti vydělávat na živobytí.

Ani v době poapoštolské nebylo soukromé vlastnictví výslovně zapovídáno, ale křesťané byli varováni před nezřízenou láskou k penězům a před nebezpečím, plynoucím z bohatství pro zcelení duchovního života. Ve vnitřní shodě s napomenutím Ježíšovým, že nelze současně sloužiti Bohu a mamonu, vybízí Polykarp křesťany, aby se ozbrojili spravedlností a ochránili před nebezpečím milování zlata, poněvadž si nikdo ze světa ničeho neodnese.⁴³⁾ Vedle této ri-

⁴²⁾ Původ tohoto vzácného literárního dokladu sahá až do doby kolem r. 85 po Kr. Otiskl jej Lake ve svém vydání Apoštolských otců. Řecký text místa, k němuž tu přihlížíme, je v I. díle, str. 328 n. (Viz zvl. kap. 12, 1—5.)

⁴³⁾ Ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπὴν φιλαργυρίαν je výstraha, kterou napsal Polykarp ve své epištole Filipským (4, 1). The Apo-

gorosní zásady, projevující se nedůvěrou k hmotným statkům, vystupuje od konce prvního století do předí tendence smířlivější. Církev musela počítat s tím, že se do ní hlásili příslušníci různých společenských vrstev. V První epištole Klimentově Korintským jest vyznačena sounáležitost mezi členy různých společenských vrstev v křesťanské pospolitosti. Vlivní členové křesťanského bratrstva se mají starat o sociálně slabé. Bohatí nesmějí zapomínat na chudé, kdežto chudí mají být vděční Bohu za své ochránce a přistupovati s uctivostí k svým dobrodincům. Všimneme-li si blíže pohnutky, pro niž má docházeti k vzájemné ohleduplnosti mezi příslušníky sociálně oddělených vrstev, postřehneme snadno, že jest povahy náboženské. Bůh jako původce všeho dobra má být oslaven ve skutcích křesťanské dobročinnosti.⁴⁴⁾

Autor Učení Petrova napomínal v první polovici 2. století bohaté křesťany, aby svou štedrostí a slitovnictvím napodobovali Boha. Nemají podržeti pro sebe věci, jichž se jiným nedostává, zatím co sami jich mají nadbytek. Budou-li se řídit touto radou, dojde prý k odstranění chudoby. Církev sice ještě stále v té době zdůrazňovala, že bohatství neodpovídá předpokladům ideální připravenosti křesťana pro království Boží, neuvažovala však o tom, jakými opatřeními je třeba bohaté přimět k tomu, aby splnili svou nábožensko-mravní povinnost vůči nuzákům. Snášenlivost k soukromému vlastnictví rostla úměrně s měnícím se složením církve po stránce sociální. Současné chtěla církev zachránit stav chudoby jako normu mravní dokonalosti a pěstovala ctnost dobrovolné chudoby v souboru asketických ideálů, které se usku-tečňovaly v mnišském způsobu života.

Nový příspěvek ke kladnějšímu hodnocení vlastnictví vypracoval Kliment Alexandrijský.⁴⁵⁾ Vychá-

stolic Fathers, I., 286—287. Linie odporu proti tomu, aby se dal věřící zaujmout hmotnými statky, následuje tradici apoštolskou. Srovnej na př. Jakub 1, 9—11, nebo Didaché 3, 5; 11, 12.

⁴⁴⁾ I. Kliment 38, 4; cit. Lake na str. 72 n.

⁴⁵⁾ V traktátu Quis dives salvetur?

zel z přesvědčení, že chudoba nezaručuje samočinně věčný život, podobně jako bohatství z něho nutně nevylučuje. Ježíš podle něho chtěl pouze vyloučit nadvládu bohatství nad lidskými dušemi. Mravní jakost bohatství záleží na tom, k čemu má být majetku použito. Kliment Alexandrijský sdílel s apoštolskou dobou instrumentalistické hodnocení bohatství. Vědomě se však stavěl proti mechanickému zavrhování soukromého vlastnictví, při němž nevychází najevo, že zlo nespočívá v hmotném statku, nýbrž v jeho nepřiměřeném použití. Vše záleží na tom, jakého cíle se bohatství stane nástrojem, zda cíle spravedlivého či nespravedlivého.⁴⁶⁾ Bohatství smí se používat ke služebnosti vyšším cílům, nikdy však ho nemá být zneužito jako prostředku nadvlády nad lidmi. Mravně významnějším skutkem u bohatého člověka je ovládnout vnitřní sobecké vzněty, které mu brání v dobrodějném použití majetku, než zřici se vlastnického práva docela. Kliment Alexandrijský má porozumění pro lidi, jimž hmotný nedostatek zabraňuje, aby se prohloubili v svém zájmu o duchovní věci. Svým pojetím podmíněčné mravní ceny majetku pronikl hlouběji do mravní podstaty hospodářských poměrů, než to dokázaly dřívější křesťanské generace odmítáním bohatství ze zásady.

Origenes, Hippolytus a Kliment Alexandrijský se snažili o nové vyjádření významu evangelia vzhledem k měnící se sociální struktuře církve, a vzhledem k změněné situaci v pospolitém životě římské říše. Majetek u nich došel kladnějšího ocenění jako nástroj křesťanské dobročinnosti. Přesto nikdo z bohoslovckých myslitelů tohoto období ani nenaznačuje, že by bylo výhodnější hospodářsky osamostatnit závislé členy lidské pospolitosti přiměřenějším rozvržením vlastnických práv, místo aby byli ponecháni na milost

⁴⁶⁾ Tato myšlenka je jasně formulována v traktátu: *τις ὁ σωζόμενος πλούσιος* (14, 3): *Τοιοῦτον καὶ ὁ πλοῦτος ὄργανόν ἐστι. Δύνασθαι χρῆσθαι δικαίως αὐτῷ; Πρὸς δικαιοσύνην καθυπηρετεῖ. Ἄδικως τις αὐτῷ χρῆται; Πάλιν ὑπηρετῆς ἀδικίας εὐρίσκεται.* Cit. podle *Enchiridion Asceticum* (vydali M. J. Rouët de Journal, S. J. a J. Dutilleul, S. J.), Friburgi 1930, str. 46 n.

a nemilost náhodnému milosrdenství svých šťastnějších druhů. Problémům hospodářské organizace společnosti nebyla věnována pozornost. Jen povrch složitých kolektivních vztahů byl ozářen reflektorem evangelia lásky.

Církev rozhodněji zasahovala do ustáleného hospodářského řádu jen tím, že zabráňovala svým údům, aby se účastnili povolání, která se výslovně přičila představě poctivého křesťanského života. Odporu proti zámožnějším lidem ubývalo nejen proto, že jejich počet v církvi ustavičně vzrůstal, ale i z důvodu ještě závažnějšího. Bohatí příslušníci církve se nelišili od chudých členů křesťanského bratrstva v ochotě snášeti pronásledování za věrnost k církvi Kristově. Podle svědectví Eusebia z Caesaree nescházelo mezi nimi těch, kteří se nespokojovali s následováním Ježíše jen ve slovech, nýbrž po příkladu doby apoštolské prodávali svá zboží a výtěžek tím získaný obětavě věnovali ve prospěch církevní chudiny.

Cyprian navazoval na biblickou tradici, podle níž byl majetek člověku jen svěřen, aby jej sdílel se svými bližními podle jejich potřeb. Pohnutkou dobrých skutků mu bylo získání Boží milosti, aby se Bůh stal dobrodincovým dlužníkem. Dobré skutky jsou Cyprianovi záležitostí božskou (praeclara et divina res), nikoliv prostředkem k nápravě hospodářské struktury společnosti.⁴⁷⁾

V celém období raného křesťanství podal nejpracovnější příspěvek k ethice soukromého vlastnictví s náboženského hlediska Lactantius v svých Božských Institucích. Byly napsány na prahu čtvrtého století (r. 305), sto let po zmíněném traktátu Klimenta Alexandrijského. Lactantius vyšel také z toho předpokladu, že majetek jest oprávněný, jestliže jest prostředkem k opatření blaha pro větší počet lidí. Lidé mají podle jeho názoru stejné právo na podíl z Božího bohatství a smějí se svého práva dovolávat. Důsledky tohoto náboženského hlediska jsou dalekosáhlé. Lactantiovi jest spravedlnost základní

⁴⁷⁾ De opere et eleemosynis.

ctností, již se má vyznačovat lidský poměr k Bohu a k bližnímu. Ve vztahu k Bohu jeví se zbožností, v poměru k bližnímu rovností. Náboženství má budit ducha lidskosti, při čemž vlastní oblast náboženská jest založena na poměru k Bohu, kdežto naplňování spravedlnosti vůči lidem bere na sebe podobu lidskosti a milosrdenství. Obě oblasti však nejsou odděleny nepřekročitelnou hranicí. Skutky milosrdenství jsou milé Bohu, poněvadž při nich stojí lidé, jimž jsou poskytovány, na místě Božím. Chudoba a bohatství jsou přehodnoceny (podobně jako stupeň sociálního postavení) do kategorií mravních. Bohatství se stává funkcí ctnosti a chudoba nedostatkem spravedlnosti.⁴⁸⁾ Proti sobeckému užívání hospodářských statků Lactantius zdůrazňuje, že je třeba, aby celá pospolitost prospívala, při čemž si opatřuje poslední sankci od Boha. Náboženská pohnutka úsilí, aby majetku jednotlivců bylo používáno k prospěchu zástupů, spočívá v naději, že Bůh sám poskytne odměnu člověku, který dbá jeho vůle. Lactantius nevidí záruku sociální spravedlnosti v tom, že by došlo k násilné změně držby hospodářských statků podle nějaké mechanické rovnostářské zásady. Nesouhlasí s komunistickou utopií Platonovou, která počítala s vnější změnou v soukromém vlastnictví. Naproti tomu si vysoce cení (ve shodě s nábožensko-individualistickou strukturou evangelia Ježíšova) niterné změny v smýšlení držitelů společenských výhod. Při proměně člověka od sobecké přirozenosti k obrazu dítěte Božího spoléhá na účinnou pomoc křesťanského náboženství.⁴⁹⁾

Podle sociálně ethických teorií, s nimiž se setkáváme u typických představitelů theologie ranného křesťanství, můžeme soudit, že v nich nebyla doceněna důležitost kolektivního činitele v hospodářském

⁴⁸⁾ *Nemo deo pauper est nisi qui iustitia indiget, nemo dives nisi qui virtutibus plenus est, nemo denique egregius nisi qui bonus et innocens fuerit.* — L. Caeli Firmiani Lactantii. *Opera Omnia. Pars I. Divinae Institutiones et Epitome Divinarum Institutionum.* Recensuit S. Brandt. Pragae 1890, str. 447 (kniha V, 14, 18).

⁴⁹⁾ Tamtéž, III, 22, 3—4, str. 250.

procesu. Evangelium účinné lásky k Bohu a k bližnímu, hlásané církví, působilo jistě na úpravu osobního postoje vládnoucích i potlačených členů křesťanské pospolitosti k sobě navzájem. Křesťanská církev zůstala však slepá k tomu, že sociální otázka má stejně stránku kolektivní jako osobní a že náboženství založené na evangeliu o království Božím mezi lidmi má přiváděti v platnost míru božské spravedlnosti též proti nevyrovnané souhře konkrétních sociálních institucí. Neblahou okolností, která ještě zvyšovala bezradnost církve při uplatňování sociálních důsledků evangelia, byla naprostá nepřipravenost objektivního výzkumu společenské situace.

Církvi křesťanského starověku nejen scházel plán, jak přestavět společenský řád v duchu zásad Ježíšova evangelia lásky a služby; ona též po staletí nečinně přihlížela k trvání instituce otroctví. A přec stav znevolnění člověka člověkem znamená přímé popření základní zásady Ježíšovy mravouky, podle níž jsou všichni lidé dětmi společného Otce a navzájem bratřími. Od počátku učila křesťanská církev, že lidé si jsou rovni v náboženském smyslu, avšak nepokusila se ani v době apoštolské ani v době poapoštolské o změnu sociálního postavení otroků. Situaci si po stránce naukové ulehčila tím, že považovala otroctví dokonce za jev potřebný a nutný, to znamená, za jeden z následků dědičného hříchu. Do jaké míry zasahoval duchovní monotheismus evangelia mravní pojetí otroctví v době poapoštolské, dosvědčuje napomenutí z Didaché pro vzájemný poměr pánů a otroků. Páni mají být pamětlivi, že otroci se obracejí k témuž Bohu a nemají se k nim chovat nespravedlivě, pokud se bojí Boha. Otrokům se klade na paměť, že se mají bát svých pánů a uctívat je jako Boží zástupce. Z toho plyne, že křesťanská církev nepokládala otroctví za zrušené vztahem náboženského bratrství, založeného na obecenství vyznavačů Kristových. Rozdíly mezi pány a otroky nebyly odstraněny přijetím do církevního svazku. Představitelé bohosloveckého typu raného křesťanství nepodrobovali kritice otroctví jakožto sociální insti-

tuci, zásadně odporující svobodě dítek Božích. Spokojili se s odůvodňováním postatné (ve skutečnosti hypotetické) rovnosti mezi otroky a pány před Bohem, která se nesměla projevit v sociálních důsledcích. Tato nedůslednost v postoji k otroctví jest jen význačným příkladem nedostatečné propracovanosti sociálně filosofické nauky v tomto bohoslovec-kém typu křesťanském. —

V prvních dvou stoletích po Kristu spočívala teorie křesťanské dobročinnosti v promítnutí živé víry v otcovství Boží a v brzký příchod říše Kristovy do sociálních poměrů, v nichž žili údové náboženských obcí. Účinná láska k Bohu a k bližnímu se v prvních generacích ranného křesťanství projevovala sebezapřením a obětavostí, z nichž se rodily skutky odevzdané služby pro dobro jiných.

Pastýř Hermův obsahuje výzvu, aby křesťan obdarovával každého potřebného a nezapomínal, že odpovídá Bohu za dary, které od něho sám přijal. V příkazu, aby bylo dáváno všem, není nutno spatřovati povel k nekritické charitě. Dárce i obdarovaný jsou totiž odpovědni Bohu za úmysl, s nímž docházejí účastenství na Božím bohatství.⁵⁰⁾ Radostnost a prostota, s níž je dar nabízen, je zvláště chválena jako projev života Bohu milého.

Personalistický ráz prvokřesťanské charity se vyznačoval impulsivností a nevedl ke vzniku zvláštních církevních institucí. Domy křesťanů byly otevřeny ostatním členům církevní pospolitosti a staly se přirozenými středisky sociální pomoci pro souvěrce trpící nedostatkem. Zvláštní péče byla věnována pronásledovaným pro víru a jejich rodinám. Jaké byly druhy sociální služby, poskytované v období ranného křesťanství?

Základním projevem křesťanské dobročinnosti bylo almužnictví. Apoštolské konstituce nepokládají za nečestné, když lidé sociálně závislí přijímají almužnu. Chudí jsou považováni za vyvolence Boží a soudí

⁵⁰⁾ Ποιμὴν, v Apoštolských otcích (vyd. K. Lake, 2. sv., London 1913), str. 72 n.

se, že mohou prospívati svým dobrodincům ustavičnou modlitbou.⁵¹⁾ Církev oceňovala dávání almužen jako známku lásky a spravedlnosti, a spatřovala v něm žádoucí předpoklad duchovního vyrovnání v náboženském slova smyslu: Bohatec vrací v almužnách Bohu, co od něho přijal; chudák přijímá s oltáře dar od Boha a odměňuje se dárům za poskytnutou pomoc modlitbami díkučinění.

Rozeznáváme dvě hlavní kategorie služeb, poskytovaných v církevní sociální péči prvních tří století po Kristu: a) služby poskytované pravidelně k uspokojení tělesných a duševních potřeb lidí sociálně závislých; b) služby poskytované příležitostně, v případech neočekávaného neštěstí. V první kategorii bylo pět druhů pomoci:

2a) 1. Zvláštní péče se věnovala členům církevní pospolitosti, kteří se pro své náboženské přesvědčení stali obětí pronásledování a protivenství. Na jejich osudu se tehdejšímu křesťanskému bratrstvu ukazovala relativnost sociální závislosti, poněvadž bohatí členové církve museli podstoupiti stejné utrpení pro víru jako členové chudí. Nežřídká si věrnost k cestě Kristově vyžádala od obojích i oběť života. Období ranného křesťanství se vyznačuje zvláštní příchylností a něžností souvěrců k trpitelům za věc Kristovu, a ta se přenášela též na vdovy a na sirotky po umučených vyznavačích. Apoštolské konstituce obsahovaly ustanovení, jak má být postaráno o zmenšení útrap křesťanů, odsouzených k smrti nebo k práci v dolech. Nemělo se opomenouti nic, co by mohlo přispěti k záchraně jejich životů. Bohatí měli prodávati svá zboží a chudí se měli postiti, aby každý podle svých možností přispěl k vysvobození bratří z muk pro víru. Konstituce připomínají zvláštní dokonalost pohnutky k vzdání se majetku, je-li vedeno úmyslem ulehčiti osud mučedníků a jejich pozůstalých.⁵²⁾

2. Skutky tělesného milosrdenství k hladovějícím

⁵¹⁾ Kniha 4, 3.

⁵²⁾ Kniha 5, 1.

a k nemocným byly ustavičně předním zájmem prvokřesťanské charity. Péče o nasycení druhů, strádajících nouzí, se vyzdvihovala do té míry, že se stala součástí eucharistického obřadu, při němž se vzpomínalo poslední večeře Páně (ἀγάπη). V Apologii Tertullianově je zachován popis t. zv. hodů lásky, které spojovaly účastníky duchovní páskou Ježíšova martyria v jednu rodinu Boží, v níž přestávaly rozdíly mezi bohatými a chudými. Pohoštění celého shromáždění náboženské obce z církevních prostředků nezůstalo institucí trvalou. Zámožnější členové se z tohoto společenství lásky postupně odlučovali, čímž duchovně a sociálně sjednocující prvek pozbýval na svém prvotním významu. Vedle tohoto charismatického obecenství vyžadovala si péče o chudé také přímé pomoci potřebným. Poskytovali ji jáhnové, určení k rozdělení životních nezbytností. Úkolem jáhnů bylo, aby zkoumali, čeho jednotliví údové náboženské obce potřebují, a aby jim opatřovali přiměřenou pomoc z církevních prostředků. Měli při tom dbáti, aby církevní dobročinnost sloužila k podporování soběstačnosti a nikoliv k pauperisaci těch, jimž se dostávalo podpory. Jáhnové též pomáhali starším a biskupům při návštěvě nemocných, pro něž se v prvních třech stoletích nezřizovaly zvláštní léčebné ústavy.

3. Už od časů apoštolských se věnovala pozornost péči o sirotky a o opuštěné vdovy. Apoštolské konstituce ukládaly biskupovi, aby vychovával sirotky až do věku, kdy budou schopni k samostatnému životu, hodnému čestného křesťana. Biskupové záhy nemohli stačiti na tento úkol, zvláště když počet sirotek pronásledováním vzrůstal. Proto došlo k opatření, aby i laičtí členové církve mohli přijímati osiřelé děti za vlastní.

Pěstounům sirotek se připomínalo, že konají důležité dílo pro církevní celek, za něž mohou očekávat od Boha.⁵³⁾

4. Universálnost křesťanského bratrství se pro-

⁵³⁾ Kniha 4, 1.

jevovala pohostinností k cizincům, kterou doporučovali církevní otcové od nejstarších časů. Už První epistola Klimenta Římského Korintským obsahuje chválu pohostinství.⁵⁴⁾ Apoštolské konstituce předpisují ochotu prospěti cizincům jako součást osobní způsobilosti pro biskupský úřad.⁵⁵⁾ Bylo zvykem, že zvláště cizím návštěvníkům, kteří přicházeli ve věcech církevních, dával pohostinství biskup nebo se jim opatrovalo z církevních prostředků.

5. Součástí církevní dobročinnosti bylo též návštěvování a vysvobozování vězňů, zvláště těch, kteří byli odsouzeni do žaláře pro víru. Apoštolské konstituce doporučovaly sbírky pro osvobozování otroků, zajatců a vězňů.⁵⁶⁾ Při tom se ovšem předpokládalo, že se má pomáhati jednotlivcům od případu k případu; představitelé křesťanské církve vůbec neuvažovali o tom, že by mohlo být zrušeno otroctví jako společenská instituce.

Tyto druhy pravidelné charitativní činnosti přerazily křesťanskou církev také na úkoly, které s sebou přinášela mimořádná neštěstí. Zvláště zhoubné morové rány, které se houfně vyskytovaly ve třetím století po Kristu, poskytly křesťanům příležitost, aby osvědčili ducha služby a účinné pomoci při ošetřování nemocných a při pohřbívání zesnulých. Zachraňovali odhodlaně život tam, kde se ostatní báli smrti. Svou obětavostí a bezpříkladným milosrdenstvím, prokazovaným křesťanům i pohanům, strhovali i nevěřící na cestu Kristovu. Dobročinnost se stávala v době rozkladu římského imperia konsolidačním bodem křesťanského společenství, kolem něhož se budovaly první základy středověké církve. Na plánovitou přestavbu společenské organizace podle zásad sociální spravedlnosti nebylo tehdy ještě pomyslení.

Účast při službě trpícím a dohled nad církevní dobročinností patřil v období ranného křesťanství

⁵⁴⁾ Kap. 10—12.

⁵⁵⁾ Kniha 2, 3.

⁵⁶⁾ Kniha 4, 9.

k předním povinnostem biskupovým. Biskup měl opatrovati pocestným přístřeší, dělníkům práci, hladovícím chléb, neoděným šat, sirotkům nahrazovati péči rodičů, povzbuzovati vězně a navštěvovati nemocné.⁵⁷⁾ Vedle toho musel pravidelně kázat a učit, vysluhovat svátostmi a představovat vládu Boží na zemi. Svým úkolům mohl dostáti jen dělbou práce, tím, že si opatřil vhodné spolupracovníky. V oboru sociální péče mu v jeho úkolech pomáhali jáhnové a diakonky; ti získali své místo v tvořící se struktuře církve a byla jim svěřena za dozoru biskupova případová charitativní péče. Jejich pravomoc byla odvozena od moci biskupovy; měli být jeho „uchem, okem, ústy, srdcem a duší“.⁵⁸⁾ Navštěvovali křesťany, kteří se ocitli v neštěstí, v nemoci nebo v nedostatku, podávali biskupovi zprávu o tom, čeho jest jim třeba, a s biskupovým souhlasem opatrovali trpícím souvěrcům pomoc.⁵⁹⁾ Administrativa církevní charity vhodně kombinovala individuální vyšetřování jednotlivých případů se soustředěním dobročinnosti na určitém církevním úseku v ruku biskupových. Sociální služba byla považována za organickou součást církevní práce. Působnost jáhnů a biskupů byla přesně vymezena. Méně jasné bylo postavení diakonek, jimž sice přidělují Apoštolské konstituce charitativní práci mezi ženami⁶⁰⁾, ale později se připomíná jejich působení jen ve východní církvi. Od dob apoštolských se svěřovaly charitativní úkoly také úctyhodným vdovám. InSTITUTE vdov se připomíná v době po Konstantinovi Velikém jen v západní církvi, kdežto ve východní církvi byly nahrazeny diakonkami.

Význačným rysem křesťanské dobročinnosti v tomto období byla živá víra v obecenství Kristovo s tělem církve. Měl být jejím Pánem a její Hlavou. Ve sboru Páně, očekávajícím druhé příští Kristovo, nikdo z bratří neměl trpět nedostatkem těch věcí.

⁵⁷⁾ Apoštolské konstituce, kn. 4, 2.

⁵⁸⁾ Tamtéž, kn. 2, 44.

⁵⁹⁾ Tamtéž, kn. 2, 32; srovnej též 3, 19.

⁶⁰⁾ Tamtéž, kn. 3, 19.

kteřé jsou nezbytné k udržení života. Na rozdíl od středověké charity byla dobročinnost ranného křesťanského období kolektivním úkolem církevní spopolitosti. Teprve mnohem později se charita stala zájmem izolovaných jednotlivců, kteří usilovali o zajištění své vlastní spásy prostřednictvím almužnictví, zapojeného do hierarchicko-svátostné struktury církevní instituce. V bohosloveckém typu ranného křesťanství převládalo ještě pojetí církve jako rodiny Boží, v níž nikdo nemá trpět lhostejností ostatních. Církev je tu doposud především obcí vyznavačů Kristových; zůstává zcelena snahou, aby se její údové podobali ve svém dobročinném díle Ježíši Kristu. Soudružství živé lásky, v němž rozhoduje měřítko ducha Kristova a nikoliv míra podřízenosti předpisům církevně organizačním, jest podstatným znakem sociologické struktury křesťanské církve v poapoštolském období. Přilnutí církevního kolektiva k víře v oslaveného Krista a živelná touha, aby Kristus obživil ve všech údech své církve a v celém církevním těle, nediferencovaném na jednotlivé kasty (a mezi nimi na vyvýšenou třídu kněžskou), představují mocného činitele, který sceloval poapoštolskou církev v duchovní jednotu, neopakovanou již v žádném pozdějším bohosloveckém typu křesťanském.

Metoda dobročinnosti byla nesena kolektivní pohotovostí prvních tří století křesťanské církve napodobovati a vytvářeti ze sebe Krista v díle účinné lásky a obětavé služby. Zmínili jsme se už o tom, že charita se považovala za neoddělitelnou součást církevní správy. Všichni údové k ní měli přispívati; jáhnové byli pověřeni prováděním záměrného díla sociální služby společně se svými biskupy.⁶¹⁾ Pohnutka dobročinnosti byla ryze náboženská. Velkorysost charity v té době svědčila, jak napsal Uhlhorn, o hrdinném věku církve. Sociální pomoc trpícím bližním zůstávala ještě záležitostí celého sboru Páně. Každý jednatelivec cítil osobní odpovědnost za celek

⁶¹⁾ Apoštolské konstituce, kn. 2., 35.

a naopak církevní obecenství přejímalo péči o všechny své údy.

Prostředky pro chudé členy náboženské obce byly opatřovány trojím způsobem: Bud' příležitostnými dary příslušníků, nebo sbírkami na zvláštní účel, nebo pravidelnými obětinami, v souvislosti s bohoslužebným životem. Každý člen měl na účely křesťanské dobročinnosti přispívat podle svých možností. Nemajetným se doporučovalo, aby ušetřili na svůj příspěvek trpícím druhům postem. Už Pastýř Hermův obsahuje napomenutí, aby se postem vykupovala cena almužny, kterou poskytne věřící sociálně závislým druhům. Obětovnost zužitkovaná takto ve skutku účinné pomoci, nemá býti dobrodějstvím jednostranným. Příjemce almužny má být přitahován krásou dárce vnitřního postoje. Jeho rovnocnou odměnou je modlitba za dobrodince, takže v charitě dochází k duchovnímu sjednocení mezi dárce a obdarovaným tváří v tvář společnému Pánu.⁶²⁾ Postem měly být získány prostředky k almužnám i od lidí nemajetných. Nikdo se nevyjímá ze závazku, aby věnoval trpícímu druhu z toho, co mu náleží nebo z toho, nač by si jinak sám činil nárok.

Od obyčejných darů, určených pro sociálně charitativní potřeby církve, byly odlišovány obětiny, které věřící věnovali ve spojení se stavením eucharistie. Zasvěcení obětí, věnovaných k hodům lásky, zůstalo až do konce třetího století součástí liturgických modliteb. Byly důležitým prostředkem k nasycení hladových na základě pohnutky hluboce náboženské. Přítomnost Boží, zakoušená v opakování večere Páně, odstraňovala sociální přehrady. Dárcové i obdarovaní byli k sobě poutáni obecenstvím lásky, společenstvím stolu a vědomím vzájemné vázanosti lidského osudu, vyjadřovaným v modlitbě. S ohle-

⁶²⁾ Pokora dárce má umožnit niterné obohacení obdarovaného a disponovat jej k modlitbě. Výslovně k tomuto vzájemnému postoji nabádá parabola 3, 7: *καὶ οὕτω ταπεινοφρονήσεις, ἵνα ἐκ τῆς ταπεινοφροσύνης σου ὁ ἐλλήφως ἐμπλήσῃ τὴν ἐαυτοῦ ψυχὴν καὶ εὕξηται ὑπὲρ σοῦ πρὸς τὸν κύριον.* (V Lakeově vyd., str. 158 n.).

dem na charismatickou povahu obětí vyžadovaly Apoštolské konstituce, aby se dary (zvláště peněžité) nepřijímaly od lidí bezbožných. Všechny obětiny mravně pochybného původu měly být raději zničeny, než aby se jich použilo k nasycení chudých a zbožných duší.⁶³⁾ Nábožensko-kvalitativní účel dobročinnosti převládal nad úsilím o dosažení množství darů a o zvýšení početnosti dárců. Ani obětiny darované heretiky se neměly přijímati a dary, vnucené mocnými bezbožníky, neměly znesvěcovati obětovnost, pramenící z pohnutek čistých.

Motivace dobročinnosti v bohosloveckých teoriích raného křesťanství však nebyla do té míry jednosměrně důsledná, jak by se na první pohled zdálo. Spíše můžeme při ní vedle hlavní tendence, navazující na Ježíšovo evangelium lásky k Bohu a k bližnímu, rozeznati ještě zárodky tendence druhé, která souvisí s genesí katolické církevní a bohoslovecké mentality. Účinná láska, pokud se řídí vzorem evangelia Ježíšova, jest založena na obětavé službě a cílí k pomoci trpícímu bližnímu, aby se přiblížila Boží vláda mezi lidmi. Toto hledisko zastávají Justin Mučedník, Irenej a Kliment Alexandrijský; služba bližnímu jest pro ně stejnou součástí života zaměřeného k Bohu, jako modlitba a bohoslužba. Justin Mučedník prohlašoval za jediné důstojnou službu Bohu onu, v níž člověk užívá Božích darů k svému vlastnímu dobru a k prospěchu bližních, kteří potřebují pomoci.⁶⁴⁾

Novozákonní pojetí služby Bohu a bližnímu bylo však postupně opuštěno a nahrazeno pojetím novým, které vyhovovalo lépe vzrůstajícím potřebám církevního institucionalismu. Původně byly všechny dary ve prospěch chudých i obětiny odváděné při slavení eucharistie považovány za projev pospolitého díků-

⁶³⁾ Kn. 4, 10.

⁶⁴⁾ Viz zvláště jeho První obhajobu křesťanů, adresovanou Antoniu Piovi. (Vyd. Basil L. Gildersleeve, v Apologických Justina Mučedníka, New York 1877.) Srovnej podobné pojetí u Ireneje v Adversus Haereticos a u Klimenta Alexandrijského v traktátu Stromata.

vzdání nebeskému Otci a za výraz vzájemného duchovního souručenství všech bratří v kruhu věřících. Časem jim však byl dáván význam nový. Eyly totiž pojímány jako prostředek, s jehož pomocí si mohou stědři jedinci získat milost Boží, potřebnou k osobní spáse.

U Tertulliana nacházíme už stopy této dalekosáhlé změny. Pozvolna se opouští myšlenka, že dary přinášené z vnuknutí Ducha svatého na oltář věřícími jsou vlastní obětí sboru Páně. Místo toho se začíná propracovávat nová nauka, v jejímž výkladu se oběť těla a krve Ježíše Krista zřetelně odděluje od ostatních obětí; současně se konání téže oběti ustavuje v ceremonielu mše svaté jako samostatná a dostačující základna liturgického života církevního. Mythologisovaný Kristus začíná v rukou kněžské kasty na sklonku ranného křesťanství nahrazovati Ježíše, hlasatele příští vlády Boží. Období církve prvokřesťanské znenáhla ustupuje přechodnému období, které později dozrálo v bohosloveckém typu středověkého katolicismu.

Pro druhou polovinu třetího století, která doposud sdílela prvokřesťanskou motivaci dobročinnosti, avšak která již nestačila udržeti krok s původní obětavostí, se charita stávala těžkým problémem. Příznačným rysem měnícího se stavu věcí bylo, že církevní otec Cyprian poprvé vypracoval soustavnější nauku o křesťanské dobročinnosti, v níž byla plně vyjádřena nová tendence, pojímající almužnictví za skutek, mající nás smířiti s Bohem. Cyprian rozlišuje dva prostředky, s jejichž pomocí mohou lidé dosáhnouti spasení. Bůh byl prý usmířen vykupitelskou smrtí Kristovou, avšak za toho předpokladu, že lidé již nebudou hřešit. Poněvadž se však nikdo nemůže spolehnout na svou bezhříšnost, Bůh v svém milosrdenství dovoluje člověku, aby dáváním almužen očistil své hříchy a octl se opět na cestě spásy. Nová cesta k smíru s Bohem se jeví Cyprianovi zcela bezpečnou. Almúžna odstraňuje provinění, zvláště ve spojení se spravedlivými skutky, podobně jako voda hasí oheň. Almúžnou a dobrými skutky získává

člověk novou příležitostí k odpuštění hříchů, a k tomu, aby znovu byl účasten očišťujícího dobrodiní, ziskáního poprvé při křtu.⁶⁵⁾

Cyprian povzbuzoval své souvěrce, aby si vzali příklad z hrdinné doby počátků křesťanství, kdy živá víra vzněcovala křesťanské bratrstvo k činům vzácné obětovnosti. Vlastním příkladem spolu se svou náboženskou obcí dokázal, že jeho vrstevníci stále ještě byli schopni obdivuhodného díla sociální služby. Současně však dlužno připomenouti, že se u Cypriana a jeho druhů pohnutka dobročinnosti počínala lišit od motivace, běžné v době apoštolské. Věřící se snažili spíše o to, aby si zajistili skutky účinné lásky k bližnímu osobní spasení a dosáhli usmíření s Bohem, než aby se chtěli zasloužiti o přiblížení vlády Boží nad celou pospolitostí lidskou, jak o to usiloval Ježíš.

Společenské, hospodářské a politické poměry, jichž křesťanství potřebovalo k tomu, aby se ustavilo jako rozhodující duchovní síla v římské říši, se průběhem prvních tří století po Kristu značně měnily. Kdežto první století po Kr. se vyznačovalo poměrnou hospodářskou a politickou ustáleností, situace se postupně zhoršovala, čím více se blížíme ke konci třetího století. Zhoršení bylo podmíněno činiteli vnitropolitickými i zahraničně politickými. V římském císařství samotném znamenaly nebezpečí jednak jeho nezdravá sociálně hospodářská výstavba a jednak mravní zchátralost byrokratického aparátu. Proces oslabování státní správy v římské říši postupoval úměrně s úplatností úřednictva a s nespravedlivým rozdělením zdanění, které vzrůstalo bez ohledu na to, zda tomu odpovídá finanční schopnost poplatnictva. Obyvatelstvo bylo ochuzováno hromaděním vlastnictví půdy v rukou malé skupiny majitelů latifundií, kteří v svém marnotratném způsobu života nebyli omezo-

⁶⁵⁾ Hic quoque ostenditur et probatur quia sicut lauacro aquae salutaris gehennae ignis extinguitur, ita eleemosynis adque operationibus iustis delictorum flamma sopitur. — S. Thasci Caecili Cypriani: De opere et eleemosynis. Rec. G. Hartel — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Sv. III., Vídeň 1868, str. 374.

váni, zatím co střední vrstvy hospodářsky upadaly a s třídou otroků nebylo často vůbec po lidsku nakládáno. Při tom všem se práce podceňovala jako činnost nedůstojná svobodných občanů. Tím byla podlomena odolnost římské říše proti vpádům barbarských kmenů, jejichž útočnost nabývala vzezření stále hrozivějšího, ježto jim čelila jen chabá obrana.

V nejistých dobách na konci starověku nezůstaly ušetřeny změny ani instituce tak zakořeněné a právnický pro Římany nesporné, jako otroctví a právo nakládati svobodně se soukromým vlastnictvím. Dřívější zemědělské otroctví se postupně pozměňovalo ve stav sociálně uvolněnějšího nevolnictví. Majitelé půdy očekávali, že jim výtěžek vzroste, svěří-li obdělávání menších usedlostí samostatné odpovědnosti znevolněného lidu na svých statcích, než kdyby je sami spravovali a byli odkázáni na rostoucí pracovní neochotu otroků. Podobně docházelo též k přehodnocení názorů na cenu práce. Svobodný obchod byl nahrazován skupinovou organizací živností v kolegiích řemeslníků, které jsou zárodkem mohutné korporace středověkých cechů. Společenská struktura jest vždy tvárná. Při ideové bezradnosti pohanského náboženství mnohá příležitost k tvůrčímu výboji při sociálně hospodářské přestavbě společnosti čekala na průbojně a duchovně soustředěné hnutí, jaké svým způsobem bylo křesťanské náboženství, představované bohosloveckým typem ranného křesťanství.

V procesu sociálních proměn nezůstalo ani křesťanství útvarem statickým, nýbrž vyvíjelo se svou niternou zákonitostí, při čemž bylo nuceno zaujímat stanovisko k společenskému dějství kolem sebe a přihlížeti k měnícímu se sociálnímu složení církevní instituce. Od druhé polovice druhého století v křesťanství uzrávalo nové ideologické jádro, které nezůstalo bez vlivu na jeho sociálně filosofickou orientaci.

Duchovní kvas evangelia Ježíšova byl přechováván z generace na generaci oddaností vyznavačů, apogetistů a mučedníků. Nábožensko-mravní odkaz apoštolského věku dále oživoval následovníky Kristovy, na nichž spočíval růst křesťanské církve. Dříve

ještě, než se jí dostalo státního schválení, byla postavena před rozhodnutí, chce-li zůstat výlučným „obecenstvím svatých“, nepřátelským k životu ve světě, nebo chce-li se státí církví universální, všeobecnou. Tuto fatální otázku církev řešila v kontroverzi s montanismem a rozhodla se pro cestu katolicity. Současně opustila ideál doby apoštolské o všeobecném kněžství věřících křesťanů a nahradila jej ideálem zvláštního, odděleného, dokonalejší morálce podřízeného kněžství hierarchického.

Závažným důsledkem tohoto rozhodnutí dále bylo, že se církev vzdala všeobecné platnosti mravních požadavků evangelia Ježíšova. Spokojila se u laiků s tím, že se podrobovali předpisům a pravidlům církevního obecenství, při čemž nezřídka formální podřízení bylo přeceňováno na úkor osobitého náboženského života v duchu Ježíšově.

V souhlase s touto tendencí byla dobročinnost stále více svazována s naukou o smírčí ceně almužnictví; tím se připravovala poznenáhlu cesta k legalisaci pohnutky charitativních skutků.⁶⁶⁾ Od druhé polovice třetího století bylo almužnictví začleňováno do spasitelské funkce církevní instituce, a to v souvislosti s upevňující se strukturou církevního zřízení. Přesto však v bohosloveckém typu ranného křesťanství dále převládala v motivaci dobročinnosti pohnutka prosté lásky k Bohu a k bližnímu. Legalistické pojetí charity, které rozrušovalo původní ideu přímého účastenství následovníků Kristových na připravovaném příchodu vlády Boží, získalo převahu až ve středověkém typu křesťanské dobročinnosti. První náznaky nové orientace v pohnutkách sociální služby byly však vysloveny již v bohosloveckých teoriích tohoto období ranného křesťanství.⁶⁷⁾ Církev v době

⁶⁶⁾ Stopy této změněné orientace nalézáme mimo Cypriana též u Origena, v Apoštolských konstitucích (kn. 7, 12) a v t. zv. Druhém listu Klimenta Římského (16, 4.)

⁶⁷⁾ Při hodnocení vlivu, kterým působila nová legalistická motivace dobročinnosti, se shodujeme se soudem Uhlhornovým (Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. Stuttgart 1882), že křesťanská církev se vzdala sociálně čistších motivů charity, když nadřadila zřetele církevně ná-

poapoštolské se svým niterným vývojem nepřipravila k tomu, aby domyšlením Ježíšovy zvěsti o království Božím na zemi mohla podati plán sociální přestavby na podkladě zásad vyšší hospodářské a společenské spravedlnosti, která by zachránila říši římskou před hrozícím rozvratem.

Církvi před státním schválením (a tím méně po něm) ani nepřipadlo, že by mohla využití své duchovní energie k úsilí o nový společenský řád, který by byl ve shodě se sociálně ethickou tendencí evangelia Ježíšova. Křesťanská církev v svém celku nenamítala nic proti instituci otroctví ani proti neúměrnému rozdělení bohatství. Živá víra doby apoštolské v přetvářející moc Boží a Kristovu, která dovede odstraniti zkaženost světské organisace, byla postupně ztracena. Nespokojenci se sociální výstavbou měli se utěšovati nadějí na lepší život zázračný a oprostiti se pokud možno nejvíce od hříšného světa pozemského. Umělá racionalisace společenské situace končící zaujatým odsudkem, mohla stěží pomoci ke zhojení skutečných chorob, jimiž tehdejší společnost trpěla.

Uvedením této skutečnosti se neocitáme při svém závěru v rozporu s tím, co bylo dříve napsáno o křes-

boženské ideálu vlády Boží v duších lidských. Souběžně s úpadkem pohnutky a cíle dobročinnosti došlo též k zmenšení vlastního charitativního díla. Katoličtí sociální filosofové se snaží vysvětlit ochabnutí zájmu o dobročinnost, čím dále se vzdalujeme od doby prvokřesťanské, měnící se politickou a sociálně hospodářskou situací. Přes to John A. Ryan připouští v Katolické Encyklopedii, že církev nikdy později se nedostala v duchu a technice charity dále, než byla v období raného křesťanství. Ryan se pokusil o vysvětlení tohoto faktu jen poukazem na sociální podmíněnost církevní dobročinnosti. (V článku o charitě, The Catholic Encyclopedia, sv. III., London 1908, str. 596 n.) Podle našeho soudu znamená pojetí dobročinnosti jako prostředku k vlastní spáse na místě zájmu o přípravu říše Boží kolektivně předsevzatým dílem účinné lásky, znevážení pohnutky k sociální službě. Zájem o šíření Boží vlády je vystřídán zájmem o dosažení jednotlivcovy spásky; království Boží se zhmotňuje v empirické církvi; charita se mechanisuje a pospolitost křesťanské církve se rozrušuje zájmem omezeně a často i chorobně sobeckým.

ťanské charitě tohoto období. Při dobročinnosti nešlo církvi nikdy o víc než o to, aby pěstovala šlechetné zvyky jednotlivců, nikoliv aby přeměňovala společenský řád. Církev vychovávala věřící k čestnému osobnímu životu, bránila jim v přístupu k povoláním společensky škodlivým, povzbuzovala je k blahovolenému postoji vůči otrokům a lidem sociálně závislým; nepřistoupila však k formulaci konstruktivního plánu sociální reformy. Překážkou nebyl jí jenom nedostatek přiměřeného a vystihujícího rozboru sociální situace, nýbrž především okolnost, že v ní ubývalo apoštolské horlivosti a živé víry v brzký příchod vlády Boží. Nesmíme též zapomenout, že přední účel křesťanského náboženství spočíval vždy v tom, aby jednotlivci byli spaseni, máme-li porozumět, proč problém spravedlivosti sociálního řádu přicházel v úvahu až na místě dalším. Nechceme tím popřít, že v bohoslovecké literatuře ranného křesťanství byl vyjádřen názor o nespravedlivosti sociálního řádu a o nesrovnalosti tohoto řádu s vůlí Boží.⁶⁸⁾

Křesťanská církev poskytla už ve svých začátcích charitativní činnosti cenný příspěvek k povrchovému léčení společenských nemocí. Nepokusila se však v období ranného křesťanství o radikální přestavbu sociálně hospodářské organizace tehdejšího lidstva. Spokojovala se při léčení sociálních chorob, jak napsal V. Bartlet, s metodami od ruky k ústům.⁶⁹⁾ Scházela jí tvůrčí vůle podříditi svět Bohu v celém souboru společenských souvztažností a nepovažovala za potřebné, aby společenské choroby byly léčeny též preventivně.

Proces přizpůsobování křesťanské církve požadavkům a nátlaku světského řádu byl zahájen již v období ranného křesťanství před státním schválením církve. Odkazem zakladatele křesťanského náboženství a jeho pokračovatelů v době apoštolské byla

⁶⁸⁾ První epištola Klimenta Římského 8, 4; srovnej též Didaché 5, 2 — Epištola Barnabášova 20, 2.

⁶⁹⁾ Ve studii o biblickém a ranně křesťanském pojetí majetku. *Property, its Duties and Rights, Historically, Philosophically and Religiously Regarded*. London 1913. Str. 114.

zajisté příprava říše Boží, založené na obecenství lásky a na hrdinné službě bližním v kruhu věřících, cílícím k napodobení dokonalosti nebeského Otce. Pohanské prostředí se však osvědčilo v mnoha směrech nepřátelským „světem“ pro uskutečňování nábožensko-mravního programu evangelia.

Církev v době poapoštolské nevystoupila s kladným plánem ve prospěch spravedlivějšího rozdělení hospodářských statků, a dokonce ani v oboru své vlastní kompetence nepřistoupila k zrušení otroctví. Odumíráním své charitativní tvořivosti se po čase ocitla v nebezpečí, že bude přetlakem sociálních sil sama nucena uzpůsobovat svůj sociálně theologický program mocenským vlivům, místo aby se nesmlouvavým vyrovnáváním s mravním, právním a hospodářsko-politickým řádem světa snažila vtisknout svému věku charakter království Božího.

Literatura.

- Achelis Hans: Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1912. 2 svazky.
Allard P.: Les esclaves chrétiens. 5. vyd. Paris 1914.
Bigelmair A.: Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit. München 1902.
Bowen C. R.: The Gospel of Jesus Critically Reconstructed from the Earliest Sources. 4. vyd. Boston 1928.
Dickey S.: The Constructive Revolution of Jesus. Swarthmore 1923.
Edwards L. P.: The Transformation of Early Christianity from an Eschatological to a Social Movement. Wisconsin 1919.
Grant F. C.: The Economic Background of the Gospels. Oxford 1926.
Harnack Adolf: Die Mission und Ausbreitung des Christentums. Leipzig 1925. 4. vyd.
Heiler Friedrich: Jesus und der Sozialismus. München 1919.
Heuver G. D.: The Teachings of Jesus concerning Wealth. Chicago 1903.
Holl Karl: Urchristentum und Religionsgeschichte. 1925.

- Chadwick W. E.: The Social Teaching of St. Paul. Cambridge 1906.
- Kalthoff Albert: The Rise of Christianity. London 1907.
- Kautsky Karl: Foundations of Christianity. A Study in Christian Origins. London 1925.
- Kiefl F. X.: Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums. Kempten 1915.
- Kozák Jan B.: Ježíš ve víře a skepsi. Praha 1929.
- Lohmeyer E.: Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft. Leipzig 1925.
- Meffert Franz: Der „Kommunismus“ Jesu und der Kirchenväter. Apologetische Vorträge, herausgegeben vom Volksverein für das Katholische Deutschland. Sv. VI. M. Gladbach 1922.
- Peabody F. G.: Jesus Christ and the Social Question. London 1907. — The Social Teachings of Jesus Christ. Philadelphia 1924.
- Rogge C.: Der irdische Besitz im Neuen Testament. Göttingen 1897.
- Schumacher Rudolf: Die soziale Lage der Christen im apostolischen Zeitalter. Paderborn 1924.
- Seipel Ignaz: Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter. Wien 1907.
- Simkhovitch V. G.: Toward the Understanding of Jesus, and other Historical Studies. New York 1921.
- Von Soden: Die Entstehung der christlichen Kirche. Leipzig 1919. — Vom Urchristentum zum Katholizismus. Leipzig 1919.
- Sohm R.: Wesen und Ursprung des Katholizismus. Leipzig 1912.
- Spencer F. A. M.: The Ethics of the Gospel. London 1925.
- Steinmann A.: Sklavenlos und alte Kirche. Maria-Gladbach 1922. — Jesus und die soziale Frage. Paderborn 1920.
- Strathmann H.: Geschichte der frühchristlichen Askese. Sv. 1. Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums, Leipzig 1914.
- Uhlhorn Gerhard: Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. Stuttgart 1882.
- Vischer Eberhard: Der Apostel Paulus und sein Werk. Leipzig 1910.
- Žilka F.: Dějiny novozákonní doby. Praha 1925.



Část druhá

Sociální filosofie
katolického středověku

PONOŘENÍ KRÁLOVSTVÍ BOŽÍHO V EMPIRICKÉ CÍRKVI

Ve filosoficko-theologickém díle sv. Tomáše Aquinského byly soustavně vyloženy základní nauky středověkého katolicismu. Jeho *Summa Theologica* se stala autoritativně uznaným pramenem poznatků o učení katolické církve ve věcech víry a mravů; i novodobý katolicismus se vrací k theologickým formulacím tohoto scholastického myslitele.

Při studiu bohosloveckého systému Tomáše Aquinského vynikne nám na první pohled, proč se stal právě on typickým představitelem katolické církevní nauky. V jeho theologii jest vidina království Božího, hlásaná nejprve Ježíšem a později přejatá prvokřesťanskou skupinou vyznavačů víry v oslaveného Krista, legalisována a ponořena zcela do složitého sociálně filosofického útvaru středověké katolické církve, která se konstituovala jako svátostné a kněžské zřízení pro zprostředkování Boží milosti.

Základní funkci zákona shledává Tomáš Aquinský v tom, aby opatřil měřítko, kterým se musí řídit a posuzovat lidské skutky.¹⁾ Nejdůležitější základna všeho lidského jednání jest podle něho odvislá od rozumové mohutnosti. Racionálností se vyznačuje také všeobecná povaha každého zákona a především též Božího zákona, podle něhož lze rozpoznat a zařizovat ctnostný život. Pokud jde o podstatu Boží vůle, Tomáš Aquinský přejal Augustinovo rozlišení mezi rozdílnou závazností Starého zákona a Nového zákona. Kdežto poslušnost předpisů Starého zákona zaručuje

¹⁾ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, diligenter emendata Nicolai, Sylvi, Billuart, et c. — J. Drioux notis ornata. Parisiis 1880. Ed. duodecima. I. 2. q. 90, a. 1. concl.

prospěch v oblasti světských statků, podřízení se směrnicím Nového zákona přináší s sebou spoluúčast při výstavbě království nebeského.

Rozdíl mezi Starým a Novým zákonem dlužno spatřovati v stupních mravní dokonalosti. Pro přípravné období své vlády dal Bůh lidem Starý zákon, pro pozdější období ustanovil zákon Nový.²⁾ Kdežto Starý zákon měl pouze připravit lidstvo na příchod Vykupitele, druhý zákon, daný člověčenstvu skrze Krista, je nezbytným prostředkem k spasení. Boží zákon se liší od zákona přírodního, ale jejich oddělení není naprosté. Desatero přikázání Božích bylo stotožněno se zákonem přírodním a tím bylo překonáno napětí vzhledem k světu, kterým se vyznačoval křesťanský starověk. V thomistické filosofii byla současně vymezena hranice mezi přirozenou hladinou Starého zákona a nadpřirozenou hladinou Nového zákona.

Nový zákon jest Tomášovi Aquinskému totožný s Ježíšovým evangeliem o království Božím. Základní znak tohoto království vidí v jeho niterné podstatě, která záleží v mravních vlastnostech spravedlnosti, pokojnosti a duchovní radostnosti. Zevnější skutky lidské mohou být trojím způsobem vázány s podstatou království Božího: buď jsou k němu ve vztahu shody či lhostejnosti a pak jsou dovoleny; nebo odporují jeho základní jakosti a pak jsou zakázány.

Vhodné užití spasitelné milosti předpokládá u věřících skutky účinné lásky. K této poučce Tomáš Aquinský připojuje vysvětlení, že se v Novém zákoně předpisovalo poměrně málo vnějších činů mimo svátosti a mravní předpisy, zabezpečující ctnostný život.³⁾ Znovu zdůrazňuje Augustinův názor, že v t. zv. Horském kázání Ježíšově jsou obsaženy všechny předpisy, nutné pro utváření křesťanského života. Mravním zásadám Ježíšova evangelia se dostalo v thomistickém bohosloveckém typu významné místo. Předobrazy křesťanského života, obsažené v novozákonních zásadách a vzorech, mají věřící vésti na cestu

²⁾ Tamtéž, I. 2. q. 91, a. 1. ad 1.

³⁾ Tamtéž, I. 2. q. 108, a. 2. concl.

dokonalé ctnosti. V Summě se projevuje náležité pochopení pro skutečnost, že Ježíš zjemnil etiku Dekalogu svým důrazem na niternou povahu pohnutek při mravním rozhodování. Dokonce se připomíná, že Ježíš spiritualisací bohoslužby zrušil závaznost obřadů, předepsaných Starým zákonem. Tři druhy lidského chování lze v duchu Ježíšova evangelia převést na základní kategorie křesťanského života a to: post, dávání almužen a modlitbu. Postem člověk drží na uzdě své žádosti. Almuznou projevuje svou lásku k člověku. Modlitbou uctívá Boha.⁴⁾

Zásadně též Tomáš Aquinský přiznává, že podstata Nového zákona záleží v mravním programu Ježíšově, shrnutém v Kázání na hoře, a že ustanovení svátostných tajemství spočívalo v prosté připomínce oběti, kterou přinesl Kristus člověčenstvu. Jak potom může odůvodnit složitou soustavu vnějších úkonů, jimiž se vyznačovala svátostně kněžská organizace katolické církve? Jak zařazuje prostý náboženský ideál evangelia o budování království Božího do věroučného a organizačního aparátu katolické církve?

V thomistické bohoslovecké soustavě jest spojena nauka o církvi s naukou o inkarnaci Syna Božího v mystickém těle, jehož nebeskou hlavou jest Kristus. Kristus se prý podobá ve funkci hlavy církve hlavě tělesného organismu svou služebností řádu, svou dokonalostí a duchovní mocí. Jako jest hlava vše usměřujícím a řídícím orgánem, funkcionálně nadřazeným všem ostatním tělesným ústrojům, jest Ježíš Kristus vůdčím představitelem božských prostředků nadpřirozené milosti pro celek své církve.

Do mystického těla církve Kristovy jsou zahrnuti všichni lidé, kteří kdy žili od počátku do konce světa. Jim všem je dána možnost, aby se stali účastnými vykupitelského díla Ježíše Krista, jež se zásadně vzta-

⁴⁾ Et ponit [Dominus] tria opera, ad quae omnia alia reducuntur; nam omnia quae aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad ieiunium; quaecumque vero fiunt propter dilectionem proximī, reducuntur ad eleemosynam; quaecumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Tamtéž, I. 2. q. 108, a. 3. ad 4.

huje na celé lidstvo. Ve skutečnosti je však dlužno rozdělití lidské pokolení podle poměru, v němž jsou jedinci k spasitelské moci Kristově, na pět tříd. Do první až třetí třídy patří lidé, kteří dospěli k skutečnému sjednocení s Kristem, a to buď prostřednictvím zvláštní milosti nebo charity nebo víry. Čtvrtá a pátá třída obsahuje lidi, kteří buď doposud nedospěli nebo nikdy ani nedospějí k spojení s Kristem, ačkoliv se potencionálně i na ně vztahuje účinnost Ježíšova díla spásy.⁵⁾

Hlavní funkcí Krista jakožto hlavy církve jest poskytovatí milost, poněvadž jeho duše byla obdařena milostí ve svrchované a obzvláštní míře. Jedině Kristus jest hlavou církve způsobem jedinečným a nenapodobitelným, který vyplývá ze zvláštního poměru jeho božské i lidské podstaty. Též jiné osoby se právem nazývají hlavami církve. Jsou však dva podstatné rozdíly mezi nimi a Kristem. Kristus je svrchovaným vládcem nad celým člověčenstvem, kdežto pravomoc papežská a biskupská se omezuje na viditelnou církev, prostorově a časově ohraničenou. Na rozdíl od bezprostřední povahy autority Kristovy se autorita hierarchická odvozuje od toho, že biskupové a papež zastupují Krista.⁶⁾

Z chápání církve jako mystického těla Kristova vyplývá podvojnost ideálního království Kristova a empirické církve. Rozsah říše Kristovy jest větší než pozemská církev. Vláda Kristova stojí nad celým lidským pokolením, včetně pohanů a heretiků, bez rozdílu, zda kdo žil před Kristem nebo po Kristu.⁷⁾ Dále se v Kristově království činí rozdíl mezi jeho duchovní vládou nad řádem nadpřirozeným a mezi vládou nad záležitostmi světskými. První druh vlády spočívá v ochraně mystického těla Kristova před vlivy zlých mocností, aby mohl proces odvěkého určení křesťan-

⁵⁾ S. T. III. q. 8, a. 3. concl.

⁶⁾ Tamtéž, III. q. 8, a. 6. concl.

⁷⁾ Sic igitur membra corporis mystici accipiuntur, non solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia . . . Sic ergo dicendum est quod accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum. Tamtéž, III. q. 8, a. 3. concl.

ské církve nerušeně pokračovat. Světská vláda Kristova spočívá v tom, že má vyhrazené právo posledního soudu, při němž bude vysloven konečný a neodvolatelný rozsudek nejen nad mravním slohem jednotlivých lidských životů, ale i nad správou veřejných věcí. Rozsudek bude přihlížeti i k tomu, zda vládcové dbali duchovní moci, odkázané Kristem katolické církvi.

Oddělení království Kristova od svátostně hierarchické struktury empirické církve, zdůvodněné thomistickou teorií, nedávalo křesťanům práva, aby se odloučili od obecenství s církví, neboť jedině v ní mohl věřící dosáhnouti bohatého zdroje milosti Boží. Pro spasitelné účinky svátostí, vysluhovaných kněžími, řádně zřízenými k vykonávání kněžského úřadu Kristova, se stalo obecenství a poslušnost víry základním pravidlem duchovního života v katolické církvi.

Svátostně mystickou povahu katolicismu odvozuje Tomáš Aquinský z velekněžského úřadu Kristova. Při výkladu povahy Kristova kněžství rozlišuje dva momenty: První spočívá na té skutečnosti, že oběť byla vykonána, druhý na věčné působnosti kněžské oběti Kristovy. Předobrazem velekněžské funkce Kristovy byla v Starém zákoně symbolická oběť nejvyššího kněze, vstupujícího jednou za rok do svatyně svatých. Svou smírcí obětí připravil Ježíš Kristus pro všechny lidi možnost vstupu do nebeské svatyně. Velekněžský úřad Kristův převyšuje kněžství starozákonní, poněvadž vykupitelské dílo Syna Božího osvobodilo všechny lidi od následků hříšné přirozenosti a jeho smrt dala všem lidem příležitost ke spáse. Podobně jako Augustin uvedl též Tomáš v příčinnou souvislost znamenitost Kristova kněžství s jednotou církve. Církev se sjednocuje účastí na oběti Kristově, která se věřícím zprostředkuje přijímáním chleba a vína.⁸⁾

Svátost přijímání však není pouze znamením duchovního obecenství mezi následovníky Ježíše Kris-

⁸⁾ Tamtéž, III. q. 22, a. 6. ad 2.

ta. V thomistické theologii se setkáváme s důkazem o nezbytnosti svátostí jako prostředků k dosažení milosti Boží, rozvedeným do podrobností, které zde nemůžeme sledovati. O svátostech se učí, že byly zřízeny Bohem, a že svátostných účinků se dosahuje jako blahodárných následků Kristova utrpení. Ačkoliv se připouští, že církev jen slouží při udílení svátostí a nerozhoduje o jejich podstatě, přece je položen důraz na způsob vysluhování svátostmi. Vychází se z toho předpokladu, že Bůh sám dal při ustanovení svátostí přednost určité smyslové symbolice, zachovávané církví. Z toho se vyvozuje závěr, že biskupové a kněží s papežem v čele získali s apoštolským dědictvím pravou víru a pravé svátosti, na jejichž podobě nemohou sami ničeho měniti. Církev byla zbudována na podkladě svátostných prostředků, jež se řinuly z ran ukřižovaného Krista. Proto se stávají nástupcové apoštolů v úřadě kněžském zástupci Božími a při udílení svátostí jsou nástroji vnější nadpřirozené moci.⁹⁾ Přílišný důraz na formální bezvadnost obřadu a institucionalisace svátostných prostředků obsahovaly v sobě nebezpečí, že se církev neudrží pro svou výsostnou funkci ústavu božské spásy na mravní výši.

Odpadnutí od církve jest Tomášovi Aquinskému horší překážkou platného udílení svátostí, než hříšný stav nebo nedostatek víry u kněze, vysluhujícího svátostmi podle řádu, předepsaného v katolickém církevním obecenství. I nevěřící kněz může řádně udíleti svátosti, dbá-li předepsané formy, poněvadž jeho špatná víra jest zlepšena vírou církve. Za to odpadlíci nemohou vůbec účinně udílet svátosti, ani když zachovávají předepsanou formu. Příslušenství k církvi a naplňování církevních předpisů se pro skutečnou účinnost svátostného obřadu bezpodmínečně vyžaduje.¹⁰⁾

⁹⁾ Tamtéž, III. q. 64, a. 2. ad 3.

¹⁰⁾ Sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre ...; sed infidelis potest verum sacramentum praeberere, dummodo caetera adsint quae sunt de necessitate sacramenti. Tamtéž, III. q. 64, a. 9, concl., ad 1.

Nutnost přesného dodržení formy se zvláště zdůrazňuje při svátosti přijímání.¹¹⁾ V eucharistii se má dosáhnouti zázračného přepodstatnění hmotných částek v tělo a krev Kristovu přímým zásahem Božím. Kněz, pronášeje konsekrační formuli, zastupuje Ježíše Krista a nemůže sám nikterak přispěti k zdokonalení svátosti. Jest jen účinným nástrojem nadpřirozeného dějství. Přece však předepsaná forma úkonu přispívá k realizaci svátosti a k zprostředkování milosti, která představuje konkrétní svátostný prostředek. Svátostná pravomoc k vysluhování eucharistie přísluší jen kněžím řádně zřízeným k svému úřadu. Empirická církev spočívala na svátostně mystické struktuře a upevňovala se pomocí propracované a theologicky zdůvodněné hierarchické organizace.

Průvodním zjevem v procesu, při němž byla ponořena Ježíšova vidina o království Božím na zemi do sakramentalismu středověké církevní instituce, bylo nové hodnocení způsobilosti ke kněžskému úřadu a zvláště k zastávání důležitých církevních hodností. Zákon účinné lásky k Bohu a k bližnímu, který je u Ježíše nejvyšším kriteriem vlády Boží v srdcích lidských, byl v thomistickéologii podřízen ohledům na vnější rozmach církevní moci. Při volbě biskupa a vyšší hierarchie vůbec není třeba přihlížeti k tomu, aby byl vybrán nejlepší kněz po stránce prostých nábožensko-mravních kvalit (secundum charitatem). Ustanoven má býti ten, kdo je nejlépe způsobilý k církevní vládě.¹²⁾

Tímto požadavkem se Tomáš Aquinský dostává do rozporu s duchem synoptických evangelií, která dosvědčují, že si Ježíš vybíral za vedoucí apoštoly prosté rybáře, a ovšem též s důležitou zprávou v janovském evangeliu, která se v katolické tradici přijímá jako historická událost.¹³⁾ Podle ní Ježíš přisoudil Petrovi prvenské místo mezi apoštoly, když

¹¹⁾ Tamtéž, III. q. 78, a. 1—6.

¹²⁾ Tamtéž, II. 2. q. 185, a. 3. concl.

¹³⁾ Jan 20, 15—17.

dříve zkoumal zvláštní intensitu jeho lásky k sobě. Spokojil se s prostým Petrovým ujištěním, že ho miluje. Ježíšovi stačil důkaz osobní oddané lásky tam, kde Tomáš Aquinský vyžaduje zvláštní schopnost k církevní vládě (regimen ecclesiae). Tento rozpor vysvětluje tím, že Ježíš po všech jiných stránkách znal způsobnost Petrovu k církevní vládě a potřeboval prý jen ještě zkoumati stupeň jeho lásky, a soudí, že po příkladu Ježíšově mají být lidé, jejichž vhodnost k účelům církevní vlády byla prokázána, teprve zkoumání o výjimečnosti své lásky k Bohu.¹⁴⁾ Tento výklad zní příliš vyumělkovaně, než aby opravňoval k násilnému výkladu prosté příhody evangelia, která svědčí o tom, že Ježíš volil při posuzování lidí pro vůdcovství v království Božím jinou metodu než Tomáš Aquinský.

Ideál království Božího byl v thomistické theologii ponořen do spodních poloh v celkové struktuře středověkého katolicismu. Schopnost k autoritativní správě a dovednost v církevní vládě byla při hierarchické organizaci dokonce nadřazena osobní svátosti.¹⁵⁾ Tomáš Aquinský se stal právě pro ztotožňování své nauky s duchovně vladařskými aspiracemi papežské kurie klasickým představitelem katolického bohosloví.

Logickým důsledkem tohoto Tomášova postoje bylo, že přizpůsobil tehdejší mocenským poměrům svůj názor o služebnosti světských statků, náležejících církevní hierarchii a náboženským řádům. Středověká církev si přestala brát příklad z prvotního sboru Páně, který pokládal nejvyšší možnou podporu dobročinnosti z církevních prostředků za přední náboženskou povinnost křesťanského společenství lásky. Představa o živé účasti všech údů Kristovy církve na přípravě spravedlivějšího řádu lásky a služby byla zatlačena pod práh náboženského vědomí církevního kolektiva, ač měla tvořit že-

¹⁴⁾ Tamtéž, II. 2. q. 185, a. 3. ad 1.

¹⁵⁾ Tamtéž, ad 3.

noucí sílu, z níž se obnovovaly duchovní zdroje mocné církevní organisace.

Tomáš Aquinský připouštěl, že biskupové a církevní hodnostáři se nesdílejí s chudými o přebytky svého majetku, ať jde o jejich soukromé jmění nebo o výtěžek z církevních statků. Mravní požadavky, které plynou pro bohaté preláty z užívání vlastnických práv, vytyčuje se značnou obezřelostí. Prelátům přiznává právo podržeti pro sebe soukromý majetek a nakládati s ním podle své vůle. Na prvním místě se jim připomíná, že mají své hmotné statky zcela ve své moci a teprve na druhém místě, že jimi mají nakládati podle zásady účinné lásky k bližnímu.

Při stanovení zásady, jak má být nakládáno s církevním jměním, řídí se Tomáš Aquinský učením církevních otců, že užití vlastnictví pro sobecké cíle jest věc špatná. Sám spatřuje účel církevních statků v tom, aby jednak sloužily k potřebám bohoslužby a obživy duchovních, jednak aby z nich byla poskytována podpora chudým. V zásadě sice uznává povinnost církve, aby ze svých prostředků přispívala závislým lidem, kteří se octli v stavu naléhavé potřeby. Jakým způsobem však mají církevní hodnostáři a kněží pomáhati chudým, se přesněji neuvádí. Rozsah dobročinnosti se ponechává dobrovolné blahovůli a rozvaze hierarchie. Není též stanovena mez, kdy zanedbání povinné péče o osud trpících bližních zavazuje pod smrtelným hříchem. Předním představitelům duchovenské elity měla být při jejich obvyklé hmotné prosperitě míra sociální odpovědnosti uložena způsobem mnohem rozhodnějším, než se ve skutečnosti stalo.¹⁶⁾

S patriarchalistickým základem feudální organisace společnosti, z něhož Tomáš Aquinský vycházel, souvisí celkový konservativní ráz jeho sociálních teorií. V středověkém světovém názoru byla křesťanská

¹⁶⁾ Non autem potest determinari quando sit ista necessitas, quae ad peccatum mortale obliget, sicut nec caetera particularia quae in humanis actibus considerantur: horum enim determinatio relinquitur humanae prudentiae. Tamtéž, II. 2. q. 185, a. 7. ad 1.

pospolitost považována za složitou organisaci všech lidských sdružení a společenství, ať v církvi nebo mimo církev, které byly utvářeny podle jednotného plánu všeobecného spasení. Církev i přidružená politická skupenství ze sociální organisace světské byly podřízeny patriarchální vládě, v čele s papežem nebo s císařem. Současně se celek středověké společnosti dále členil ve skupenství nižšího řádu, která podléhala v církevní administrativě biskupům a ve světské administrativě pravomoci lenních pánů. Faktická dvojítoť vlády duchovní a světské byla překlenuta mystickým nadústrojenstvím církve, jež svou podstatou převyšuje všechny prvky vlády nad tímto světem. Králové odvozovali svou pravomoc z Boží milosti a v konečné instanci byli světští panovníci podřízeni svrchovanosti Apoštolské stolice. Středověká feudální soustava (v oblasti sociálních poměrů povahy mimonáboženské) a soustava duchovně hierarchická (v oblasti církevních svazků) jsou založeny na předpokladu nerovnosti mezi lidmi výše a níže postavenými. Náboženská rovnost mezi lidmi je podmíněna závazkem, aby se jednotlivci poslušně podřídili vyšším útvarům, k nimž ve smyslu platného společenského řádu nutně přísluší.

Podle thomistické sociální filosofie jsou v určitých věcech lidé Bohu podřízeni přímo, v jiných věcech stojí nadřízená vrchnost mezi člověkem a Bohem, a to z Boží vůle, a proto je nutno této vrchnosti poslouchati. Vyžadovaná poslušnost však nesmí odporovati přirozenému určení těla a nesmí se stavěti proti zákonu Božímu v těch věcech, v nichž je člověk podřízen přímo Bohu. Člověk jest zvláště povinen poslouchati vrchnosti ve věcech úkonů, které jsou přímo společenským řádem vyhrazeny určité autoritě, a to právě v mezích, které ohraňují pravomoc této autority. (Ve věcech války je voják podřízen vojevůdci, při vykonávání služebních povinností služebník pánu, v osobní kázni a v domácím řádu syn otcí.) Patriarchalistický prvek v středověké organisaci lidských vztahů se vyznačuje upřílišněným legalismem, ale je výslovně omezen Božím

zákonem, který vytyčuje rozsah vrchnostenské pravomoci.¹⁷⁾

Sociální nerovnosti mezi lidmi, učleňující stupňovitě organisaci společenského řádu ve směru vertikálním, jsou uznány a schváleny. Je však třeba dodat, že se tím napětí mezi poslušností k Bohu a poslušností k lidským vrchnostem zcela neodstranilo. Za normálních okolností podepírá katolický patriarchalismus daný společenský řád. Ukládá totiž lidem, aby poslouchali vrchnosti už proto, že jest svým postavením sociálně nadřazena, i když nedává sociálně nízko stojícím vrstvám záruky zlepšení jejich společensko-hospodářského osudu ve směru nadlidské spravedlnosti. Přesto v katolicismu přetrvává latentně revoluční prvek, dochovaný v něm polozapomenutou zásadou Ježíšova evangelia, že Boha se sluší poslouchati více než lidí. I na pozadí thomisticko-katolické theologie je možno ospravedlniti revoltu proti vládci, který se stává tyranem a donucuje lidi k poslušnosti, sám nedbaje platnosti zákona Božího, a zapomínaje, že se odvážil na půdu, kde rozhoduje vyšší svrchanost, než jeho vlastní.

Vedle patriarchalisticko-konservativního činitele představuje význačnou složku katolické sociální orientace totalitní tendence, zaměřená od dílčích částí k universální celkovitosti. V katolicismu totiž vedle sektorů individuálně autoritativních působí též činitel kolektivního obecenství, přihlížející k uskutečnění odvěké křesťanské touhy, aby bylo celé človenstvo přivedeno pod vládu Kristovu.

Všeobecnost katolické církve zůstala jen náročným ideálem. Ukázala se neuskutečnitelnou utopií snaha, aby lidské pokolení jako celek přijalo víru jedné, svaté, apoštolské a všeobecné církve. Nejenže se značná část t. zv. pohanského světa ani ve

¹⁷⁾ Quid pertinet ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis; . . . Subditi autem non subjiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate: et quantum ad illa medii sunt inter Deum et subditos. Tamtéž, II. 2. q. 104, a. 5. concl., ad 2.

středověku ani později nepřiklonila ke křesťanství; též uvnitř církevní organizace se objevovaly nesrovnalosti ve věcech víry a kázně. Už středověká církev před reformací měla své heretiky a schismatiky. Úřední nauka církevní byla krajně nesnášenlivá k úsilí církevních opravců. Proto Tomáš Aquinský nesmlouvavě odsuzoval odpadlíky; neváhal doporučovati, aby byli potrestáni smrtí a aby tak bylo ochráněno ostatní tělo církevní před jejich bludnými naukami. Měli být vyobcováni z církve a zbaveni života tím spíše, že trest smrti čekal zločince daleko méně nebezpečné.¹⁸⁾

Tímto nemilosrdným odsouzením heretiků pro odchylky ve věcech víry opustila středověká církev zákon lásky k bližnímu a prolomila zásadu celistvosti v křesťanském společenství víry. Pokud se výtka odpadlictví týkala jen menších skupin, nevyniklo nebezpečí, hrozící z donucování k pravověrnosti ve své úplnosti. Když se však později celé křesťanské národy vyprošťovaly z poslušnosti k Apoštolské stolici, ukázala se náhrada principu charity zásadou násilí, nebezpečnou základům katolicismu, poněvadž byl opuštěn ohled na duchovní integritu celého křesťanského bratrstva, ovládaného Bohem ve smyslu evangelia Ježíšova.

Katolický bohoslovec P. B. Jarrett vyložil nedávno přesvědčivě příčiny rozkladu zdánlivě jednotné křesťanské civilisace, jež působily ještě před příchodem reformace. Dogma převládlo v katolicismu nad mravností a věroučná přesnost nad účinnou láskou.¹⁹⁾ Odloučení východní církve nebylo prvním ani posledním schismatem. Světovládné touhy papežů daly vznik k dlouholetým zápasům o politickou nadvládu Svaté stolice nad německými císaři. Uvnitř církve samotné vznikaly tendence protipapežské, jak bylo patrné ze známek neposlušnosti františkánského řádu k Apoštolské stolici a z hnutí konciliárního. Už tyto spory v hlavě a v údech, pronikající

¹⁸⁾ Tamtéž, II. 2. q. 11, a. 3. concl.

¹⁹⁾ Social Theories of the Middle Ages, str. 223.

dějiny středověké církve, mohou nás naplniti pochybností o tom, zda se thomistickému bohoslovec-kému typu podařilo včleniti ducha účinné lásky k Bo-hu a k bližnímu do základů hierarchicko-svátostné výstavby katolicismu.

Tomáš Aquinský se pokusil o syntesu mezi stoic-kým učením o přirozeném právu, mezi Aristotelovou mravní filosofií a mezi božským zákonem, zjeveným v křesťanské Bibli. V jeho sociálně filosofickém plá-nu byly všechny společenské instituce zahrnuty pod vliv božské milosti, nad níž si církev vyhrazovala vrchní kněžskou pravomoc. Ve snaze o uplatnění mo-cenských nároků nad celým lidským pokolením ztratila církev se zřetele svůj nejdůležitější duchovní cíl, který měl záležet podle úmyslu zakladatele křes-ťanského náboženství v budování království Božího na zemi. Už v dobách před reformací se setkáváme s pozoruhodnými příklady, že o naplnění duchovního odkazu Ježíšova evangelia usilují často odštěpené heretické skupiny horlivěji, než matka-církev. Sekty, které věroučně úzký princip, bořící celistvost ka-tolické církve, vyloučil za zeď církevní budovy, ne-zřídka se vracely k původnímu smyslu Ježíšova po-selství o příchodu vlády Boží a usilovaly o její usku-tečnění.

SOCIÁLNĚ HOSPODÁŘSKÁ TEORIE TOMÁŠE AQUINSKÉHO

K sociálně hospodářské nauce poskytly Tomášovi Aquinskému potřebné kategorie tři hlavní zdroje. Základní filosofické pojmy našel v Aristotelově *Politice*. Nejdůležitějším zdrojem jeho mravních zásad byl Nový zákon, ovšem v interpretaci církevních otců a v souhlase s výkladem, ustáleným v církevní tradici. Právní kategorie si osvojil studiem římského a kanonického práva. Badatelé se sice shodují v rozpoznání pramenů, z nichž při budování své sociální filosofie čerpal, avšak míra jeho myslitelské původnosti jest hodnocena nestejně.

V přijetí filosofie Aristotelovy a v usoustavnění tradičního učení katolické církve shledává John A. Ryan dva význačné rysy filosofického díla Tomášova.²⁰⁾ Robert Linhardt rozhojňuje toto pozadí o poznatky, které Tomáš Aquinský čerpal z bezprostředního styku s danou společensko-hospodářskou situací a dále o vnitřní zdroj jeho vlastní inspirace.²¹⁾ O. Schilling připomíná, že základní ideje církevních otců (jako jsou teorie o přirozeném právu, o mystickém těle Kristově, o obci Boží) se opět objevují v jeho theologickém systému; soudíme, že význam patristických prvků pro filosoficko-theologickou soustavu Tomáše Aquinského přeceňuje.²²⁾ (Z další-

²⁰⁾ V článku o Tomášovi Aquinském. *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Vyd. E. Seligman a A. Johnson. London 1930. Str. 148—149.

²¹⁾ *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin. Versuch einer Grundlegung der speziellen Soziallehren des Aquinaten*. Freiburg 1932. Zvl. str. 187—188.

²²⁾ *Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin*. Paderborn 1923.

ho rozboru nám vynikne, že se Tomáš neváhal odloučiti od patristické sociální teorie, kde toho vyžadovala měnící se společensko-hospodářská situace.)

Podle Schillinga má sociální teorie Tomáše Aquinského po stránce principiální platnost absolutní, ač sám přiznává, že v ní Tomáš přihlížel k podmiňujícímu hospodářskému činiteli, když zpracovával sociálně filosofickou nauku středověkého katolicismu. Do jaké míry byla tato sociální teorie dobově podmíněná? A. Troeltsch se shoduje s katolickými učiteli B. Jarrettem, R. Linhardtem, J. A. Ryanem v úsudku, že thomistická sociální filosofie byla odpovědí na zvláštní souhru společenských sil, jimiž se vyznačuje období vrcholného rozmachu středověkého katolicismu, zvláště ve století 12. a 13.

Ve své sociální nauce vychází Tomáš Aquinský z hierarchické výstavby církve, které odpovídá feudální řád v organisaci světské společnosti. Celková výstavba středověké společnosti se lišila od struktury starověké i novověké sociální organizace; poskytovala vhodné předpoklady ke vzniku jednotné křesťanské civilisace. Podstatnou vnější známkou církevního zřízení byla její hierarchická učenost. Podobně též světská společnost vytvářela soustavu přesně odstupňovaných stavů a tříd, spojovaných složitou stupnicí závazků vzájemné služby a poddané vázanosti, jež docházely výrazu v pevně stanovených smlouvách.²³⁾

V středověkém feudálním řádě každý člověk byl závislý ve svých právech i povinnostech na svých družích. Král stál sice na vrcholu sociálního žebříku, byl však přece při vlastnictví půdy i jiných výsadách vázán smlouvou se svými poddanými. Propůjčoval půdu pánům a jejich prostřednictvím svobodníkům a nevolníkům. Leno každého zeměpána bylo složitou soustavou smluv rozděleno na velký počet dílčích úseků, jež byly podmíněčně propůjčeny v držbu šlechtě,

²³⁾ B. Jarrett vymezuje feudalismus jako „odstupňovanou soustavu, založenou na držení půdy, podle něhož každý pán soudil, zdaňoval a ovládal třídy sobě nejbližší podřízené“. *Social Theories of the Middle Ages*, str. 140.

městům a vesnickým pospolitostem. Vázanost na určitý kus půdy a povinnosti s tím spojené podmiňovaly usedlý způsob soužití a konservativní postoje k společenskému dějství.

Po dlouhý čas se feudální systém vyznačoval naprostým nedostatkem peněžního hospodářství, které se zavádělo jen poznenáhlu v období po křížáckých válkách. Feudalismus podněcoval spolu s církevním učením smysl pro osobní odpovědnost a pro vzájemnou službu; byl příliš rozčleněn ve směru vertikálním, takže v něm pěstění moci, nadvlády a panovačnosti převládalo a potlačovalo ducha lásky a bratrství.

Vypracování sociální filosofie Tomáše Aquinského spadá do doby závažné sociální změny, v níž se od 12. století proměňovala tvářnost středověké společnosti od typu civilisace zemědělské v typ civilisace městské. Tento proces přinášel s sebou řadu nových sociálních problémů. Bylo nutno znovu uvážit, zda je přijímání úroků mravně oprávněno a zda se křesťan může bez nebezpečí duchovní úhony věnovati obchodu. V této souvislosti přicházela znovu v úvahu přípustnost soukromého vlastnictví a bylo nutno podrobit revisi sociálně hospodářské teorie církevních otců ze čtvrtého až šestého století po Kr. Církevní otcové obvykle podceňovali konkrétní společenskou situaci a příliš lehce uvěřili v opravné důsledky svého kázání o lásce a o milosrdenství.

V nauce o vlastnictví byla patristická ethika pod vlivem stoických myslitelů (Cicerona a Seneky), zvláště pokud popírala, že v primitivním stavu nevinnosti lidstvo potřebovalo osobního majetku. Zřízení vlastnického práva se považuje za následek hříšných tužeb porušené lidské přirozenosti. Ježto však ještě zvyk soukromého vlastnictví všeobecně uznávanou podmínkou pospolitého života, církevní otcové neměli zpravidla námitek proti jeho přípustnosti. Vyskytují se však u nich pochybnosti o tom, zda je možno dovoliti držitelům vlastnického práva libovolné nakládání s pozemskými statky. V tomto směru se musela středověká církev vyrovnávat především

s názory sv. Ambrože, sv. Augustina a Řehoře Velikého.

Sv. Ambrož vycházel se stanoviska, že přírodou jsou všichni lidé vybaveni pro společné užívání všech věcí a že bylo Božím záměrem, aby pozemské statky patřily všem lidem. Proto pokládá společné sdílení majetku s druhy v duchu lásky za skutek spravedlnosti. Tento postoj k majetku přejal též sv. Augustin, který připomíná, že vlastnické právo nebylo zřízeno na základě práva božského, nýbrž že bylo lidem nuceno státní mocí. Někteří církevní otcové rozlišují mezi náboženským a právním stanoviskem k vlastnictví. Augustin připouští, že vlastnictví samo o sobě není hříšné, nezabraňuje-li naplnění vyšších závazků duchovního života a není-li v rozporu s pravdou, se spravedlností, s dobrým svědomím a s láskou k Bohu a k lidem.²⁴⁾ Řehoř Veliký vycházel z názoru o podmíněčné hodnotě bohatství a vyžadoval, aby z vlastnictví nebylo odvozováno absolutní právo na libovolnou dispozici podle dobrozdání majetníkovy.

Ve své sociálně hospodářské teorii přihlížel Tomáš k církevní nauce o dvou hladinách dokonalosti a použil jí též při pojetí vlastnictví. Vyššímu stupni mravní dokonalosti odpovídá podle něho asketický ideál monasticismu, ačkoliv současně připouští, že jej mohou naplniti jediné lidé, kteří se dobrovolně vzdali osobního vlastnictví pozemských statků. Jinak uznává soukromé vlastnictví za nezbytnou součást hospodářské organizace společnosti. Tím obměňuje patristické hledisko, podle něhož bylo soukromé vlastnictví považováno za následek lidské hříšnosti. Pro Tomáše Aquinského, silně ovlivněného Aristotelovým kladným postojem k hmotným statkům, nebylo myslitelné, aby přijal záporný názor některých církevních otců o mravní přípustnosti majet-

²⁴⁾ Quis hic non intelligat non esse culpabile habere ista, sed amare et spem in eis ponere, et ea praeferre aut etiam conferre veritati, iustitiae, sapientiae, fidei, bonae conscientiae, charitati Dei et proximi, quibus omnibus anima pia dives est, napsal Augustin v traktátu *Contra Adimantum Manichei discipulum*, 20, 2.

ku beze změny. Nesouhlasil s výkladem, že soukromé vlastnictví bylo zřízeno jako přímý následek platnosti přirozeného práva, a dal přednost tvrzení, že bylo k přirozenému právu přidáno lidským rozumováním.

Pro etiku soukromého vlastnictví z toho u Tomáše plyne, že majetek nemá být považován sám o sobě za mravně závadný a odporující přirozenosti, pokud slouží k ukojení osobních potřeb. Současně se Tomáš Aquinský postavil na stanovisko Řehoře Velikého a se vši rozhodností popřel, že by jednotlivci měli právo nakládati s majetkem libovolně.

Slovní radikalismus Ambrožův, hlásající společné vlastnictví světského zboží, byl změněn v thesi, že účelem všech věcí jest sloužit lidským potřebám. Každému člověku bylo svěřeno správcovství nad soukromým vlastnictvím, ale jen za tím účelem, aby používal majetku k pomoci druhům, kteří potřebují jeho přispění. Jde-li o záchranu lidského života před hrožícím nebezpečím, je dovoleno porušit vlastnícké právo jiné osoby, a člověk se tím neprovinuje proti zákonu Božímu, ani proti právnímu řádu. Legalistické pojetí majetku je tímto zřetelem mravní svrchovanosti lidského života prolomeno a ethická směrnice Ježíšova evangelia se uplatňuje aspoň v tomto krajním případě do všech důsledků. Jde-li o zachování života, ustupují do pozadí osobní nároky na vlastnictví a všechny věci se stávají společnými. K záchraně života vlastního i cizího můžeme použít cizího majetku, a není-li jiného vyhnutí, je dovoleno poskytnouti z něho i almužnu.²⁵⁾

Tato mravní zásada se při praktickém použití snadno setká s překážkami, které mohou ohrozit účinnost předsevzatého díla dobročinnosti. V případě krajního nebezpečí se dává souhlas, aby se dostalo

²⁵⁾ In casu extremae necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit; et eadem ratione licet habere aliquid de alieno, et potest de hoc eleemosynam dare, quinimo et accipere, si aliter subvenire non possit necessitatem patienti. S. T. II. 2. q. 32, a. 7. ad 3.

příspěvní strádajícímu bližnímu z hmotných statků patřících jinému člověku, aniž jest při tom dána záruka, že bude vskutku možno sociálně závislému člověku tímto nouzovým opatřením ještě zachránit život. Tomáš Aquinský nenavrhuje preventivní metodu, která by zaváděla spravedlivé rozvržení povinností, plynoucích z držby vlastnického práva, aby se tím předešlo možnosti, že by lidi, kteří se octli v bídě, postihlo nebezpečí ztráty života. Avšak i při stanovení předpokladu krajní nezbytnosti zní nauka o společenství hmotných statků k prospěchu všech potřebných jako zásada formální; nepamatuje se totiž při ní na sankce proti bohatcům, kteří nechtějí dobrovolně plnit mravní závazek, plynoucí z jejich vlastnických práv.

Hospodářská situace 13. století, provázená přerodem od civilizačního typu převážně agrárního k typu městskému, přinášela s sebou potřebu, aby se nové sociální skutečnosti dostalo výrazu i v katolické filosofii společenského soužití. Neobešlo se to bez nového zkoumání o povaze lidské práce a o mravní oprávněnosti obchodu. Při vzrůstajícím významu peněžnictví v středověkém hospodářském životě jednalo se stále více o to, aby byla nově vyjádřena nauka o přípustnosti zúčtovat půjčené peníze.

Maje řešiti otázku mravní nezávadnosti obchodu, považoval Tomáš Aquinský za rozhodující moment účel, který sleduje směna hospodářských statků. Obchodní zisk jest sám o sobě mravně neutrální, pokud není znečištěn bezohlednou hrabivostí a ziskuchtivostí. Za legitimní cíle obchodního výtěžku uznával Tomáš vydržování domácnosti, pomoc potřebnému bližnímu nebo podporu veřejně prospěšného zájmu. Zisk neobsahuje v sobě ještě prvek hříšnosti; vše záleží na tom, aby byl obrácen k ctnostnému cíli.²⁶⁾ Toto mravní hledisko rozhoduje též o Tomášově postoji k peněžnímu podnikání. Připouští, že jest mravně oprávněno, aby byly peníze zúčteny, poněvadž věřitel riskoval zapůjčený obnos, nikoliv však proto,

²⁶⁾ S. T. II. 2. q. 77, a. 4. concl.

že by vypůjčené peníze tvořily nové kapitálové statky.²⁷⁾

V své sociálně hospodářské teorii Tomáš Aquinský sdílel názor katolické církve, že výdělečnou a obchodní činností se křesťan dostává do oblasti nebezpečných pokušení. Obchod a živnosti neodvozují svou úctyhodnost ze své vlastní povahy, nýbrž toliko z účelu, jemuž chtějí sloužit. Výtěžek nemá být nikdy považován za cíl o sobě, nýbrž za prostředek k některému ctnostnému cíli.²⁸⁾

Pro Tomášův kladný postoj k soukromému vlastnictví byly rozhodující důvody, v nichž Aristoteles shledával jeho prospěšnost. V souhlase s ním soudí, že právo na osobní majetek podporuje jednotlivcovu iniciativu, že směřuje k upevnění řádu v hospodářských vztazích a že zachovává mírový stav společnosti.²⁹⁾ Ethická záměrnost Tomášovy teorie o majetku se řídí zásadou, aby toho, co jednotlivci vlastní, bylo užíváno společně k dobru celé pospolitosti. Jak se s tímto kladným stanoviskem k bohatství srovnává chvála chudoby u mnišských žebravých řádů?

Jsme nakloněni s R. Linhardtem rozlišovati v Tomášově teorii o chudobě a o bohatství mezi dvěma komplexy, které nebyly vnitřně zladěny a vyrovnány.³⁰⁾ Pod vlivem Aristotelovy Politiky se staví Tomáš sice kladně k světským statkům. Na druhé straně však pod vlivem monastického ideálu katolické církve doporučuje dobrovolnou chudobu těm, kdo se dovedou povznést nad lásku k pozemskému bohatství. Dualismus vyšší a nižší morálky se u něho přenáší i do sociálně ekonomické nauky.³¹⁾

²⁷⁾ Tamtéž, II. 2. q. 78, a. 2. ad 5.

²⁸⁾ Tamtéž, II. 2. q. 77, a. 4. concl.

²⁹⁾ Tamtéž, I. 1. q. 14, a. 6. ad 3.

³⁰⁾ Die Sozialprinzipien, str. 214.

³¹⁾ Tales enim debent voluntariam paupertatem assumere, qui temporalia contemnunt; et tales pro temporalibus communibus discordare non possunt, praesertim cum ex temporalibus nihil praeter necessaria vitae debeant expectare, et cum dispensatores oporteat esse fideles. Nec . . . hic modus vivendi potest improbari. — Summa contra gentiles III, 136.

Do kategorie chudých (pauperes) byli zařazeni všichni lidé, kteří si museli vydělávat na živobytí buď námezdnou službou nebo žebrotou. Pojem chudoby byl ještě rozšířen tím, že Tomáš do něho zahrnoval skupinu lidí, kterým nevyhovovala úroveň jejich sociálního postavení, ač jinak se nemuseli starati o zaopatření nezbytných potřeb každodenního života.

S instrumentalistickým postojem k majetku souvisí u Tomáše jeho chápání společenské funkce bohatství a chudoby. Svědčí o jeho prozíravosti a rozvážné kritičnosti, že nepřisoudil ani majetku ani nedostatku pozemských statků hodnotu pro jejich hmotnou stránku, nýbrž že upozornil na nebezpečí, které vyplývá pro mravní osud člověka z obou hospodářsky protipólných stavů chudobnosti a bohatosti, nejsou-li usměrněny náboženským ideálem. Nebezpečí majetku spatřoval v tom, že se bohatství snadno stává zábrannou silou, působící proti niterné pohnutce k dobročinnosti. Při hodnocení cílů lidského určení rozeznával mezi dvěma druhy příležitostí k pozemskému štěstí: jsou dány jednak cestou života čínorodého, jednak cestou života kontemplativního. Bohatství se může stát nástrojem dobročinného aktivismu, neprospívá však příliš v životě kontemplativním, tím méně je zárukou věčné blaženosti. Přípravou na štěstí duše ve věčnosti jest stav dokonalé lásky k Bohu. Podle slov Ježíšových napomáhá dobrovolná chudoba, jako zřetelný doklad o rozhodnutí se pro účinnou službu Bohu a bližnímu, k získání nehybnoucích pokladů nebeských, kdežto bohatství jako cíl v sobě uzavřený jest překážkou dokonalé přípravy na život ve věčnosti.³²⁾ Charita, představující soustředěnou a mravně svrchovanou lásku k Bohu, znamená Tomáši Aquinskému konečný cíl lidského života, k němuž chudoba slouží za prostředek.³³⁾

Bohatství se však neodsuzuje jako zlo za všech

³²⁾ S. T. II. 2. q. 186, a. 3. ad 4.

³³⁾ Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium bonorum desertione, sed haec est via ad perfectionem. Tamtéž, II. 2. q. 19, a. 12. ad 1.

okolností, a dokonce se připouští, že se může státi činitelem blahodárným, jestliže vstoupí do služeb sociální dobročinnosti. Tomáš jde v kladném oceňování majetku tak daleko, že doporučuje, aby se církev v dobách sociálně vyrovnaných starala o světské statky, z nichž by v další budoucnosti opatrovala své potřeby a přispívala chudým.³⁴⁾ Bohatství dlužno přiznati relativní hodnotu, jestliže se ho použije k cílům mravně nezávadným. Naproti tomu je nedobrovolná bída známkou společenského vyřazení.³⁵⁾

Tomáš Aquinský nepochyboval o nutnosti, aby vlastnická práva byla upravena přesnými opatřeními z moci zákona, ač si byl vědom nesnází, jež nastanou při každé snaze o revisi nabytých výhod. Třebaže obohatil Aristotelovu ekonomickou teorii o nové zhodnocení sociálně ethických nauk církevních otců, nevypracoval určitějšího plánu, jak by mohlo bohatství národů lépe sloužit blahu celé lidské společnosti ve shodě se zásadou sociální spravedlnosti, aby se přiblížila vláda Boží mezi lidmi. V jeho sociální nauce se setkáváme s kladnějším postojem k společensko-hospodářským skutečnostem, než u církevních otců ranného křesťanství a dřívějšího středověku. Tomáš též obohatil sociální etiku o pojem občanského povolání, který získal později v obměněné podobě zvláštní důležitost v kalvinismu. Povolání představuje mu významný prostředek k opatření Boží milosti, neboť s jeho pomocí je možno dosáhnout lepšího souladu ve světě.

A. Troeltschovi se podařilo přesvědčivě vylíčiti,

³⁴⁾ S. T. II. 2. q. 185, a. 7. ad 4.

³⁵⁾ Tamtéž, II. 2. q. 187, a. 5. ad 4. — Tomáš chválí dobrovolnou chudobu, ale odsuzuje nedobrovolnou bídu a pauperismus. Adolf Ott rozeznává v Tomášově nauce o chudobě tři myšlenkové serie: a) představu převládající v dominikánském řádu, že chudoba jest apoštolskou odměnou za pastorální práci; b) představu obvyklou v řádu františkánském, že chudoba je absolutním náboženským ideálem důsledných následovníků Ježíše Krista; c) představu obsaženou ve všeobecné křesťanské tradici, že kladný postoj k chudobě jest dědictvím evangelické rady Kristovy. — Viz pojednání Thomas von Aquin und das Mendikantentum. Freiburg 1908, str. 25 a n.

jak thomistická sociální filosofie byla do značné míry podmíněna feudální soustavou a středověkou městskou organizací. Nový okruh světských povolání se vynořil spíše jako průvodní zjev měnící se sociální situace než jako důsledek pronikání mravních zásad křesťanské ethiky. Církev ovšem přispěla též k duchovnějšimu chápání člověkovy životního poslání. Vytvořila sama nové zaměstnání (kněžské), jež bylo bohatě větveno v hierarchické výstavbě církevní. Křesťanství povzneslo úroveň povolání tím, že bránilo svým stoupencům v účasti na živnostech mravně závadných. Středověká církev se však nevyprostila z bludného kruhu záporného hodnocení práce, která byla považována za následek prvotního hříchu v tomto slzavém údolí. Současně se stalo ustrnulé odstupňování jednotlivých povolání, vyznačující feudální řád, překážkou všeobecného, čínorodého zájmu na výstavbě království Božího mezi lidmi.

U Tomáše Aquinského se počítá se stavovskou organizací společnosti. Pojem stavu je vyjádřen ve výrazech vzájemných závazků, což připomíná vliv lenní soustavy.³⁶⁾ Společenské rozdíly jsou zkamenělé v neměnitelně ustálených vztazích, a ty se opět vertikálně člení v staticko-hierarchický řád světské organizace lidské pospolitosti.

Loyalita a podřízení každého jedince sociální organizaci se vyžadují jako výraz poslušnosti řádu Božího. Též v thomistickém bohosloveckém typu scházejí předpoklady pro mravně motivovanou sociální změnu, která by umožňovala celkovou nápravu společenských poměrů, poněvadž každý člověk má beze změny zůstat na místě svého původního postavení, do něhož se dostal svým zrodem. S plným vědomím sociálních důsledků opakuje se tu Pavlův příkaz: *Stabiles estote et immobiles*. Proto ani příliš nepřekvapuje, že se Tomáš Aquinský smířil ve shodě s na-

³⁶⁾ *Id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis, prout scilicet aliquis est sui iuris vel alieni; et hoc non ex aliqua causa levi, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente. S. T. II. 2. q. 183, a. 1. concl.*

zíráním středověké církve s otroctvím jako s nezměnitelnou a stálou institucí společenského řádu. Připouštěl, že bylo zavedeno z rozumových pohnutek.³⁷⁾ Podobně jako jeho učitel Albert Veliký přijal Aristotelovo hledisko, že otroctví tvoří nezbytnou součást pospolitého života a že nijak neodporuje přirozenému právu.

Stanovisko Tomáše Aquinského k otroctví podává pozoruhodný doklad o tom, jak v jeho sociální teorii převládalo legalistické hledisko nad charitativním zřetelem, vyžadovaným v Ježíšově evangeliu lásky. Tomášovi nebránilo ani to, že otroci byli pokládáni za věc svého pána, aby uznal stav otroctví v sociální struktuře středověké společnosti za instituci rozumnou a mravně přípustnou. Společenské postavení otroků se sice zlepšovalo, a přechod mezi nimi a znevlněným lidem se stával plynulým; k zlepšení však docházelo spíše změnou ve feudální organizaci společnosti, než pod tlakem sociálně ethických námitek křesťanské pospolitosti. Středověká církev se nelišila od Tomáše Aquinského, který považoval sociální postavení svobodných a znevlněných za stejně přiměřené a schvaloval, aby otroci zůstali v svém poníženém stavu, vyřazení ze společnosti. Podobně se i v církevních záležitostech činil rozdíl mezi pány a poddanými. Na církevních statech pracovali zpravidla nevolníci za stejně těžkých podmínek jako na světských zbožích. Nezřídka se chtěli představitelé církevní správy zavděčiti světské vrchnosti tím, že nepřipouštěli poddané do klášterů bez souhlasu jejich pánů. Tuto situaci musíme mít na paměti než přistoupíme k výkladu o rázu tehdejší církevní dobročinnosti.

³⁷⁾ Tamtéž, I. 2. q. 94, a. 5. ad 3.

Abychom porozuměli podstatě středověké dobročinnosti, musíme si ujasnit její vztah k bohoslovec-kému typu thomistickému. Celé dílo katolické sociální služby totiž spočívá na ctnosti charity. Vycházejíc z účinné lásky k Bohu, projevuje se almužnictvím a blahovolným postojem k sociálně závislému bližnímu. Katolická mravouka si cení lásku k Bohu výše než lásku k bližnímu, ačkoliv zařazuje lásku k bližnímu do obsahu dokonalé lásky k Bohu. Bůh má být v prvé řadě milován pro svou vlastní bytostnou podstatu; láska k němu je považována za cíl všech mravně žádoucích lidských činů a citových náklonností.

V naprosté shodě s touto vedoucí tendencí katolicismu usuzuje Tomáš Aquinský, že se láska k Bohu nikdy nemůže vyskytovat v nadbytečné míře, a nepřičítá záslužnost charitativním skutkům, které spočívají jen ve službě bližnímu. Aby měla křesťanská charita ryzí charakter, má býti bližní milován pro Boha a nikoliv k vůli sobě samému.³⁸⁾ Tomáš připouští, že láska k bližnímu souvisí s dokonalou láskou k Bohu. Avšak tím, že se záslužnost prosté lásky k bližnímu podceňuje ve srovnání s mravně výsostnou povahou lásky k Bohu, budí se nepřímou upřílišněná touha po službě Bohu, kdežto pohnutka k službě člověku pro něho samého ustupuje do pozadí. Při milosrdné lásce k člověku se nežádá, aby dbala konkrétní povahy mravního vztahu mezi lidmi, ale naopak se vyžaduje, aby zakotvila výlučně v lásce k Bohu.³⁹⁾

³⁸⁾ S. T. II. 2. q. 27, a. 8.

³⁹⁾ Dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria, quia amicus diligitur propter seipsum; et ita deficit a vera ratione amicitiae charitatis, quae est Deus. Et ideo quod Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum; sed hoc constituit totam meriti rationem. Tamtéž, a. 8. ad 2.

Dobročinnost, založenou jednosměrně na lásce k Bohu a na touze sloužiti mu též poskytováním charitativní pomoci bližním, nazýváme theopatickým druhem sociální služby. Theopatická orientace dobročinnosti znamená odchylku od prostého znění Ježíšova zákona lásky, který určuje za náboženskou povinnost současně lásku k Bohu i k bližnímu, aniž by pohnutka charitativního postoje byla odváděna od sympatického zření k člověku jako svéprávné mravní bytosti.

Jak je podrobněji vyznačena souvztažnost mezi subjektem a objektem charity v sociální ethice Tomáše Aquinského? Především se vychází ze závislosti člověka na Bohu-Stvořiteli a na Bohu-Vykupiteli. Bůh udělil člověku lidskou přirozenost a dává mu účast na své milosti. Člověk má milovati Boha jako První příčinu všeho dění a jako Původce veškerého dosažitelného štěstí; bližního má milovati pro jeho spoluúčast na štěstí, pramenícím z Boha. Předmětem odůvodněné lásky jest pro člověka jednak Bůh ve své bytostné podstatě a dále bližní, pokud je zúčastněn na stvořitelském díle Božím. Jednoduchá nauka Ježíšova evangelia o Bohu jako Otci všech lidí a o všeobecném bratrství synů a dcer Božích je v Tomášově mravouce složitě přestylisována. Bližní nemáme milovati pro jejich vlastní lidskou hodnotu, pro osudové určení jejich člověčenství, nýbrž pro jejich místo v stvořitelském a spasitelském plánu Božím.⁴⁰⁾ Tělesný stav svého druhu nemá člověk vůbec považovati za zvláštní předmět charitativního zájmu, pokud se tak děje bez ohledu na jeho duchovní kvalitu.⁴¹⁾

V thomistické sociální ethice můžeme sledovat tendenci k odosobnění charity, jež se v církevním životě nezřídka prakticky projevovala tím, že se mravní svazky mezi lidmi zbavily lidské povahy, jen aby se šířila větší čest a sláva Boží. Nezájem o hmotné předpoklady lidské existence vedl k tomu, že byli při důrazném vyvyšování charity k Bohu ve jménu

⁴⁰⁾ Tamtéž, II. 2. q. 25, a. 1. ad 2.

⁴¹⁾ Tamtéž, a. 12. ad 3.

náboženství zbavování života lidé, kteří se myšlenkově nedovedli srovnati s cestou, již církev stanovila jako podmínku k dosažení věčné blaženosti.

Podstata dobročinné lásky Tomáši vyplývá z té skutečnosti, že mezi člověkem a Bohem trvá stav přátelství, který je vytvořen účastenstvím na věčné blaženosti.⁴²⁾ Původ, pohnutka a cíl charity jest nadpřirozený. Charita je založena na vniknutí božských popudů do oblasti lidské vůle. Tomáš výslovně popírá, že by mohla charita v katolickém smyslu vyplývat ze vznětů a schopností, které tvoří lidskou přirozenost. Charitativní postoj je člověku vnucen zásahem Ducha Svatého. Jak se potom vůbec může člověk stát nositelem charitativních skutků? Je-li Bůh hnací silou dobročinné lásky, objektivované v charitativním díle lidském, v čem záleží niterné zkloubení charismatického činitele Božího a přirozené uzpůsobenosti lidské duše pro skutky dobročinné lásky?

Tomáš Aquinský považuje omilostňující zásah Ducha Božího do oblasti lidské duše za vlastní příčinu charitativního postoje. Lidská účast na skutku dobročinné lásky je podmíněna měrou Božího nátlaku na lidskou vůli v předsevzatém charitativním díle.⁴³⁾ Tomášovi záleželo na tom, aby neporušil zásadu absolutní determinovanosti křesťanské dobročinnosti ze zdrojů moci nadpřirozené. Současně však nechtěl podlamovati přesvědčení o poměrné důležitosti individuální lidské iniciativy v konkrétním charitativním díle. Aby objasnil své stanovisko, přirovnával rozvoj charity k postupujícímu vzrůstu dílčích útvarů organického života. Jako dochází k růstu těla při vývoji jednotlivých ústrojí, předcházející dobročinné skutky napomáhají k rozvoji celistvého díla charity.⁴⁴⁾ O řetězu absolutní kausality Tomáš soudí, že nečinnost neumenshuje rozsah věčného zdroje lásky, která

⁴²⁾ Charitas est amicitia quaedam hominis ad Deum, fundata super communicatione beatitudinis aeternae. Tamtéž, II. 2. q. 24, a. 2. concl.

⁴³⁾ Tamtéž, a. 3. concl.

⁴⁴⁾ Tamtéž, a. 6. concl., ad 1.

spočívá v Bohu. Pouze relativně v lidských poměrech pokles charity způsobuje zhoršení díla dobročinné lásky.

Se zřejmou záměrností jest v thomistickém bohosloveckém typu láska k bližnímu vložena do lásky k Bohu. Tomáš Aquinský sice nepřehlíží nepopíratelnou skutečnost, že Ježíš přikazuje v svém zákoně lásky, aby člověk miloval bližního jako sebe.⁴⁵⁾ Pamatuje též na napomenutí první janovské epištoly, že člověk milující Boha má milovati též svého bratra.⁴⁶⁾ Při tom se však zřejmě odchyluje od Ježíše, který výslovně prohlásil, že na dvou přikázáních spočívá zákon a proroci a nechce stotožňovati přikázání lásky k bližnímu s přikázáním lásky k Bohu.⁴⁷⁾ Aby se vyprostil z tohoto rozporu, vnucuje prostému znění evangelia výklad, který by Ježíš zákonu lásky dával tehdy, kdyby byl sám scholastickým theologem. Tomáš se opatrně vyhnul přímé polemice s Ježíšovým názorem o dvou přikázáních lásky. Podle Tomášova výkladu se dva různé příkazy lásky k Bohu a lásky k bližnímu vztahují na jednu a touž ctnost charity. Láska k bližnímu je prý v pojetí Ježíšově obsažena v lásce k Bohu. Ježíš prý uváděl dva příkazy lásky jen pro vysvětlení lidem méně inteligentním, kteří by jinak na první pohled nepochopili, že přikázání lásky k bližnímu je již vlastně zahrnuto v příkazu prvním.⁴⁸⁾

Jinak neuvádí Tomáš Aquinský námitku proti lásce k lidem, ovšem za toho předpokladu, že milujeme v bližním obraz Boží. Příkazu milovati bližního jako sebe netřeba prý rozuměti v doslovném smyslu, aspoň pokud jde o rozsah lásky. Dostačí, budeme-li jej milovat stejným způsobem, jakým máme milovat sebe: láskou svatou, zaměřenou k Bohu; láskou spravedlivou, jejímž obsahem je mravní dobro; a konečně láskou pravdivou, která neočekává náhradu ani odměnu leč od Boha.⁴⁹⁾

⁴⁵⁾ Matouš 22, 39.

⁴⁶⁾ 1 Jan 4, 21; srovnej S. T. II. 2. q. 44, a. 2. proēm.

⁴⁷⁾ Matouš 22, 40.

⁴⁸⁾ Tamtéž, q. 44, a. 2. concl.

⁴⁹⁾ Tamtéž, a. 7. concl.

Dobročinnost je podle Tomáše Aquinského jedním z hlavních projevů účinné lásky, poněvadž je výrazem přátelského postoje, který patří k podstatě charity.⁵⁰⁾ Příležitost k ní závisí u každého jednotlivce na zvláštní životní situaci, v níž se nachází. Nemůže-li se věřící křesťan v určitém období věnovati dobročinným skutkům, má se na ně aspoň myšlenkově připravovati, aby k nim byl hotov až nadejde vhodnější chvíle. Každý křesťan může prospívati svou modlitbou všem lidem, věřícím i nevěřícím, i když nekoná konkrétní skutky milosrdenství a sociální služby.⁵¹⁾ Uplatněním této zásady je ve skutečnosti popřena všeobecná platnost zákona charity ve smyslu absolutního závazku lásky k Bohu a lásky k bližnímu. Na první pohled se zdá, že uniknutí z oblasti konkrétní služby bližnímu, požadované Ježíšem, na pole dobrodětství modlitebního je důsledkem theopatické orientace thomismu a že nemusí odporovati účinné lásce k člověku. Ve skutečnosti může vésti soustředění na oblast dobročinnosti modlitebně přímluvné ke kvietistické domněnce, že již modlitbou bylo dost pro bližního vykonáno, i když se mu nedostalo přispění v jeho sociálních nesnázích a nedostatecích.

Nezdravý prvek katolické nesnášenlivosti se projevuje u Tomáše v požadavku, aby byl lidem z církve vyobcovaným stejně jako vysloveným nepřátelům lidské pospolitosti odepřen nárok na dobročinnost. Dogmatická tvrdost vůči kacírům, kteří se tu bez ohledu na své mravní vlastnosti dostali do blízkosti zločinecké skupiny s asociálními zvyky, ukazuje názorně, že charita středověkého katolicismu byla vzdálena duchu evangelia Ježíšova. Kacírům se odpíralo přispění, i když se ocitli v nebezpečí, že zemrou hla-

⁵⁰⁾ S. T. II. 2. q. 31, a. 1. concl.

⁵¹⁾ Et ideo caritas requirit ut homo, etiamsi non actu aliquibus beneficiat, habeat tamen hoc in animi sui praeparatione ut beneficiat cuicumque, si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali; sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus. Tamtéž, a. 2. ad 1.

dem a žízni.⁵²⁾ Církev se přetvořila v instituci zákonnickou a duch lásky v ní ustupoval před mocenskými a prestižními zájmy.

V thomismu spočívá charita na postoji, který člověk zaujímá při své duchovní podstatě vůči Bohu. Jak dochází ke konkrétním skutkům sociální služby? Jak se přeměňuje dobročinný sentiment v činnost sociálně účinnou a všeobecně prospěšnou pospolitosti? Při stanovení pojmového obsahu almužny vychází Tomáš Aquinský z etymologického významu slova a definuje ji jako „skutek účinné lásky, zprostředkovaný milosrdenstvím.“⁵³⁾ Almužnu uznává jen tehdy za skutek nábožensky záslužný, když je poskytována ve jménu lásky k Bohu. Citovou jakost charitativního skutku získává almužna z emocionálního komplexu útrpnosti a slitovnictví. Dušezkumný výklad o tom, jak se dostává soucitný pohled do bolestí a potřeb strádajícího bližního do vědomí dobrodince, přejímá Tomáš od Aristotela. Člověk buď může sympatizovati s postiženým bližním v jeho stavu nežádoucí závislosti anebo si může představit sebe samého pod tíhou téhož neštěstí.⁵⁴⁾

Abychom porozuměli smyslu these, že almužnictví zakládá dílo charity na milosrdenství, uvedeme v přehledu základní lidské potřeby, jimž se má podle Tomáše sloužiti křesťanskou dobročinností. Z potřeb tělesného života vyplývají služby, které zabezpečují
1) péči o vnitřní nezbytnosti strádajícího těla (nasycení a napojení hladovících a žíznicích, návštěva nemocných) a péči o vnější nezbytnosti (opatřování oděvu a přístřeší, vykupování věžňů); po smrti je třeba pohřbívati mrtvé. Při duchovních potřebách je nutno především poskytovat bližnímu pomoc vyžadovanou Bohem, to jest modlitbu. Ostatní druhy duchovní

⁵²⁾ Tamtéž, ad 3.

⁵³⁾ S. T. II. 2. q. 32, a. 1. concl., ad 1.

⁵⁴⁾ Sic ergo semper defectus est ratio miserendi, vel inquantum aliquis perfectum alicuius reputat suum propter unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi. Tamtéž, q. 30, a. 2. concl.

pomoci záleží na potřebách strádajícího bližního. Nedostává-li se mu mohutnosti rozumové, potřebuje poučení a rady; při nedostatku mohutnosti citové potřebuje útěchy; při nespořádanosti aktů volných má se mu dostat buď domluvy nebo odpuštění nebo se mu má projevit účast, aby lehčeji snášel následky nějakého nezřízeného činu. Dvěma hlavními skupinám potřeb tělesných a duševních odpovídají dvě kategorie almužen. Almužny řádu duchového mají větší důležitost než almužny řádu hmotného. Láska k bližnímu se nemůže spokojiti s pouhým sympatickým postojem, nýbrž má se projevit dobročinnými skutky, které odpovídají potřebě bližního.

Lidé zámožní mají povinnost poskytovat almužnu, poněvadž svým majetkem mohou prospívat blahu pokud možno nejširší pospolitosti. Almužna představuje Tomášovi Aquinskému prostředek, jímž možno dosahovati sociálního vyrovnání mezi hospodářským přebytkem boháčů a skutečnými potřebami chudáků. Při tom se dovolává příkazu Ježíšova k poskytování almužen a soudí, že almužna se nevyčerpává dáváním desátků, neboť všechnen přebytečný majetek má být rozdán ve prospěch chudých.⁵⁵⁾ Na druhé straně mají však být dobrodinci chráněni před zneužíváním almužen. Povinnost pomáhati strádajícímu bližnímu jest omezena. Jest třeba přihlížeti k rozsahu majetku a k intenzitě potřeby a také k té okolnosti, zda jiná osoba není příbuzenskými svazky vázána, aby se starala o závislého nuzáka. Každý křesťan bez rozdílu je povinen poskytnouti almužnu bližnímu, který se ocitl ve stavu krajní potřeby; bližnímu, jehož nouze dosáhla závažného stupně, je nutno přispěti z majetkového přebytku.⁵⁶⁾ Nikdo však nemůže být nucen udíleti almužnu v míře, která by bránila člověku v plnění jeho předních povinností, aby se staral o výživu svou a své rodiny, a aby žil podle způsobů, které mu ukládá jeho stav. Podle názoru středověké církve bylo almužnictví závazkem povahy nábožen-

⁵⁵⁾ Tamtéž, q. 87, a. 1. ad 4. — Srovnej Lukáš 11, 41.

⁵⁶⁾ S. T. II. 2. q. 32, a. 5. concl.

sko-mravní a jeho zanedbávání nebylo možno stíhati nátlakem právního řádu.⁵⁷⁾

Pohnutkou dobročinnosti, projevující se almužnictvím, jest v thomistické sociální filosofii láska k Bohu. Moment lásky k Bohu je v dobročinném skutku předpokladem toho, aby almužna byla s katolického hlediska formálně bezvadná.⁵⁸⁾ Též k almužně v podobě skutků tělesného milosrdenství má docházeti především z lásky k Bohu, odrážející se v lásce k bližnímu. Tomáš důrazně žádá dárce almužen, aby jejich štědrost pramenila ze šlechetných úmyslů a aby neočekávali za ni náhradu v hmotných statcích ani v lidské chvále. Výslovně odsuzuje zřítnou snahu, která chce směniti duchovní blaženost za hmotný skutek tělesné almužny, místo aby dárce očekával, že věčná odplata dobročinnosti bude s logickou nutností průvodním zjevem lásky k Bohu, pokud byla vyjádřena účinnou službou bližnímu.⁵⁹⁾ Při tom se považuje za samozřejmé, že almužna poskytovaná z čistých pohnutek bude na věčnosti odměněna věčným Odplátcem, poněvadž jest dílem milosrdenství. Při almužně se dárce slitovává nad trpícím druhem, v němž spatřuje obraz Boží. Skutek dobročinné lásky má odezvu ve zbožném úmyslu obdarovaného, který v modlitbách vděčně vzpomíná svých dobrodinců.⁶⁰⁾ Pohnutka lásky k Bohu a k bližnímu je v katolické motivaci dobročinnosti neoddělitelně spojena a oče-

⁵⁷⁾ Pozdější katoličtí teoretikové souhlasili většinou s Tomášovým názorem, že povinnost poskytovat almužnu vyplývá jednak z povahy soukromého vlastnictví a dále z příkazu lásky k Bohu a k bližnímu. J. N. Foerstl shrnul několik přesvědčujících dokladů, které svědčí o tom, že dva přední představitelé katolické mravní filosofie (a to Antonín z Florencie a J. L. Vives) spatřovali v almužnictví účinný prostředek společenské nápravy v období pozdního středověku. (Das Almosen. Eine Untersuchung über die Grundsätze der Armenfürsorge in Mittelalter und Gegenwart. Paderborn 1909, str. 16 n.)

⁵⁸⁾ S. T. II. 2. q. 32, a. 1. ad 1.

⁵⁹⁾ Tamtéž, a. 4. ad 2.

⁶⁰⁾ Tamtéž, a. 9. ad 2.

kává se od ní záruka věčné odplaty z pramene duchového řádu Božího.⁶¹⁾

Nepřímou pohnutkou k almužnictví jest v katolicismu strach před věčným trestem, který stihne lidi zanedbávající ctnost dobročinnosti.⁶²⁾ Tomáš Aquinský soudí, že bohatec, který neprojevuje účinnou lásku k Bohu a k bližnímu, a staví své sobecké zájmy nad pomoc trpícím druhům, zasluhuje podle stupně své nezřízené žádostivosti časný nebo věčný trest. Lakota a neovládaná chtivost pozemských statků může se stát hříchem smrtelným, jestliže je v rozporu se zákonem lásky k Bohu a k lidem.⁶³⁾ Snaha uniknout hrůzám pekelného ohně a očistce, které se středověkému člověku nezřídka předváděly v děsivých podobách, se stala mohutným popudem k štedré dobročinnosti. V mnoha případech se strach před věčným zatracením projevil působivějším podnětem k sociální službě, než touha po ovoci duchovní blaženosti v zásvětném životě.

Druh lidí společensky závislých, jemuž mělo býti almužnictvím pomáháno, byl v sociální teorii Tomáše Aquinského druhorádu veličinou. V katolické sociální ethice tvoří nuzáci nezbytnou součást daného řádu, v němž se má především uskutečňovati láska k Bohu, a teprve potom též láska k bližnímu pro lidskou podobnost Bohu. Předpokládá se, že dobrodinec bude ve věčnosti odměněn jednak za duchovní účinnost svého charitativního díla a dále za působivost modliteb, které k jeho prospěchu obětuje vděčný obdařenec. Nikde Tomáš ani zmínkou nenaznačuje, že by slabým v lidské pospolitosti se mělo pomoci z jejich bíd celkovou úpravou sociálně hospodářské situace, a odstraněním objektivních příčin jejich chudoby. Při motivaci dobročinnosti se nepohlíží na lidské zájmy trpícího blíž-

⁶¹⁾ (Eleemosyna corporalis) . . . alio modo potest considerari ex parte causae eius, inquantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi; et quantum ad hoc affert fructum spirituale. Tamtéž, a. 4. concl.

⁶²⁾ Tamtéž, a. 5. concl.

⁶³⁾ Tamtéž, II. 2. q. 118, a. 4. concl.

ního s hlediska jeho sociálně ethického osudu, stejně jako bychom marně hledali patřičný zřetel na důstojnost jeho ryzího člověčenství.

Sociální teorie Tomáše Aquinského důsledně pracovává katolický názor, že almužnictví jest článkem osobního díla spásy, které souvisí se svátostí pokání. O této svátosti psal Tomáš poslední část své Summy nedlouho před svou smrtí. K účinnosti pokání se vyžaduje lítost, kněžské rozhřešení a dostiučinění.⁶⁴⁾ Almužnictví bylo považováno za prostředek dostiučinění a tím za integrální část svátosti pokání, jak můžeme souditi z Dodatku k Summě, který sestavil Rainaldo da Piperno. Almužna se tu uvádí jako prostředek obzvláštní smírčí působivosti pro odpuštění hříchů.⁶⁵⁾

I jiní bohoslovci a kazatelé katolického středověku (jako Bonaventura, Antonín z Florencie, Berthold z Regensburgu) kladli při motivaci dobročinnosti důraz na pohnutku věčné odměny. Arcibiskup Antonín z Florencie podal třídění druhů odplat za štědré almužnictví a rozlišuje mezi odměnou časnou, duchovní a nebeskou. Kázání četných středověkých kazatelů podněcovalo strach před peklem a současně posilovalo touhu po nebeské blaženosti, které se mohlo dosáhnouti v odměnu za záslužné skutky, způsobené almužnictvím. Dobročinné určení četných odkazů a nadací bylo motivováno touhou po zajištění osobní spásy a věčného pokoje pro dobrodincovu duši.

Katoličtí sociální teoretikové pokládají namnoze podnes touhu po věčné odplatě za důležitý moment pro vývoj křesťanské dobročinnosti. Vycházejí se stanoviska, že v katolické věrouce našla tato pohnutka bezpečnou základnu a docházejí k závěru, že rozkvět středověkého almužnictví jest bez ní zcela nemyslitelný. U J. N. Foerstla se setkáváme s pozoruhodnou snahou, vyrovnati se se dvěma nejvážnějšími námitkami proti duchu almužnictví, představovanému

⁶⁴⁾ S. T. III. q. 90, a. 2. concl.

⁶⁵⁾ Dodatek k S. T., q. 15, a. 3. ad 2.

thomistickou sociální filosofií. První z těchto námit-
tek je namířena proti katolické nauce o spasitelné
povaze dobrých skutků. Foerstl se zabývá jejím me-
ritem v té konkrétní podobě, kterou jí dali protestant-
ští bohoslovci Riggenbach a Lemme. Lemme vytýkal
katolické charitě, že v ní jest pro záslužnost al-
mužny rozhodujícím momentem hmotný akt po-
skytnuté služby, kdežto smýšlení dárcovo a osobní
postoj obdarovaného byl prý od almužnictví odlou-
čen. Foerstl se naproti tomu pokouší o důkaz, opřený
o mínění význačných středověkých bohoslovců, že
pro záslužnost almužny byl směrodatný vlastní niter-
ný úmysl dárcův a nikoliv materie poskytnutého da-
ru. Názorem Alexandra Hallského má být proká-
záno, že záslužnost charitativního skutku záleží na
niterné pohnutce. Podobně se dokazuje s odvoláním
na Tomáše Aquinského, že na citovém zaměření účin-
né lásky k Bohu záleží při dobročinných skutcích roz-
sah věčné odplaty. Též Bonaventura a Bernardin ze
Sieny se připomínají na důkaz toho, že se věčná od-
měna za almužnictví spojovala s intenzitou lásky.

Bylo by věcně nesprávné, kdybychom chtěli vytý-
kati středověké charitě materialistický nezájem na
niterné pohnutce dobročinného postoje u dárce a u ob-
darovaného. O opaku se můžeme přesvědčiti ze sociál-
ní nauky Tomáše Aquinského, která zrcadlí autorita-
tivní názor katolické církve. V tom ohledu měl při
obhajobě katolické teorie Foerstl úlohu poměrně
snadnou, poněvadž námitku vyvrátil prostým pouka-
zem k faktům. V svém rozboru pohnutek středověké
církvní charity však nepřihlížel k tomu, že sociální
filosofie thomistická neprojevuje zájmu o sociální
kausalitu dobročinnosti. V dvojznačném přikázání
lásky k Bohu a lásky k bližnímu, obsaženém v Ježí-
šově evangeliu, byla činná lidská účast při budování
říše Boží věcí základní důležitosti. Pro Ježíše stejně
jako pro starozákonního proroka byl člověk v své lid-
ské důstojnosti dražším než pravé zlato⁶⁶⁾ při nezci-
zitelné hodnotě dítěte Božího. Lidé mají sloužiti Bo-

⁶⁶⁾ Izaiáš 13, 12.

hu a bratřím, ale nemají otročiti Mamonu.⁶⁷⁾ Thomisticko-katolická sociální filosofie přiznává službě bližnímu, podmíněné skutečnými potřebami trpícího člověka, po stránce náboženské pouze druhořadý význam.

Především šlo středověké křesťanské dobročinnosti o to, aby dárce získal udílením almužny nárok na věčnou blaženost a to při souběžném použití zdrojů nadpřirozené milosti, které byly spravovány církevní institucí. Po této stránce Foerstl oprávněně tvrdí, že pro náboženskou povahu katolické charity byl směrodatný vnitřní úmysl činitelů; vytvářejících charitativní situaci. U dárce se předpokládalo, že miluje bližního pro Boha, u obdarovaného záleželo na tom, aby svému dobrodinci prospíval přímluvnou modlitbou za věčný osud duše dárce.

Protiklad hmotného skutku, kterým se charita vnějškově projevuje, a niterné záměrnosti při dobročinném jednání však nevystihuje mravní problematiku, s níž se shledáváme v katolické motivaci sociální služby. Při dobročinném skutku záleží nejvíce na poměru mezi egoistickým a altruistickým zřetelem, který určuje pohnutku každého jednotlivého charitativního jednání. Rozborem motivace dobročinnosti, odvozené z katolicko-thomistického bohosloveckého typu, docházíme k závěru, že zřetel, aby se přihlíželo k lásce k Bohu, je nepoměrně nadřazen zřetelům pospolitého blaha. Sociální ethika jest u Tomáše Aquinského ochuzena o základní moment přípravy království Božího na zemi a postrádá sociálně reformační zaujatosti. Konečný účel sociální služby nespočívá ve snaze o trvalé zlepšení životních podmínek u tříd deprivovaných bídou a nemocemi. Katolická charita je vedena touhou zabezpečiti duši jednotlivce blahodárný stav v životě zásvětném, s použitím svátostných zdrojů, jimiž je církevní instituce obdařena. Ohled na časnou sociálně ekonomickou i mravně kulturní spásu závislých a zubožených zástupů katolicismus zanedbává. Foerstl se ani nesnaží dokázati, že by v thomis-

⁶⁷⁾ Lukáš 12, 16 n.

tické teorii dobročinnosti byl učiněn pokus o odstranění sociálních příčin bídy a společenské závislosti.

Theopatická pohnutka katolické charity, nacházející v Bohu jediné východisko i cíl veškerého milování člověka i služby bližnímu, měla za následek částečnou odosobněnost almužnictví. Thomistická filosofie společenských vztahů vystačila s pojetím sociální závislosti jako přirozeného stavu, ve kterém je možno získati žádoucí příležitost k charitativním činům. Dobrodinec měl dbáti při poskytování almužen o spásu své vlastní duše přede všemi ohledy na povahu sociálních potřeb, s nimiž se setkával u závislého druhá. I když se vyžadovalo, aby křesťan uděloval almužnu s náležitou péčí, šlo při tom především o jistější naději na odplatu v zaslíbeném životě.

Vytýkáme-li thomismu nedostatek zřetele k skutečným potřebám člověka a k vyrovnání sociálních sporů, nemůžeme neviděti nábožensky hodnotný prvek v jeho pohnutce odplaty. Podřizuje se v ní totiž lidské milosrdenství Boží vůli. Tím, že katolicismus důsledně vyžaduje, aby úsilí o sociální dobročinnost bylo osvíceno duchem božské svrchovanosti, dosahuje ke svému charitativnímu dílu mravně zjemnělého východiska i cíle. Musíme též připustiti, že sobecké vzněty, zakořeněné v lidské přirozenosti, přispívaly více k zneužití touhy po odplatě při poskytování almužen než bylo nutným důsledkem nauky o záslužné povaze dobrých skutků. Úsilí o dosažení věčné odplaty bylo bez veškeré pochyby ženoucí silou nejodvážnějších podniků v oblasti středověké dobročinnosti. Podněcovalo obětavost a sebezapření velikého počtu mniichů, kněží a řádových sester při jejich charitativním díle. Pronikalo však též základní společenské instituce středního věku, zvláště rodiny, města lenní svazky, cechy a panovnické dvory. Pohnutka odplaty byla důmyslným pokusem nahraditi primitivní sobecké vzněty, popudý a zájmy člověka zduchovnělou touhou po nebeské blaženosti, k níž může přispěti pozemšťan svou pomocí bližnímu, poskytovanou pro lásku k Bohu.

A přece měla být ženoucí síla křesťanské charity oproštěna i od této racionalisované formy sebecitu, která stojí v popředí thomistické ethiky dobročinnosti. Návratem k Ježíšovu dvojjedinému zákonu lásky k Bohu a lásky k bližnímu lze dospěti k altruisticky orientovanému postoji, při němž jedinec sebe ztotožňuje s lidským určením člověčenstva tváří v tvář Božímu otcovství. Ethika evangelia umožňuje orientovati službu trpícímu druhu současně na lásce k Bohu a na lásce k bližnímu. Milovati bližního znamená sloužiti mu v jeho lidských potřebách. Thomismus se odklonil od ducha evangelia tím, že zanedbal moment lásky k bližnímu propter hominem jako plnoprávný náboženský závazek, provázející podobnou (nikoliv totožnou!) povinnost, kterou má člověk plnit v lásce k Bohu.

K úplnějšímu porozumění motivaci dobročinnosti dlužno zjistiti, do jaké míry thomistická sociální nauka přehlížela ke kritickému zkoumání společenské situace. Sociální poměry, které tvoří podklad dobročinnosti, zkoumal Tomáš Aquinský pouze ve smyslu zcela omezeném. Všímal si totiž jen situací, které lidem výhodného společenského postavení ukládají povinnost poskytovat almužnu a jejich bližním v závislém postavení dávají nárok na dosažení podpory. Při tom se neměří záslužnost dobrých skutků podle jejich množství, nýbrž podle poměru poskytnuté pomoci k rozsahu vlastnických prostředků a k intenzitě bíd sociálně závislých členů lidské společnosti.

Zvláštní pozornost věnoval Tomáš Aquinský zkoumání otázky, komu má být při udělení almužny dána přednost. Doporučuje, aby každý uvážil, pro které z kritérií sociální služby se rozhodne, zda pro zpřízněnost nebo pro svatost nebo pro sociální potřebnost. Tomáš soudí, že dojde-li ke sporu zájmů při poskytování almužen, má především rozhodovat hledisko svatosti, dále hledisko skutečné potřeby a teprve na třetím místě příbuzenská blízkost.⁶⁸⁾ Za nej-

⁶⁸⁾ Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam coniunctionis et sanctitatis et utilitatis.

význačnější doklad způsobilosti pro přijímání almužny dlužno považovati stav svatosti. Světec má přednější nárok na dobročinnou službu nežli příbuzní nebo než lidé postižení skutečnou nouzí. Ačkoliv Tomáš Aquinský aspoň teoreticky připouštěl možnost, že společenský řád představovaný danou sociální organizací, není pro vždy nezměnitelný, přece se nepokusil o jeho podstatnou přestavbu ve směru sociální spravedlnosti, aby se ve větším rozsahu předešlo příčinám chudoby a závislosti. K vyrovnaní sociálních protív pouze vyžadoval, aby almužny svou hojností dostačovaly chudým lidem k odstranění tíživého nedostatku. Za tím účelem měla být spíše poskytnuta menší podpora většímu počtu lidí, než aby se dostalo nadbytečné pomoci jednomu člověku. Připomíná také, že stejným druhem pomoci není možno vyhovět různým lidem a doporučuje, aby se vždy přihlíželo k stupni osobní jemnosti při poskytování pokrmu a oděvu.⁶⁹⁾ Katolická nauka, založená na thomismu, neučí nerozvážnému rozdávání almužen, nýbrž oceňuje při charitativním díle rozvahu a přihlíží k rozdílům v povaze těch, jimž se má pomoci dostatí.

Tomáš Aquinský naznačoval, že se má uvážiti rozsah charitativních počínů a okolnosti, za nichž žijí lidé, jimž se pomoci dostává. Avšak pojem „rozvahy“, když se mu nedostává přesnějšího vymezení, zůstává při určování povinnosti služby bližnímu kategorií labilní. Tomáš neuložil světským vrchnostem rozsah jejich závazku k chudým a dokonce ani přesněji neřádoval, do jaké míry mají církevní hodnostáři přispěti chudým z duchovních obročí. Ponechává rozsah odpovědnosti zcela na jejich lidské rozvaze.⁷⁰⁾

Teorie katolické charity vycházela sice ze situace

Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum est magis eleemosyna danda quam personae propinquiore. S. T. II. 2. q. 32, a. 9. concl.

⁶⁹⁾ Circa quod tamen est discretio adhibenda, propter diversas conditiones hominum, quorum quidam delicatius nutriti indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Tamtéž, a. 10. ad 3.

⁷⁰⁾ Tamtéž, q. 185, a. 7. ad 1.

subjektu i objektu dobročinnosti; v celku však byl rozměr kritického momentu neúměrný požadavku racionálně vedené sociální práce. Dokonce i někteří katoličtí myslitelé uznávají, že thomisticko-katolická sociální filosofie nepřihlížela dostatečně k společenské podmíněnosti chudoby.

Nedostatek kritického rozlišení kolektivního činitele v sociální závislosti jedinců shledává James D. O'Neill už v postoji theologů ranného křesťanství k almužnictví.⁷¹⁾ Podobně se zmiňuje John A. Ryan o tom, že středověký společenský řád nerozlišoval při motivaci dobročinnosti jednotlivé druhy sociální závislosti. Ryan však rozhodně popírá, že církev považovala almužnictví za zásluhu bez ohledu na skutečnou potřebu obdarovaného nuzáka.⁷²⁾

Při posuzování středověké dobročinnosti nelze nepřihlížeti k tomu, že Tomáš Aquinský vyžadoval rozvahy při charitativních skutcích (*Est discretio adhibenda*). Avšak Foerstl neoprávněně označuje jeho požadavek diskrece za totožný s dnešním kritickým stanoviskem v sociální službě.⁷³⁾ Tomáš Aquinský byl dalek toho, aby předjímal novodobou kritickou metodu vyšetřování, jíž se dnes užívá v chudinské péči.

Ani Antonín z Florencie nepostoupil tak daleko, aby zahrnul objektivní zkoumání příčin chudoby do

⁷¹⁾ Ve článku o almužnictví v *Catholic Encyclopedia*, vyd. Ch. G. Herbermann a j., sv. 1. London 1907, str. 329.

⁷²⁾ Ve článku o charitě, v téže encyklopedii, sv. 3, London 1908, str. 600 n. Jako autority, která má prokázati přiměřenost katolického postoje v charitě, dovolává se Ryan stanoviska proslulého národohospodáře W. J. Ashleaye, který připouští, že v teorii se církev nedopouštěla omylu nekritického almužnictví, jak se jí vytýká. (Vztahuje se k jeho spisu *An Introduction to English Economic History and Theory*. London 1893, str. 316.) Charakteristické pro jeho pracovní metodu jest, že cituje z místa, kterého se dovolává, jen část úsudku, pokud jest příznivý katolické teorii, ale že nepodává citát v celé souvislosti. Ashley totiž v dalším vytýká katolictví, že při praktikování charity nevymezilo přesněji hranice almužnictví a že nezbytnost prozíravého dávání nezdůrazňovalo tak často jako povinnost poskytovat almužnu.

⁷³⁾ *Das Almosen*, str. 40.

svého plánu chudinské péče. Jeho odůvodnění almužnictví se dělí na tři části. Především uznává všeobecnou platnost zásady, že pomáhati chudým je závazek, jehož třeba dbáti. Chudinu při tom považuje za nezbytnou a neodstranitelnou sociální třídu. Almužna má být poskytována podle náležitého pořádku, což znamená, že dárce má přihlížet k potřebám lidí, kteří se nacházejí ve stavu neštěstí (eleemosyna debito modo est facienda). Konečným cílem sociální pomoci není snaha zrušiti chudobu, nýbrž touha, aby dárce dosáhl záruky, že svým skutkem zvětšil svou naději na věčnou blaženost.

Foerstl, opíraje se o teorie význačných představitelů středověké sociální filosofie, právem uzavírá, že církev nehlásala almužnictví bez ohledu na osobní potřeby obdarovaných. Další část jeho tvrzení, že se thomistický požadavek rozvahy kryje s novodobým kritickým postojem v almužnictví, zůstala nedoložena. Rozdíl mezi středověkou a novověkou kritičností v sociální práci jest zásadní. Kdežto středověký dobroditel se zpravidla spokojil nejvýš se zkoumáním bezprostřední potřeby nuzákovy, jest soudobý sociální pracovník mnohem náročnější. Chce totiž nejen ulehčiti lidem sociálně závislým v jejich dočasné nesnazi; pozorně též zkoumá činitele, působící chorobnost sociální situace a usiluje o odstranění příčin společenských nemocí, při čemž musí nutně přihlížeti k předstížení podmínek, za nichž dochází k utváření patologických forem sociální závislosti.

Středověká dobročinnost nemohla spoléhati pro podniky sociální služby na pravidelnou podporu státní správy. Péče o částečné vyrovnání sociálních protikladů byla zařazována do zájmové oblasti církevních institucí, zřízených k charitativním účelům z pohnutek náboženských.

V ranějším období středověkých dějin byla administrativa sociální služby soustředěna v rukou biskupových. Průběhem dalšího vývoje se množil současně s rozkvětem církve též počet chudých lidí, závislých na její pomoci. Postupně se středisko církevní cha-

řity přesunovalo stále více ze střediska diecése do jednotlivých farností. Foerstl uvádí rozklad diecéšní charity v příčinnou souvislost s feudální organizací středověké společnosti. S veškerou pravděpodobností můžeme souditi, že získávání prostředků k církevní charitě bylo stále těsněji vázáno na smluvní závazky, zakládající místní léna. Avšak ani farní administrativa nezůstala konečným organizačním ohniskem sociální péče. Od osmého století se dobročinná práce soustřeďovala stále více v charitativním díle mnišských řádů, z nichž si získal zvláštního věhlasu řád sv. Benedikta. V souvislosti se vzrůstem městské civilizace se různé charitativní funkce, které byly dříve výhradní doménou osob stavu kněžského nebo členů řeholí, postupně dostávají do rukou světských bratřev. V celku si katolická církev zachovala vrchní dozor nad organizací dobročinnosti v křesťanském světě až do doby reformační. Přesto znamenal přechod od kněžské a mnišské administrativy k vytváření laických dobročinných korporací ještě před náboženskou reformací důležitou tendenci k zesvětštění sociální péče, jež se v budoucím vývoji dále stupňovala.

Změny v organizaci středověké charity byly vyvolány a do značné míry spoluurčeny závadami ve vnitřní výstavbě církevní dobročinnosti. Přesahovalo by náš přítomný úkol, kdybychom chtěli podrobněji sledovati dějinný vývoj dobročinných institucí, které byly ovocem katolické sociální filosofie. Spokojíme se tím, že krátce vyznačíme funkci nejdůležitějších druhů sociální práce, jak se rozvinuly v odpověď na duchovní sílu, představovanou thomisticko-katolickým bohosloveckým typem.

Dva základní obory středověké charity představovaly kláštery a nemocnice. Měly za úkol ulehčiti smutný osud opuštěných a zanedbaných lidí, kteří se ucházeli o pomoc ve své bezprostřední nouzi, povětšinou v ubohém stavu žebráků a tuláků. Kláštery byly ve středověku střediskem sociální práce pro celé své okolí, ale i cizí pcešní se v nich mohli ucházeti o pohostinství.

Úkolem poskytovat almužny byl obyčejně pověřen člen klášterního bratrstva (almužník, eleemosynarius), který bděl nad tím, aby se prosícím žebrákům nebo lidem přechodně závislým na pomoci z církevních prostředků, dostalo pokrmu. Kláštery nezřídka poskytovaly též přístřeší cizincům. Některé mnišské řády se staraly o sestárlé nuzáky, kteří by jinak zůstali bez pomoci a zřizovaly pro ně v klášteře zvláštní chudobinecké oddělení. Často byly kláštery opatřeny i menší nemocnicí, v níž byla poskytována pomoc nejen členům bratrstva, nýbrž i jiným nemocným, kteří potřebovali ošetření.

Proti praxi klášterního almužnictví, zvláště jak se vyvinula v závěrečném období středního věku, byly vyslovovány závažné námitky. Ani přední katoličtí badatelé o dějinách církevní chudinské péče (jako Ratzinger a Ryan) nepopírají, že středověká charitativní organizace se ukázala nezpůsobitou metodou veřejné dobročinnosti a že její neúspěch byl zaviněn porušenými mravy mnišských sociálních pracovníků, kteří byli zodpovědní svým náboženským řádům za administrativu chudinské péče.⁷⁴⁾

W. J. Ashley, jehož soudy jsou do té míry umírněné, že je citován i katolickými učiteli ve prospěch oprávněnosti charitativního postojе středověké církve, se vážně zabýval Fullerovou thesí, že kláštery jen živily chudé, které samy dříve přivedly do stavu zuboženosti. Na základě zevrubného studia sociálně hospodářské situace středověké dospěl Ashley k závěru, že anglické kláštery se v praxi vyznačovaly nekritickou a špatně organizovanou metodou almužnictví. Církevní charita se neubránila tomu, že za její péče o sociální naprávu třída žebráků z povolání spíše rostla než se zmenšovala a že neučinila takřka

⁷⁴⁾ Ryan podal v polooficiální Katolické Encyklopedii tento soud o zkaženosti charitativní funkce středověkých klášterů: „Hrabivost, život v přepychu, marnotratné častování hostů, úslužnictví k příbuzným a jiné způsoby nevázanosti učinily tyto instituce neschopnými a neochotnými k tomu, aby náležitě poskytovaly pomoc a všimaly si neštěstí.“ Sv. 3., str. 598.

ničeho, co by mohlo pomoci k odstranění chudoby. Tento přísný soud opřel Ashley především o výsledky svého zkoumání anglických hospodářských dějin, ale jeho platnost rozšiřuje na celkovou situaci v západní Evropě.⁷⁵⁾

Nemocnice byly ještě důležitějším oborem středověké dobročinnosti než kláštery. Vyznačují se třemi charakteristickými vlastnostmi, příznačnými pro sociální práci té doby. Především se liší od sociálně izolovaných klášterních sídlišť tím, že jsou korporací úzce spjatou s městským životem. Jejich předním úkolem je poskytovat ošetření a léčení nemocným lidem, kterým se nemůže dostat potřebné péče v rodině. V této funkci nemocnic si členové světských bratrstev získali přístup k sociálně zdravotní práci. Církevní řády hrály důležitou úlohu při celkové výstavbě středověké nemocniční služby. Zvláštní zásluhu si v tomto směru získal řád Svatého Ducha a některé řády rytířské. Když byla připuštěna k nemocniční službě i do jejího vedení světská bratrstva, znamenalo to počátek emancipace sociální práce z monopolního vlivu katolické církve. Při zřizování nemocnic se dále uplatňovala tendence, aby byly fundovány z darů a odkazů jakožto instituce stálé. Nemocnicím se ve středověku nezřídka přičítal ten úkol, aby podle stavu svého nadačního jmění poskytovaly ošetření a případně též přístřeší chudobným sestárlým lidem, kteří neměli nikoho, kdo by o ně pečoval. Přechod mezi církevními a světskými institucemi sociální péče byl ve středověku plynulý. Církev nejen trpěla, ale též sama povzbuzovala rozvoj světských dobročinných bratrstev. Při tom si však vyhrazovala, že světské charitativní instituce musí zůstat plně podřízeny jejímu duchovnímu vlivu a že se nesmějí odchýlit od církevní kázně.

Mezi středověkými necírkevními institucemi charitativního určení se setkáváme se soukromými sdruženími, která pěstují některý obor dobrovolné so-

⁷⁵⁾ An Introduction to English Economic History and Theory, str. 312 n.

ciální služby, stejně jako s poloveřejnými městskými korporacemi pro chudinskou péči. V době rozkvětu feudálního řádu byla sociální péče vázána na soustavu lenních služeb. Od 12. století však postupující městská civilisace přinášela s sebou nové formy sociální organizace s paralelním rozvojem nových útvarů, pečujících o veřejnou dobročinnost. Údy téhož cechovního společenstva pojilo navzájem pouto hluboké sociální soudržnosti a osvědčovalo se v záměrně pěstované pomoci členům, kteří se ocitli ve stavu naléhavé potřeby a chudoby, nebo těm, kteří onemocněli a sestárli. Členové téhož cechu považovali za vzájemnou povinnost též ochranu vdov po zesnulých družích a výchovu jejich sirotek k čestnému životu.

Městská chudinská péče měla čeliti zvláště nesnázím, které vznikaly hromaděním chudiny ve větších městech a soustřeďováním sociálně závislých skupin středověkého proletariátu. Ohled na veřejnou mravnost a nejnutnější zřetele veřejného zdravotnictví vyžadovaly, aby byla poskytována podpora z veřejných prostředků aspoň v nejnaléhavějších případech. Rozsáhlejších opatření k záchranné akci bylo třeba zvláště tehdy, když nějaká epidemie ohrožovala celé obyvatelstvo určitého území. Za normálních okolností pomáhaly ve městech nuzákům nemocnice a soukromá bratrstva. Stále mocněji se pociťovala nutnost, aby byla utvořena stálejší střediska veřejné pomoci, která by soustřeďovala chudinskou péči pod dohledem městské správy.

Při objektivním posuzování hranic středověké dobročinnosti je nutno přihlížeti k celkové společensko-dějinné tvářnosti té doby a nezaměňovati středověké jeviště za kulisy naší soudobé společenské situace. Sociálně ekonomické předpoklady katolické charity ve středním věku se podstatně lišily od hospodářsko-technických podmínek moderní sociální práce. Ještě éra vrcholné světské moci katolické církve ve 12. a 13. století spadá do období, kdy civilisace nepřestoupila hranic primitivního zemědělského a městského hospodaření. Coulton při svém roz-

boru středověké sociální situace vůbec nepovažuje za nutné, aby od sebe odděloval oblast života venkovského a městského.⁷⁶⁾ Středověké kulturní lidstvo v křesťanské oblasti bylo podřízeno vrchnostenským opatřením feudálního řádu, který předpokládá vzájemnou závislost celé lidské společnosti. Tehdejší vespólná vázanost měla při životní úrovni širokých vrstev středověkého lidstva za následek stav sociální závislosti, který bychom dnes označili za choroboplodný, poněvadž značná část poddaných, nevolníků a sloužících se ocitla na pomezí hmotné bídy, jakmile byla vyčerpána či oslabena jejich pracovní schopnost.

Rozhodující doklad životní úrovně po stránce sociálně-hospodářské poskytují především příslušníci stavu rolnického, ať už se jimi rozumějí svobodní sedláci ve svazku manském, nebo poddaný lid a nevolníci, kteří nutně patří k obrazu středověkého zemědělství. Coultonovy práce nám objasnily sociální hladinu života v středověké vesnici. Z materiálu, který nashromáždil, je zřejmé, že hospodářské poměry zemědělců byly neutěšené. Coulton uvádí příklady mzdových poměrů, z nichž vyniká nízká úroveň námezdné služby, disponující jen k bídě. Tak mlékařský dělník vydělával za celoroční práci přibližně protihodnotu pěti anglických liber šterlinků, soudní sluha necelých čtrnácti, čeledín deseti a povozník necelých sedmi anglických liber šterlinků. V jednom výplatním záznamu z r. 1281 se oceňuje práce děvečky na týdenní obnos 2½ pence, mimo prostou stravu z mléčných výrobků.⁷⁷⁾

⁷⁶⁾ The Medieval Scene. Cambridge 1930, str. 48 n.

⁷⁷⁾ Podle G. G. Coultona: The Medieval Village. Cambridge 1925. Str. 309. Coulton otiskuje překlad z latinského dialogu, který napsal v 11. století neznámý mnich a v němž se ve formě rozhovoru mezi učitelem a žákem popisují sociální poměry příslušníků selského stavu. Čeledín-nevolník odpovídá na otázku o své pracovní situaci: „Ó, pane, já pracuji velmi těžce. Vycházím za svítání, vyženu voly na pole a zapráhnu je k pluhu. Jakkoliv jest zima zlá, neodvážuji se zdržeti se doma ze strachu před svým pánem. A tak, když jsem zapráhl voly . . . každý den musím vyorat celou roli, i více.“ Tamtéž, str. 307.

Těžké pracovní podmínky poddanského lidu podněcovaly k vzpourám, které byly stejně namířeny proti duchovenským vrchnostem jako proti vrchnostem světským. Panstvo kněžské a řeholní nezřídka bývalo bezohledně tvrdé ve vymáhání požadavků vůči svým poddaným a vůči nevolným sedlákům, stejně jako světská šlechta. Nebylo výjimkou, že i církevní hodnostáři, kteří spravovali zádušní majetky, určené k cílům nábožensko-dobročinným, se z nich obohacovali, a že nutili nemilosrdně své zubožené poddané, aby jim odváděli co největší díl z výtěžku, získaného obděláváním polí. Za takového stavu věcí se církevní statky stávaly (podobně jako statky světské) předmětem svárů, a místo aby sloužily podle svého určení charitě, byly prostředkem k ukojení osobní ziskovosti svých nesvědomitých správců. Právě v tomto směru se fatálně projevovala nedostatečná rozhodnost thomistické nauky o sociálně charitativní funkci majetku. Právní výsady, zabezpečené smluvními závazky feudálního řádu, se staly i pro mnohé sloupy církevní hierarchie přitažlivějším magnetem, rušícím jejich charitativní postoj, než duch Ježíšova evangelia lásky, povznášející k šlechtetnosti.⁷⁸⁾

Způsobem správy svých vlastních statků pomáhala středověká církev upevniti feudální řád, založený na přímých protikladech mezi šlechtou a duchovenstvem jakožto třídami privilegovanými na jedné straně, a mezi vrstvou řemeslnickou a poddanskou jako třídami společensky méněcennými na straně druhé. Církvi se podařilo vybudovati rozsáhlou síť charitativních institucí, ale nedovedla je racionálně utřídit. Duch účinné lásky k bližnímu se sice uhostil

⁷⁸⁾ Coulton studoval prameny o dobročinném působení monastických řádů a posuzuje velmi přísně klášterní hospodářství. Na základě zkoumání účetnických soupisů, podle nichž lze souditi na dispoziční s jměním náboženských řádů, dochází k závěru, že ani jedna desetina z příjmů nebyla věnována účelům dobročinným. Coulton dokonce tvrdí, že mniši zpronevěřovali část odkazů pro chudé, které jim dárcové pouze svěřili k charitativním účelům. *The Medieval Scene*, str. 81 až 82.



v náboženských řádech, byl však silně omezen církevními předpisy a hierarchicko-mocenskými ohledy. Hluboký úpadek apoštolské obětavosti ve středověkém charitativním díle se projevuje i v tom, že ani náboženským řádům se nepodařilo zabrániti zneužití důchodů, které byly dobrodinci určeny pro chudinskou péči. Rub oslavované dobrovolné chudoby nesvědčí o blahodárných důsledcích této ctnosti. Žebrácké řády namnoze postrádaly vznešenost evangelické prostoty a mniši k nim náležející se někdy ani svým chováním nelišili od tlup řemeslných tuláků. Tyto známky rostoucího rozkladu církevní charity nasvědčovaly tomu, že ethický základ katolické dobročinnosti neobstál, přes svou theologicko-filosofickou propracovanost jako postačující metoda sociální nápravy.

Katolické charitě na konec nezbylo nic jiného, než aby se sama přizpůsobila mocenským nárokům feudálního společenského řádu, které vyplývaly z odstupňovanosti sociálních vztahů mezi lidmi. Katolicismus učinil podřízeným vrstvám službu světské i duchovenské vrchnosti snesitelnější posilováním naděje na nebeskou odplatu a ulehčil jejich poddanství utěšováním, že se jim v zásvětném životě dostane věčné blaženosti. Nedostatek feudální soustavy služebnostních závazků, s níž počítala thomistická sociálně ethická teorie, spočíval v tom, že nadřadila význam dodržování právních norem vlastnímu poslání božského omilostnění. Ve feudální organizaci společnosti došla platnosti bohatě větvená řada smluvních svazků, jež jednosměrně zavazovaly především poddané ve vztahu k představeným. Mocní byli vybavováni obvykle rozsáhlejší pravomoci, nežli odpovídala jejich sociální svědomitosti. Při tom bylo ponecháno jejich rozvaze, chtějí-li viděti ve slabých členech lidské pospolitosti bratry a co tím chtějí rozuměti. Málo se dbalo Ježíšova napomenutí, že jeho evangelium váže především předáky, aby dovedli být prvními ve službě lásky. Přepodstatňující síla Ježíšovy zvěsti o všeobecném bratrství lidském, uplatnitelná tvář v tvář nové

skutečnosti očekávaného příchodu Boží vlády, se nestala krystalizačním bodem v úsilí o vytvoření lepšího společenského řádu, osnovaného na základě mravně výsostného vzoru vyšší spravedlnosti, pramenící z Boha.

Litera zákona převládla v katolické charitě nad duchem lásky. Kvas evangelia Ježíšova pronikl sice s katolictvím duchovní podstatu západoevropské kultury ve středním věku a formálně v ní zvítězil. V celku sociální skutečnosti však katolicismus nezvládl svým charitativním nápořem démonické síly, kotvící v lidském sobectví a nedovedl úspěšně čeliti mocenským snahám o nadvládu politickou, hospodářskou a hierarchicko-církevníkou, které odporovaly vzrůstu říše Boží, jen nedokonale představované institucí středověké církve.

Literatura.

- Carlyle A. J.: The Theory of Property in Medieval Theology. Ve spise Property. Its Duties and Rights. London 1913.
- Carlyle R. W. a A. J.: History of Medieval Political Theory in the West. Oxford 1903 a násl.
- Clay Rotha M.: The Medieval Hospitals of England. London 1909.
- Coulton G. G.: The Medieval Village. Cambridge 1925.
- D'Arcy M. C.: St. Thomas Aquinas. Ve spise Some Makers of the Modern Spirit. London 1933.
- Fahey Denis: The Kingship of Christ according to the Principles of St. Thomas Aquinas. Dublin 1931.
- Foerstl J. N.: Das Almosen. Eine Untersuchung über die Grundsätze der Armenfürsorge in Mittelalter und Gegenwart. Paderborn 1909.
- Gosselin A.: La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin. Paris 1928.
- Grabmann Martin: Thomas von Aquin. München 1926.
- Häser: Geschichte der christlichen Krankenpflege. Berlin 1857.
- Hearnshaw F. J. C.: The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers. London 1923.

- Chesterton G. K.: *The Superstitions of the Sceptic. With a Correspondence between the Author and Mr. G. G. Coulton.* Cambridge 1925.
- Jarrett Bede: *Social Theories of the Middle Ages. 1200—1500.* London 1926.
- Keller F.: *Caritaswissenschaft.* Freiburg i. B. 1925.
- Kurschmann Fr.: *Hungersnöte im Mittelalter.* Leipzig 1905.
- Liese W.: *Geschichte der Charitas.* 2. sv. Freiburg i. B. 1922.
- Linhardt Robert: *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin. Versuch einer Grundlegung der speziellen Soziallehren des Aquinaten.* Freiburg 1932.
- Maurenbrecher Max: *Thomas von Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit.* Leipzig 1898.
- Moeler E.: *Die Elendbrüderschaften. Ein Beitrag zur Geschichte der Fremdenfürsorge im Mittelalter.* 1906.
- O'Brien George: *Mediaeval Economic Teaching.* London 1920.
- Ratzinger G.: *Geschichte der kirchlichen Armenpflege.* Freiburg 1884.
- Sertillanges A. G.: *La Philosophie morale de S. Thomas d'Aquino.* Paris 1927.
- Schilling Otto: *Die christlichen Soziallehren.* Köln 1926. — *Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin.* München 1930.
- Schreiber Edmund: *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquin.* Jena 1913.
- Troeltsch E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* 3. vyd. Tübingen 1923.
- Uhlhorn G.: *Geschichte der christlichen Liebestätigkeit.* 2. sv. Stuttgart 1884.



Část třetí

Sociální filosofie
klasické reformace

ZDUCHOVNŮJÍCÍ TÓN V BOHOSLOVECKÉM POSTOJI MARTINA LUTHERA K EVANGELIU JEŽÍŠOVU

V Martinu Lutherovi se setkáváme s jednou z nábožensky nejpodnětnějších osobností dějinného křesťanství a s předním bohosloveckým průkopníkem světového protestantismu. Jeho rozsáhlé theologické dílo postrádá souměrnosti a soustavnosti. V tom směru zůstává daleko za Summou theologie Tomáše Aquinského. Systematickým bohoslovcem reformačního křesťanství byl Jan Kalvín. Luther i Kalvín, každý svým způsobem, podstatně přispěli k duchovnímu osvobození západoevropského lidstva z pout upřílišněného institucionalismu středověké církve.

Lutherovy sociální názory jsou ještě ponejvíce zakořeněny v myšlenkovém okruhu středního věku. V tom se liší Luther od Kalvína, který perspektivností své sociální filosofie předjímá nové vývojové možnosti společenské organizace. Tato skutečnost však nezmenšuje závažnost přínosu náboženských zásad Lutherových, které se v tvůrčím procesu reformačním staly ideovým ohniskem.

A. Troeltsch vysvětluje úspěch a údernost počátků evangelické reformace silou Lutherova náboženského idealismu, která pramenila ze specifické skladby lutherovského bohosloveckého typu. Současně odmítá pokus o jednostranný výklad vzniku reformace z podmínek nového uspořádání společenských tříd, jak o to usilovali Kautsky a Kalthoff. Jest rozhodnost Troeltschova úsudku odůvodněna filosofickou povahou Lutherova theologického postoje?

Pro myšlenkovou výstavbu počátků evangelické reformace byl rozhodující rok 1520. Toho roku Luther uveřejnil tři pojednání, v nichž byla vyznačena náboženská i sociálně ethická osobitost reformačního hnutí. Traktát adresovaný šlechtě německého národa napsal v srpnu, pojednání o Babylonském zajetí církve v září a traktát o křesťanské svobodě v říjnu 1520. Základní nábožensko-theologické zásady Lutherovy byly obsaženy zvláště v pojednání druhém a třetím.

Spis o Babylonském zajetí církve představuje smělý útok na hradby svátostně hierarchického institucionalismu církevního. Luther v něm vytyčuje ústřední zásady svého odporu proti katolické teologii a proti podstatě sakramentálně mystického řádu v středověké církvi. Vyslovuje se nejen pro omezení počtu svátostí, nýbrž popírá též magický dosah kněžské pravomoci při různých svátostných úkonech. Církve svým svátostným řádem zbavila křesťana jeho svobody, což se projevuje zvláště u svátosti pokání. Luther právem obrátil své výtky proti katolickému světovému názoru a vysvětlil, čím katolicismus porušil vlastní smysl Ježíšova evangelia lásky. Středověká církev zotročila věřícího křesťana. Podcenila prostou náboženskou a mravní hodnotu lidského bratrství v Kristu. Nahradila ji rozsáhlou obřadnickou soustavou, přinášející s sebou vázanost zbožnosti na určitá místa, osoby a roční časy, které mají býti lhostejnými pro křesťanské bratrstvo, žijící ve svobodě.¹⁾

Lutherův kriticismus se obrací především proti vnějškovosti katolického církevního zřízení. Pro svůj odpor k odpustkům se dostal po prvé roku 1517

¹⁾ Quasi quid gravior aut maius esse possit fraternitatis Christianae gloria; ita affigunt nos locis et diebus et personis, ut vilescat fraterni nominis opinio et pro libertate captivitate serviamus, nos, quibus omnes dies, loci, personae et quicquid externum est aequalia sunt. — De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1888, 6. svazek, str. 548.

do otevřeného sporu s Apoštolskou stolicí. V traktátu o Babylonském zajetí se znovu ohradil proti zneužívání svátostného dostiučinění, které má spočívat ve změně života. Církvi, představované papežskou kurií, vytýká, že svádí věřící, aby hledali království Boží v užívání předepsaných sakramentálních metod, i když při tom ztrácejí víru v Krista. Už v tomto pojednání se objevuje Lutherova these, že římská církev učí věřící omylnému názoru, jakoby bylo možno poskytnouti Bohu dostiučinění za spáchané hříchy v podobě záslužných skutků. Papežství se klade za vinu, nejen že tento stav trpí, ale že jej dokonce horlivě podporuje zaváděním prodeje odpustků.

V traktátu o křesťanské svobodě volil Luther při své argumentaci metodu po stránce obsahové i formální zcela odlišnou. Ve věnování spisu se obrátil s uctivým apelem k papeži Lvovi X. Kdežto v předcházejícím spise vyslovil zásady své kritiky římské církve, nové pojednání vyslovalo kladně Lutherovu nauku o povaze božské milosti, která zakládá křesťanovu svobodu v ospravedlnění z víry. Kdežto před tím odsoudil katolickou nauku o dobrých skutcích, nyní nachází v principu víry cestu, jak uniknouti z církevního zajetí do říše, v níž vládne svoboda Ducha.

Ve spise o křesťanské svobodě je naznačeno, jak možno překonati lidskou duchovní závislost náboženskými prostředky. Odmyslíme-li si předmluvu se zmíněným již věnováním, vykládá tu Luther ve dvou hlavních částech základní paradox křesťanské víry. Křesťan jest sice svoboděn, ale přece jest i při veškeré svobodě postaven do služby. Dialektické hledisko, kterým se Luther dostává k nezbytnosti činné služby, jest dáno podvojnou formou lidské tělesné a duševní existence. Luther nepopírá nutnost činorodého života. Avšak soudí, že mravní kritérium dobra nebo zla není obsaženo ve skutcích samotných, nýbrž v niterném stavu mysli, podmíněném vírou. Křesťanova svoboda není založena na libovůli nebo na subjektivní náladě, nýbrž spočívá na ospravedlnění z víry. Luther

předpokládá krizi duševního života, při níž si člověk uvědomí naprostou hříšnost své lidské přirozenosti a zatouží po vykoupení nikoliv pro záslužnost vlastních skutků, nýbrž na základě ospravedlnění zásluhami, které pro hříšné člověčenstvo získal Kristus svou smrtí. Křesťan se musí rozhodnouti pro Ježíše, uznati nezbytnost jeho oběti pro spásu vlastní duše, státi se novým člověkem ve světle této víry a tím získati jistotu, že jeho duše byla vykoupěna zásluhou jiného člověka, totiž Krista.²⁾

Ústřední myšlenka Lutherovy theologie byla tím vyslovena se vši naléhavostí. Jistota o vlastní spáse jest darem božské milosti a věřící jí může dosáhnouti pouze vírou v spasitelnou účinnost Kristovy smrti. Logickým důsledkem této nauky jest popření záslužné povahy dobrých skutků, která tvořila motivační osu dřívější středověké dobročinnosti. Luther se znovu vrátil k Pavlově myšlence, že charismatičnost víry, zakotvené v Bohu, získává křesťanovi osvobození od pout zákona. Duši věřícího člověka Luther pokládá za nevěstu Kristovu: vírou v něho jest již osvobozena od hříchu, získává nesmrtelnost a účast na věčném životě v Bohu.³⁾ Křesťan nemůže oslavovati Boha lépe než naprostou důvěrou, že Boží zaslíbení budou splněna. Vírou člověk předjímá naplňování Boží vůle, a z toho nutně následují dobré skutky. Činorodý život se nestává náhradou víry, nýbrž jejím ovocem.

Luther se též vrátil zpět k jistotě novozákonní víry, že věřící se budou účastniti na duchovním králování Kristově; při tom staví budoucí říši Kristovu, která není s tohoto světa, do přímého protikladu k vládě světské. V duchovní říši získává křesťan spolu s Kristem vládu nad všemi věcmi. V oblasti sociálních vztahů zůstává poddán světským vrchnostem. Uznání pravomoci pozemských vládců nad věřícími dušemi nesouvisí snad s rostoucí sociální konservativností stárnoucího Luthera, ale je vysloveno už

²⁾ Tractatus de libertate christiana. D. M. Luthers Werke. Weimar 1897. 7. svazek, str. 51.

³⁾ Tamtéž, str. 55.

v pojednání o křesťanské svobodě. Luther sice odmítal uznati světské nároky a panovnickou svrchovanost papežovu; připouští však, že vladařská pravomoc přísluší králům, knížatům i jiným světským vrchnostem. Důsledky této podřízenosti jsou křesťané povinni snášeti a nemají se vyhýbati ani utrpení ani smrti.⁴⁾

Zásadou o všeobecném kněžství věřících křesťanů Luther zrušil hierarchickou nadřazenost duchovenstva ve výstavbě církevní organizace. Kněžské hodnosti byly prohlášeny za uchvácení duchovní pravomoci, která se prý tak stala nástrojem tyranství, ač měla být prostředkem k službě. Niterný člověk v svých náboženských vztazích byl prohlášen za nej-svobodnějšího pána, nepodřízeného nikomu. Za své vnější činy jest však křesťan odpověden Bohu a vrchnostem od Boha zřízeným. Skutky tělesného umrtvování nemají před Bohem záslužné ceny. Tělesná ukázněnost má být projevem prosté a nesobecké lásky k Bohu. Dobré nebo špatné skutky netvoří mravní povahu člověka, avšak člověk se podle svého charakteru projevuje skutky buď dobrými nebo špatnými.⁵⁾

Důsledkem tohoto stanoviska lutherovského bohosloveckého typu pro teorii dobročinnosti jest, že dobré skutky nemohou ospravedlňovati před Bohem ke spasení, ani špatné k zatracení, nýbrž že podstata poměru člověka k Bohu zcela závisí na skutečnosti víry v omilostňující zaslíbení, obsažené ve Slově Božím. Tomu neodporuje požadavek, aby silnější pomáhali slabším a aby osvědčovali svou živou víru skutky účinné lásky k bližnímu. Luther nepodceňuje mravní důležitost dobrých skutků, které i jemu jsou význač-

⁴⁾ Tamtéž, str. 57.

⁵⁾ Charakterologické stanovisko Lutherovo nevychází z chování, projevujícího se jednotlivými skutky, nýbrž z náboženské povahy lidské osobnosti, která určuje mravní sloh skutků z celkové bytostné zaměřenosti jednatelova: Ita ut semper oporteat ipsam substantiam seu personam esse bonam ante omnia opera bona et opera bona sequi et provenire ex bona persona. Tamtéž, str. 61.

nou částí pospolitého života křesťanského. Dává však dobrým skutkům nový obsah a ohraničení. Mravní kvalita křesťanova jednání má být oproštěna od složitého mechanismu svátostného zřízení a nespočívati nadále na libovůli církevních autorit. Podstata katolické víry v záslužnost dobrých skutků byla tím opuštěna. Skutky křesťanského milosrdenství mají směřovat k osobní ukázněnosti dárcově a k dobru strádajícího bližního. Motivem dobročinnosti nemá být touha po záslužné účinnosti charitativních skutků; zámožní lidé se mají vmyslet do postavení trpících druhů a dáti své hmotné statky k obecnému užívání, ježto jim samým byly jen svěřeny od Boha.⁶⁾

Nejdůležitějším cílem křesťanova životního snažení má být podle Luthera úsilí, aby dosáhl stavu milosti Boží a aby získal od Boha odpuštění hříchů. Ani on si nedovede představit, že by bylo možno dosáhnouti Boží milosti bez charismatického procesu, v němž se Bůh nadpřirozeným způsobem ze svého rozhodnutí přibližuje člověku. Avšak u Luthera jest omilostňovací dějství zvniterněno, při čemž Bůh zasahuje přímo do tvůrčího aktu, v němž se starý člověk proměňuje vírou v Ježíše Krista v člověka nového, bez složitého hierarchicko-svátostného aparátu.

Zásahu Božího jest pro spásu každého jednotlivého křesťana nutně třeba, poněvadž jest kořeny své lidské přirozenosti postaven do světa, podřízeného vládě démonických mocností. Ani věřící, obrozený vírou v Krista, není v pozemském životě ušetřen utrpení a smrti. Zápas s temnými silami tohoto světa je s hlediska lidských prostředků beznadějný. A přece Luther ukládá svým stoupencům energický boj proti hříchu. Svět nemá být ztotožňován s královstvím Božím, ježto bude podřízen vládě Boží až při svém konci. Křesťan nemůže přijímati své světské závazky s radostí a s plným vnitřním uspokojením, ač se jim musí podrobovat z poslušnosti k Božímu řádu. Při svém pronikání do světa má věřící člověk postupovati stráž-

⁶⁾ Tamtéž, str. 69.

livě, bez nadměrného opojení.⁷⁾ Láska z něho vyzařující má však dosvědčovati, že jeho víra v Boha spočívá na bezpečných základech. Křesťan, který opravdově věří, že Bůh jest Otcem všech lidí, prokáže životnost svého náboženského přesvědčení také skutky účinné lásky k bližnímu.

Celá reformátorská horlivost Lutherova se soustřeďovala na zduchovnění niterného náboženského života věřících jedinců. Jinak se vyznačoval jeho sociální výhled konservativním pesimismem a normy, které stanovil pro sociálně ethické vztahy, směřovaly k zachování daného společenského řádu. Vycházel z přesvědčení o kněžské a královské funkci každého věřícího křesťana v oblasti duchovní říše Kristovy. Při tom v oblasti sociálně ethických vztazích vyvodil z toho důsledky jen pokud šlo o hierarchicko-církvní organizaci, která u něho samočinně ztrácí na společenském významu. Dosavadní odstupňování světské společnosti zůstává u něho nedotčeno. Luther se snažil odůvodniti tuto rozpolcenost tím, že zahrnuje poslušnost k světským vrchnostem mezi samozřejmé závazky, plynoucí ze čtvrtého přikázání Božího.

V Malém Katechismu vysvětluje Luther smysl čtvrtého přikázání tak, že vyžaduje poslušnost, lásku, služební ochotu a uctivost nejen ve vztahu dětí k rodičům, ale též v poměru podřízených k pánům. Kdo zachovává toto přikázání, projevuje bázeň před Bohem a lásku k němu. Mezi služební podřízeností a poslušností k rodičům a vrchnostem Luther nečiní rozdíl.⁸⁾ Ve Velkém Katechismu, který obsahuje literu a ducha lutherovské náboženské výchovy, se odvozuje vrchnostenská autorita od pravomoci rodičovské. Veškerá vnější autorita spočívá v převedení části rodičovské pravomoci na držitele hospodářských a politických výsad. Luther se v této souvislosti dovo-

⁷⁾ Wunsch oprávněně soudí, že Luther přistupoval k sociálním skutečnostem chladně a bez ilusí. Evangelische Wirtschaftsethik. Tübingen 1927, str. 316.

⁸⁾ Der Kleine Katechismus. D. Martin Luthers Werke. Weimar 1910, str. 286. 30. svazku první díl.

lává Římanů, kteří nazývali své pány pater familias a své vůdce patres patriae.

Podle této zásady má být základna normálního postoje dětí k rodičům rozšířena u všech služebníků v poddanském nebo podřízeném postavení na jejich mravní poměr k pánům. U Luthera souvisí tento požadavek s důležitým sociálně ethickým hlediskem, podle něhož má nesrovnatelně vyšší hodnotu každá čestná práce než zbytečný mnišský život. Služebná, vděčná Bohu za svůj životní úděl, konající radostně a spořádaně svěřenou práci za stravu a za mzdu, si získává větší poklad v nebesích než nejproslulejší světci.⁹⁾

Poslušnost k světským autoritám vyžaduje Luther se stejnou naléhavostí jako přirozenou náklonnost dětí k rodičům. Spatřuje přímou obdobu mezi vládci jakožto ochránci závislých vrstev a mezi rodiči jako ochránci jedinců ve vztahu dětské závislosti. V jeho ethice se stává uctivost a služební ochota podřízených k světským vrchnostem přímou náboženskou povinností, na jejímž naplnění závisí, zda Bůh udělí člověku svou milost a zda křesťan získá pozemské štěstí v své vlastní domácnosti. Pod záhlaví čtvrtého přikázání jest zařazen požadavek poslušenství, uctivosti a lásky ke třem druhům otců: k těm, kteří vlastní půdu, kteří jsou nadřazení úřadem, a konečně k duchovním otcům, zvěstujícím Slovo Boží. Patriarchalistické hledisko Lutherovo se opírá o bezprostřední důvěru v stále činnou spravedlnost Boží; proto radí poddaným, aby se odevzdali do péče svých vrchností a tím si zasluhovali pozemské i nebeské štěstí. Za to jim slibuje, že budou podle Božího zaslíbení bohatě odměněni, jestliže splní své povinnosti k tělesným a k duchovním otcům. Dostane se jim prý odplaty v hmotných statcích i ve stálém štěstí.¹⁰⁾

⁹⁾ Ists nicht ein trefflicher rhum, das zuwissen und sagen: wenn du dein tegliche hauserbeit thuest, das besser ist denn aller Monche heilickeit und strenges leben? Deudsch Catechismus. (Der Grosse Katechismus.) Tamtéž, str. 153.

¹⁰⁾ Deudsch Catechismus, str. 155.

Sociální filosofie thomistická a lutherovská se od sebe liší už rozdílnou základní tendencí. Sociální nauka Tomáše Aquinského slibovala splnění božských zaslíbení v odměnu za charitativní skutky, konané pro dobro chudých lidí. Lutherova sociální teorie dbá především o to, aby se prokazovala úcta a aby se dbalo Bohem zřízeného důstojenství vládnoucích tříd ve společnosti. Chudý člověk má odložit touhu po radostech pozemského života. Současně se vyžaduje, aby bylo srdce věřícího křesťana naplněno vnitřním uspokojením, že může býti podřízen svým pánům na podkladě čtvrtého přikázání.

Jakou záruku poskytoval Luther věřícímu křesťanu, že vrchnost nezneužije jeho bezpodmínečné poslušnosti a synovské důvěřivosti? Nemohl nepřihlížeti ke skutečnosti, že vladaři často zanedbávali svou otcovskou péči o poddané. Výslovně připomíná, že čtvrté přikázání Boží platí ve vyloženém smyslu jen tehdy, když se držitelé vrchnostenských práv osvědčí jako otcové a nezneužijí svých práv k tyranským záměrům. Lidé obdaření mocí nemají zapomínati, že je důstojnost jejich povolání zavazuje k jistým povinnostem vůči Bohu i vůči lidem, a že nemají vyžadovati loyaltitu podřízených jen pro svou vlastní libovůli. Vrchnostenská autorita je též vázána poslušností k Bohu. Pánům se ukládá, aby se starali nejen o tělesné blaho svých poddaných a služebníků, nýbrž aby nesli též odpovědnost za jejich výchovu k oslavě Boží.¹¹⁾

Skutečná únosnost této mravní zásady jest pochybná. Luther sám připouštěl, že lidé, kteří jsou u moci, zřídka uznávají a dbají této své povinnosti. A tu se setkáváme s příznačnou nedůsledností lutherovské sociální etiky. Na jedné straně se ponechává pánům, aby zodpověděli svému svědomí, budou-li poslouchati Boha a dbáti svých mravních závazků k lidem nevolným, podřízeným jejich svrchovanosti. Na druhé straně se ukládá poddaným, aby trpěli i špatnou a bezohledně sobeckou vládu své vrchnosti a ne-

¹¹⁾ Tamtéž, str. 156.

přiznává se jim ani v krajním případě právo na vzpouru.

Ethika sociálních vztahů je u Luthera založena na poslušání Boží vůle, jež je teoreticky stejně závazná pro pány jako pro služebníky. Prostředkem k nápravě společenských nesrovnalostí má být vzájemná láska. Současně se však Lutherovi jednalo spíše o zachování ustáleného společenského řádu, než o to, aby ukazoval cestu k jeho zlepšení podle příkazů vyšší spravedlnosti. Nebylo mu neznámo, že celková struktura světské organizace měla i v tehdejší společnosti k dokonalosti daleko. To mu však nepřekáží, aby nevyzdvihoval její poměrnou hodnotu, pokud ustálenými opatřeními právního řádu čelila hříšným tendencím v lidské přirozenosti.¹²⁾

Lutherská sociální ethika jest svým duchem středověká ve východisku i v cílech. Učinila sice průlom do kněžsko-svátostného zřízení středověké církve, ale neměnitelná odstupňovanost autoritativně učených sociálních tříd získala schválení i v Lutherově sociální filosofii. A přece se v jednom ohledu sociální postoj Martina Luthera podstatně odlišuje od východiska Tomáše Aquinského. Pro Tomáše jest církev v své universalnosti nástrojem spásy a nevěstou Kristovou; jedině jejím prostřednictvím může věřící křesťan dosáhnouti božské milosti. Luther naopak proti tomu zdůraznil imanentní působnost božského omilostňujícího zdroje v duších jednotlivých křesťanů.¹³⁾ Každý člověk v Kristu znovuzrozený, může se dostat na základě charismatických účinků své víry do svazku mystického manželství s Pánem Ježíšem; tím je mu otevřena přímá účast na Kristových královských a velekněžských hodnostech. Tak tomu učí Lutherova poučka o všeobecném kněžství věřících křesťanů. Jejím spektrem se zcela rozrušuje totalitní

¹²⁾ Na zábrannou povahu světského řádu, který podle ocenění Lutherovy sociální ethiky sice nepolepšuje člověka, ale přece překáží šíření hříchu, upozornil G. Wunsch: *Evangelische Wirtschaftsethik*, str. 318.

¹³⁾ Ve shodě s novozákonním učením (1. Petrova 2. 9—10).

zásada thomistické filosofie, podle které božskou milost zcela zpředmětnila a jedinečně zužitkovala instituce katolické církve ve své sakramentálně mystické soustavě.

Individualistický charakter náboženské reformace, zahájené Lutherem, jest určen bohosloveckou zásadou, že manželským spojením křesťanských duší s Kristem, při nadpřirozeném omilostňujícím působení Ducha svatého, se stávají znovuzrození lidé vladaři a kněžími v říši Kristově.

Středověké vertikální rozčlenění společenské organizace Luther zrušil jen jednostranně a to tím, že osvobodil reformované křesťany od svrchovanosti papežské stolice. Lutherův osvobozovací čin se nijak nedotýkal sociální závislosti na světských vrchnostech. S náboženského hlediska mělo nesmírný význam, že bylo socialisováno duchovenské postavení. Každý člen lutherské církve zásadně nabyl duchovní příslušnosti k novému bohosloveckému typu výsostného práva šířiti mezi bratřími radostnou zvěst o oslaveném Kristu, vykupujícím svět. Toto právo se stalo obecným majetkem všech věřících a přestalo býti výsadou oddělené a nad ostatní povznesené kněžské kasty. Víra v Krista uděluje křesťanovi svou niternou platností hodnot Kristova spolubratra, spoluvladaře a spolukněze. Osobní kněžská funkce věřícímu umožňuje, aby se ve společné víře blížil s Kristem k Bohu. V duchovním společenství všech věřících má být nově vyjádřena modlitební funkce kněžská, která v středověkém katolictví byla zobrazena jen v zhmotnělé podobě hierarchického institucionalismu.¹⁴⁾

Podle této zásady se ruší rozdíl mezi náboženskou funkcí kněze ustanoveného církví a mezi úkolem neposvěceného laika. Povinnost vzájemné modlitby a utvrzování ve víře plyne z duchovní povahy křesťan-

¹⁴⁾ Ita Christus nobis obtinuit, si in eum credimus, ut, sicut confratres, cohaeredes et correges, ita et consacerdotes ei simus, audentes cum fidutia per spiritum fidei coram deo prodire et clamare „Abba pater“ et alter pro altero orare et omnia facere, quae videmus visibili et corporali officio sacerdotum geri et figurari. De libertate christiana, str. 57.

ského kolektiva. V nově se tvořícím lutherském církevním útvaru nerozhodovalo již o poměru člověka k Bohu bezvýhradné podřízení církevní instituci. Věřící se měl pokorně soustředit, aby pochopil naprostou závaznost Slova Božího, v kterém jest spolehlivá záštita a bezpečný únik z babylonského zajetí svátostné soustavy katolické.

Jacques Maritain¹⁵⁾ vidí základní omyl lutherské reformace v subjektivisaci zdrojů milosti Boží, které může dosáhnouti každý jednotlivec na podkladě vlastní náboženské víry. Připouští sice, že Luther byl dalek toho, aby pojímal křesťanskou pravdu ve smyslu liberální theologie, přece jej však činí odpovědným za vznik moderního mythu imanence, pro jeho výklad o konečné podstatě lidské duchovní existence. Aby odůvodnil svůj nesouhlas s Lutherem, obrací se především proti jeho epistemologickému stanovišti. Luther prý pochybil zvláště tím, že chtěl věřícímu zajistiti svobodu v náboženské oblasti oprostěním duše od vnějších, mimobožských, prostředkovatelských vlivů. Maritain považuje toto úsilí Lutherovo, směřující k osamocení jedinců v poměru k Bohu, za omylné. Odporuje prý základní tendenci v procesu duchovního růstu, v němž se předpokládá niterné osvojení zkušeností, získaných poznáním a láskou k jiným jástvím než jest naše vlastní subjektivní já. Luther prý spíše zatemnil než objasnil skutečný postoj stvořených duchů v jejich spjatosti s tvůrčí činností Duha Božího. Klamně prý se domníval, že Bůh působí svou milostí na izolované jedince; podle Maritaina milost Boží jest sdělována vzájemným působením duchovních skupenství, řádově učených, na duchy k tomu účelu uzpůsobené. Tím, že lutherská theologie opustila učitelský úřad církve, omylnou disjunkcí od katolické kněžsko-svátostné soustavy, byla prý v ní popřena tvůrčí schopnost skupenství duchů. Důsledky tohoto omylu se podle Maritaina projevíly v duchovně náboženské bezradnosti německého pro-

¹⁵⁾ Three Reformers. Luther—Descartes—Rousseau. London 1928.

testantismu, který byl i v oblasti čistě spirituální podroben tyranské nadvládě světského zákonodárství. Protestantismus začal odporem proti objektivní pravdě, představované autoritou duchovního řádu, a dospěl k sesazení Boha do lidského srdce. Reformace slibovala prý svobodu ve jménu subjektivního omlostnění, ale vnesla do lidských vztahů jen válečné napětí, aniž něco uzdravila.

Podobně Jindřich Denifle a Albert Maria Weiss se svého katolického hlediska spatřují v duchu lutherovské theologie omylnou tendenci, vedoucí k odloučení oblasti přirozené a nadpřirozené.¹⁶⁾ Kdežto thomistický bohoslovecký typ usiloval o harmonizaci těchto dvou oblastí v synthetické soustavě, představuje prý lutherství theologii odloučenosti Boha od stvořených lidí, teorii protikladů mezi nebem a světem, mezi milostí a hříchem. Luther důvěřuje bezvýhradně Bohu, ale nedůvěřuje člověku; nedovede si představit, že by jeden člověk mohl druhému pomoci, aby si tím získal opodstatněnou jistotu spasení. Bůh v pojetí Lutherově neuděluje lidem milost v podobě přirozených prostředků a nedbá na prostřednické úsilí jiných lidí nebo lidských institucí. Luther prý neuznává žádnou božskou autoritu v lidské podobě, neboť Bůh mluví přímo k duši každého jedince. Denifle a Weiss vidí základní rozdíl mezi lutherským a katolickým stanoviskem v chápání duchovní autority. Luther popřel, že by se člověk z Boží vůle kdy stal zástupcem Boha na zemi a že by měl od Boha svěřenou pravomoc k autoritativnímu udělování milosti. Tímto tvrzením se stal protestantem ve vlastním slova smyslu.

Katoličtí sociální filosofové a bohoslovci obyčejně přistupují ke kritice Luthera s apriorní zaujatostí. Nedovedou s dostatečnou objektivitou pochopiti psychologickou disposici reformátorovu, která jej vedla

¹⁶⁾ Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Quellenmässig dargestellt von P. Heinrich Denifle O. P. und P. Albert Maria Weiss O. P. Mainz 1909. Dva díly. Viz zvl. 2. díl, str. 318 n.

k odmítnutí zhmotnělých forem omilostňujících prostředků, nabízených tehdejší církevní institucí. Nechtějí též s potřebnou nestranností posouditi náboženskou hodnotu Lutherova tvrzení, že autorita Slova Božího a kněžské prvenství Kristovo jest normou platící nejen nad světem, nýbrž též nad církví, jakož i nade všemi dočasnými představiteli církevní správy.

Problém duchovní autority v lutherovské theologii nebyl záležitostí podřadnou. Papežství bylo nahrazeno autoritou Písma svatého, při čemž byl této nové autoritě rovněž přičítán nadpřirozený původ. Luther odhadoval nebezpečí subjektivismu, které nutně s sebou přináší libovolné zacházení s prostředky božské milosti, jimiž by se jedinci opojovali na základě osobní náboženské zkušenosti. Vyžaduje proto objektivní měřítko křesťanské pravdy a nachází je v Slově Božím, jak bylo zjeveno v Bibli. Slovo Boží mu představuje prostředek vlády Kristovy nad dušemi křesťanů i nad samotnou církví.

Lutherovi stále ještě záleželo na tom, aby církvi zůstal zachován nadpřirozený charakter ve zduchovenělé formě. V lutherovském pojetí spočívalo zprostředkování Boží milosti v církvi na přímém působení Ducha Kristova v duších křesťanů, náležejících ke společenství víry. Tato zjemnělá podoba, v níž Luther vyjádřil objektivitu Božího zásahu do náboženského života v církvi, neprokázala dostatek svébytné odolnosti k zevnějším vlivům. Lutherská církev se nestala nikdy duchovně nezávislou organizací, která by dovedla ochránit své stoupence před násilím se strany držitelů politické a hospodářské moci. Církevní a světská organizace společnosti se při malé sociální průbojnosti lutherovského bohosloví navzájem prostupovaly příliš těsně. Duchovní síle Ježíšova evangelia nedalo ani lutherství příležitost, aby svobodně ovládala lidský osud věřících výhradně náboženskými zřeteli, poněvadž se lutherská církev vzdala předem na milost knížatům a jiným světským vrchnostem. V lutherské církvi obvykle zůstávalo rameno světské (se souhlasem nebo

aspoň bez odporu duchovenstva) posledním rozhodčím i ve věcech vnitřní církevní kázně, tím více ovšem ve sporných záležitostech, kde se jednalo o uplatnění společenské spravedlnosti. Lutherovský bohoslovecký typ se ani nepokusil o soustavné spravování politické a hospodářské oblasti podle zásad evangelia lásky a služby. Svou kritikou lutherství Troeltsch dovodil, že teoreticky vládlo sice i nad lutherskou církví Slovo Boží, ale ve skutečnosti ji zcela ovládali světská knížata a pastoři.¹⁷⁾ Lutherovská theologie jim právě sama umožnila vládu ve věcech světských i duchovních. Potřeba vyrovnaní nejtěživějších třídních konfliktů smírnou cestou byla sice zásadně uznána a vyjádřena krotkou sociálně ethickou naukou, ale fakticky zůstala teorie o ní spíše jen dekorativním postulátem, než východiskem k cílevědomému programu společenské reorganisace.

Nic nebylo Lutherovi vzdálenější než snaha plánovati amelioraci sociálně hospodářských poměrů na základě zkoumání příčin společenské závislosti. Jeho stanovisko k sociální situaci se vyznačuje mentalitou úplně středověkou a v své společenské konservativnosti je koženější než nauka Tomáše Aquinského. Sociální otázka pro něho znamenala komplex problémů uspokojivě vyřešených opatřeními platného společenského řádu a o pospolitý život se zajímal, jen pokud se v něm zrcadlí zákonitost světa Božího.

Na Lutherově příkladu Ludwig Ihmels ukázal, že reformaci šlo o to, aby uchovala křesťanství jeho zvláštní povahu jako náboženství spásy, ač při tom dala dobrým skutkům nový duchovní obsah, poněvadž se jimi nedosahuje milosti, nýbrž mají jen doprovodit víru. Luther skutečně svazoval lásku k bližnímu neoddělitelně s láskou k Bohu a v tomto ohledu se nelišil od názorů Tomáše Aquinského.¹⁸⁾ Život

¹⁷⁾ Die Soziallehren, str. 512 n.

¹⁸⁾ Ihmels cituje z Lutherova kázání na text z 1. epištoly Janovy 4, 16—21 tento příznačný passus, dosvědčující naši thesi o theopatickém základu jeho charitativního postoje: Wir müssen uns immer dessen trösten, dass es um ihretwillen nicht ist angefangen, um ihretwillen auch nicht ge-

křesťana zaměřuje k uctívání Boha a k službě člověku. Účinná láska k bližnímu má prameniti přímo z věřícího srdce. Ačkoliv se předpokládá, že jest láska k člověku založena na lásce k Bohu, přece to není láska pouze vypůjčená. Křesťan se nemá vyhýbati utrpení v pozemském životě a má nésti odevzdaně svůj osobní kříž. Ethos křížem zkoušeného křesťana, souvisící s přemáháním démonických sil ve světě, které věřícího sice srážejí do ponížení, avšak nikoliv do zoufalství, má v Lutherově mravní argumentaci význačné místo.

S Arnoštem Troeltschem dospěli nověji Otto Scheel a Arnošt Roesler k shodnému závěru, že náboženské hledisko pronikalo celou osobností Lutherovou a že též jeho sociální názory byly určovány jeho bohosloveckou orientací. Otto Scheel¹⁹⁾ soudí, že u Luthera znamená spravedlnost kategorii theologicko-soteriologickou a nikoliv sociálně ethickou. Pro něho jest rozhodující, že Bůh nabídl lidstvu v kříži Kristově osvobození od smrti a návrat do věčného království. Spravedlnost v lidských vztazích jest možná jedině na základě víry v slitovnou lásku Boha-Otce, který obětoval svého Syna na odpuštění hříchů. Vycházeje z rozboru sociálně psychologické povahy Lutherova působení, upozornil A. Roesler na kontradike, k nimž vede these, označující Luthera za sociálního demagoga, ačkoliv pro všechny normy osobního jednání i sociálního soužití odvozuje svou konečnou sankci od Boha.²⁰⁾

V lutherovském bohosloveckém typu se sice uvažuje o jednom těle Kristově, ale universalisticko-hierarchická struktura středověké církve, představovaná papežem, biskupy a kněžími, jest zcela opuštěna návratem k novozákonnímu ideálu všeobecného kněžství věřících. U Luthera současně vystupuje do po-

lassen, sondern um Gottes willen angefangen, jedermann zum Besten, wer es nur hat wollen und dabei geblieben. — Das Christentum Luthers in seiner Eigenart. Leipzig 1917, str. 57.

¹⁹⁾ Martin Luther: Vom Katholizismus zur Reformation. Tübingen 1930. Dva svazky.

²⁰⁾ Luther und der soziale Agitator. Essen 1928, str. 23.

předí svět občanských povolání, v němž si všichni lidé mají býti navzájem prospěšnými. Dělbá práce lidskou společnost sice rozděluje podle druhů činností a přece výsledkem má být jednotná pospolitost, podobně jako se v organismu tělesném vzájemně doplňují funkce jednotlivých ústrojů.²¹⁾

Ještě dále se odchýlil Luther od katolických zásad, když dovoluje světské vrchnosti, aby zasahovala do vlastní oblasti církevních záležitostí. Z jeho četných podnětů k reformě církevní administrativy si všimneme těch, které měly přímo na zřeteli zlepšení sociálních poměrů. Radikální změny v organizaci veřejné dobročinnosti vyžadovalo, měl-li být uskutečněn Lutherův požadavek, aby byla učiněna přítrž nekontrolované žebrotě. Luther sám doporučoval náhradní opatření v podobě pravidelné chudinské péce, zaváděné v jednotlivých městech. Každá městská správa se měla postarati o místní chudé a zakázati žebrotu potulným pocestným a žebravým mnichům. Menším městečkům měly napomáhati v plnění této povinnosti též okolní vesnice. Luther očekával, že tím bude získán přesnější přehled o lidech, kteří jsou odkázáni na chudinskou podporu.²²⁾ V době, kdy psal své poselství německé šlechtě, byl Luther pln optimistické naděje, že se reglementací žebroty snadno podaří vyřešiti problém chudoby. Dával k tomu účelu pro náhradnou dobročinnou péči pokyny, které nikterak nesvědčily o tom, že by se láskyplně vcítil do osudu lidí, postižených bídou a hmotným nedostatkem. Bohatcům měla být ponechána příležitost, aby zvětšovali svůj majetek; chudině se nepřiznával nárok na společné užívání soukromého vlastnictví zámožnějších občanů. Jen kněží prý mohou žíti z výnosu pozemských statků jiných lidí, kdežto nuzákům měla dostačovati péce, aby neumřeli hladem.²³⁾

²¹⁾ An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung. D. M. Luthers Werke. Weimar 1888. Šestý svazek, str. 409.

²²⁾ An den Christlichen Adel, str. 450.

²³⁾ Es ist gnug, das zimlich die armen vorsorgt sein, da bey sie nit hungers sterben noch erfrieren . . . Es ist niemand

V hospodářském životě měl býti podporován stav zemědělský na účet stavu obchodnického. Německý národ jako celek měl býti veden k větší skromnosti v životních potřebách a k tomu, aby dosáhl hospodářské soběstačnosti. Pro Luthera ještě neexistuje sociální otázka v novodobém slova smyslu. Mravní kategorii spravedlnosti svazoval s obsahem víry v odpuštění hříchů skrze Krista. K spravedlnosti dochází jen za předpokladu ospravedlnění věrou, z něhož se teprve odvozují dobré skutky jako ovoce víry a jako základna světského společenského pořádku.²⁴⁾

Sociálně hospodářské názory Lutherovy nebyly bez souvislosti s jeho selským původem, k němuž se hrdě hlásil.²⁵⁾ V Německu postupoval v 16. století do předu proces hospodářské změny, přinášející s sebou rozkvět živností, obchodu a finančního podnikání. Luther sympatisoval s hospodářskou prosperitou selského stavu; neměl pochopení pro počátky merkantilistického systému, nýbrž stavěl se v svých kázáních proti němu. Vycházel totiž se stanoviska, které bylo v církevních kruzích ve středověku sdíleno takřka všeobecně, že peníze jsou věc hospodářsky neproduktivní. S nedůvěrou se stavěl k rozmáhajícímu se lichvaření. Avšak celková tendence, podepřítí závazky sankcionované daným společenským řádem, u něho převládla nad pochybnostmi o mravní přípustnosti půjčování peněz na úrok. Uznal oprávněnost 5% úrokové míry z vypůjčených obnosů a dokonce nezamítl ani závazek platiti dluhy při zúročení ještě vyšším.

V oboru sociálně ethických vztahů Lutherovi zá-

vonn der andern gutter zulebenn vonn got vorordnet, denn allein denn predigenden und regierendenn priestern. Tamtéž, str. 451.

²⁴⁾ Srovnej Lutherovo kázání o křesťanské spravedlnosti a o odpuštění hříchů z října roku 1529. D. M. Luthers Werke. Weimar 1904. Svazek 29, str. 581.

²⁵⁾ Köstlin uvádí známý Lutherův výrok: Ich bin eines Bauern Sohn, mein Vater, Grossvater, Ahnherr sind rechte Bauern gewest. — M. Luther, der deutsche Reformator. str. 3.

leželo především na tom, aby zůstala zachována stabilita společenského řádu. Proto uznal svézákonnost hospodářské oblasti a vyloučil ji z dosahu absolutních mravních norem, obsažených v Ježíšově Horském kázání. Připouštěl, že okruh hospodářských svazků skýtá vhodnou příležitost, aby se osvědčovala účinná láska k bližnímu; současně však popřel, že by hospodářská oblast představovala už v úseku časného života zájmové pole, kde jest třeba uskutečňovati svrchovanou vládu Boží ve smyslu evangelia.

Lutherská církev se vzdala v důsledcích svého nezájmu o hospodářskou oblast důležitého úseku pro šíření království Božího na zemi, když již dříve theologicky předem resignovala na možnost podříditi sociálně ekonomické skutečnosti mravním příkazům křesťanského náboženství. Odloučením hospodářského života od vlivu duchovní říše, nad níž platí svrchovaná vůle Boží, přenechal lutheranismus konečné rozhodnutí o sociálním osudu závislých tříd na libovůli zeměpánů. Lutherovský bohoslovecký typ nevytvořil sociálně ethických inhibicí proti mocenským nárokům hospodářsky silných skupin. Lutherská církev se sice výslovně nevzdala práva svobodně posuzovati společenskou situaci; ve skutečnosti však byla příliš úzce spjata s osudem světských vládců, takže se její duchovní představitelé zřídka odvážili postaviti na odpor nespravedlivému postupu držitelů hospodářské a politické moci.

Sociálně hospodářský postoj Lutherův byl zřejmě konservativní. Uznával soukromé vlastnictví bez výhrady za instituci Bohem posvěcenou a zřízenou k zachování společenského řádu, zatím co práce i jemu byla lékem proti hříchu. Kruh světských povolání měl zůstatí nezměněně vyjádřen v pevných vztaznostech, které ustalovaly danou podobu sociální hierarchie. Nevolnictví bylo považováno za přirozenou součást této společenské organisace. Nemůžeme než souhlasit se stanoviskem Troeltschovým, který označil sociálně filosofickou teorii Lutherovu za reakčnější než učení Tomáše Aquinského. V tom-

to úsudku nás utvrzuje beznadějný sociální determinismus lutherovského bohosloveckého typu, který zavazoval každého, aby zůstal nezměněně zapojen do služebnostních pout své vlastní třídy. Nikomu nebylo dovoleno, aby cílevědomě pronikal vzestupným procesem (podle pravidel sociálního prolínání) do vyšších společensko-kulturních poloh. Tím méně byli členové vrstev společensky závislých prorockým hlasem povzbuzováni, aby se pokusili o vzkříšení nových nadějí ve zlepšení svého sociálního postavení. Každou snahu o překročení vytčených třídních přehrad Luther považuje za čin vzpoury proti řádu přirozenému i božskému, a proto ji předem odsuzuje jako skutek protivící se vůli Boží.

V mezích svého vlivu Luther dal podnět ke zrušení dobročinných institucí církevních a po prvé uložil světským vrchnostem povinnost, aby se staraly o úpravu hospodářských poměrů mezi příslušníky různých tříd. Novější badání znovu ověřuje oprávněnost Troeltschovy these, že Lutherovy sociálně etické zásady byly podmíněny jeho přilnutím k třídě agrárního zemanstva. R. Pascal začlenil Luthera do širšího sociálního pásma německé reformace a ukázal, že jeho konservativnost jest daleko důsledněji spjata s hospodářskými zájmy třídy, k níž se hlásil, než by se na první pohled zdálo. Luther svými sociálně etickými zásadami chránil zemědělskou vrstvu proti třídě obchodních a peněžních podnikatelů, avšak též proti vrstvám lidí sociálně závislých. Za cenu ochrany soukromého vlastnictví popřel v hospodářské oblasti svrchovanou platnost křesťanského zákona lásky.²⁶⁾

Lutherovský bohoslovecký typ přináší s sebou nový postoj k almužnictví. Kdežto Tomáš Aquinský povzbuzoval věřící, aby dávali almužny a získali tím příležitost k dobročinným skutkům, Luther se snaží, aby byla odstraněna pokud možno všechna potřeba

²⁶⁾ Viz Pascalovu pozoruhodnou studii *The Social Basis of the German Reformation. Martin Luther and his Times*. London 1933, str. 191 n.

almužnictví. Činí to za předpokladu, že orgány světské správy jsou povinny zavésti spořádanou chudinskou péči. Tím nezamýšlí zprostiti náboženské obce zcela závazku dobročinné péče. Avšak civilní správa má přejímati stále větší odpovědnost za úkoly veřejné dobročinnosti, které se dříve vyhrazovaly charitativní péči náboženských řádů a církevních korporací.

To nemělo zajisté znamenat, že by se lutherská církev musela vyloučiti z činné účasti na díle sociální práce. Spíše se ona sama ochotně podřizovala postupnému procesu sekularisace sociální dobročinnosti, při kterém byla stále více opouštěna výlučná nadvláda církevních zřízení v chudinské péči. Tato tendence se projevovala už ve stoletích předcházejících reformaci a souvisela s rozvojem středověké městské civilisace zvláště ve 13. a 14. století. Lutherství jí pouze svým sociálně filosofickým postojem napomáhalo a dávalo ethické zdůvodnění.

Ludwig Feuchtwanger osvětlil svým rozborem pravidel, jimiž se řídila sociální péče v prvním období lutherské reformace, že v ní přenesení závazků chudinské péče na municipální správu nebylo po stránce administrativní ničím novým. Příspěvek lutherského bohosloveckého typu spočíval v odlišné náboženské motivaci veřejné dobročinnosti. V t. zv. Wittenbergschem Řádu (Wittenberger Ordnung) se zřetelně staví duchovní a světské stavy na stejnou náboženskou úroveň. Státní správa pronikala až do samého niterného ústrojenství církevního. Církev si sice uchovala zdání nadpřirozené povahy jako kazatelka Slova Božího, byla však i v této své výsostné funkci přímo vklíněna do přirozeného společenského řádu. Musela počítat s ustanoveními státní správy, které se mělo dostati posvěcení tím, že přejímala část dřívějších církevních funkcí ve službě bohudobrotě cílům.²⁷⁾

²⁷⁾ Geschichte der sozialen Politik und des Armenwesens im Zeitalter der Reformation, besonders in Deutschland. München 1908, str. 12 n.

V prvních řádech sociální služby, které byly vypracovány ještě pod přímým vlivem Lutherovým, se uskutečňovala úzká součinnost mezi orgány světské a církevní správy. Ve snaze o reorganisaci katolické soustavy almužnické nedocílily žádoucích úspěchů. Nezdar těchto pokusů aspoň částečně podmínila celková sociálně hospodářská situace. Doba nebyla příznivá k provedení konstruktivního plánu sociální přestavby. Avšak nedostatky též vykazovaly stanovy nově zaváděných městských řádů. Nepodařilo se jim totiž soustřediti a racionálně uspořádati správu chudinské péče a veřejné pomoci, jak toho nutně vyžadovaly neurovnané sociální poměry i ustavičné spory mezi třídami.

Vedle organizačních a technických nedostatků spočívala hlavní příčina bezradnosti a sociálně filosofické neplodnosti lutherské reformace ve vnitřní struktuře bohosloveckého typu, vypracovaného Martinem Lutherem. Sami navrhovatelé nových pravidel pro chudinskou péči (jako Brenz, Hedion, Rhegius, Bugenhagen) pochybovali o tom, zda je vhodné organisovati veřejnou dobročinnost v rámci napolo církevních a napolo světských institucí sociální služby.

Ve snaze o zduchovenění pohnutky dobročinnosti zamítl Luther záslužnost dobrých skutků a zbavil tím současně náboženskou motivaci charitativního díla její dynamické účinnosti. Oslabujícím činitelem v Lutherově sociální ethice byla skutečnost, že jednotlivec se dostával k lidumilným skutkům ve stavu sebou spokojeného citlivůstkářství. Při svém rozhodnutí pro pomoc bližnímu jest dobrodinec zcela obrácen k Bohu a odvrácen od stavu, v němž žije jeho nuzný druh. V thomisticko-katolické pohnutce získával věřící mocný popud k almužnictví, které mu mělo otvírati brány k věčné odplatě a k blaženosti života zázračného. Luther nahradil tuto motivaci požadavkem, aby lidé dokazovali ryzost své víry charitativním postojem k trpícímu bližnímu bez touhy po odplatě. Pohnutka dobročinnosti byla tím

zbavena určité pointovaného zaměření a napříště spočívala na nevyrovnané rozcitlivělosti. Lutherovi zůstala ještě vzdálena humanitářská motivace sociální služby, která postupuje od služby člověku k prohloubenějšímu založení lásky k Bohu. Základna Lutherovy orientace v dobročinném díle zůstala theopatická. Lutherství dosud ukládalo křesťanovi, aby lépe porozuměl svým závazkům k Bohu, ale sociální podmíněnost pospolitého života mu zůstala neznámou pevninou.

Lásce k bližnímu připisoval Luther mravní oprávněnost, jen pokud jest odrazem vykupuující milosti Boží v Kristu. Náboženskou a mravní oblast si představuje jako totožné kruhy. K zlepšení lidského sociálního osudu se nemusí podniknout nic, co nám nediktuje láska k Bohu. Proto lutherská reformace samozřejmě nedocílila v nápravě sociálních poměrů význačnějšího pokroku ve smyslu přestavby společensko-hospodářské organizace. Tímto bohosloveckým typem se oceňuje spokojenost se stavem nevolnictví jako známka loyality k Božímu řádu. Za výraz opravdové víry se považuje podřízenost ustálenému rozčlenění sociální struktury s pány a poddanými, jakož i s nezměnitelným světem povolání. V theologické oblasti byla sice chudoba zbavena své samočinné záslužnosti, avšak sociální důsledky nové nauky pro lidi závislé na veřejné pomoci zůstaly podobně bezútěšné, začasť ještě bezútěšnější než před Lutherem. Změna společenského řádu podle zásady rovné příležitosti všech pro lidsky důstojný život zůstala v sociální teorii lutheranismu stejně vzdálenou utopií jako byla v nauce thomisticko-katolické. Podle Luthera vidí Bůh raději nespravedlivý zákrok vrchnosti, než spravedlivé nároky chudiny.²⁸⁾

Více než sto roků od Lutherovy smrti došlo te-

²⁸⁾ Gott will lieber leiden die Oberkeit, so Unrecht thut, denn den Pöbel, so rechte Sache hat. — Cit. F. G. Ward ve spise Darstellung und Würdigung der Ansichten Luthers vom Staate und seinen wirtschaftlichen Aufgaben. Halle a. S. 1898, str. 23.

prve v pietismu k nábožensko-charitativnímu oživení církevního útvaru, k němuž položil základy. Theologičtí představitelé pietistického hnutí se vrátili zejména k reformačnímu ideálu všeobecného kněžství věřících. Byli nábožensky snášenlivější než dogmaticky rigorosní theologové staršího lutherství a přikládali větší váhu osobní náboženské zkušenosti. Pietismus se vyznačoval zaujetím výchovatským a zvýšeným úsilím o nové cesty církevní dobročinnosti. Svými filantropickými snahami vynikli zvláště August Hermann, Francke a Mikuláš Ludvík hrabě Zinzendorf, kteří byli předchůdci Jana Jindřicha Wicherna, zakladatele Vnitřní Misie při lutherské církvi. Wichern zůstal pod vlivem sociálně dobročinných tendencí pietismu, ale theologicky zakládal Vnitřní Misii na přísně lutheránském pojetí víry. Nepodlehł působení mocných sekularisticko-racionalistických proudů, které osvícenství zavádělo do pohnutek dobročinnosti. Přední úkol Vnitřní Misie spatřoval v tom, aby zachraňovala křesťanský lid z rukou Satana, nepřítelů člověčenstva.

Vnitřní Misie se stala významným orgánem dobročinnosti v lutherské církvi. Wichern nikdy neztratil se zřetele její hlavní cíl, aby napomáhala duchovní spásce celého národního kolektivu. Při vši loyaltě k zásadám lutherské theologie přechází od dogmatické teorie k energické charitativní činnosti. Důrazem na křesťanský aktivismus, evangelisující vnější svět, a zájmem o kolektivní podřízení světa vládě Boží projevoval se u Wicherna blahodárny vliv kalvínské pastorisační praxe. Musíme si ovšem připomenouti, že Wichern byl již synem 19. století a mohl těžiti ze zkušeností, které získaly v oboru sociální péče protestantské církve jiných theologických odstínů.²⁹⁾

²⁹⁾ Podrobnější rozbor sociálně filosofické povahy pietismu a Vnitřní Misie přesahuje již rámec tohoto pojednání. O měnícím se duchovně náboženském stanovišti pietismu poučuje Stephan Horst ve spise *Der Pietismus als Träger des Fortschritts. Tübingen 1908.* — Rozbor vnitřních pohnutek dobročinnosti u Wicherna podává studie Karla Girgen-

Soud katolických učenců o důsledcích lutherské reformace na poli veřejné dobročinnosti vyznívá nepříznivě. Obyčejně vytýkají, že lutherství umožnilo zábor velkých církevních statků, určených začasť k dílu katolické charity, ve prospěch světské šlechty, která již svých závazků k almužnictví neuznávala. Též umírněný dějepisec katolické chudinské péče Jiří Ratzinger posuzuje nepříznivě sekvestraci církevních statků. Ratzinger soudí, že dříve měli z církevního zboží prospěch lidé sociálně závislí; světská šlechta prý však použila nových zdrojů příjmu k ukojování svých přepychových choutek a dávala svou rozmarilostí špatný příklad nižším třídám. Idea ospravedlnění z víry nenahradila v oblasti sociální služby duchovní potenciál představy o záslužnosti dobrých skutků; tento rozdíl v motivaci prý oslabil vůli přinášeti oběti ve prospěch nadosobních cílů. Ratzinger doprovází tento závěr několika citáty, které dosvědčují, že Luther byl zklamán rostoucím sobectvím v své církvi. Stěžoval si, že za vlády papežství byli lidé ochotnější prokazovati službu bližnímu, než jsou pod přímou vládou Slova Božího, obsaženého v evangeliu a hlásaného na jeho podkladě.³⁰⁾

Po získaných zkušenostech pokládal Luther za potřebné předati celé řízení sociálně hospodářské oblasti světským vrchnostem a se strany církve se spokojil zbožným přáním, aby se vládní činitelé při vykonávání své pravomoci řídili zásadami evangelia. Tím postavil proti sobě oblast zájmů světských a oblast zájmů duchovních. Zařazením sociálně hospodářských vztahů do první oblasti vystavil skupinu

sohna Die treibende Kraft in J. H. Wicherns Seelenleben. 1924. — Změnu v celkovém pojetí sociální práce v souvislosti s duchovními proudy, převládajícími v osvícenství, probírá Lotte Kochová v pojednání Wandlungen der Wohlfahrtspflege im Zeitalter der Aufklärung. Erlangen 1933.

³⁰⁾ Unter dem Papstthum waren die Leute milde und gaben gern, aber jetzt unter dem Evangelio gibt Niemand mehr, sondern einer schindet nur den andern und ein Jeglicher will Alles allein haben. — Cit. se stanoviska Lutherova Ratzinger: Geschichte der Kirchlichen Armenpflege. Freiburg 1884. Druhé vydání, str. 457.

lidí závislých na veřejné dobročinnosti zcela na milost světských vládců.

S nemenší rozhodností než Ratzinger odsoudil též Troeltsch sociální postoj Lutherův, v jehož důsledcích bylo pole sociální služby zařaděno do okruhu opatření, o něž přísluší dbáti orgánům městské a policejní správy. Lutherská církev se v duchu svého zakladatele s neodpovědnou lehkovážností vymykala sociálně ethickým závazkům. Její prostomyslná důvěřivost v Prozřetelnost nedovedla vyvážit zhoubné následky, které souvisely s bezmocností ve vztahu k politicko-hospodářským mocnostem, k níž se lutherství dobrovolně přihlásilo. Ještě méně než thomistický bohoslovecký typ obsahovala sociální nauka lutherská předpoklady k tomu, aby se stala východiskem nové společenské morálky, která by přetvořila lidskou pospolitost podle zásad důsledně uplatňované lásky a spravedlnosti v duchu Ježíšova evangelia.

Náboženský genius Lutherův se jednostranně exponoval pro zduchovení základního náboženského vztahu, to jest pro svrchovanou čistotu poměru mezi člověkem a Bohem. Na oblast vztahů sociálních nebyl už jeho zduchovňující princip s pronikavější důsledností uplatněn. Luther neviděl jiné cesty jak předejít vzrůstající sekularisaci církve než tu, jež vedla k odloučení světské oblasti, objímající zájmy politické a sociálně hospodářské, z vlivu přímé duchovní pravomoci křesťanského náboženství.

V svém odporu k universalistické povaze kněžsko-svátostné církevní instituce popřel Luther, že by některý člověk nebo některá lidská instituce (církev nevyjímajíc) mohla zaručiti odpuštění hříchů. Současně zůstal lutherovský bohoslovecký typ zcela nevšimavý ke kladným stránkám katolického sakramentalismu, zvláště pokud v něm byla projádřena kolektivní zapojenost celého církevního společenství v díle lásky a spásy. Osudné důsledky lutherovské theologie pro etiku společenského soužití pramení z vnitřní logiky jejích premis. Luther chtěl očistit náboženské pohnutky dobročinnosti od každého zdání prospěchářství a osobní zıştnosti. V této snaze se

neminul s výsledkem. Věřící se soustředili na úsilí o dosažení osobní spásy. Poněvadž jim však božská milost byla přímo propůjčena jakožto ovoce ospravedlňující víry bez prostředecného zásahu svátostně mystického aparátu, pouštěli se zřetele zájem o kolektivní stránku lidského spasení a o duchovní osud svých druhů.

Katolická charita se opevňovala proti thesím lutherské theologie novým důrazem na záslužnost dobrých skutků. Oficiální názor katolické církve, vyslovený v nauce o významu dobrých skutků na koncilu tridentském, dal podnět k novému rozkvětu katolických dobročinných institucí. Renesance katolické charity dala křesťanskému světu postavy nadměrně obětavé v díle účinné lásky k bližnímu, jako byli Karel Boromejský, Terezie z Ježíše, František Saleský a Vincenc de Paula. S tím nepříznivě kontrastovalo, když se lutherská církev celá desítiletí po rozhodující diskusi o povaze dobrých skutků musela spokojit s neplodným přihlížením, jak se policejní opatření v chudinské péči těžko vžívají, aniž sama dovedla tvořivě zasáhnout. Kde se vzchopili stoupenci lutherské reformace k místní charitativní akci, dovedli déle než sto let jen napodobovati dobročinné instituce katolické církve. Teprve pietistické hnutí a Vnitřní Misie vytvořily v lutherské církvi předpoklady k samostatnějšímu postupu.

SOCIÁLNÍ DŮSLEDKY BOHOSLOVECKÉ SOUSTAVY JANA KALVÍNA

Bohoslovecký typ klasické reformace se postavil proti tomu, aby všemohoucnost Boží byla směňována za pravomoc, již si přisvojovala svátostně kněžská instituce středověkého katolictví. Za ústřední skutečnost náboženského života prohlásila reformační theologie zásadu, že Bůh pouze sám sobě vyhrazuje disposici s prostředky milosti v každém jednotlivém případě a že na jeho neovlivnitelném rozhodnutí záleží přístup duše k branám věčné spásy.

Reformace se s novou vážností zahleděla na poměr věřícího člověka k Bohu a ke Kristu. Postavila se nesmlouvavě na stanovisko, které se již dříve objevovalo v názorech schismatických sekt, že Bůh si ponechal přímou vládu nad světem lidských duší. V obhajobě svrchovaných nároků Božích dostali se reformátoři do sporu s protichůdnými požadavky katolické církve. Není jistě náhodou, že se Jan Hus i Martin Luther octli v nerovném zápasu s církevní vrchností, když se stavěli proti prodávání odpustků, které podle jejich přesvědčení ohrožovaly mravní povahu milosti, zpředmětněnou ve svátosti pokání.

Reformační myslitelé se bránili před znesvěcením a zneužíváním svátostných prostředků a to důrazným poukazem na transcendentální povahu vůle Boží.

Představovali Boha člověku v jeho nepřístupné vzdálenosti (Deus absconditus). Boží úrady se tudíž odlučují od závislosti na lidských snahách a zájmech. Člověk není prý vybaven k tomu, aby při své mravní nedokonalosti mohl spolupracovat s Bohem na díle své spásy. Dobré skutky se zbavují pří-

vlastku záslužnosti a přestává se věřit, že by vedly bezpečně k získání milosti Boží.

Ve shodě s touto reformační tendencí formuloval Kalvín základní poučku své bohoslovecké soustavy o naprosté protichůdnosti povahy božské a lidské. Bůh jest naprosto svatý, mocný a svrchovaný; člověk jest ve své přirozenosti naprosto hříšný, bezcenný a bezmocný. Od tohoto protikladu Kalvín odvodil hlavní božské vlastnosti, odpovídající nekonečné slávě a vznešenosti Hospodinově, jakož i prudkosti jeho spravedlivého hněvu proti veškeré mravní nedokonalosti a hříšnosti, které vyznačují povahu člověka. Od Boha jsou lidé sice odděleni jeho nepřístupnou vznešeností, ale přece se dostávají nutně do styku s projevy jeho slávy i hněvu. Vůle Boží nemůže snést hřích bez odsouzení, ani nemůže nesměřovati k vlastní oslavě; tímto způsobem se Stvořitel dostává do styku se svým stvořením. Vztah Boha k člověku má v své logické podstatě povahu soudu. Lidé se smějí jen trásti v hrůze, očekávající navštívení Božího, které má démonickou tvářnost pro nešťastníky, předurčené k věčnému zatracení. Člověk nic nemůže měnit na tom, že konečné odůvodnění Božích rozhodnutí je obestřeno rouškou tajemství a že je nikdo neumí cele postihnouti ani sebe důmyslnější rozumovou spekulací. Bůh rozhoduje o lidských osudech sám ze své svrchované vůle a člověku nezbyvá, než aby se s bázní a s třesením podřídil určení, kterého se mu ve věčnosti dostalo.

Přívlastky svrchovanosti a vznešenosti Boží byly Kalvínem vyvýšeny na úkor milosrdenství a odpouštějící láskyplnosti nebeského Otce, postavených do popředí v Ježíšově evangeliu. Kalvínovo pojetí Božích vlastností souvisí úzce s jeho názorem o podstatě vesmírného tvoření Božího.³¹⁾ Za hlavní rys Boží povahy Kalvín považuje činorodou, svatou a všemocnou vůli, vytvářející dokonalé stvořitelské dílo. Bůh dle něho rozhoduje a vládne nade všemi věcmi z nej-

³¹⁾ Joannis Calvini Institutio Christianae Religionis. Edinburg 1874. I, 14. 21.

zazší vzdálenosti svého věčného trůnu. Při svých rozhodnutích se řídí vlastní moudrostí a provádí je mocným zásahem své svaté vůle. Naprostý determinismus, pramenící z uplatňování Boží svrchovanosti, se projevuje nejen v oblasti hmotné přírody, řízené fyzikální příčinností; zasahuje i do oblasti mravního rozhodování a činí tím svobodu lidské vůle zcela ilusorním postulátem.³²⁾

Absolutnost Boží vůle a její neomezená vláda nad celým vesmírem a člověčenstvem dochází zřetelného vyjádření v Kalvínově nauce o předurčení lidských osudů. Podle ní byla lidská přirozenost v své původní podstatě dobrá. Avšak po Adamově pádu došlo prý k jejímu naprostému zkažení. První hřích se Kalvínovi jeví katastrofickým okamžikem s hlediska duchovních dějin lidského pokolení. Kalvínova nauka o svrchovanosti Boží vůle nad vůlí stvořených bytostí vede nutně k závěru, že Bůh musel předjímati pád prvních lidí a jeho následky pro člověčenstvo již ve svém stvořitelském plánu.

Předurčení lidských osudů tvoří v Kalvínově teologii nutný předpoklad předsevzaté ekonomie spásy. Kalvín si nezastírá skutečnost, že se člověk na základě své rozumové schopnosti brání uznati Boží pravomoc, která libovolně předurčuje některé lidi k věčné spáse, jiné k věčnému zatracení. A přece prý Bůh poskytuje svou milost a zaručuje věčnou spásu jen části člověčenstva, aby tím utvrdil svou vlastní slávu. Kalvín souhlasí s Lutherovým názorem, že Bůh dává lidem okusiti své milosti jen ze svého svobodného rozhodnutí, avšak zahrocuje jej do krajnosti tím, že prisuzuje Bohu hrozný výrok, jímž se odsuzuje větší část člověčenstva k věčnému zatracení bez jakékoliv možnosti odvolání. Bůh dává zcela libovolně některým lidem naději na spásu, ač ji současně odpírá jejich nešťastným druhům; právě tato možnost výsost-

³²⁾ Unde ejus providentia non coelum modo ac terram et creaturas inanimatas, sed hominum etiam consilia et voluntates gubernari sic asserimus, ut ad destinatum ab ea scopum recta ferantur. Tamtéž I, 16. 8.

ného, nekontrolovatelného gesta Boha-Soudce přispívá podle Kalvína k nezměrnosti Boží slávy.³³⁾

Ve světle této nauky se Kalvínovi člověčenstvo rozestupuje podle své účasti na následcích Božího soudu na dvě zcela odlišná skupenství: vyvolení i zatracení přispívají svým údělem ve věčnosti k uskutečňování plánů Určovatele lidských osudů. Funkcí odsouzených jest podporovati dočasnou vládu Satanovu. Vyvolení se mají státi nástrojem ke zřízení Boží vlády v celém představitelném rozsahu moci a velebnosti Panovníka Hospodina. Tato dvě funkcionálně odlišná skupenství ztělesňují odvěký zápas, při němž se uskutečňuje království Boží v lidských dějinách. V procesu historického vývoje se stále plněji uplatňuje svrchované panství Boží.

Aby čelil námitce, že odvěké předurčení k věčné záhubě odporuje příslibům všeobecné spásy, o nichž mluví Písmo, uchyluje se Kalvín k scholastické argumentaci. Váže účinnost biblických zaslíbení na předpoklad, že se přijímají ve stavu víry. Bůh prý sice nabídl spasení všem lidem, ale všichni se nemohou stejně zúčastniti požehnání, plynoucího z tohoto slibu, poněvadž osvětlení víry bylo uděleno jenom vyvoleným.³⁴⁾ Kalvín se ani nepokusil o rozumové odůvodnění této nauky. Od křesťanů vyžaduje, aby thesi o predestinaci považovali za jeden z paradoxů své víry, v nichž podle jeho přesvědčení přichází k platnosti tajemná povaha náboženské pravdy.

V dějinách Boží vlády nad světem se projevuje zvláštní druh napětí, zasahujícího všechny oblasti společenského dění. Kalvín vysvětluje jeho původ propastným rozdílem mezi nedokonalou formou Božího vladařství, dosaženou v empirickém úseku dějinné situace, a mezi eschatologickou podobou Božího království, v němž bude v dokonalé velebnosti uskutečněna svrchovaná vláda Boží nad veškerým stvořením. Očekávání světové katastrofy na konci časného věku tvoří pro něho integrální součást víry

³³⁾ Tamtéž, III, 21. 1.

³⁴⁾ Tamtéž, III, 24. 17.

v poslední soud, při kterém se zjeví celému člověčenstvu konkrétní smysl předurčujícího rozhodnutí Božího, v jeho důsledcích pro jednotlivé duše.

Závěrečné panorama posledního soudu nepředstavuje si Kalvín bez vztahu k lidskému určení, jemuž jsou jedinci podrobeni svou zapojeností v běh světových událostí v určitém dějinném pásmu. Též pro vyvolené jest svět plný nebezpečí, před nimiž se mají mít na pozoru. Vyvolenci však s Boží ochranou na konec vyvážnou bez úhony ze všech nástrah, aby mohli vytvářeti svatou pospolitost Kristovu. Už na světě jsou spjati poutem společné víry ve vzkříšení z mrtvých a naději v účastenství na slávě Boží v životě zásvětném. Chtějí-li učiniti pokrok v pochopení smyslu evangelia, mají se oprostiti od záliby v pozemských statcích a oddati se meditacím o životě nebeském.³⁵⁾

Z toho ovšem není možno vyvozovati závěr, že kalvínovská theologie podněcovala lhostejnost k světským věcem tváří v tvář očekávané budoucí blaženosti. Kalvín sice považoval přítomný život za pouhou přípravu pro nadpozemské štěstí a za bránu k příštímu domovu vyvolených, ale pod zorným úhlem věčnosti se mu jevilo pozemské putování nenahraditelnou příležitostí k nejvýše čínorodému životnímu úsilí. Křesťan má mít stále na mysli skutečnou povahu Boží vlády, která je enygmatická, nesnadno průhledná a lidským rozumem těžko proniknutelná.

Království Boží, zakládané svatým obecenstvím vyvolených, mělo být připravováno a uskutečňováno na modlitbách. V říši Kristově bohoslužba neměla vůbec ustávat a měla se vykonávat jako pravidelný zvyk modlitebního obcenství. Pomocí zbožnosti získávají jednotlivci duchovní sílu a nezbytné prostředky k šíření vlády Boží mezi lidmi. Křesťan nemůže dosáhnouti odpuštění hříchů bez prostřednictví Kristova při společenství modlitby. V této ústřední soteriologické thesi, navazující na Pavla a na Augustina, získává Kalvín jednak pevný základ pro kolektivní povahu církevní pospolitosti, jednak předpoklad hlu-

³⁵⁾ Tamtéž, III, 25. 1.

bokého duchovního souručenství u těch lidí, kteří se blíží Bohu ve jménu Kristově. Všichni členové těla Kristova se mají vzájemně modliti jeden za druhého a ve smyslu apoštolské rady Pavlovy³⁶⁾ mají trpěti jeden s druhým. Bratrstvo modlících se křesťanů jest sjednoceno mocným duchovním svazkem se svou oslavenou Hlavou, to jest s Kristem, který na sebe vzal hříchy světa a svou zástupnou obětí přispěl ke smíru mezi Bohem a člověkem.³⁷⁾

Království Boží se v kalvínovské theologii ztotožňuje s říší Kristovou a stává se její zásluhou významným činitelem v nábožensko-kulturních dějinách západoevropského lidstva. Kalvín si byl též jasně vědom důsledků theokratického komplexu pro politický život své doby. Jakou vnitřní nezbytností byl kalvínovský bohoslovecký typ veden k tomu, aby mu mizely hranice mezi theokracií a vládou Kristovou? Kalvín navázal výklad o významu království Kristova (regnum Christi) na svou nauku o spasení, již věnoval druhý díl svých Institucí. Byl při tom nucen nepouštěti se zřetele, že vykupitelská síla Kristovy oběti jest omezena rozhodnutím Božím, jímž byly lidské osudy od věčnosti předurčeny. Svou smířcí smrtí na kříži Kristus nezměnil ani nezrušil přísnost Božího rozsudku, ale umožnil vyvoleným, aby mohli dosáhnouti svého blaženého údělu. Kalvín odmítal názor, že Kristus svou vykupitelskou funkcí zmenšil velikost Boží milosti. Prapříčinu vykupitelského plánu jest dlužno hledati v Bohu. Ježíš Kristus podstoupil svou smrt z poslušenství k Bohu a tím získal lidem naději na dosažení spásy a milosti Boží.

Chceme-li porozumět vnitřnímu obsahu království Kristova, musíme přihlédnouti k významu, který přisuzuje Kalvín třem hlavním úřadům Kristovým v hodnosti kněžské, prorocké a královské. Kalvín neváhal přenést na Krista přívlastky důstojenství a

³⁶⁾ 1. Korintským 12, 25.

³⁷⁾ Sic membrorum omnium adhuc in terra laborantium mutae pro se invicem orationes ascendant ad caput quod praecessit in coelum, in quo est propitiatio pro peccatis nostris. Institutio III, 20, 20.

slávy, jimiž se vyznačuje jeho představa o Bohu. Kristus v poměru k mystickému tělu své církve představuje Kalvínovi velebnost samého Boha. V obecenství církve Kristovy je přiveden k platnosti nový světový řád, jehož prostřednictvím se má uskutečňovati vláda Boží.

Církev jako vládní oblast Kristova králování jest nepřemožitelná, poněvadž ji ochraňuje a řídí sám Bůh rukou Krista — věčného Krále. Říše Kristova může obohatiti lidské duše nebeskými dary; může je ozbrojiti vytrvalostí k hrdinskému a slavnému životu, v němž není už hříchu ani smrti, za účelem služby zřetelům Boží slávy. Království Kristovo jest povahy ryze duchovní a napomáhá věřícím snášeti strasti pozemského života (včetně namáhavé práce, hladu, pohrdání a vůbec všech nesnází, provázejících tělesnou a duševní stránku lidské časné pouti). Kristus neopustí vyvolené v jejich zápase, dokud nebudou vysvobozeni po chvílích nezbytného boje a dokud jim nebude odevzdáno dědictví, připravené pro ně nebeským Otcem.³⁸⁾

Členství v říši Kristově nezáleží podle Kalvína ani v mystické kontemplaci o blaženosti budoucího života, ani v trpném sebeodevzdání silám působícím ve světě, nýbrž vyžaduje ustavičného zápasu ve znamení kříže. Osobní vlastnosti, nezbytné při vykonávání vojenské služby pod praporem Kristovým (militia nostra) jsou sebekázeň, poslušnost a vytrvalost v příkořích. Křesťané vedou na straně Kristově zápas proti říši Satanově. Kristovi byla svěřena vláda nad církví a on řídí a chrání obecenství věřících na základě pravomoci, kterou mu udělil Bůh-Otec.³⁹⁾ Kristus jest králem, jehož moc se opírá o všemohoucnost Boží a proto jest jeho říše nepřemožitelná.

K hodnosti královské přistupují u Krista dále hodnost prorocká a kněžská. Jako královská funkce Kristova spočívá na niterné slávě v duchovní říši Boží, tím spíše to platí o jeho funkci kněžské, založené

³⁸⁾ Tamtéž, II., 15. 4.

³⁹⁾ Tamtéž, II., 15. 5.

na smířcí oběti, kterou poskytl svou smrtí na kříži. Na jejím podkladě získávají vyvolení kněžské důstojenství; účastí na zástupné oběti Kristově jest jim zprostředkován přístup do nebeské svatyně svatých. Tyto hodnoty naplňují vyvolené pokornou vděčností k Bohu a povzneseností vůči světu. Charakterologickou základnu sociální průbojnosti v kalvinismu tvoří poslušnost Božích zřetelů, bojovná odvaha a houževnatá činnost, které se v jeho profilu rýsují v příznačnou vlastnost světského asketicismu, o níž se ještě později zmíníme.

Kalvín neopustil docela středověký názor o jedinečné důležitosti církevní instituce, mimo níž není možno dojítí spásy. Dokonce se ani nezdráhal opakovati katolickou teorii, že Ježíš Kristus svěřil církvi moc klíčů tím, že jí uložil hlásání evangelia a řádné vysluhování svátostmi. Kázání Slova Božího a svátostné úkony tvoří podle Kalvína dvě podstatné známky, jimiž se vyznačuje křesťanská církev. Církev zastupuje na zemi Boha a Krista; lhostejnost k ní míří proti vůli Boží. Kalvín připouští institucionální povahu církve a snaží se jen o větší zduchovnění církevního zřízení. Církev mu znamená jednak nadpřirozené a nadhistorické království Kristovo a dále empirickou, dějinnou, viditelnou pospolitost věřících. Do pozemské církve zařazuje jednotlivé náboženské obce a všechny členy těchto náboženských obcí, pokud z nich nebyli právoplatným rozsudkem vyloučeni.⁴⁰⁾ Poněvadž členství v církvi jest v souhlase s Boží vůlí a tvoří nezbytný předpoklad spasení, Kalvín uznává duchovní autoritu církevního úřadu; současně však připomíná, že jest třeba přesně vymeziti hranice této autority.

Objektivně platnou základnu nedává církevní instituci její kněžsko-svátostné zřízení samo o sobě; vše záleží na tom, zda se v ní projevuje skutečná působnost Boží milosti. V thomisticko-katolickém pojetí jest církev cílem sama o sobě: vše v ní má sloužit především vnějšmu rozkvětu církevní instituce a

⁴⁰⁾ Tamtéž, IV., 1. 9.

svrchovanost Boží jest zastupována zplnomocněnou vládou kněží (hierokracií). V kalvínovské teologii je církev jen prostředkem k službě vyšším zřetelům království Božího, projevujícího se ve vládě Kristově, vyhrazené přímo Kristu jako hlavě církve viditelné i neviditelné (christokracie). Kalvín prozíravě stanovil omezený význam lidského činitele v církevní správě. Působil tu jednak ohled na svrchovanou pravomoc Boží a jistě též poznání, že církev není jen institucí božskou, nýbrž současně institucí lidskou a proto že není chráněna od lidských chyb a nedostatků. Působení člověka v církvi se ustavičně podřizuje přísnému soudu Slova Božího; absolutistické zřízení církve odporuje Boží vůli. Kněžovláda v ní nemá nahrazovati bohovládu. Na druhé straně Kalvín přiznává, že i církev poskytuje svou viditelnou výstavbou vhodný prostředek k tomu, aby byla naznačena její duchovní jednota s Kristem. Viditelná církev jest družinou bojovníků Kristových. Bojovnou povahou se vyznačuje též neviditelná část Kristova království, ve kterém vyvolení neustále zápasí proti démonickým silám v rytířské službě Králi králů, jenž rozhodne při posledním soudu odvěký spor ve prospěch Boží říše.

Stát stejně jako církev jest podle Kalvína vázán svrchovaností Boží vůle, projevující se v Božím zákoně. Též světské vrchnosti přísluší přiměřeně sloužiti Kristovu panství. Bůh propůjčil světské vládě božskou autoritu. Součástí povinné úcty, kterou má křesťan prokazovati samotnému Bohu, jest zásadně podřízenost k příkazům pozemských vladařů.

Kalvínovský bohoslovecký typ učinil znovu odvažný pokus, aby se do rámce jednotného světového názoru uceleně zařadila oblast nadsvětná a oblast pozemská. K tomu účelu užívá ideových prostředků, které zdůrazňují více než thomismus činitele duchovně náboženské; na rozdíl od katolictví nespolehá na vnějškovou přitažlivost bohatě vyzdobené církevní instituce. Ani kalvinismus se však nevyhnul tomu, aby se theokracie ve skutečném životě nepředstavo-

vala též ve znamení spojení dvou mečů, vyznačujících moc duchovní a světskou. Kalvín považoval správu politických záležitostí za nejvýše čestné povolání. Spatřoval v něm proto tak úctyhodný úkol, poněvadž prý se lidé, pověřeni nějakým stupněm civilní administrativy, stávají samočinně orgánem Boží vlády a zastupují při výkonu své pravomoci Bohem zřízený řád.⁴¹⁾

Kalvín vycházel z přesvědčení o božské autoritě králů, knížat a občanských správců. Za nejlepší formu světské vlády pokládal aristokracii, představovanou spolumládou menší skupiny osvěcených vladařů. A přece jeho sociálně filosofická nauka měla v sobě revoluční prvek, který v dalších stoletích proměnil země, ovlivněné kalvinismem, v průkopníky politické demokracie. Klíč k porozumění této zdánlivě protismyslné skutečnosti spočívá v tom, že Kalvín nepřestával zdůrazňovati soudcovskou autoritu Boží nad všemi lidmi bez rozdílu stavů nebo společenského postavení. Božímu hněvu neujdou ani předáci, kteří nedbajíce Božího zákona, proměnili svou vládu v tyranii, místo aby ostríhali svobodu svěřeného lidu.⁴²⁾

Přední úkol při správě světských věcí spočívá v upevňování mravního řádu, v němž se má projevovati věčná Boží vláda. Církevní i světské vrchnosti mají spatřovati svůj nejvyšší cíl v Boží oslavě a v šíření Kristova království na zemi. Kalvín ukládal králům za povinnost, aby se ve svém úřadu podřídili výsostným nárokům Božího zákona. I nad králem měly rozhodovati absolutní zřetele Boží vůle a směrnice Kristova království. Vládce měl věnovat starostlivou péči bezpečnému zakotvení vlády Boží mezi lidmi. Trůn neměl být místem, na němž rozhoduje králova libovůle, neboť i vůči králi Bůh uplatňuje nárok na bezpodmínečnou poslušnost.⁴³⁾

⁴¹⁾ Tamtéž, IV., 20. 4.

⁴²⁾ Tamtéž, IV., 20. 31.

⁴³⁾ Ve svém věnování Institucí francouzskému králi Kalvín napsal: Tuum autem erit, serenissime Rex, nec aures, nec animum a tam justo patrocinio avertere, praesertim ubi de re tanta agitur: nempe quomodo Dei gloriae sua constet

Zřízení Kristova království nezávisí pouze na svět-
ských vládcích, vybavených panovnickou pravomocí.
Na jeho uskutečnění má záležeti celé posvátné pospo-
litosti vyvolených, kteří tvoří církev. V církevním
společenství se má projevovati bojovné úsilí o to, aby
se celý svět podřídil svrchované vládě Kristově. Vě-
řící zvítězí v každém zápase, poněvadž tím, že mají
podíl na blahodárných účincích vykupitelského díla
Ježíše Krista, stojí pod záštitou Boží milosti.

Svět měl v Kalvínově pojetí nesmírný význam ja-
ko podnož Boží slávy i jako prostředek, jímž Bůh pro-
jevoval stvořitelskou vůli, spasitelskou milost i soud-
covskou hrůznost své podstaty. V Kristově králov-
ství se měla uskutečniti Boží vláda v plné veleb-
nosti, vznešenosti a dokonalosti. Tento ideál, aby byl
v Kristově vládě lidstvu zjeven pravý smysl nevyzpy-
tatelné Prozřetelnosti, v kalvínovském bohosloveckém
typu docela zastínil původní mravní obsah Ježíšova
evangelia. Světové dějiny jsou Kalvínovi dramatic-
kým dějstvím, při němž se odvážným úsilím vyvole-
ných vnucuje společenskému celku Boží vůle. Nábo-
ženství přestalo býti u Kalvína osobním rozhovorem
duše s Bohem, v touze, aby získala jistoty spasení.
Kalvínovské theologii se náboženství stalo záležitostí
celého vesmíru a celé lidské společnosti. Poměr celého
člověčenstva k Bohu se projevuje věkopamátným zá-
pasem, v němž běží o uznání Boží svrchovanosti vším
stvořením.

Tím, že se jednostranně soustředil na důstojen-
ství a na všemocnost Boží, dospěl kalvinismus v mrav-
ní oblasti k naprosté různorodosti účelů. Při jeho
theologickém determinismu nezbývá místa pro svo-
bodu lidské vůle. Předurčující rozhodnutí Boží, zna-
menající rozsudek spásy nebo zatracení dávno před
započatím individuální existence lidských bytostí, vy-
lučuje možnost, aby člověk mravním slohem svého

in terris incolumitas, quomodo suam dignitatem Dei veritas
retineat, quomodo regnum Christo sartum tectumque inter
nos maneant. Digna res auribus tuis, digna tua cognitione,
digna tuo tribunali.

života utvářel svůj časný a věčný osud. Mravouka je v celku nepodstatnou součástí Kalvínovy bohoslovecké soustavy. Celý život člověka je předurčen a předjímán v původním výroku Božím, na nějž nemůže člověk mít vliv růstem vlastní mravní bytosti. Lidská osobnost jest jednoznačně obrácena k Bohu. Člověk svým osudovým určením směřuje jednosměrně k Bohu: jest v podstatě tvorem theopatickým, ať už se vůli Boží podřizuje nebo ať se jí protiví.

V Kalvínově hodnocení lásky k bližnímu se shledáváme se stejným hlediskem. Milovati člověka nemá hlubšího smyslu, jde-li pouze o projev lidské solidarity bez ohledu na podstatný úkol všeho tvorstva přispívati k Boží oslavě.⁴⁴⁾ Kalvín uznává pozitivní náboženskou hodnotu světa, jestliže se používá sil v něm působících jako prostředku k nastolení vlády Boží vlády a k Boží oslavě. Rozhodující pohnutkou ve službách Božího zákona, obsaženého v Písmu a především v Desateru přikázání Božích. Vyvolení nemají ovšem dobývati hmotných výhod ze svého zařazení do Kristovy říše. Mají bojovati ve světě, svobodně užívati jeho darů k Boží slávě, ale nesmějí zapomínati, že křesťanova pozemská pouť jest cestou kříže po vzoru Spasitelově.

Náboženským východiskem Kalvínovy individuální i sociální ethiky jest jeho přesvědčení, že ani člověk sám ani lidská společnost ve svém celku nejsou cílem o sobě, nýbrž že mají sloužit k uskutečnění Boží. Svět má však být se všemi svými mohutnostmi všech mravních činů má být poslušnost Boží vůle. Člověk jako mravní bytost se má oprostiti od lidských zájmů, vznětů, tužeb a přání.

V Kalvínově theologické ethice se neuvádí jako první mravní zřetel, aby člověk dosáhl záruky o spáse své duše. Závazky mravní povahy souvisí u něho se snahou, aby ve větších sociálních celcích a konečně

⁴⁴⁾ K. Fröhlich vyložil, jak kořeny sociálního idealismu vyrůstají u Kalvína ze sankce, podle které se posuzuje každá lidská činnost jako nástroj Boží vůle a Boží oslavy, ve spise: Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin. München 1930.

těž v celém člověčenstvu vzrůstalo vědomí o duchovní jednotě lidského rodu. Nejen člověk jako jednotlivec, ale i celek lidské pospolitosti kotví svým osudovým určením v Bohu. Kdyby lidé náleželi sami sobě, mohli by se projevovati, jak by je napadlo. Mohli by se rozhodovati podle svého vlastního rozumu nebo podle choutek, souvisejících s jejich tělesnou přirozeností. Poněvadž se však celá naše mravní podstata zakládá na Bohu, musíme se zapřít a řídit se v svém životě i smrti podle Božího rozumu a vůle.⁴⁵⁾

Theopatický zřetel předchází v kalvínovské theologii každému mravně účinnému skutku. Kalvín totiž založil ve vědomém rozporu s etikou filosofického racionalismu křesťanskou mravouku na pohnutkách nadrozumových. Podle něho nespočívá účel mravního úsilí v tom, aby člověk žil v příjemném souladu s přírodou. Lidé nejsou pouze živočichy, ale též Božími syny, ovšem za předpokladu, že se spravedlností svého života připodobní Ježíši Kristu. Boží moudrost a vůle mají člověka vésti na každém kroku pozemského putování směrem k věčnosti. V tom spočívá význam Božího vůdcovství v lidském životě a lidská odpověď na podněty z Božího světa, které P. Lobstein vhodně nazývá božskou pedagogikou v Kalvínově theologii.⁴⁶⁾ Dobročinnost vyvolává Bůh v lidech tím, že je učí užívatí osobních schopností k prospěchu celé pospolitosti.

Mravní hledisko kalvinismu bylo častokrát podrobeno přísnému kriticismu. Vytýká se mu zejména, že zaváděním nauky o předurčení zbavuje lidi předpokladů svobodné vůle. S protestantského hlediska odmítá základní zásady kalvínovské ethiky T. C. Hall, který je považuje spíše za římsko-katolické než za reformační these, ač nepřihlíží s náležitou spravedlností k nejhlubším pohnutkám Kalvínovy morální fi-

⁴⁵⁾ Nostri non sumus: ergo quoad licet obliviscamur nosmetipsos ac nostra omnia. Rursum, Dei sumus: illi ergo vivamus ac moriamur. Institutio III, 7. 1.

⁴⁶⁾ Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen. Strassburg 1877.

losofie.⁴⁷⁾ Ve své filosofii mravnosti opustil Kalvín katolickou základnu, poněvadž se vzdal zásady, že k vyššímu stupni mravní dokonalosti jest třeba útěku ze světa a kontemplativního života v klášterech. Kalvín přisuzuje naopak podstatnou důležitost pěstování křesťanské dokonalosti přímo v každodenním povolání. Staví se důsledně proti ideálu mimosvětského asketicismu. S opovržením obviňuje své vrstevníky v mnišských řádech, že zakládají svou svatost na lenivosti.

Odmítl též katolickou thesi, že mnišský život přispívá k vyššímu stupni dokonalosti a že naplňuje evangelijní radu dobrovolné chudoby, kterou vyžadoval Ježíš od svých učedníků. V rozlišení dvojího stupně křesťanské dokonalosti spatřuje Kalvín úchylku od Boží vůle. Mnichové prý porušují pravý smysl Božích záměrů s lidmi jednak tím, že lehkovážně skládají své řeholní sliby a dále že se vyřazují ze světa způsobem svého života, který odpírá zákonu Božímu. Řádoví kněží nedbají pravého smyslu lidského povolání a zasvěcují své životní snažení do služeb sil proti-božských. Bůh oceňuje více, stará-li se člověk zbožně a ctnostně o svou domácnost v nějakém světském povolání, než kdyby se osvobodil od všech společenských závazků a než kdyby se oddal v nečinnosti a vzdálen světa meditacím. Člověk se má v každodenním životě odříkati hříchu a tělesných rozkoší, a účastniti se obvyklých občanských povolání. Útěkem ze světa na poušť nebo na odloučená místa vzbuzuje člověk dojem, že nenávidí lidské pokolení. Vyšší stupeň dokonalosti nemůže spočívat v odporu k základním povinnostem, které Bůh člověku ukládá v normálních životních poměrech.⁴⁸⁾

⁴⁷⁾ History of Ethics within Organized Christianity. London 1910.

⁴⁸⁾ Pulchrum fuit, abdicatis facultatibus omni terrena sollicitudine carere; at pluris a Deo fit familiae pie regendae cura, ubi sanctus paterfamilias, omni avaritia, ambitione aliisque carnis cupiditatibus solutus et liber, hoc habet sibi propositum, ut in certa vocatione Deo serviat. ...at Christianae mansuetudinis non est, quasi odio humani generis,

Kalvínova představa křesťanské dokonalosti se lišila od měřítká stanoveného katolictvím pro mnišský život. Soudí, že cestu k vyššímu mravnímu slohu není třeba hledati útekem ze světa, nýbrž právě naopak, v poslušném konání denních povinností, které s sebou přináší služba Božím zřetelům v pravidelném občanském povolání.

Mravní důležitost, přisuzovaná světským povoláním v kalvínovské ethice, nám ještě vynikne, když si uvědomíme, že jeho prostřednictvím má člověk bráti podíl na božském řádě. Přirozená lidská nespokojenost s životním údělem se odkazuje do příslušných mezí tím, že jest člověku v jeho povolání přesně určeno místo a rozsah působnosti. Vyvoleným nadmíru prospívá sebekázeň, která je naučí oceniti význam vlastního postavení ve společenském řádu. Tento řád stělesňuje Bohem předurčenou ekonomii posvátné křesťanské pospolitosti, pokud představuje společnou snahu, kterou je nutno projevit v určitém dějinném úseku pro upevnění Boží říše. Každý člověk jest povinen snášeti bez reptání úzkosti, nesnáze a starosti, které s sebou přináší jeho povolání, jako břímě uložené od Boha. Žádné povolání ve službě Bohu není tak všední, aby nemělo v sobě mravní hodnotu.⁴⁹⁾

Ačkoliv už Luther přičítal povolání nábožensko-mravní funkci, nemá u něho tento pojem stejný dosah jako u Kalvína.⁵⁰⁾ Luther přijal tradičně ustálený smysl soustavy povolání v její společensko-statické tvářnosti. Viděl v povolání prostředek, s jehož pomocí si lidé opatřují životní potřeby a jímž se zachovává Bohem stanovený společenský řád. Kalvínovský ideál povolání se vyznačuje naproti tomu sociálně dynamickou povahou. Oddané plnění pracovních závazků v každém povolání jest pokládáno za známku, že vyvolení v rámci dané lidské organisace

in desertum et solitudine confugere, et simul ea officia deserere quae Dominus in primis mandavit. Institutio IV, 13. 16.

⁴⁹⁾ Tamtéž, III., 10. 6.

⁵⁰⁾ Viz o tom podrobněji u Troeltsche: Die Soziallehren, str. 625 n.

chtějí pomáhat při budování Kristova království.

Základním rysem ethiky povolání u Kalvína jest sebezapření. Křesťan má pracovat s náboženskou horlivostí pro zřízení Kristovy říše na zemi. Při službě Bohu může používatí světských prostředků, ale má se současně vystříhati nadvlády pozemských zřetelů. Odvaha používatí světa jako tvárné látky, která má vyvoleným sloužiti v jejich životním povolání, aniž by se při tom spojovali s mocnostmi protibožskými, jest příznačná pro světský asketicismus kalvínovského bohosloveckého typu a pro útvar pospolitosti na něm založený.

Ústřední činitel, utvářející v kalvinismu ethickou osnovu křesťanského života, vychází z požadavku, aby se vyvolení podřizovali ve všech situacích svrcho- vané vůli Boží. Při tom mají mít věřící na paměti, že se Bůh nespokojuje povrchní poslušností, nýbrž že vyžaduje niterné obrození a mravní obnovu celé lidské bytosti. Na druhé straně však člověk nemůže dosáhnouti přetvoření svého nitra jen ze svého svobodného rozhodnutí, nýbrž potřebuje k tomu zásahu božské milosti. Kalvín přičítá největší důležitost z novozákonního poselství: zaslíbení o odpuštění hříchů na straně Boží, a změně lidského smýšlení, které jest na straně člověka důsledkem ospravedlnění z víry. Pokáním rozumí mravní obrodu Božích dítek podle vzoru božské spravedlnosti. Kalvín nehlasá potřebu náhlého duševního přelomu s mimořádně dramatickými průvodními zjevy. Spíše má obavu, aby při něm nešlo o výtvor klamně autosugesce. Vnitřní přerod člověka k synovství Božímu chápe jako pozvolné dějství. Jeho základní složkou jest integrace lidských duchovních sil, při níž dochází k mravnímu očišťování, které končí tělesnou smrtí. Vyvolení nejsou v svém pozemském životě zbaveni pokušení a tělesných žádostivostí. Proto se i oni musí očišťovati pokáním. Jen ve stavu pokání se obrácený křesťan přibližuje k obrazu Božímu, neboť v něm se věřící duši předvádí dokonalá mravní ucelenost Boží bytosti. Ustavičný osobní pokrok směrem k božské spravedlnosti předpokládá, aby se vyvolení nepřestávali sou-

dití přísnými mravními normami, které určuje Boží zákon. Předurčení lidského osudu nemá znamenati, že by člověk nemohl v procesu niterného vývoje dosahovati mravního zlepšení své lidské přirozenosti. Kalvín uvádí mravní pokrok ve funkcionální souvislost s postupem, jehož dosahují vyvolení ve svém přiblížení se Boží dokonalosti. Podobnost člověka Bohu jest přímo úměrná stupni, jakým lidská duše zrcadlí Boží obraz.⁵¹⁾ Oblast mravní jest u Kalvína zcela zahrnuta do oblasti náboženské.

Kajícnosti je dán v kalvínovské theologii duchovnějši význam než v katolické svátosti pokání. Kalvín nesouhlasil s katolickým výkladem jednotlivých částí tohoto svátostného úkonu. Proti scholastickému pojetí dosti učinění zastává stanovisko, že jím možno usmířiti církev, nikoliv Boha. V opravdovém pokání reformovaného křesťana má jít sice také o umrtvení tělesných žádostí, ale člověk má současně upnouti cíl svého osobního štěstí na poslušnost k přímému smyslu Boží vůle, neobměnitelné církevními příkazy. Člověk má umrtvovati své tělo, aby v něm mohl Duch Boží lépe vládnouti.⁵²⁾

Martin Schulze přišel v svém zkoumání poměru mezi přítomným a budoucím životem v kalvínovské theologii k závěru, že Kalvínův světový názor (podobně jako světový názor Erasma Roterdamského) se neodchyloval v své podstatě od mnišského smýšlení. Kalvín prý nedospěl ke kladnému hodnocení světského povolání a v zásadě nepřekonal mnišský ideál mravní dokonalosti. Schulze sice připouští, že kalvínovský životní cíl je mravně čistší než cíl mnišský, ale přece se o něm vyslovuje záporně. Duch kalvinismu je prý cizí tomuto světu, tím že upíná své naděje k životu nadpozemskému.⁵³⁾ Podle Schulzeho

⁵¹⁾ Institutio III., 3. 9.

⁵²⁾ Tamtéž, III., 3. 20.

⁵³⁾ Calvins Jenseits-Christentum in seinem Verhältnisse zu den religiösen Schriften des Erasmus. Görlitz 1902. — Meditatio futurae vitae. Ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvins. Leipzig 1901.

se Kalvín více zajímá o výchovný význam povolání pro duchovní život lidí, vyvolených k věčné spáse, než o objektivní hodnotu jednotlivých povolání pro společenské soužití. Kalvinistické ethos prý vede k tomu, aby křesťan považoval za svůj hlavní úkol v svém povolání odumřítí světu. Odpovídá tento výklad skutečnému smyslu kalvínovské sociální ethiky?

V Kalvínově sociální filosofii byla podtržena důležitost věrného plnění těch povinností, které s sebou přináší pravidelné světské povolání. Souběžně vybízel křesťany, aby zápasili o uskutečnění říše Kristovy v konkrétních poměrech, s nimiž se shledávají ve světě. Už tato skutečnost popírá oprávnění Schulzeovy these, že kalvínovská mravní záměrnost spočívala na mnišských cílech. Monastický postoj k přítomnému životu vyrůstal z opovržení k světské situaci a souvisel s odporem k světským povoláním. O tom svědčí monasticismem podporovaný útěk od závazků, jichž vyžadovalo zastávání pravidelného občanského zaměstnání a k nimž vedl normální život v rodině.

Naproti tomu se nestaví kalvínovský bohoslovecký typ do té míry záporně k skutečnostem přítomného života, jak tvrdí někteří jeho posuzovatelé. Zapomínají na Kalvínův požadavek, aby dobré dary, které s sebou přináší pozemská pouť, byly věřícími vděčně přijímány stejně pro svou užitečnost, jako pro potěšení z nich pramenící. Radost z přítomného života se v kalvinismu nevyklučuje, poněvadž by to odporovalo Božím zaslíbením. Pozemské statky, pokud se jich užívá jako prostředku k přirozenému cíli, k němuž byly stvořeny, napomáhají stvořitel-skému záměru božské Prozřetelnosti. Bůh svým tvůrčím činem uzpůsobil potravu nejen k tomu, aby sloužila životním nezbytnostem, ale i k tomu, aby se z ní mohl člověk těšiti. Podobně jest tomu s funkcí lidského oděvu a s celou barvitou krásou Božího díla v přírodě. Prorok oprávněně chválil víno rozveselující srdce člověka a olej rozzařující jeho tvář. Přirozená povaha věcí stanoví hranice, v jejichž mezích

jest dovoleno užívati světských statků s radostnou myslí a ve shodě se zákonem Božím.⁵⁴⁾

V theologické orientaci Kalvínově spočívají kořeny jeho světského asketicismu. Na jedné straně se pod její zaštitou dovedl oprostit od mnišských zábran, které vyžadovaly pro vyšší stupeň křesťanské dokonalosti útěk ze světa. Na druhé straně měl v ní oporu před mravní polovičatostí, k níž vede povolnost k tělesným žádostivostem. Touha po spáse duše Kalvínovi nevyklučuje umírněné a při tom radostné užívání světských statků. Znovu se u něho setkáváme s představou, že každý nese odpovědnost za vztah k vnějším věcem a že se jich má používat jako vlastnictví svěřeného od Boha.

Světský asketicismus opouští mnišskou inhibici o zkaženosti pozemských statků v jejich vlastní podstatě a s odporem se odvrací od pohnutek útěku ze světa ke klášternímu způsobu života. Kalvínovský bohoslovecký typ nabádá k odlišnému druhu askese než věroučná nauka thomisticko-katolická. Postoj kajícího odříkání vede v kalvinismu lidskou duši k tomu, aby se stala jevištěm božského zásahu, při němž se postupně proměňuje společenství věřících křesťanů v obcování svatých. Člověk se nepřipodobňuje Boží dokonalosti útekem ze světa do klášterní osamocenosti. Naopak má křesťan plnit vůli Boží tím, že zůstane sloužit Božím cílům na tom místě v pospolitém životě, které mu Bůh v světském povolání přidělil.

Arnošt Troeltsch a Max Weber osvětlili při svém sociologickém rozboru protestantismu, že základní rozdíl mezi pojetím askese ve středověkém katolictví a v kalvinismu záleží v tom, že první z nich hledal předpoklady k vyšší mravní úrovni mimo svět, druhý je nacházel právě ve světě. Kalvín sku-

⁵⁴⁾ *Iam si reputemus quem in finem alimenta creaverit, reperiemus non necessitati modo, sed oblectamento quoque ac hilaritati voluisse consulere. Sic in vestibus, praeter necessitatem, finis ei fuit decorum et honestas... Et ipsae naturales rerum dotes satis demonstrant quorsum et quatenus frui liceat. Institutio III., 10. 2.*

tečně přiznával relativní hodnotu světskému zboží, pokud mohlo být užítkováno posvátnou pospolitostí vyvolených k Boží oslavě. Sociálně ethické důsledky kalvínovské theologie odkazují k instrumentalistickému a současně k asketickému chápání světské skutečnosti. Na jich podkladě nutně dochází k činné účasti křesťanů při konkrétních úkolech politické, hospodářské a kulturní organizace společnosti se snahou o zlepšení sociálních vztahů mezi lidmi. Pohnutka zájmu o vyrovnaní sociálních protikladů vychází ovšem ze základní, theopatické, jednosměrné k Bohu zaměřené tendence kalvínovské ethiky. Na rozdíl od Luthera se Kalvín nespokojoval s úsilím o duchovní znovuzrození jednotlivců, ospravedlněných vírou.

Současně s vnitřním přerodem jednotlivých křesťanů mají se též všechny sociální instituce přetvářet v pospolitost nového řádu, v níž se stává zřetel spravedlnosti, založené na Božím zákoně, bezpodmínečně platným formativním principem. Kalvínovská theologie nabádá k vypracování cílevědomého programu, podle něhož by se celá sociálně hospodářská oblast vyrovnávala se svrchovanými nároky Boží vlády nad světem.

Mravní základy Kalvínovy náboženské filosofie jest třeba pečlivě zkoumat, aby se objasnilo, zda jest její podstata výlučně pesimistická (jak by dogma o predestinaci nasvědčovalo), či připouští-li kladné stanovisko k skutečnostem pozemského života. O názoru Schulzeově, který stejně jako Ritschl ukazoval pouze na negativní, světu odcizenou povahu Kalvínova asketicismu, jsme se už zmínili. Na neštěstí sáhl nejvýznamnější životopisec Kalvínův k druhé krajnosti. V své kritické studii o problému Kalvínovy reformátorské původnosti se Émile Doumergue snažil dokázat, že Kalvínova theologie je prostá asketických prvků.⁵⁵⁾ Toto tvrzení se mu po-

⁵⁵⁾ V úvodní essayi spisu: Calvin and the Reformation. New York 1909. Mimo něho přispěli svými studiemi August Lang, Herman Bavinck a Benjamin B. Warfield.

dařilo obhájeti pouze částečně. V jeho důkazu lze přistoupiti na thesi, že v Kalvínově požadavku sebezapření bylo obsaženo pozitivní úsilí, aby se osobnost věřících scelovala oddaností k přísnému znění Božího zákona a aby se osobní mravní ukázněnost vyvolených stala bezpečným základem kolektivní solidarity v posvátné církevní pospolitosti. Kalvín v žádném případě nechtěl hlásati svou theologii kříže ze zvrácené touhy po šíření utrpení; nejednalo se mu v ní o návod k množení mučedníků.

Proti Ritschlově thesi, že Kalvín podcenil úlohu člověka ve světě, zakládaje mravní cíl lidského života na odvrácení od světa a na touze po smrti, se staví Doumergue se vši rozhodností. Calvinismus prý neodvádí věřícího od účasti na společenském dění, nýbrž naopak mu ukládá, aby činně zasahoval do všech jeho oblastí a aby se snažil zmocnit vlády nad ním. Doumergue při svém obdivu pro výsledky kalvinismu na poli světské kultury a civilisace zapomíná připomenouti, že z kalvínovské ethiky nelze odloučiti složku asketicismu přemáhajícího svět.

V Kalvínově nauce o tělesné sebekázni se uplatňuje dvojí hledisko. Především se v ní vyžaduje, aby křesťané přemáhali porušenou tělesnou přirozenost ¹⁾ a současně se uznává, že tělesná schránka tvoří chrám Ducha svatého. Na rozdíl od ideálu mnišské askese Kalvín doporučuje věrné zastávání občanského povolání v poslušnosti k Bohu. A přece mravní podstata jeho nauky jest asketická, jestliže asketismem rozumíme snahu po naprostém podřízení lidských schopností, tužeb a životních účelů svrchované vládě, kterou představuje nadsvětá moudrost a vůle Boží. Bohoslovecký typ kalvínovský dává lidstvu vzhledem k dvojí tvářnosti předurčení jednak optimistický a jednak pesimistický výhled do budoucnosti, podle toho, zda jde o naděje vyvolených či o strach zavržených. Asketická ethika kalvinismu se stala myšlenkovou silou nesmírné dynamické účinnosti v dalším duchovním vývoji západoevropského lidstva. Příspěvek kalvínovské sociální ethiky

k vývoji hospodářského individualismu a politicko-demokratické samosprávy, jest mimořádně závažný. Není však důvodu, abychom si zastírali skutečnost, že výjimečná síla kalvínovského sociálně křesťanského útvaru pramenila z jeho světsky asketického východiska.

Jak souvisí vznik novodobého hospodářského individualismu s důsledky Kalvínovy nauky o povinnosti člověka, aby svou činností ve světě napomáhal zřetelům vlády Boží a budování království Kristova?

Bylo by omylem předpokládati, že Kalvínova nauka o předurčení zamítala hodnotu dobrých skutků. K jejich blahodárnosti se vyžadovalo, aby byly ovocem duchovního života, znovuzrozeného v Kristu. Na rozdíl od katolické nauky kalvinismus jen popírá, že by člověk mohl záslužnými skutky poskytovat Bohu dostiučinění za spáchané viny. Dobrými skutky se milost Boží nezískává, nýbrž se v jejich zrodu zřetelně projevuje. Proto mají být vyvoleným pohnutkou k pokorné vděčnosti Bohu a nikoliv základem sebevědomé pýchy, pocházející ze samolibého záslužnictví. Dobré skutky také nezískaly v kalvinismu povahu libovolného rozhodnutí, ježto se jimi ustavuje mravní řád lidského života v podobu dobře spořádané stavby; nemá se k nim přistupovati náhodně, nýbrž důsledně. Lidé jsou sice souzeni podle skutků, jako stromy podle ovoce, ale dobré skutky neospravedlňují ještě člověka před Bohem. Vyvolenci Boží teprve po svém znovuzrození v Kristu přestupují z království hříchu do oblasti, v níž vládne Boží spravedlnost; dobrémi skutky dosvědčují, že náleží do oblasti Kristova království.⁵⁶⁾

Povolání vyvolených k účasti na vládě Boží není jen věcí zdánlivou. Členové posvátné pospolitosti

⁵⁶⁾ Ecce, non justificamus hominem ex operibus coram Deo; sed omnes qui ex Deo sunt, dicimus regenerari, et novam creaturam fieri, ut ex regno peccati transeant in regnum justitiae, atque hoc testimonio certam facere suam vocationem, et tamquam arbores a fructibus judicari. Institutio III., 15. 8.

Kristovy získávají jistotu o svém spasení v neklamných známkách svého znovuzrození. Stav vyvolenosti u lidí, žijících v milosti Boží, zůstává na venek utajen. Křesťané však nemají naslouchati ďábelskému mámení a pochybovati o své vyvolenosti, nýbrž jsou povinni s jistotou důvěřovat, že se na ně vztahuje omilostňující rozsudek Boží. Věřící mají spatřovati předobraz svého lidského určení v pozemském osudu Kristově. Nikdo z vyvolených se nesmí svévolně vzdáliti od zápisu svých skutků v knize života, při němž se uvádí lidské povolání u každého jedince do stavu účinnosti. Opravdoví křesťané nesmějí býti otřeseni v důvěře ve svou vyvolenost špatným příkladem lidí, kteří zdánlivě zprvu ke Kristu příslušeli a později od něho odpadli.

Každá snaha po osobním úspěchu ve světě má být řízena ohledem na to, že člověk jest zavázán, aby v první řadě sloužil k Boží oslavě. Přes to Kalvín nevyloučil z království Kristova proces sociálně osmotický, k němuž dochází tím, že se lidé snaží povznést k vyšší životní úrovni v hmotném i v duchovním smyslu. Přiznal též jednotlivcům právo na soukromé vlastnictví, ač je omezuje požadavkem, aby lidé používali pozemských statků se zřetelem k jejich služebnosti božským účelům. Za mravně přípustné hospodářství považuje jen takové nakládání se svěřenými statky, které přispívá k blahu celé posvátné pospolitosti vyvolených křesťanů. Ekonomické hledisko má být určováno tak, aby odpovídalo nárokům Božího vladařství a aby napomáhalo výstavbě církevního společenství. Funkčním sepětím hospodářského zájmu s oblastí duchovně náboženskou opatřuje Kalvín kolektivnímu hospodaření i individuálnímu podnikání božskou sankci.

V kladném postoji k hospodářské oblasti, jež byla za určitých podmínek včleněna do pole nábožensko-církevního, spočívá základní odklon sociální nauky kalvínovské od teorie thomistické i lutherovské. Hospodářské podnikání, do něhož se zahrnuje v kalvinismu též peněžnictví a obchod, nepředstavuje již

soubor povolání, za něž by se slušní lidé měli stydět. Kalvín připouštěl, že pospolité hospodaření tvoří normální oblast sociálně prospěšné činnosti a dovolával se pro její oprávnění biblických autorit; církev se má zajímati o cíle a metody hospodářského života. Pokládá za samozřejmé, že lidé smějí používat bez obavy z věčných trestů a plným právem všech statků od Boha svěřených a to pod jedinou podmínkou, že se o ně budou sdíleti s bližními, vedeni duchem lásky a štědrosti.

Nového důrazu se u Kalvína dostalo zájmu o posílení funkcionálních vztahů ve společenství znovuzrozených křesťanů, z nichž každý má používat svých schopností a výsad pro dobro celku. Vyvolení nesmějí vyvyšovat svůj vlastní prospěch, nýbrž mají přede vším ostatním celou svou sociální aktivitou přihlížeti k zdárné výstavbě církevního bratrstva. Ve vztahu k bližnímu má vyznačovat křesťanův postoj laskavost a ochota pomoci závislému druhu, vycházející z přesvědčení, že Bůh od každého vyžaduje, aby mu vydal počet ze šafářování se svěřeným zbožím. Náboženský zřetel kalvinismu se přenáší se svou důslednou theopatickou zaměřeností též do oblasti sociálně ethické a šíří v ní ducha vespolečné pomoci. Trpícímu druhu má člověk sloužiti, poněvadž to Bůh přikazuje. Konečný cíl služby bližnímu nespočívá však ani podle směrnic kalvínovského bohosloveckého typu v snaze o zlepšení sociálních poměrů, nýbrž ve výstavbě posvátné pospolitosti, v níž se už na tomto světě zrcadlí vláda Boží a uskutečňuje království Kristovo.⁵⁷⁾

Ethos kalvínovské theologie se vyznačuje do té míry úsilím o dosažení zájmové jednoty v církevní pospolitosti, že naléhavě nabádá k pěstění společen-

⁵⁷⁾ Sic pius vir, quidquid potest, fratribus debet posse, sibi non aliter privatim consulendo quam ut ad communem ecclesiae aedificationem intentus sit animus. Haec itaque sit nobis ad benignitatem beneficentiamque methodus: quidquid in nos Deus contulit, quo proximum queamus adjuvare, ejus nos esse oeconomus, qui ad reddendam dispensationis rationem astringimur. Tamtéž, III., 7. 5.

ské solidarity mezi křesťany. Ačkoliv kalvinismus v zásadě uznává jednotlivcovo právo na soukromé vlastnictví hospodářských statků, přece v něm rozhoduje ohled na Boží řád do té míry, že se ve smyslu starokřesťanské tradice stanoví, aby veškeré světské zboží sloužilo potřebám celé posvátné pospolitosti věřících. Tato zásada měla svůj význam při budování křesťanské dobročinnosti na podkladě kalvínovské theologie, poněvadž pomáhala tlumiti mravně záporný vliv Kalvínovy nauky o předurčení k věčné spáse a k věčné záhubě. Stále ovšem trvalo nebezpečí, že se konkrétním sociálně závislým jedincům pomoci nedostane a že zamítavé stanovisko bude odůvodňováno poukazem na to, že zbídačelý druh neodpovídá předpokladům, podle nichž se věřící zařazují do království Kristova.

Kalvín neuznával mravní oprávnění hospodářského úspěchu, nespočívá-li na Božím požehnání. Na druhé straně však počítal s impulsivní stránkou lidské přirozenosti, která touží po bezpečné hospodářské úrovni. K vrozeným náklonnostem lidským patří podle něho vůle panovati a hromaditi bohatství. Hluboce zakořeněné obavy nutí člověka, aby se vyhnul podřadnému postavení ve společnosti, které souvisí s chudobou a je doprovázeno nedostatkem vážnosti a důstojenství. Kalvínovský bohoslovecký typ se odklonil od mnišského ideálu, který velebil dobrovolnou chudobu a odloučení od světa v kontemplaci jako předpoklad dokonalejšího přiblížení člověka k Bohu. Naproti tomu kalvinismus nebrání lidské touze po společenském povznesení a po hospodářském úspěchu, jestliže jich věřící dosáhli při poslušnosti k Božím nárokům; pod touto podmínkou jsou známkou Boží přízně a souvisejí i jinak s celkovým stavem vyvolení pro blažený osud věčné spásy.

V souhlase s celkovou tendencí křesťanského náboženství neopomenul Kalvín upozorniti na nebezpečí, pramenící jednak z nekontrolované touhy po získání bohatství, nebo z bezohledné vůle k moci a k viditelnému úspěchu. Lidé, kteří se ženou bez zřetele k božskému zákonu za bohatstvím a za svět-

skými počty, se mohou na první pohled jevit úspěšnějšími než jejich spoluobčané, vědomě se spravující podle příkazů svrchované vůle Boží. Přece však jsou vyvolenci Boží v nesmírné výhodě před lidmi, ovládanými jediné světskými zájmy, poněvadž je na cestě věčného spasení vede, osvěcuje a řídí svou moudrostí sám Bůh. Nebylo vůbec Kalvínovým úmyslem, aby vyloučil mravní přípustnost zajmu na osobním úspěchu z hospodářského podnikání. Šlo mu jen o jasné vytčení zásady, že hospodářská oblast není mravně neutrálním polem, na němž by smělo dojít k bezohledné soutěživosti mezi zistnými tendencemi podnikatelů, nýbrž místem, na němž má být při poslušnosti k Božímu zákonu zjevena velikost a sláva Boží. Snaha o získání světských statků Kalvínovi znamená součást přirozené a zdravé péče o jedincovu sebezáchovu. V zásadě se neprotiví Božím záměrům, jestliže se uplatňuje v souhlase s Boží vůlí. Bohatství se nemá stát cílem samo v sobě. Nevzniká jen jako výsledek lidské přičinlivosti, nýbrž jest viditelným darem božské milosti, která posiluje člověka v trpělivé a neumdlévající pracovitosti. Bez Božího požehnání očekává člověka jen bída a neštěstí; opravdový životní úspěch, zakládající trvalé lidské štěstí, jest nedosažitelný, nepřispěje-li člověku Bůh svou pomocí. V tomto směru může kalvinismus navázati na blahodárné účinky sepětí oblasti náboženské s oblastí mravní. Křesťan se smí domáhati jen té míry štěstí, jaké by mohl užívat v nevinnosti a v čistotě duše a při ustavičném podřízení své životní činnosti nadsvětému zákonu Božímu.⁵⁸⁾

Sociálně hospodářský postoj Kalvínův byl podmíněn jiným společenským prostředím, než bylo ono, v němž žil jeho starší vrstevník Martin Luther. Kdežto lutherská církev v Německu se vyvíjela v prostředí převážně zemědělské organizace hospodářské, Ženeva doby Kalvínovy vyrůstala v jedno z důležitých obchodních a finančních středisek počínajícího období soukromo - kapitalistického. Refor-

⁵⁸⁾ Tamtéž, III., 7. 9.

movaná církev kalvínská v Ženevě (s přidruženými náboženskými obcemi ve Švýcarsku) nemohla počítati na mocenskou ochranu světského ramene; musela se spolehnouti sama na sebe při obraně náboženské pravdy v duchu Kalvínova učení. Shodou okolností byla nucena pečovati, aby se dostalo přístřeší a prostředků k živobytí také souvěrcům, kteří se k ní (jako vyhoštěnci pro víru z okolních zemí) utekli s prosbou o zastání a o umožnění další existence. Též z tohoto církevně politického důvodu byla celková hospodářská situace ženevské náboženské obce už za života Kalvínova podrobována pečlivým úvahám.

Měnicí se situací sociálně politickou byl Kalvín z vnějšku nucen, aby revidoval v nejednom ohledu záporné stanovisko některých církevních otců k základním skutečnostem hospodářského života. Soukromé vlastnictví uznával za právní opatření, jímž mělo být umožněno, aby se hmotné dary, svěřené Bohem k užitku člověka, staly skutečně služebnostmi, osvědčujícími Boží záměry s lidmi. Připouštěl oprávněnost půjčky peněz na úrok a stanovil nejvyšší hranici úrokové míry na 5%. Na rozdíl od Luther a v souhlase s Antonínem z Florencie vycházel z názoru, že se peníze ve spojení s pracovní energií stávají zdrojem nových hospodářských statků. Nikdo však nemá považovati peněžní investice za jediný prostředek k opatrování živobytí. Společně s novokřtenci sdílel Kalvín přesvědčení o nebezpečí démonických vzruchů, které ve světě vznikají společně s neukázněnou touhou po hospodářském zisku, ač v kritice peněžnické soustavy rodícího se hospodářského individualismu byl mnohem umírněnější než oni.

Poměrně kladný postoj Kalvínův k tvoření kapitálových statků a jeho ethika povolání, která považovala účast na hospodářském životě za jeden z významných nástrojů k šíření vlády Boží mezi lidmi, byly Maxu Weberovi podnětem, aby kalvínovské ethos uvedl do úzké spojitosti s duchem novodobého kapitalismu. V Kalvínově bohoslovecké nauce Weber

zdůrazňuje vliv, jímž bohostředné základy sociální činnosti působily na povahu světského asketismu. Nauka o naprosté předurčenosti lidských osudů dává sice, jak soudí Weber, otázce o jistotě spasení povahu enigmatickou (v životě pozemském nikdo nerozluští, zda byl předurčen k spasení či k zatracení); přesto však Kalvín vychovával své stoupence k důvěře, že oni patří do kruhu vyvolených. Podle Webera⁵⁹⁾ se projevuje důsledek nauky o předurčení obdobnou snahou, aby věřící osvědčil své vyvolení dobrými skutky, jako je tomu v katolictví. A přece je mezi pojetím mravního dosahu dobrých skutků v těchto dvou bohosloveckých soustavách podstatný rozdíl. Katolicismus vychází vstříc psychologii hřešícího člověka a přibližuje se mu více než kalvinismus. Podle katolické nauky jest věčný osud duší spoluurčován zbožným úmyslem věřících křesťanů, kteří dosáhnuvše svátostného rozhřešení, vykonávají záslužné skutky, obrácené k účelu, předem schválenému církevní autoritou. Člověk hřeší, podřídí se pokání, podá v dobrých skutečích dosti učinění, které mu bylo uloženo, a může se znovu s důvěrou obrátit na zpovědníka s prosbou o rozhřešení nových hříchů. Weber právem poukazuje na to, že tento postup není v kalvinismu přípustný. Bůh kalvínovské theologie chce od vyvolených, aby mu sloužili „životem dobrých skutků“, a nespokojuje se oddělenými skupenstvími dobrých předsevzetí a záslužných činů, které člověk vykoná mezi jednotlivými zpovědními úkony.

Oba klasické druhy křesťanského asketismu vedou k pěstování racionálních metod sebekázně. Kalvínovská askese na rozdíl od askese mnišské spatřovala jádro svatosti v zápasu s démonickými silami, působícími ve světě a to tváří v tvář pokušením obyčejného, občanského, každodenního života. Kalvínovské ethos se vyznačovalo činností vůlí, aby

⁵⁹⁾ Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen 1923, 2. vyd.

celý svět byl pokřesťanštěn, takže světská povolání měla být cele proniknuta loyaltitou k božskému řádu.

S podobnou jasnozřivostí jako Weber pronikl též R. H. Tawney do problému sociálně náboženské podmíněnosti počátků hospodářského individualismu.⁶⁰⁾ Podle výsledků jeho badání přestal kalvinismus kritizovati bohatství jako věc nesrovnatelnou s mravní dokonalostí a obrátil své výtky pouze proti zneužívání vlastnických práv. Kalvínovská sociální ethika, soudí Tawney, přestala vylučovati hospodářské pohnutky z oblasti ducha; naopak povýšila podnikavost, prozíravost a pracovní houževnatost na hospodářské ctnosti. Neviděla už v bohatci kořistníka, který by se byl nezbytně musel obohatit jen na vrub zbídačení chudých lidí. Sociálně ethický podklad kalvinismu podporoval tendenci, aby se vynořila nová měšťanská třída ranného kapitalismu. S jeho přispěním osvojila si tato nově pronikající třída požehnání, plynoucí ze soustavné racionalisace životních zájmů. Záměrně pěstovaná sebekázeň tvořila psychologickou zásobárnu skryté pracovní energie, již s prospěchem použila nová technika kapitalistického hospodářství. Současně s tímto zevnějším procesem pronikalo v měšťanské třídě přesvědčení, že ve vzrůstu bohatství získává podnikavý a hospodářsky zdatný jedinec nejen školu k zdokonalování svého charakteru, ale i příležitost k oslavě Boha, a to cestou vytrvalé, neumdlévající pracovitosti.

Vývoj hlavních rysů kalvínovské sociální ethiky sledoval Weber dále k jejím logickým důsledkům v anglicko-americkém puritánství, v němž bylo protestanské ethos vypracováno v příkladný útvar světského asketicismu. Při svém rozboru literárních prací Richarda Baxtera (kterého právem považuje za typického představitele puritánské morálky), snažil se Weber vyznačiti, v čem záležela zvláštní povaha světské askese v puritanismu. Charakteristický ráz neokalvinistické, puritánské ethiky se projevuje především pojetím povolání. Puritanismus spatřoval v sou-

⁶⁰⁾ Religion and the Rise of Capitalism. London 1926.

stavě povolání projev vůle Boží. Věrné plnění závazků, plynoucích z povolání, se považovalo za náboženskou povinnost. U Tomáše Aquinského neměla ethika povolání daleko té důležitosti, jako v kalvínovském bohosloveckém typu. Thomismus svazoval význam světských povolání toliko s řádem přirozených příčin a nikoliv s řádem příčin nadpřirozených jak činí kalvinismus. Baxter i jiní představitelé kalvinistického dědictví v puritanismu zastávali funkcionalistický postoj k životnímu povolání. Kdežto lutherovská theologie se většinou spokojovala s trpným podřízením prisouzenému sociálnímu postavení, kalvínsko-puritánský bohoslovecký typ se stavěl za vědomě volenou a metodicky účelnou průpravu k určitému oboru společenské zaměstnanosti, aby v něm byl člověk odborně uzpůsoben k službě Bohu i lidem.

O přípustnosti majetku se Baxter vyslovoval s kritickými výhradami. Bohatí lidé jsou podle jeho soudu v ustavičném nebezpečí, že jejich práce k Boží oslavě bude znesnadňována ohledy na pozemské zboží. Křesťan se nemá bát lopoty, nýbrž s nadšením sloužiti v svém povolání, čímž dokazuje, že žije ve stavu Boží milosti. Čas se stal pro puritánskou etiku jako racionální měřítko poskytnutých služeb s náboženského hlediska činitelem nesmírně vzácným. Teprve procesem metamorfosy účelů se ethika moderního kapitalistického hospodářství osamostatnila od prvotního cíle kalvínovské mravouky. Původním kriteriem mravní hodnoty povolání byla poslušnost k Božímu zákonu, již měla být podřízena racionalizace pracovního postupu. Až mnohem později nastoupilo na místo tohoto náboženského postoje hledisko většího osobního zisku. Kalvínsko-puritánské memento, že čas jest v časnosti měřítkem pro přípravu na věčnost, bylo v dalším vývoji zužitkováno na obchodnickou poučku, že čas jsou peníze.

První stopy pragmatického hodnocení vnesl do puritánského pojetí životního povolání už Baxter. Opustil totiž zcela Lutherův ideál ustáleného světa povolání a postavil se za Kalvíново dynamické pojetí

povolání. Křesťanům puritánského smýšlení Baxter doporučuje, aby si zvolili zaměstnání, v němž mohou dosáhnouti co největšího úspěchu, dovoleného právním řádem, nechtějí-li křížiti cíle svého životního povolání, stanoveného Bohem. Mohou-li si opatřiti výnosnější postavení, než dříve zastávali, aniž by při tom mravně uškodili sobě nebo svému bližnímu, ukládá se jim to dokonce za povinnost. Mají tím dokázati, že jsou věrnými služebníky Božími a že užívají darů sobě svěřených pro Boží cíle. Člověk smí usilovati o bohatství, pokud to činí s myšlenkou na Boha a nikoliv s myšlenkou na hřích.

Puritáni se řídili Kalvínovou zásadou nepochybovati o naději na vlastní spásu. Většinou pokládali za prokázané, že patří k obci vyvolenců Božích. Angličtí a američtí pokračovatelé v kalvínovské reformaci opřeli svůj životní názor o přesvědčení, že obdařenost hmotnými statky jest možno považovati za znamení Boží milosti. V období počátků hospodářského individualismu (jež označuje Weber za hrdinské období kapitalismu) byla zjištěnost při hromadění pozemských statků považována za hříšnou, jen pokud sloužila sama o sobě za cíl. Jestliže však reformovaný křesťan puritánského ražení získával bohatství svědomitostí a přičinlivostí v svém povolání s myšlenkou na ostříhání zákona Božího, nedopouštěl se podle svých mravních zásad nejen ničeho nezákonného, nýbrž mohl si vzrůstajícím blahobytem ověřiti stupeň Boží náklonnosti k sobě.

Weberovi patří zásluha, že první upozornil na důležitý vztah mezi činitelem ideologickým a ekonomickým při vynoření ducha moderního kapitalismu. Kalvínovská sociální ethika, dále propracovaná v anglickém a americkém puritanismu, se vyznačuje podle Weberovy teorie v hospodářské oblasti dvěma tendencemi. První podmiňovala vzrůst bohatství a zvláště rychlé tvoření kapitálových statků tím, že podporovala racionální, činorodou a neumdlévající pracovitost v životním povolání. Druhá se obrátila proti přepychovému, marnotratnému a nápadně honosnému životnímu slohu, v němž si libovala feudální

šlechta. Kalvinismus současně podněcoval k následování pracovní energie a stupňované životní úrovně, kterou si osvojil střední měšťanský stav. Při vytýčení mravních zásad, jimiž se řídila puritánsky orientovaná buržoasie, byl položen důraz na to, aby se majetku užívalo ke zvýšení výkonnosti v povolání. Vlastnických práv se nemělo zneužívat k opatrování hříšných radovánek a kratochvílí bez zřetele k celkovému smyslu lidského života na světě a ve věčnosti. V kalvínovsko-puritánském pojetí znamenalo povolání vítaný prostředek, v jehož rámci mohl člověk naplnit své nejlepší tělesné i duševní schopnosti, aby si stále před Bohem, před světem i před vlastním svědomím ozřejmoval oprávněnost svého přesvědčení, že patří mezi vyvolené.

Teorie o podmíněnosti vývojového procesu v počátcích soukromo-kapitalistické soustavy protestantskou sociální etikou se stala předmětem souhlasných i kritických posudků u mnohých národohospodářů, kulturních sociologů a theologů. Z nich Wünsch dospěl při svém rozboru stanoviska Weberova k závěru, že Weber přecenil vliv kalvinismu na ducha kapitalistické soustavy, kdežto Troeltsch přišel k podobnému úsudku jako Weber.

Wünsch podrobil zkoumání zvláště Weberovu these, že pěstování puritánských ctností duchovně podmínilo vznik moderního kapitalismu.⁶¹⁾ Tváří v tvář nadměrnému vzrůstu amerického finančního kapitálu vylučuje možnost, že by puritanismus byl mravně odpověden za počátky procesu, který vedl spolu s hospodářským individualismem ke kreaci obrovského peněžního bohatství. Připouští sice, že Weber počítal s podstatnou změnou, která nastala tím, že hospodářský individualismus nahradil nábožensky posvěcené ethos klasického kalvinismu pozdější tendencí k bezohledné soutěživosti. Weber prý však nedovedl rozlišit mezi etikou povolání u Kalvína a u Baxtera na jedné straně, a u Benjamína Franklina na straně druhé. Wünsch si nedovede

⁶¹⁾ Evangelische Wirtschaftsethik, str. 337 n.

představit, že by se na pozadí kalvínovsko-puritánského bohosloveckého typu mohl vynořit útvar kapitalistické hospodářské soustavy. Mravní zásady Benjamína Franklina, které byly odvozeny z racionalistických zdrojů osvícenství, za to považuje za osnovatelky ethiky práce v kapitalistickém řádě. Franklin se však podle Wünsche liší v motivaci cíle hospodářské činnosti podstatně od Kalvína i od Baxtera. Naproti tomu se prý B. Franklin shoduje s Andrewem Carnegiem v základním principu, tvořícím ženskou sílu kapitalistického podnikatelství a hlásajícím, že možnosti zisku jsou neomezené. Franklin též s pozdějšími teoretiky hospodářského individualismu sdílel racionalistický a optimistický pohled na svět. Naproti tomu prý kalvinismus odporoval zásadě neohraničitelného zisku a stavěl se zdrželivě k možností nepředvídatelného hospodářského pokroku, založeného na lidských vynálezech.

Ethos kalvínovské sociální filosofie pronikalo podle Wünsche na pole vznikající kapitalistické soustavy v třech tendencích: a) V kalvinismu je ukryto nebezpečí, že záruka spasení nebude hledána v jistotách povahy náboženské, nýbrž že průkaz vyvolenosti bude spatřován ve vnějším, hmotně prokazatelném úspěchu. b) Další nesnáze pramenila ze zásady kalvínovské ethiky, že příležitosti k hospodářskému podnikání lidem poskytuje Bůh. Snadno z toho může vzniknouti pochybnost, zda Bůh neposkytuje člověku právě ty příležitosti, které jsou nejvýhodnější s hlediska peněžního zisku. c) Hlavní zájem kalvinismu je upřen k životu nadsvětnému bez dostatečného zřetele k těm potřebám člověka, které plynou z nutnosti společenského soužití. Příkaz milovati bližního pro náboženskou hodnotu lidství samého kalvínovské ethice povolání zcela schází. Mravní pole se pak snadno stává obětí démonických mocností, útočících proti němu z hmotných pevností, v nichž rozhoduje jedině zřetel neomezeného hospodářského zisku.

Z Wünschova retrospektivního pohledu nabývá převahy spíše mocenský vliv, s kterým se vítězně

pronikající kapitalistický duch obrací proti duchovním silám kalvínovské sociální ethiky; ta se pod nápor
em zevnějších sil stává světskou, místo aby zduchov
ňovala proces individualistického výrobního a
spotřebního hospodářství. I když ještě na povrchu
někde přetrvává původní náboženská pohnutka indi
viduálně ekonomického podnikání, Bůh přestává být
v kapitalistickém řádu cílem životního snažení a
hmotná prosperita se povyšuje na modlu, nad níž se
neuznává žádné vyšší normy.⁶²⁾

Oblast náboženskou a oblast hospodářskou považuje Wünsch za pole ležící vedle sebe, kdežto Weberovi znamenal náboženský činitel ideologického určovatele hospodářských skutečností. Kapitalistický duch se podle Wünschova soudu vyvíjí svou vlastní niternou logikou k realistickému ovládnutí hospodářské situace, podobně jako se kalvinismus orientuje podle své náboženské sankce v oblasti světa duchovního. Za otce moderního kapitalistického ducha jest považovati B. Franklina, jehož zásady nebyly ovo
cem kalvínovsko - protestantské asketické ethiky,
nýbrž prozařuje prý z nich spíše sociální filosofie
doby osvícenské.

Přihlížejte k vlastní podstatě hospodářské ethiky kalvínovské, Wünsch uznává, že se k jejímu označení dobře hodí výraz světského asketicismu, ač ji ovšem nemohl nikterak zbaviti nebezpečí, které v sobě chová. Wünsch však při tom příliš neoceňuje náboženské ctnosti, ozdobující v oblasti puritánského duchovního vlivu kapitalisticko-„křesťanskou“ hrabivost, která provází průmyslovou civilizaci anglického a amerického světa. Připouští, že puritánský životní názor může dáti solidní základnu k blahobytnému společenskému postavení. Avšak náboženské východisko kalvínovského bohosloveckého typu považuje za na
prosto odlišné od ducha výbojného kapitalismu, jak se projevil zvláště od 19. století v průmyslovém a pe
něžním životě americkém.

Obšírná kritika Wünschova upozorňuje oprávně-

⁶²⁾ Evangelische Wirtschaftsethik, str. 344.

ně na některé slabiny teorie Weberovy, aniž by dovedla oceniti pronikavost Weberova pohledu na poměr mezi hospodářskou a náboženskou oblastí. Weberovi jako odborníku v národohospodářské vědě nezůstala utajena samozřejmá skutečnost, že příčinné zřetězení hospodářských procesů není uzavřeno vlivy řádu duchovně náboženského, jež však v této souvislosti příliš jednostranně zařadil do okruhu kalvínovsko-puritánské sociální ethiky. Vzájemná podmíněnost mezi řadou procesů sociálně hospodářských a mezi řadou procesů povahy nábožensko-mravní patřila k sociologickým předpokladům, z nichž Weber vycházel při svém výzkumu. Nezastíral si tragický důsledek tohoto oboustranného příčinného spojení, který se projevil rozsáhlejším působením hospodářského sektoru na sektor náboženský, místo aby tomu bylo naopak. Nevytvořily zajisté pouze puritánské duchovní ideály příznivé psychologické dispozice pro vynoření individualisticky založené soukromo-kapitalistické soustavy. Souběžně též v nové organizaci hospodářského života vyvstalo sílové ohnisko, působící jako pramen mocné a svézákonné sociální kausality, zasahující též náboženskou oblast. V tomto ohnisku sluší hledati původ magnetické síly, která byla příčinou zmíněné již metamorfosy účelů a převedla cíl pospolitého hospodaření od poplatnosti k zřetelům Boží slávy k zájmům na hmotném zisku a na hromadění peněžních rezerv. Ve studii Weberově se též poučíme o tom, že puritánské pohnutky k hospodářské činnosti degenerovaly už v osmnáctém století a že místo nich postupně ovládly zřetele světského utilitarismu, s pozadím mimonáboženským.

V své teorii Weber též správně rozpoznal, že kalvínovské ethos obsahovalo v nauce o předurčení prvky, které od kořene vylučovaly možnost, aby se sociální ethika na něm založená osvědčila jako mravně bezpečná směrnice společenského soužití. Kalvinismus ani nemohl míti zájmu na vyrovnání společenských protikladů podle zásady sociální spravedlnosti. V tomto bohosloveckém typu byla již předem opatřena náboženská sankce hospodářskému vykořis-

ťování. Vždyť hospodářská prosperita byla prohlášena za důkaz vyvolení k věčné spáse, kdežto chudoba a sociální závislost za znamení věčného zatracení. Mravní důležitost, připisovaná světskému povolání, za toho předpokladu, že se člověk v daném čase osvědčí jako služebník Boží vlády, nabádala k vypracování záměrně osnovaných pracovních a podnikatelských metod.

Při svém posudku Weberovy hypotézy položil Wünsch upřílišněný důraz na to, že Franklinův sociální postoj se vytvářel pod vlivem osvícenského racionalismu. Vždyť Weber uvádí, že Franklin byl v svém osobním duchovním životě bezbarvý deista. Wünsch přikládal též zbytečně velkou důležitost mimo-kalvínovské povaze sociálně ethických zásad Franklinových, když přece Weber sám v nich shledává jen následky puritánského asketicismu, jejichž původní náboženský význam v době Franklinově odumřel. Wünsch si zakládá na svém odporu k „pokrytectví puritánských ctností“ a odmítá přiznati příznivé následky puritánské mravní rozhodnosti pro oblast sociálně hospodářskou. V celku projevuje na theologa až zarážející nedostatek víry v působivost náboženské ideologie při utváření sociální tvárnosti lidské pospolitosti.

Odvážná these, že mravní a rozumové stanovisko bylo v počátečním vývoji hospodářského individualismu spolupodmíněno psychologickým prostředím, vytvořeným kalvínovsko-puritánským bohosloveckým typem, musí být ověřována na podkladě dalšího dějepisného badání. Bude nutno osvětliti, pokud hospodářská situace pozdního středověku spoluurčovala další vývoj katolické sociální teorie. Dále bude třeba zkoumati, do jaké míry racionalistické a humanistické vlivy renesanční podněcovaly novou orientaci ve filosofii mravnosti a v morální theologii. Konečně nebude bez užitku výzkum sociální změny, která signalisovala příchod nové doby jednak rozvojem soukromo-kapitalistického hospodaření, jednak souběžně postupujícím přerodem, při němž část západoevropského lidstva přešla od životního názoru katolicko-

thomistického k bohosloveckým soustavám náboženské reformace.

Pronikavý a průkopnický rozbor Weberův nemohl přirozeně znamenati poslední slovo, poněvadž sám v oboru sociologie náboženství naznačoval cestu k slovům prvním. Nebyly v něm zváženy všechny sociálně hospodářské, duchovně náboženské a obecně kulturní síly, jejichž vzájemná spojitost v procesu rodící se moderní civilisace musí býti teprve pro jednotlivé dílčí úseky objeovávána. I přes svou poměrnou jednostrannost poskytl Weberovo pojednání pozoruhodný průhled do souvislostí, jimiž zasahuje náboženské ethos při výstavbě hospodářské organizace společnosti.

Max Weber a Arnošt Troeltsch odkryli pronikavým vcítěním a vhleděním do ethického smyslu lidské civilisace podvojný protiklad novodobých sociálních dějin. Především poukázali v svém výkladu sociálních důsledků kalvínovsko-protestantského bohosloveckého typu, že v něm objektivací účelu lidského snažení byla uznána nadlidská a nadsvětelná kategorie Boží vůle za svrchovanou normu všeho pozemského počínání. Člověkův hmotný úspěch jest kalvinismu lhostejný, pokud není řízen poplatností k zřetelům Boží vlády. Sociální ethika kalvinismu zaměřuje cíl života jednotlivcova i celé pospolitosti asketicky; a přece jedinci obdaření Boží přízní nacházejí právě ve světě předpoklady k hospodářskému úspěchu. Druhé základní hledisko Troeltschovo a Weberovo shodně vyzdvihuje skutečnost, že člověk, získávaje hmotné statky na podkladě racionalistické ethiky pracovní, jest zaváděn logikou svého povolání k popření prvotního náboženského základu své činnosti. Odpor proti duchovní vzpružině lidského sociálního vzestupu jest vysvětlován odbojem člověka proti zábránám, stojícím v cestě neomezenému hospodářskému kořistnictví, jemuž jsou náboženské závazky nevítanou překážkou.

Kalvínovský bohoslovecký typ zklamal v svých sociálně ethických důsledcích, ježto se v něm lidskému činiteli přičítá, při předpokládané nepatrné mravní

hodnotě, jen podřadné místo. Víra kalvínsko-puritánské církevní pospolitosti, že její údové byli vyvoleni pro věčnou spásu a že mají záměrně pracovat pro šíření vlády Boží mezi lidmi, se projevila též v společenské organisaci, založené na této víře. Přes svůj zájem, upřený jednoznačně k Bohu, podnikla kalvínovská theologie revisi v odpovědi na otázku, jaký jest konečný sociální význam lidské solidarity, založené na církevní pospolitosti věřících křesťanů. A nebylo náhodné, že puritánské náboženské obce v Nové Anglii přičítali v svém dalším vývoji lidskému činiteli postupně stále větší význam, než k tomu opravňovala původní theologická nauka Jana Kalvína.

PŘEDPOKLADY SOCIÁLNÍ DOBROČINNOSTI V KALVÍNOVSKO-PURITÁNSKÉM DUCHOV- NÍM PROSTŘEDÍ

V bohosloveckém postoji Kalvínově se setkáváme s jistými výhradami k prikázání lásky k Bohu a k bližnímu, které tvořilo ústřední energetickou osu Ježíšova evangelia. Tyto výhrady souvisely s jednou ze základních dogmatických pouček kalvinistické věrouky, v níž Kalvín vycházel z názoru o naprostém protikladu mezi mravní porušeností lidské přirozenosti na jedné straně a dokonalou svatostí svrchované vůle Boží na straně druhé. Celá povaha člověka se všemi přirozenými schopnostmi se Kalvínovi jeví zkaženou a lidé jsou podle něho určeni k věčnému zatracení, jestliže nebudou vyvoleni Bohem a povoláni k znovuzrozenému životu. Víra v předurčení lidského osudu přináší s sebou jako logický důsledek determinismus vůle. Lidé sice nejsou nikým donuceni k zlým činům, ale jejich povaha je nutně podrobena náklonnosti k hříchu. Kalvín přejímá Augustinovu nauku o prvotním hříchu, podle níž v Adamovi bylo celému člověčenstvu vtištěno znamení nemožnosti ne-hřešiti (*non posse non peccare*).

Bůh podle Kalvína poskytl jen menší části lidstva možnost, aby se oprostila od následků dědičného hříchu. Svým rozhodnutím oddělil lidi, které vyvolil k věčné spáse, od ostatního davu zavržených. Bůh prý sám začlenil vyvolené už v pozemském životě do vyššího stupně sociálního postavení, a to jest vyznačeno odstupňováním společenských hodností. Mají vládnouti nad bezbožnými a ochraňovati ustanovený řád společenského soužití,

aby sloužil cílům Boží slávy. Theologické dogma o předurčení lidských osudů nedává přiměřenou základnu k budování řádu sociální spravedlnosti, v níž by všichni lidé měli stejný nárok na lidské štěstí a na pracovní podmínky, zaručující uznání lidského důstojenství každého jednotlivce. Vždyť kalvínovský bohoslovecký typ dává náboženskou sankci největším společenským protikladům. Vysvětluje rozlišenost mezi třídou vládců a mezi třídou znevlněných bezbožníků odvěkým rozhodnutím Božím, kterým bylo stanoveno, aby skupenství lidí, určených k věčnému zatracení, bylo už v časném životě podrobno přísným omezením společenského nátlaku. Bůh se prý spokojuje u bezbožníků s tím, že udržuje zvrácenost jejich přirozenosti v patřičných mezích prostředky světské vlády, ač nemá při tom zájmu na jejich niterném očistění. Vůdcovské postavení vyvolených bylo zřízeno Bohem; naproti tomu mají být lidé sociálně závislí udržováni v zájmu společenského řádu v postavení podřízeném.⁶³⁾

Cílem vlády není sloužit sociálnímu blahu většiny obyvatelstva; vyvolení mají přinucovati lid podrobený jejich vládě k patřičné poslušnosti k ustanovením, na nichž spočívá společenská organisace. Boží oslava (při níž se má již v důstojenství veřejné autority zrcadlit velebnost božské moci), jest předním kriteriem každé sociálně prospěšné činnosti, nikoliv soustavné pěstování účinné lásky k bližnímu pro tělesné a duševní dobro člověka. Jaký význam přičítá Kalvín dobročinnosti při svém theopatickém hledisku, že Bůh má být oslaven v každém lidském činu?

V kalvínovskéologii je charita zařazena do oboru sebe přemáhání. Kalvín se vůbec nepokoušel o to, aby z charity vytvořil ctnost, projevující se bezděčnou obětavostí. Podobná snaha by též odpo-

⁶³⁾ Alii supra vulgare sortem emergunt, quo sua maiestate alios contineant in officio. Ita sua providentia Deus naturae perversitatem refranat, ne in actum erumpat, sed non purgat intus. Institutio II., 3. 3.

rovala jeho názoru, že většina lidí, kteří se obracejí k zdrojům veřejné dobročinnosti s prosbou o pomoc, jest jí nejméně hodna. Pohnutku charity vědomě odosobňuje. Lidé nejsou povzbuzováni, aby pomáhali svým trpícím druhům, vedeni láskou k nim a úsilím odpomoci příčinám bídy a nedostatku. V sociálně závislém druhu má být spatřován obraz Boží a Bohu se má v dobročinnosti prokazovati láska a čest.⁶⁴⁾

Motivace dobročinnosti v kalvínovském bohosloveckém typu jest odosobněna vzhledem k předmětu i k nositeli charitativního skutku. Skutečnost, že člověk při službě bližnímu nemyslí na záslužnost a na věčnou odplatu za skutek milosrdenství, přispívá k očištění pohnutky dobročinnosti od sobeckých zřetelů. Současně v sobě chová kalvínovská theologie vážné nebezpečí, že nezabrání tomu, aby byl křesťanský duch sociální služby podlomen. Vyvoleným se dovoluje, aby spatřovali v zbídačelém či v sociálně závislém druhu odsouzence, jehož osud jest zpečetěn v životě časném i věčném, ježto jeho zavržení bylo způsobeno rozsudkem svrchované Boží vůle. Vyvolencům Božím se naopak ukládá, aby v své společenské hodnotě udržovali na úzdě hříšné sklony a vzněty, jimiž se vyznačuje zvrácená přirozenost bezbožníků. Mají-li současně pomáhati vyděděncům z Boží říše, (ne sice pro lásku k nim, ale pro úctu k obrazu Boha-Stvořitele, vyzařujícího skrze nitro jejich zkažené přirozenosti), jest oprávněna obava, že se lidé dobře situovaní budou rozpakovat, aby pomocí nuzákům nepodporovali jejich lenivost a charakterovou úchylnost.

Theopatické zakotvení lásky k bližnímu převládá v sociální ethice Kalvínově do té míry, že se nezmiňuje o charitativním díle, aby při pohnutce dobročinnosti důsledně nepřipomínal povinnost dbáti Božího důstojenství. V důsledku toho jest z jeho sociálně filosofického názoru takřka vyloučena ryzí a prostá sympatie k potřebám člověka,

⁶⁴⁾ Tamtéž, III., 7. 6.

závislého na prostředcích z veřejné pomoci. Kalvín nevyvozoval ze stavu dítěte Božího, zaručeného lidstvu v evangeliu Kristově, mravní nárok každého člověka na lidsky důstojnou životní úroveň, uskutečňující prorocký ideál sociální spravedlnosti. Podobně jako byl Tomáš Aquinský přiveden při své motivaci mravních základů křesťanské dobročinnosti k nepřirozenému výkladu o nadbytečnosti příkazu lásky k bližnímu v Ježíšově evangeliu, dostal se též Kalvín do nesnází při vysvětlení pravého smyslu Ježíšova Kázání na hoře. Nezbývalo mu než popřít, že blahoslavenství představují absolutní mravní závazek pro pozemský život následovníků Ježíšových. Podle Kalvína náboženská podstata blahoslavenství sice platí, ale nikoliv jako norma pro tento svět, nýbrž jako předobraz duchovního života v říši nadsvětelné.

Příkaz lásky k bližnímu, který Ježíš stanovil za neoddělitelnou součást mravního zákona, zavedeného s bezpodmínečnou účinností v království Božím, Kalvín zásadně uznával. Nepopřel ani, že strádající bližní má nárok na pomoc a na celý majetek svých šťastnějších druhů. Theopatičnost Kalvínova charitativního postoje spočívala v jeho požadavku, aby křesťan nepřispíval druhu pro jeho vnitřní lidskou hodnotu, nýbrž pro obraz Boha-Stvořitele, který se názorně projevuje v duši trpícího bližního. Bůh jest původcem bliženecké podoby lidské, jež nemůže být odstraněna žádnou lidskou zvráceností, i když jest posvátná pospolitost církevní jen v menšině. Kalvín se snažil vyložit obsah Kázání na hoře tvrzením, že svým zjevením Boží podstaty Ježíš jen potvrdil starozákonní svědectví o naprosté Boží svrchovanosti. Rozumí smyslu Ježíšovy evangelijní zvěsti tak, že ani v jejím světle nikdo není záslužností své lidské podstaty hoden lásky a že si nikdo nemůže činití spravedlivý nárok na skutky křesťanského milosrdenství pro mravní jakost svého člověčenství. Dobročinnost dlužno pokládat za křesťanskou ctnost, jen pokud směřuje k oslavě Boha jako Původce lidského pokolení; není však při ní nutno zvláště při-

hlížeti k povaze sociálních nesnází u těch jedinců, jimž se má charitativní péčí pomoci.⁶⁵⁾

Mravní normy Horského Kázání Ježíšova nestavěl Kalvín do protikladu k Božím příkazům, zjevným v Starém zákoně. Odvolával se naopak na Ježíšův názor, že dokonalost lásky k Bohu a lásky k bližnímu spočívá na předpokladu, že bude naplněn zákon a proroci. Kalvín musil podepřít svou ideu Boha jako všemocného vládce souznějící složkou starozákonní theologie.

Kalvínovské ethos má podle výkladu Troeltschova stránku individualistickou i stránku kolektivistickou, poněvadž jest zaměřeno k osudu jednotlivců i k určení celé lidské pospolitosti. Problém předurčení lidských osudů stojí v popředí duševního napětí a usměrňuje lidskou dělnost. Avšak stoupenci kalvinismu se neomezují na moment strachu před božstvem o budoucí osud duše. Znovuzrození jedinci, podřizující se v svých rozhodnutích vůli Boží, nemají se spokojovati s pěstěním subjektivních náboženských nálad. V Kalvínově theologii představovala účast na zřízení království Kristova hlavní zájem křesťanova života. Získání jistoty o vlastní spáse jest tu podřízeno vrcholné mravní normě, aby Bůh byl oslaven ve všech oblastech lidského života. Tím se v církvi Kristově vytváří prostředí k zvláštnímu druhu duchovní vzájemnosti, kterou můžeme označit jako stav zvýšené křesťanské sociability.

Ačkoliv pro větší pojmovou přesnost volíme tento výraz místo názvu křesťanský socialismus, kterého užívá Troeltsch, jinak se s jeho rozbořením kolektivního rysu kalvínovské ethiky stotožňujeme. Kal-

⁶⁵⁾ *Mirum est, eo absurditatis delapsos fuisse scribas, ut proximi nomen restringerent ad benevolos: quum nihil clarius sit nec certius quam Deum complecti totum humanum genus, quum de proximis nostris loquitur... Caritas autem, quam lege sua Deus commendat, non respicit quid quisque meritis sit, sed se ad indignos, perversos et ingratos diffundit. — Commentarius in Harmoniam Evangelicam. — Corpus Reformatorum, sv. 73. Vydali Eduard Reuss, Alfred Erichson a Pavel Lobstein. Brunsvig 1891, str. 187—188.*

vínova idea posvátné pospolitosti Kristovy znovu poskytla ideologickou základnu totalitnímu pojetí společenského řádu ve smyslu křesťanského universalismu. Kalvínovská katolicita se ovšem odlišuje od katolicity thomistické tím, že se neváže na reálné svátostně kněžské zřízení pozemského církevního útvaru. Církev Kristova jest v kalvinismu představována jako neviditelné společenství vyvolených, které bylo ve věčnosti osnováno Bohem a které spojuje lidi předurčené k spáse s družinou Kristovou v životě časném i věčném k oslavě všemohoucího Boha. Kalvín ovšem považoval za nezbytné, aby se tato ideální forma království Kristova, která měla sjednocovati celé člověčenstvo, projevovala v konkrétních útvarech duchovně sjednoceného protestantismu. Se vši rozhodností se stavěl proti sektářské rozdrobenosti, která protestantismus ohrožovala a proti snahám, které chtěly ustavovati časnou podobu náboženské pospolitosti vyvolených na lidské libovůli, místo aby ji bezvýhradně podřizovaly zákonu Božímu.

Snaha o duchovní znovuzrození věřících byla v kalvinismu podřízena úsilí, aby celý svět byl nábožensky posvěcen svou poplatností vůdčím tendencím křesťanské církve. Právě v církevní instituci, prohlášené za ústav spásy, kalvínovská theologie nalézala prostředek výchovný i donucující, který měl sloužiti k tomu, aby lidé uznávali nad sebou ve všech věcech řád Boží svrchovanosti.

Přestavba v organizaci světské společnosti byla nutným důsledkem sociálně ethických zásad kalvínovské theologie. Nejednalo se však při ní o reorganizaci společenských poměrů podle zásad sociální spravedlnosti, ve smyslu sociálně politických snah novodobých. Boží vláda měla být nastolena a království Kristovo zřízeno; tím mělo dojít k dokonalé změně a k radikální nápravě všech hříchů a béd, vyznačujících dosavadní běh světových dějin. Kalvín byl sám dalek toho, aby vyvolával k životu nové sociálně reformační hnutí, které by usilovalo o nahrazení tehdejší politické a hospodářské sou-

stavy. V tom ohledu až překvapuje, jak málo původních a společnost napravujících zásad nacházíme v Kalvínově bohosloveckém díle. Důsledky kalvinismu v oblasti hospodářského individualismu jest pokládati za vedlejší výtvar tohoto bohosloveckého typu, který se stal bez úmyslu svého původce mezníkem též v politickém a sociálním vývoji západoevropského lidstva.

S chudobou a se sociální závislostí se Kalvín vyrovnal s lehkostí, která jest příznačná pro jeho postoj k nápravě společenského řádu. Věčná vláda Boží nemá míti za svůj cíl, aby v první řadě odstraňovala tělesné, hmotné a mravní nesnáze postižených lidí. Království Božímu dává Kalvín výslovně smysl nadsociální; nejedná se v něm o vysvobození z neštěstí ani o ulehčení pozemského strádání vrstev společensky utištěných. V království Božímu má být zřízen stav pravé a věčné blaženosti v duchovním slova smyslu; jde v něm o proces proměny celého ústrojenství lidské pospolitosti z nitra jedinců v Kristu znovuzrozených, a nikoliv o radikální, náhlou přestavbu sociální organisace, týkající se změny funkčnosti hospodářských zřízení a zrušení institucí platného právního řádu.⁶⁶⁾

Podstatný omyl v kalvínovské motivaci dobročinnosti spočívá v tom, že se za hlavní pohnutku lásky k bližnímu při prokazování milosrdné služby trpícím lidem považuje strach před Bohem. Obava před bližícím se Božím soudem jest Kalvínovi nejlepším prostředkem, jak učiti lidi charitě a spravedlnosti. Podle našeho soudu dal Kalvín evangelium Ježíšovu výklad zřejmě omylný, když nahradil jeho kladný příkaz lásky k bližnímu požadavkem, aby lidské chování ke strádajícím druhům bylo řízeno pohnutkou hrůzy před přestoupením vůle Boží. U něho bychom těžko mohli očekávat pozitivní postoj k dílu křesťanské dobročinnosti. Přece však pře-

⁶⁶⁾ Regnum enim Dei inter homines nihil aliud est quam restitutio ad beatam vitam adeoque vera et aeterna felicitas. — Commentarius in Harmoniam Evangelicam, str. 111.

kvapuje Kalvínova vychovatelská metoda, v jejímž plánu jest učiti lásce zастраšováním, ježto se činí z účinné služby bližnímu postulát naplňování spravedlnosti, kterou je člověk zavázán Bohu ve strachu před jeho hněvem. První deska zákona prý stanoví, jak má člověk uctívati Boha, kdežto druhá deska přikazuje, jak si má v hrůze před hněvem Hospodinovým upravovat mravní postoj k lidské společnosti.⁶⁷⁾

K náboženské účinnosti dobročinnosti Kalvínovi nestačí, aby vyvěrala z ryzího zájmu o normální tělesné a duševní potřeby strádajícího druhu, jestliže sociální služba není současně vedena pohnutkou, aby poskytovaný skutek milosrdenství byl vykonáván z poslušnosti k Bohu nebo dokonce ze strachu před Bohem. Motivace sociální práce v kalvínovském bohosloveckém typu jest též určena jednostranným theopatickým popudem. Zájem o skutečnou sociální situaci, v níž vznikají konkrétní hmotné i mravní nedostatky utlačených společenských vrstev, jest zcela potlačen. Kalvín si upravil smysl Ježíšova podobenství o milosrdném Samaritánovi tak, aby mu zapadal do celkového pojetí mravního zákona, podle něhož lidé nemají být milováni pro vlastní podstatu svého člověčenství, nýbrž pro zakotvení své mravní bytosti v Bohu.⁶⁸⁾ S tímto omezením uznával potřebu pomoci chudým, kteří se nemohli postarati sami o sebe, aby se službou bližnímu zvyšovala sebekázeň členů církve.

V kalvínovské reformaci se projevoval živelný odpor k tomu zjevu, že římskokatolická hierarchie odcizila církevní vlastnictví i účel některých církevních hodností jejich prvotnímu poslání, jímž byla služba slabým údům v křesťanské pospolitosti. Připouštělo se zvláště oprávnění úřadu jáhenského

⁶⁷⁾ Proinde priore tabula ad pietatem et propria religionis officia, quibus majestas sua colenda est, nos instituit; altera praescribit quomodo propter nominis sui timorem nos in hominum societate gerere debeamus. — Institutio II., 8. 11.

⁶⁸⁾ Tamtéž, II., 8. 55.

s původním biblickým určením, podle něhož mu byla uložena správa chudinské péče v křesťanských náboženských obcích.

Není sporu o tom, že se u stoupenců kalvinismu setkáváme nezřídka s horlivou ochotou přinésti povinnou daň na oltář křesťanské dobročinnosti; avšak dochází k tomu bez hlubšího zájmu o přesnější zkoumání věčné podstaty sociálních potřeb u zanedbaných nuzáků. Nebyl při tom bez významu reservovaný postoj samotného Kalvína, který vycházel při svém stanovisku k nižším společenským vrstvám z přesvědčení, že jejich neutěšený pozemský úděl jest jen výrazem celkového stavu nemilosti, v němž se nacházejí vůči Bohu. Kalvín považoval sociální závislost a hmotnou bídu za součást lidského osudu, který v časném životě provází odsouzenec, předurčené k věčné záhubě. Marně bychom čekali, že se postaví se zatracenci do postoje titánské vzpoury, nebo že bude na straně zavržených usilovati o jejich duchovní spásu a o zlepšení jejich společenského postavení.

Současně se však netajil Kalvín ochotou k rozsáhlé součinnosti s lidmi, o nichž se dalo předpokládati, že jsou vybaveni k budování posvátné pospolitosti vyvolenců Božích a stal se tím předchůdcem snah o evangelickou katolicitu. Byl však zdrženlivý v sympatii vůči lidem, kteří zaujímali neúspěšné postavení ve společnosti nebo byli dokonce závislí na veřejné dobročinnosti. Tato protikladná tendence, aby na jedné straně Bůh vládl mezi lidmi, a na druhé straně aby byli chudí lidé zůstaveni v nevážnosti při nízké sociální hladině své životní úrovně, vyznačuje Kalvínovu snahu o budování království Kristova na zemi.

Nemůžeme zde rozebírat příčiny, proč kalvinismus získal světodějný význam především v duchovním prostředí anglickém a americkém. Spokojujeme se jen s konstatováním dějinné skutečnosti, že na pozadí kalvínovského bohosloveckého typu nedošlo k vytvoření vnitřně ucelené a sociologicky pevně

zkloubené církevní organizace, která by byla protějškem římskokatolické církve. Struktura kalvínovské větve světového protestantismu našla svůj mnohovýraz v četných denominacích, které vytvářely svou sociální filosofii a svou sociálně charitativní praxi podle toho, jak v různých zemích odpovídal duch původního asketického kalvinismu na proměnlivé podněty z politické a hospodářské situace světské společnosti.

Anglosaská sociální oblast poskytla kalvinismu nejprůměrnější psychologické prostředí, v němž kalvínovské ethos mohlo přetvářet světskou společnost v předsevzatou posvátnou pospolitost říše Kristovy. I zde se mu ovšem postavily v cestu mocné překážky povahy politické i církevně náboženské. Přesto však kalvínovská životní orientace oplodnila náboženskou i kulturní tradici anglického národa a zasáhla s živelnou účinností i do počátečního duchovního vývoje severoamerických kolonií. V Anglii i ve Spojených státech se projevilo uplatnění kalvínovských zásad třemi hlavními směry, a to v puritanismu, v presbyterianismu a v kongregacionalismu, které našly svůj osobitý kolektivní výraz v celé stupnici názorově i organizačně diferencovaných církví a sekt. Zápas o uznání theologických a mravních zásad kalvínovské reformace v Anglii byl obtížný. Na konci rozhodujícího měření duchovních sil došlo k ustavení puritánského typu bohosloveckého a církevně politického, v němž sice zůstaly hlavní ideové směrnice kalvinismu zachovány, v podřadnějších věcech si však vývoj vyžádal četné odchylky. Nezaostáváme si nejednotnost bohosloveckých nauk i církevní organizace kalvínovského protestantismu. Přece však docházíme k závěru, shodnému s rozpoznáním Troeltschovým, že kalvinismus představuje vedle thomistické sociální filosofie druhý hlavní typ křesťanské sociální nauky. Troeltsch nás naučil oceňovati syntetickou závažnost kalvínovské sociální ethiky. Přes individualistické prvky, které souvisely se sebevědomím, prýšticím z povýšeneckého kom-

plexu vyvolených, byla kolektivistická tendence, zaměřená k universalismu království Kristova tak silná, že v kalvinismu vytvořila ucelenou páteř sociálně křesťanské filosofie, představující podle Troeltsche „veliký sociologicko-kolektivní typ křesťanského myšlení“.⁶⁹⁾

Zbývá ještě, abychom si v této souvislosti všimli, jak dalece zůstal puritanismus při svém hodnocení lásky k bližnímu věren prvotnímu theopatickému zaostření Kalvínovy sociální ethiky. Konečně přihlédneme k předpokladům, kterými puritánská (t. j. neokalvínovská) ideologie vybavuje sociální teorii pro soustavnější reformu společenské organisace.

Pro neokalvínovský bohoslovecký typ jest příznačná sociálně filosofická nauka Roberta Baxtera. Asketické východisko Baxterovo jest patrné z důrazu, který klade na základní význam sebezapření v náboženském životě. V naprosté vnitřní shodě s Kalvínem Baxter učí, že nejdůležitějším úkolem křesťanovým jest milovati Boha a přemáhati sama sebe, při čemž požadavek sebezapření má nahraditi kladný příkaz lásky k bližnímu. Baxter nepřičítá žádnou záslužnost účinné lásce k trpícímu druhu a přímo popírá, že by charitativní činnost patřila k podstatným rysům křesťanského náboženství. Zůstává horlivým zastáncem kalvínovských zásad o Boží moci a o Boží nadsvětnosti; v souhlase s nimi odmítá jako bezdůvodnou domněnku názor, že láska k člověku jest sama o sobě postačitelým základem bohumilého života. Touhu po tom, aby byl člověk milován lidmi, prohlašuje Baxter výslovně za nebezpečný hřích, jemuž ani při menším stupni uvědomění neubývá na škodlivosti.

Oprávněnost zásady, že se mají láska k Bohu a láska k lidem doplňovati, Baxter vylučuje. Opakuje však známou poučku kalvinismu, že lidé mají být milováni se zřetelem na Boha a nikoliv pro hodnotu svého vlastního člověčenství. Při lásce k bližnímu zapovídá každý zájem anthropocentrické povahy.

⁶⁹⁾ Die Soziallehren, str. 689.

Hledisko, že dobročinnost má směřovati k zlepšení společenského řádu, odmítá jako škodlivou zásadu. Z motivace veřejné dobročinnosti vylučuje sociopatický zájem na normálním zdravém soužití všech lidských jedinců ve společnosti; nenáleží prý do náboženské pohnutky, stanoví rozsah mravních závazků pro úpravu sociálních vztahů. Podle Baxtera má jen Bůh nárok na lásku. Bůh prý si vyhrazuje lidská srdce jako trůn své slávy. Lidé mají proto potlačit přirozenou náklonnost svého nitra, toužícího po lásce, a neokrádati Boha ani o nejmenší díl lásky, příslušející jen jemu. Člověk se má spokojiti, nenávidí-li jej všichni pro Boží jméno a nesmí se sháněti po lidské přízni. Křesťan má milovati v svém druhu Boha a projevovati mu lásku k vůli Bohu; nesmí však při své lásce k bližnímu úmyslně pronikati k vlastní povaze lidských potřeb, jejichž kořeny bezděčně každý shledává v bytostném založení své přirozenosti.⁷⁰⁾

Theopaticky přísně omezená základna dobročinnosti v puritanismu dává málo podnětů k tvůrčí a společensky prospěšné sociální službě, neboť odosobňuje vzájemné vztahy mezi lidmi a činí je odvislými na cílech nadosobních a nadsociálních. Plný dosah této skutečnosti si názorně ujasníme u Baxtera, který stanovil pozoruhodné směrnice, jak žítí podle víry za různých životních okolností. Pro nás zde má v první řadě význam jeho postoj k lidem, postiženým neúspěchem. Vychází totiž z přesvědčení, že veškeré druhy protivenství a životních nesnází (ať jde o chudobu, o nemoc, o pronásledování nebo o zločinnost) jsou bez rozdílu následkem hříchu a že jich má trpící je-

⁷⁰⁾ It is God that must be loved of all, and not you: You must be content to be hated of all men for his name sake, that he may be beloved. Mens hearts were not made to be your throne, but Gods. Your work is to love, and not ambitiously to seek for love... To love God in you, and love you for God, is their (sc. mens) duty which you may provoke them to in season: But seek not for any nearer interest in them, nor for such a love as terminaneth in your selves. — A Treatise of Self-Denial. London 1675, str. 292.

dinec použití jako očišťujícího prostředku k povznesení svého duchovního života.

Trpící a sociálně závislí nuzáci dostávají od Baxtera napomenutí, aby čekali na dobu, kdy jim Bůh přispěje svou pomocí. Radí jim, aby do té doby nesli statečně svůj životní kříž a aby se utěšovali jako členové církve bojující nadějí na věčnou slávu, k níž vede strádání v pozemském životě. K utištěným a k poníženým vrstvám se obrací přísná tvář světsky asketického puritanismu s pochmurnou důtklivostí. Ukládá se jim, aby svědomitě plnily své povinnosti a aby se v pokoře snažily těžiti ze svého těžkého osudu pro věčnou spásu. V protivenstvích prý přichází k platnosti svatá spravedlivost Boží, trestající hříchy. Člověk se nemá utrpení vzpírat, ale má je odevzdaně nésti s důvěrou, že jeho ukončení v pravý čas jest Boží věc.⁷¹⁾

Lidem trpícím soužením Baxter doporučuje, aby nepočítali s právem na štěstí, poněvadž je sám Bůh předurčil k jejich nešťastnému osudu. Nedostatek hmotných prostředků je však neopravňuje k tomu, aby směli pustnouti mravně; naopak má v nich smutný úděl podnítiti zmocněné úsilí, aby trpělivě plnili závazky, které plynou z jejich bezútěšného postavení. V pozadí puritánského postoje k světu stojí bohoslovecké východisko kalvinistického individualismu. Zdůrazňuje se v něm propastná protichůdnost Boží svatosti a lidské hříšnosti. Dále se v něm podporuje pouze jednostranné zdokonalení jednotlivcova charakteru pro slávu Boží, místo aby se současně podněcovalo vyrovnání rozporů mezi jednotlivými sociálními třídami. Ethika puritanismu se vzdalovala lidskému mravnímu osudu tím, že naprosto nadřazovala ohled na Boží čest a důstojnost zájmům, souvisejícím s kriticky obezřetnou službou a s účinnou láskou k sociálně závislým lidem. Ani Baxter nepopírá, že se jeho stanovisko ke křesťanskému principu lásky může zdáti protismyslným; neboť i jemu se stal při soustředění všeho lidského úsilí na úctu

⁷¹⁾ The Life of Faith. London 1670, str. 493 n.

k Boží vůli příkaz účinné lásky k bližnímu závazkem takřka zbytečným.⁷²⁾

Z těchto bohosloveckých předpokladů si snadno vysvětlíme, že Baxterovy směrnice nepřesvědčují lidi, kteří dosahují ve společnosti úspěchu, o povinnosti pomáhati nešťastným druhům, ježto jsou jejich bratřími v Kristu. U Baxtera se jim dostává zásadní rady, aby se blížili k bližním s touhou přispěti jim jen z lásky k Bohu. Jeho postoj k sociální dobročinnosti představuje pozoruhodné křížení dvou tendencí, příznačných pro puritánskou charitu. První zrcadlí v sobě vliv starodávné křesťanské představy, že bohatství bylo vlastníkově svěřeno s úvazkem vážné odpovědnosti. Platnost této zásady se však v puritanismu oslabuje a nakládání se světskými statky se ponechává vlastníkově rozvaze. Druhá tendence vede k tomu, aby veškerá pomoc, poskytnutá chudým k zmírnění jejich hmotného nedostatku, byla současně spjata s péčí o svrchované blaho lidských duší. Každý skutek křesťanského milosrdenství měl přispívat k uskutečnění výsostného cíle lidského života: k šíření Boží slávy.⁷³⁾

Přednostní nárok na dobročinné skutky mají před bezbožnými příbuznými cizí lidé, vyznačující se bohu-libým životem. Baxterova teorie o bohatství a o chudobě se shodovala s běžným názorem, převládajícím v puritánských kruzích. Chudobu a sociální bídu považovala za neodstranitelnou součást společenské organisace. Soukromé vlastnictví v ní znamenalo nezbytnou podmínku stálosti hospodářského řádu a východisko křesťanské charity.

Za ideální typ křesťanské pospolitosti pokládal Baxter prvotní církev, na níž oceňoval zvláště to, že dovedla bezpečně zakotviti v Bohu a v Kristu. Podívoval se zdatnosti, s níž opatrovala nuzným dru-

⁷²⁾ Tamtéž, str. 553.

⁷³⁾ Let your greatest mercy be shewed in the greatest things; and let the good of mens souls be your end even in your mercy to their bodies. And therefore do all in such a manner as tendeth most to promote the highest end. — Tamtéž, str. 493.

hům jejich potřeby zavedením dobrovolného komunismu, který způsobil používání všech soukromě vlastněných věcí všemi údy křesťanského společenství. Pokládal za žádoucí, aby se znovu uskutečnilo podobné ideální obecenství bratří a sester; správně usuzoval, že tomu brání nedostatek lásky. Nedospěl však k poznání, že bohoslovecká soustava kalvínsko-puritánská již svou psychologickou strukturou sama podmiňuje nedostatek živého a rozumově odůvodněného citění člověka s člověkem. Ani puritanismu se nepodařilo vytěžiti dostatečnou míru intenzivní duchovní energie a mravní síly ze zdroje, uchovaného v Ježíšově zvěsti, že všichni lidé jsou dětmi nebeského Otce. Přece se však u Baxtera setkáváme s nově tryskající touhou po umocnění křesťanského obecenství. Tlumí ji sice stále zábranné sugesce proti nežádoucímu citlivůstkářství ve vztahu mezi lidmi, které by mohlo znevážiti důležitost Božích nároků vůči člověku. Současně se u Baxtera projevují stopy nové orientace sociálně ethické, která zúctovala s výstředními hledisky, ať už u mnichů popírají náboženský smysl života ve světě, nebo u nenapravitelných sobců vedou k nezřízené lásce k světským statkům.⁷⁴⁾ Baxter ještě umlčoval zdravou tendenci k zlepšení podmínek společenského soužití, která se v Anglii projevila s novou naléhavostí v mocném náboženském hnutí evangelického probuzení v osmnáctém století.

Máme-li porozuměti významu puritanismu pro vytváření slohu anglické sociální politiky, jest třeba přihlédnouti k vlivu, kterým působilo zrušení klášterů v počátcích reformace na celkovou hospodářskou situaci. Chudinská péče, poskytovaná ve středověku mnišskými řády, nebyla sice dostačující rozsahem prostředků, ani neměla úspěch při potírání příčin bída, ale přece zasahovala aspoň na povrchu nejznatelnější příznaky společenských chorob. V srovnání s ní znamenají nová opatření, podnícená sociální filosofií kalvinismu a jeho nekalvínovských odstínů,

⁷⁴⁾ A Treatise of Self-Denial, str. 333.

spíše úpadek než pokrok ve veřejné dobročinnosti, zvláště pokud se v Anglii na konci 16. a v průběhu 17. století pokusila o řešení problému tuláctví a o odstranění žebroty s použitím prostředků policejního nátlaku.

Dějepisec anglické dobročinnosti B. Kirkman Gray tvrdí, že se charita v šestnáctém století vlivem ranné reformace jen nepatrně změnila v používání metod soukromé sociální práce.⁷⁵⁾ Chudobince nadále zůstaly hlavním prostředkem pomoci pro lidi, kteří byli nezpůsobilí k práci, ať už pro nemoc, ať pro pokročilý věk nebo pro jinou závažnou příčinu. Jejich počet byl značný, ale nedostačoval rostoucí potřebě. O mládež se staraly školy, vydržované nadacemi. Sloužily jednak účelům výchovným a pak účelům léčebné péče. Ve školách byl často určitý počet stipendijních míst, které vypomáhaly chudým studentům a učňům, vstupujícím do řemesel. Do oboru dobročinnosti patřila i stavba silnic. Neuváživě almužnictví se netěšilo přízni policejních kruhů a žebrota byla trestaná, ač se nuzákům nedostávalo přiměřené výpomoci, aby mohli začít slušný život na vlastní pěst.

Až za vlády královny Alžběty došlo k význačné novotě. Chudinská péče se stala věcí politického zájmu. Státní autorita počala revidovati svůj postoj k třídě sociálně závislé. Chudinské zákonodárství bylo od té doby vedeno kladnými cíli. Začalo postupovati od kladného principu, že se má poskytnouti příležitost k obživě lidem, kteří se octli bez práce. Neštěstím postiženému člověku, který nemůže pracovati v pravidelném zaměstnání, má opatřiti společnost prostředky k živobytí. Tato charitativní soustava přejímala ještě do značné míry středověké metody dobročinnosti, ač již učinila první rozhodný krok k novodobému postupu sociálně politickému. Zákonodárství Alžbětina období zbavilo chudobu její záslužnické svatozáře a položilo v chudinské péči první zá-

⁷⁵⁾ A History of English Philanthropy. London 1905.

klady k veřejné sociální politice na podkladě ne-církevním.

Puritanismus (podobně jako oficiální směr v anglikánské církvi) v celku podporoval tuto umírněnou tendenci k sociální dobročinnosti, sledovanou konstruktivním zřetelem světského zákonodárství. Stavěl se při tom proti radikálním požadavkům, aby byla celá sociálně hospodářská struktura společnosti podrobena přestavbě, jak o to usilovaly zvláště nábožensko-socialistické sekty Levellerů a Diggerů, které rozvinuly svůj program zároveň s puritánskou revolucí. Stoupenci těchto rozhodných republikánských skupin chtěli postoupiti v reorganizaci společenského a právního řádu dále, než byl ochoten připustiti Oliver Cromwell.

Levelleři, vedení Janem Lilburnem, se zvláště soustředili na požadavek politické demokracie a stali se vlivnou skupinou v puritánském revolučním táboře. Menší skupiny, soustřeďující zemědělský proletariát, se domáhaly sociálních reforem na základě komunistických zásad. Z nich radikální sekta Diggerů usilovala o přestavbu společnosti z pohnutek náboženských. Její členové považovali za naprosto nezbytné, aby bylo zrušeno soukromé vlastnictví. Z hospodářského života se měla odstraniti příležitost k neomezenému zisku a k osobnímu prospěchářství, která podle přesvědčení Diggerů vyznačovala hříšný stav lidské pospolitosti, v němž se člověčenstvo octlo po pádu prvních lidí. Proti celkové tendenci 17. století, která podporovala zvětšení vlastnických držav ve prospěch velkostatkářů, hlásali Digeři potřebu, aby se stát postaral spravedlivou agrární politikou o znárodnění půdy. Když byla puritánská revoluce politicky potlačena znovuzřízením monarchie, vystoupila tím názorněji neproveditelnost těchto plánů v anglické společnosti. Diggeři tvořili vždy jen nepatrnou skupinu, která nenabyla ani zdaleka svými kolektivistickými plány tak mocného vlivu, jakému se těšil puritanismus se svým důrazem na osobní odpovědnost, na neúmornou pra-

covitost a na spoléhání jednotlivce v existenčním zápase na sebe samého.

Eduardu Bernsteinovi vděčíme za to, že v svém díle o socialisticko-demokratickém hnutí za puritánské revoluce⁷⁶⁾ vyložil hlavní zásady komunistické utopie, vypracované předákem tehdejších náboženských socialistů Gerrardem Winstanleym, v traktátě o zákonu svobody.⁷⁷⁾

Právo na soukromé vlastnictví velikých držav půdy Winstanley popíral, poněvadž prý odporuje stvořitelským úmyslům Božím i přirozenému právu, které brání, aby lidé získávali do osobní držby pozemské statky, nutné k živobytí všech. Stavěl se též proti provozování obchodu a živností za účelem ziskuchtivosti, kterou považoval za nežádoucí následek úpadku člověka ze stavu původní nevinnosti. Vzrůst majetku umožňuje podle něho jedině vykořisťování jiných lidí. Winstanley doporučoval, aby všichni lidé společně užívali pozemských statků, vytvořených jejich spoluprací. Nikdo nemůže nahromaditi veliký majetek sám. Jestliže však bohatství vzrůstá na základě součinnosti, mají spolupracovníci bohatcovi nárok na spoluužívání jeho majetku, který pomohli vytvořiti svou příčinlivostí. Bohatci se neřídí zásadou, že jest šlechetnější dávatí než přijímání, a zakládají svou domnělou vznešenost na tom, že pohodlně žijí z lopoty jiných.

Podle návrhů, načrtnutých Winstanleym, se měl průmyslový život soustřeďovati kolem domácího hospodářství, které mělo býti východiskem výrobního procesu. Zboží se mělo vyměňovati ve veřejných skladištích, při čemž zásada vzájemné služby zcela nahrazovala moment ziskuchtivosti. Volnou výměnou vyrobeného zboží se obměňovala dosavadní metoda prodeje a koupě. Winstanley se domníval, že skutečně-

⁷⁶⁾ Cromwell and Communism, Socialism and Democracy in the Great English Revolution. London 1930.

⁷⁷⁾ The Law of Freedom on a Platform, or True Magistracy Restored. London 1651—1652.

ním jeho utopie bude samočinně odstraněna žebrota. K pokusu o realizaci jeho hospodářské teorie však nedošlo. Radikální sekty byly potlačovány už Cromwellem a konečně byly zcela vyhubeny novým konservativním režimem po obnovení monarchie.

Hlavní proud anglického puritanismu se v svém společenském novotářství omezil na úsilí o reformu ústavního řádu. Přestavba společnosti po stránce sociálně hospodářské se pokládala za věc podřadné důležitosti, a pokud šlo o uskutečnění radikálních požadavků socialisticky orientovaných sekt, dokonce za věc celku pospolitosti škodlivou. Šlo tu ovšem pouze o logický důsledek puritánské sociální ethiky, která se nevyprostila z bludného kruhu, vytvořeného komplexem představ o předurčení, a která považovala bídu chudých lidí za ovoce jejich vlastní nedostatečné příčinlivosti i za zasloužený trest, stíhající hříšné povahy.

Nebylo proto náhodou, že chudinská péče měla v zemích, jež byly duchovně pod vlivem kalvinismu, svůj specifický charakter. Vyznačovala se snahou potlačit žebrotu přísnými policejními opatřeními, ale současně chtěla lidem sociálně závislým napomáhati, aby získali příležitost vydělati si na skrovné živobytí pravidelnou prací. Zaměstnavatelé směli s blahovoleným souhlasem orgánů veřejné dobročinnosti snižovati mzdy na nejnižší míru a tím též životní úroveň tříd výdělečně činných. Dostávalo se jim k tomu dokonce mravního ospravedlnění názorem, že nízkými mzdami a přísností k zemědělskému nebo k průmyslovému proletariátu chrání u sebe zaměstnané nužáky před úpadkem do stavu zlotřilosti a neřestnosti. Nikdo nenabádal zaměstnavatele, aby zlepšili pracovní podmínky pracujícího lidu a přispěli k zvýšení jeho sociální hladiny; připomínala se jim pouze odpovědnost za mravní ukázněnost a za nezávadný rozvoj charakteru u lidí závislých na nich hospodářsky.

Příkré stanovisko puritanismu k chudobě se projevilo úpadkem dobročinných zařízení a nadací v prvních počátcích anglické reformace, který ještě po-

kračoval za Cromwellovy vlády, představující přechodné mocenské vypětí puritánského politického vlivu. Markéta Jamesová prokázala oprávněnost tohoto úsudku badáním o anglické sociální politice v období puritánské revoluce. Opírá je o rozbor velmi obsáhlého pramenného materiálu.⁷⁸⁾

Výsledky nového dějzpytného výzkumu v tom směru nasvědčují, že republikánsko-puritánská správa dobročinných institucí nedovedla zabrániti jejich pokračujícímu úpadku. O poklesu veřejné odpovědnosti mluví četné stížnosti na zlořády, jimiž v té době trpěla zařízení, určená k sociální péči, včetně nemocnic. Ani chudinské zákonodárství nedoznalo za puritánské vlády pozoruhodnějšího pokroku.

Při použití puritánských zásad k zlepšení společenských poměrů se znovu ukázalo, že snáze se bojuje proti předsudkům, které pomáhaly vytvářeti emocionální energii, působící v dřívějším druhu sociální dobročinnosti, než se napravují konkrétní instituce, které nám po ní zbyly jako dědictví. Požadavek, aby se zjemnila pohnutka sociální služby, se vysloví snáze, než se podaří vybudovati síť institucí veřejné dobročinnosti v souhlase s novou ideovou motivací. Neok Calvinismus se sice zbavil předsudku o náboženské záslužnosti dobrovolné chudoby a o vlivu dobrých skutků na odpuštění hříchů; ale při tom byla celá soustava dobročinnosti, budovaná důsledně na strohých sociálně ethických zásadách kalvínovsko-puritánských, skoro v celém sedmnáctém století na pokraji zhroucení. Prameny, pocházející z období puritánské politické vlády, spojují úpadek dobročinnosti v příčinnou souvislost s potlačením římsko-katolického náboženství. Už vrstevníci Cromwellovi vyslovovali pochybnost, zda byl naprostý odklon od katolických pohnutek dobročinnosti moudrý a zda nestačilo místo podlamování víry v náboženskou hodnotu dobrých skutků napravit jen podstatná pochy-

⁷⁸⁾ Social Problems and Policy during the Puritan Revolution. 1640—1660. London 1930.

bení, k nimž docházelo v předreformační, příliš jednostranně zaměřené katolické charitě.⁷⁹⁾

Četné spisky, pocházející z doby vítězné puritánské revoluce, podceňují chudobu a otevřeně sdílejí nemilosrdný postoj k nuzákům, k němuž novokalvinovská theologie vychovávala anglické veřejné mínění. Jamesová na základě studia těchto pamfletů činí puritanismus odpovědným za nepříznivé stanovisko vládnoucích kruhů a lépe situovaných vrstev k třídě chudého lidu. Nejenže chudoba přestala být vyvyšována, nýbrž právě naopak chudobný stav byl prohlašován za znamení hanby, které provázelo osoby lenivé a mravně zkažené, zasluhující si opovržení věřících křesťanů. Jamesová dospěla rozбором politické situace v období puritánské vlády k obdobnému závěru, k jakému nás vede analýsa sociálně filosofického postoje novokalvinistického. Puritanismus pohrdal lidmi závislými, kteří se nevyšinuli svým osobním úspěchem na žebříku společenského života. Podle Jamesové se osvědčovala činnorodá puritánská víra sice nesmírnou horlivostí v službě Bohu, ale byla vyzývavě lhostejná k skutkům milosrdenství, jimiž měl být ulehčen těžký sociální úděl trpících druhů. V puritánských kruzích se otevřeně hlásal pesimistický názor, že lepší osud stihá umírajícího než nuzáka. Chudí lidé byli předmětem opovržení a posměchu, poněvadž se o nich soudilo, že si svou mravní neukázněností a životní nezřízeností sami zavinili svůj smutný osud.⁸⁰⁾

Souběžně s tímto bezohledným postojem k chudým lidem bylo vyvyšováno bohatství i úspěch v hos-

⁷⁹⁾ Jamesová uvádí o tom pozoruhodné svědectví podle dokumentu, jehož autorem byl major Audley: It is truly said that since Popery was abolished, Charity has left the land; and what is the reason but the changing of the foundation. Where they are merely superstitious I would have them reformed but not taken away. — Social Problems, str. 252—253.

⁸⁰⁾ Tamtéž, na str. 272. uvádí Jamesová pozoruhodný doklad pamfletisty, který s tehdejší vývojem věcí sám nesouhlasil, ale ve skutečnosti potvrzuje bezútěšné vyhlídky sociálně utištěných vrstev.

podářském podnikání jako neklamné znamení Boží přízně. Bída nižších tříd sloužila za přesvědčující náznak, jemuž ochotně věřili jedinci, obdaření blahobytem, že nuzáci odsouzení k strádání v životě časném mohou očekávat ve věčnosti pouze znásobené pokračování svých pozemských muk. Proto R. H. Tawney oprávněně soudí, že sociální nauka puritanismu úplně vyloučila z náboženské oblasti zřetel sociální spravedlnosti. Pod záštitou puritanismu bylo otevřeně hlášáno hospodářské vykořisťování jako sociální povinnost, která má uchrániti chudinu před další degenerací a před mravní zpustlostí. Tawney uvádí názor Artura Younga, který představuje hledisko vládnoucích tříd v době znovuzřízení monarchie, že nižší třídy musejí býti udržovány v chudobě, poněvadž prý by je jinak nebylo možno přiměti k přičinlivosti.⁸¹⁾

Puritanismus vyjadřoval životní filosofii lépe situované středostavovské vrstvy, která se vynořila v 17. století v anglosaském světě do popředí společenských událostí jako významná politická a hospodářská síla. Měšťanská třída ráda užila duchovní energie, prýstící z novokalvínovského bohosloví, k upevnění vlastních sociálně hospodářských výbojů a majetkových výsad. Niterná logika kalvínovsko-puritánského bohosloveckého typu zabráňovala jakémoliv dalekosáhlejší snaze po vyrovnání sociálních protikladů mezi společenskými třídami, které byly uznávány za přirozený výraz protichůdného určení lidských osudů v oblasti pospolitého života. Ačkoliv puritánská sociální ethika musela počítati se skutečností chudoby, odsuzovala pouze mravní stav zubožených lidí, nikoliv zbídačení samo, jako škodlivý symptom nebezpečné sociální choroby. Pohnutka dobročinnosti byla v ní velmi oslabena. Zdůrazňování křesťanského závazku, že bohatí jsou povinni přispívati ze svého majetku, aby ulehčili trudný úděl trpícího bližního, v puritanismu zřetelně ochabovalo.

Teprve rozhraní 17. a 18. století znamenalo počá-

⁸¹⁾ Religion and the Rise of Capitalism, str. 270.

tek nového období ve vývoji anglické dobročinnosti. Dlouhá léta zápasu a strádání, která následovala po krátkém vítězství puritánské revoluce, jen zesílila pouta vespolečné soudržnosti v národě, jenž začal hledati nové cesty k vyjádření své vůle k životu. Dříve už uplatněná myšlenka, že chudinská péče jest důležitým úkolem pro státní správu, působila tvořivě v dalších pokusech o zdokonalení sociálního zákonodárství. K tomu se přidružily mocné zdroje náboženské inspirace, jež vzněcovaly uplatnění přirozené dobročinné geniality anglického národa. Zmíníme se aspoň o dvou důležitých proudech, které se v 18. století pokusily o nové vyjádření ústředního ideálu křesťanského náboženství: o t. zv. evangelickém probuzení v anglikánské církvi a o vynoření pokrokového sociálního svědomí v humanitářských sektách, t. j. v unitářství a v Společnosti Přátel. Nově vzniklé pohnutky k mohutnému vzrůstu dobročinných institucí a k umocnění charitativního ducha měly již odlišné východisko, než jaké před tím sledoval jednoznačně vypjatý kalvínovský bohoslovecký směr.

Literatura.

- Boehmer Heinrich: Luther im Lichte der neuen Forschung. 5. vyd. Leipzig 1918.
- Doumergue Émile—Lang August—Bavinck Herman—Warfield B. B.: Calvin and the Reformation. New York 1909.
- Fröhlich Karlfried: Die Reichgottesidee Calvins. München 1922. — Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin. München 1930.
- Gray B. K.: A History of English Philanthropy; from the Dissolution of the Monasteries to the Taking of the First Census. London 1905.
- Grisar Hartmann: Martin Luther's Leben und sein Werk. 2. vyd. Freiburg 1927.

- Hall Thomas C.: History of Ethics within Organized Christianity. London 1910.
- Hunt R. N. Carew: Calvin. London 1933.
- Chaplin F. K.: The Effects of the Reformation on Ideals of Life and Conduct. 1927.
- Joachimsmen Paul: Sozialethik des Luthertums. 1927.
- Krauss J. B.: Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. Leipzig 1930.
- Lobstein P.: Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen. Strassburg 1877.
- Marti Oscar Albert: Economic Causes of the Reformation in England. London 1930.
- Navrátil F. O.: Petr Chelčický. Národohospodářský sociologický rozbor náboženské osobnosti. Praha 1929.
- O'Brien George: An Essay on the Economic Effects of the Reformation. London 1923.
- Ritter Gerhard: Luther: Gestalt und Symbol. 2. vyd. München 1928.
- Schlingensiepen H.: Die Auslegung der Bergpredigt bei Calvin. Berlin 1927.
- Schulze Martin: Meditatio futurae vitae. Ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvins. Leipzig 1901.
- Calvins Jenseits-Christentum in seinem Verhältnisse zu den religiösen Schriften des Erasmus. Görlitz 1902.
- von Soden Hans: Christentum und Kultur in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Beziehungen. Tübingen 1933.
- Tawney R. H.: Religion and the Rise of Capitalism. London 1926.
- Troeltsch Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 3. vyd. Tübingen 1923.
- Weber Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus ve spise Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 2. vyd. Tübingen 1922.
- Wendland H. D.: Der soziale Gehalt der reformatorischen Verkündigung. Berlin 1933.
- Wuensch G.: Die Bergpredigt bei Luther. Tübingen 1920. — Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung. Tübingen 1921. — Evangelische Wirtschaftsethik. Tübingen 1927.

Část čtvrtá

**Sociální filosofie
novověkého humanitářství**

DŮSTOJNOST LIDSKÉ OSOBNOSTI U VILÉMA E. CHANNINGA

Vedle thomisticko-katolické a kalvinisticko-protestantské bohoslovecké soustavy se vyvíjel zároveň s pronikáním osvícenského racionalismu třetí výrazný bohoslovecký typ dějinného křesťanství. Vzbuzoval pohoršení i pozornost pro důraz, s nímž obhajoval význam lidského činitele v náboženství, a pro důkladnost, s níž kriticky rozleptával theopatické zaměření, které vyznačovalo nauky starších církevních útvarů. Jde o bohoslovecký směr novodobého humanitarianismu, rozvíjejícího své these proti věroučným zásadám křesťanské theologie.

Dějinné kořeny humanitářské orientace bohoslovecké sahají až do doby apoštolské. Humanitarianismus představoval již v období ranného křesťanství heretický směr, který v dějinách církevního dogmatu v mnoha obměnách vyslovoval svůj základní princip, že Ježíš Kristus v své lidské přirozenosti rozvíjel božské síly, až byl konečně přijat za Syna Božího. Ačkoliv se v některých pokusech podařilo formulovati tuto bohosloveckou teorii se značnou mírou logické souvislosti vrstevníkům Jana Kalvína, trvalo ještě několik století, než si humanitarianismus osvojil kladný postoj k individuální a sociální stránce náboženského života. Teprve v první polovici devatenáctého století byly vypracovány zásady humanitářské theologie tvořivým způsobem, který představuje nový pokus o soustavnější vyjádření podstaty křesťanského náboženství s hlediska novodobého světového a životního názoru.

Bohoslovecký směr humanitářský se vyznačuje obsahově chudším a formou prostším úsilím o vy-

slovení ústředních zásad náboženské pravdy než představují theologie katolická a protestantská. Na bohoslovecké formulace novodobého humanitářství působily tři skupiny vlivů z oblasti světské kultury: renesance klasické vzdělanosti antické, filosofický racionalismus doby osvícenské a positivismus vědecké metodologie, vedoucí až na hranice agnosticizmu. Tyto myšlenkové proudy ovlivnily kritické zaujetí humanitarismu proti bohosloveckým soustavám historických církví.

Přes odpor k soustavnějšímu zpracování bohoslovecké nauky přistoupili stoupenci humanitářské náboženské filosofie zpravidla na thesi, že Bůh je v své podstatě jedna osoba. Tato protitrinitářská poučka, rozmnožená ještě důvody, potírajícími dogma o božské Trojici, se stala věroučnou osou menších náboženských skupenství, jež se s rostoucím uvědoměním vlastní odlišnosti od mateřských denominací, stále důsledněji počala nazývati „unitáři“.¹⁾

- James Martineau rozeznává tři vývojové stupně unitářské theologie.²⁾ V prvním období převládalo podle něho náboženství absolutní příčinné souvislosti, které představoval svým myslitelským dílem Josef Priestley. Druhá etapa přivedla do popředí činitele lidského svědomí v náboženství a projevila se hlavně myslitelským výbojem W. E. Channinga. Třetí vývojový stupeň usiluje dospěti na základě těchto dvou thesů k vyššímu synthetickému útvaru, k náboženství Ducha. Priestley uvedl kalvínovské pojetí svrchovanosti Boží v souvislost s vesmírným

¹⁾ Raymond V. Holt naznačil vývoj, kterým procházelo postupné uvědomování sourodosti v anglických unitářských obcích, v pojednání: *Strata in the Formation of the Unitarian Church Tradition*, otištěném v časopise *Transactions of the Unitarian Historical Society*, sv. III., č. 1. London 1923. — W. W. Fenn zaznamenává podobný proces v své studii o vývoji křesťanské cesty života v Nové Anglii, kterou otiskl J. E. Carpenter v dokumentární publikaci *Freedom and Truth*, London 1925. — Wilbur shromáždil přehled nejdůležitějších dat o vývoji humanitářské theologie ve spise *Our Unitarian Heritage*.

²⁾ Viz studii, přetištěnou ve spise *Freedom and Truth*.

mechanismem. V důsledcích toho popírá možnost součinnosti člověka s Bohem a odůvodňuje nezbytnost naprostého nábožensko-mravního determinismu.

Podle Martineauova soudu přispěl až Channing podstatně k upevnění mravních předpokladů unitářské theologie. Nahradil totiž kalvínovskou nauku o nekonečné vzdálenosti mezi Bohem a člověkem novým, zduchovnělým dilematem. Channing totiž vnesl do náboženské oblasti naprostý protiklad, který spočívá v propastném rozpětí mezi hanebností hříchu a vznešeností ctnosti. Svou theologii budoval na základním náboženském poznatku, že se nejlepším stránka lidské přirozenosti shoduje s podstatou přirozenosti Boží a že člověk může růsti v své podobnosti Bohu ze svého osobního mravního života i z nadosobní božské inspirace.

V dialektickém procesu, v němž postupoval vývoj humanitářského bohosloví, učinil Martineau ještě další krok dopředu. Přijal za východisko Priestleyovo pojetí Boha jako První Příčiny. Pozměnil je podle Channinga představou, že tvůrčí vzepětí mravního života vede k součinnosti člověka s Bohem. Při tom Martineau nepovažuje nejvyšší průhledy do Boží říše a nejušlechtilější mravní ideály za náboženský výtvar člověka; vyzdvihuje důležitost osobní náboženské zkušenosti, v níž na člověku záleží jen rozhodnutí, chce-li přijmouti dary božské milosti v poslušnosti a v oddanosti k Bohu.

Nejdůležitější příspěvek k ustavení humanitarismu jako samostatného bohosloveckého typu poskytla nábožensko-filosofická teorie Viléma Channinga. Zásluhou Channingovou bylo lidské svědomí povýšeno na podstatný znak náboženství, stojící v stupnici náboženských hodnot svým významem hned na druhém místě, jako průvodní zjev, související s dokonalou osobností Boží.

Priestleymu bylo nejvyšším cílem lidského života podříditi se trpně neměnitelnému zákonu všehomíra. Boha považoval za jediného mluvčího v lid-



ských dějinách; náboženství mu ztělesňovalo předem určenou podobu Božího řádu, poněvadž v něm docházelo k uskutečnění přesně stanovených Božích cílů. Pristley je sice význačným představitelem teologie unitářské, nikoliv však humanitářské nauky, kterou vypracoval až Channing.

Vrcholný náboženský zájem Channing viděl v lidském mravním zdokonalení. Lidé se mu stávali s hlediska bytostné podstaty svého člověčenství konečným cílem náboženství.

V bohosloveckém typu channingovském byl Bůh přiblížen člověku tím, že se v něm zdůrazňovaly mravní přívlastky, vyzdvihující Boží lásku k člověku a milostivou spravedlnost nebeského Otce. Člověk byl sblížen s Bohem tím, že byla odstraněna mravní protichůdnost božské a lidské přirozenosti. Rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením se již nespatřuje v druhové odlišnosti jejich bytostí, nýbrž toliko v nerovnoměrnosti stupně, v němž může dosáhnouti svatosti člověk a Bůh. Channingovská teologie zdůrazňuje výsostné určení člověka, které souvisí s božským původem všech lidí. Náboženská vznešenost Ježíšovy osobnosti pro Channinga pramení z mravní výtečnosti, a nikoliv z metafysické funkce Kristovy, která by vylučovala přípustnost rozumného kritéria.

U Channinga přestává být počet osob v božské podstatě ústředním bodem bohosloveckého zájmu. Problematika křesťanské pravdy se u něho posunuje od mystéria spasitelské úlohy Kristovy k zkoumání kladné role Božího synovství u všech křesťanů, následujících duchovní odkaz evangelia. Morální teologie se tu stává osou bohosloveckého myšlení a zájem o vyznačení duchovní role člověka v náboženství nahrazuje dřívejší zálibu v spekulativních problémech. Proto mluvíme o bohosloveckém typu, vypracovaném Channingem, jako o theologii humanitářské.

Vedoucí zásady Channingova humanitarianismu položily základ k novému útvaru dějinného křesťanství, odlišnému od římského katolicismu i od obou

hlavních větví klasické reformace. Zvýšený význam, přisouzený v channingovské teologii lidskému činiteli, se projevil též dalekosáhlými důsledky při novém vyjádření náboženské pohnutky v dobročinnosti.

Používající výrazu „humanitarianismus“ pro označení nábožensko-theologického postoje Channingova a jeho pokračovatelů, jsme si vědomi, že se tím vystavujeme možnému nedorozumění. Výrazu toho se totiž používá v theologické a sociologické vědě v různém významu. Jest proto třeba, abychom naznačili, co chceme tímto pojmem vyjádřiti v souvislosti s teologií channingovskou. Nejednotnost významu, propůjčovaného tomuto pojmu, se uznává v obou těchto vědních oblastech.

Pod záhlavím „humanitarianismus“ v Encyklopedii sociálních věd uvádí Crane Brinton, že pojem byl vypůjčen z oblasti theologické a že se ho nyní užívá k označení různých sociálních postojů. Může znamenati emocionální popud k předcházení různých druhů ukrutností, stejně jako soubor vznětů, směřujících k dosažení jisté míry štěstí pro lidi nešťastné a ubohé, nebo dokonce může souviseti se snahou o zmenšení utrpení v říši živočišné.³⁾ V teologii se rozuměl tímto výrazem obvykle směr, považující Ježíše Krista za bytost lidskou, ale pro své náboženské poslání zázračně obdařenou.⁴⁾

Užíváme zde opět tohoto pojmu jako kategorie theologické. Humanitarianismem rozumíme bohoslovecký směr, který poskytuje náboženskou sankci všem snahám o vyrovnání nesrovnalostí pospolitého života podle zásad sociální spravedlnosti, jestliže jsou motivovány zřetelem, aby se plně uplatnila lidská schopnost k Božímu synovství. Humanitarianismu záleží na sociální spáse trpících lidí už v pozemském životě. Bohoslovecká nauka humanitářská nebyla dosud vypracována s takovou důsled-

³⁾ Encyclopaedia of the Social Sciences (vyd. Edwin R. A. Seligman a j.), sv. 7. London 1932, str. 544 n.

⁴⁾ Encyclopaedia Britannica, sv. 11., 14. vyd., str. 876.

ností, aby tvořila protějšek bohosloveckým soustavám thomisticko-katolické a kalvínovsko-protestantské. Přece však její základní stanovisko bylo zřetelně nastíněno v theologii Channingově, kterou též volíme za podklad dalšího rozboru.

Bohoslovecký typ humanitářský se vyvíjel na pozadí náboženské kultury anglicko-americké a zvláště na základech dogmaticky uvolněného theologického liberalismu, který si v Nové Anglii získal značný kulturní vliv v druhé polovici 18. a počátkem 19. století. Americká liberální theologie před Channingem se vyznačovala nedostatkem zájmu o proniknutí k objektivně závazné pravdě. Unitářské náboženské obce, které se řídily zásadami liberální theologie, nedosahovaly zpravidla přes svou nadprůměrnou intelektuální vyspělost stejného stupně zaujetí pro šíření evangelia na domácí pevnině a v zámořských misijních podnicích jako jiné protestantské církevní skupiny (baptisté, metodisté, kongregacionalisté).

Sídlo náboženské autority přemístil humanitarismus do svědomí jednotlivce, podřízeného omilostňujícím zásahům Ducha Božího. Vždy se vyznačoval odporem k soustavné formulaci nauky o metafysické povaze Boží podstaty a o postavení člověka k Bohu v životě časném i věčném. Systematičnost nebyla nikdy předností tohoto bohosloveckého směru, ač v 19. století, které i jinak bylo heroickým věkem humanitářsky orientovaných náboženských skupin, bylo obdařeno několika vynikajícími mysliteli. Z nich se Channing pokusil o zachycení křesťanského životního programu v novodobé pojmové symbolice; chtěl v něm obsáhnouti nejlepší náboženské hodnoty, dosažené v dosavadním vývoji, a při tom cílevědomě pečovati o zlepšení mravní povahy jednotlivců a o povznesení duchovní úrovně celého člověčenstva.

Při odůvodnění svého kritického postoje ke kalvinismu vychází Channing z názoru, že představa o spravedlivém a dobrotivém Bohu, mající svůj původ v lidském svědomí, odporuje základním princí-

pům kalvínovské theologie. Nesouhlasí s teorií o tajupné, irracionální povaze Boží vůle a soudí, že člověk má přirozenou schopnost, aby proníkl k pochopení náboženské pravdy. Rozumové a mravní vlohy mají býti oceňovány, poněvadž jejich prostřednictvím se uplatňuje náboženské vědomí. Channing připouští, že nekonečný Bůh jest při omezeném rozsahu lidského poznání nepostižitelný; považuje však myšlenkové vybavení člověka za spolehlivé do té míry, aby mohl aspoň s přibližnou správností porozuměti podstatě Boží přirozenosti.

Mravní povaha bytosti Boží se podle Channingova soudu vyznačuje podobným ethickým obsahem dobrotivosti a spravedlivosti, s jakým se setkáváme v lidské přirozenosti, i když jsou intenzita a rozsah těchto vlastností jiné u lidí než u Boha.⁵⁾ Člověk může tuto povahu Boží poznati jen prostřednictvím svého svědomí, do něhož jest tak vložena záštita proti irracionalismu kalvínovské theologie. Výsostná mravní kvalita Boží se však neproказuje jen subjektivní psychologickou zkušeností, vedoucí k logickému závěru, že se bytost Boha-Stvořitele nemůže projevovati nižší mravní úrovni než bytost lidská. K tomuto úsudku opravňuje též mnohostranná působnost Boží, projevující se ve vesmíru a v lidských dějinách a svědčící o tom, že Bůh jest spravedlivý a dobrý.

Způsobilst člověka k tomu, aby zkoumal Boží vlastnosti, závisí na rozlišovací schopnosti lidského svědomí, orientovaného k náboženskému zájmu. Proti thesi kalvínovské theologie o nepřístupné vzdálenosti svatého Boha Channing namítá, že základní složka Boží podstaty nemůže odporovati nejlepší snaze o šíření dobra a spravedlnosti, která tvoří jádro lidské mravní zkušenosti. Křesťanské náboženství neztrácí na své hodnotě, zjistí-li se, že přívlastky, připisované Bohu kalvinismem, jsou v rozporu s vrcholnými požadavky lidského svědomí. Ná-

⁵⁾ The Works of W. E. Channing, D. D. Glasgow 1840. Sv. 1., 3. vyd., str. 242 n.

boženství Ježíšovo v své původní čistotě nepostrádá potřebných směrnic pro účinnou lásku k bližnímu ani neodporuje nejlepším tužbám lidské mravní osobnosti. Rozumová kritika je osudná jenom theologickým principům, z nichž vychází kalvinismus, nikoliv však Ježíšovu evangeliu lásky.

Základním požadavkům mravnosti se protiví představa, že by lidský otec směl přivést na svět úplně zkažené děti a že by měl pak právo je za jejich zkaženost ustavičně trestati; podobně se mravní citění vzpírá domněnce, že by bylo světskému vladaři dovoleno, aby své poddané zbavil schopnosti poslouchati předepsaných zákonů a pak je trýznil pro zanedbávání povinností.⁶⁾ Tím méně může nábožensky založený člověk trvale souhlasiti s bohosloveckou soustavou, v níž se dostává podobným amorálním představám náboženské sankce pro vztah mezi nebeským Otcem a jeho dětmi nebo pro poměr mezi Panovníkem Hospodinem a jeho zavrženými pozemšťany. Kalvínovská theologie neuspokojuje svým mravním obsahem duchovně zjemnělé lidské svědomí. Náhradou za ni si Channing přeje, aby si duch Ježíšova evangelia razil vítězně cestu do života jednotlivcova, a aby osvětloval poznáním pravé podstaty Boží bytosti všechny lidské mravní souvztáhnosti.

Kladný cíl unitářského křesťanství vyložil Channing v svém proslulém Baltimorském kázání roku 1819. Téhož roku napsal též svou obhajobu základních zásad humanitářského postoje v náboženství.⁷⁾ V Baltimorském kázání odůvodnil užívání rozumové schopnosti při výkladu Písma, připouští, že má své hranice; ty se však neměly státi záminkou k tomu, aby člověk vůbec nesahal k své intelektuální mohutnosti v náboženské oblasti. Svou způsobilostí k myšlení získává člověk závazek, že bude přistupovati k obsahu zjevené pravdy cestou rozumového

⁶⁾ Tamtéž, str. 250 n.

⁷⁾ V traktátu *Objections to Unitarian Christianity Considered*.

usuzování. Pomocí racionální metody při výkladu Písma dospěl Channing k formulaci hlavních zásad humanitářské teologie.

Nejdůležitější přívlastky Boží bytosti byly Kalvínovi důsledkem naprosté svrchovanosti Stvořitelovy nad celým stvořeným vesmírem; na tomto podkladě docházel k tvrzení, že Bůh jest ničím nepodmíněnou mravní normou sám sobě. Naproti tomu Channing považuje za nejdůležitější ty božské přívlastky, které souvisejí s mravním charakterem Boží osobnosti. To neznamena, že pro něho mocnost a důstojenství Boží ztrácejí vůbec význam; tyto vlastnosti však ustoupily před přívlastky dobroty, spravedlnosti a dokonalé svatosti u Boha jako Otce celého lidského pokolení.

Křesťanská symbolika Božího Otcovství a zároveň s ní přívlastky milosrdenství, slitovnictví a odpuštějící lásky vystoupily v Channingově theologii opět do popředí. Nemohl souhlasit s teorií kalvinismu o tyranské a v své svrchovanosti bezohledné povaze Boží vůle, předurčující část lidstva k věčné spáse a část k věčnému zatracení. Naproti tomu Channing spoléhal na vládu spravedlivého Boha, přihlížejícího bedlivě k mravnímu charakteru jednotlivých lidí. Podle něho nespočívala podstata Kristova spasitelského díla v úmyslu poskytnouti zástupnou oběť na usmíření rozzuřeného božstva, nýbrž směřovala k tomu, aby získával člověčenstvo k napodobování své mravní dokonalosti. V protikladu ke kalvínovské nauce o naprosté zkaženosti člověka, Channing učí, že lidská přirozenost jest po duchovní stránce uzpůsobena, aby odpovídala s pomocí Du
cha Božího nejvyššímu cíli svého stvoření. Láska k Bohu a láska k bližnímu nezbytně předpokládá, že člověk neztratí se zřetele skutečnou ethickou strukturu božské bytosti. V odpovědi na praktické závazky svého každodenního všedního života má v sobě křesťan uskutečnovati příznačné vlastnosti Boží vlády, zvláště Boží dobrotu, spravedlivost a slitovnou lásku, v tom vědomí, že Bůh není vzdálen od lidských mravních zápasů. Člověk má v prvé řadě

milovati svého bližního; tím může křesťan přímo projevit svou účast na díle božské dokonalosti a osvědčiti své duchovní sjednocení se světem Božím.⁸⁾

Přestože Channing vědomě vybočil z myšlenkového okruhu kalvinistických theologických představ, zůstalo mu trvale z kalvinismu vědomí hříchu částí mravního dědictví. Jeho theologická nauka byla prosta pesimistického postoje k životu, s nímž se setkáváme u osob „dvakrát narozených“, které v svém duševním vývoji prožily dramatickou zkušenost náhlého obrácení. Zrcadlil se v ní Channingův vlastní duševní růst, který probíhal ve znamení vyrovnaného ucelování charakteru, ač jej současně provázely střídavé stavy niterného napětí, skleslosti i konečných vítězství.

Hlavní odchylka Channingova od kalvinismu spočívala v bohoslovecké nauce o náboženském určení člověka. Proti základní thési kalvínovské anthropologie o naprosté a nenapravitelné zkaženosti lidské přirozenosti se postavil na stanovisko, že lidská povaha je úctyhodná pro své výsostné mravní poslání a že se podobá ve svých nejlepších rysech charakteristickým vlastnostem božské osobnosti. Od svého protikalvinistického hlediska, že člověk k své spáse nepotřebuje víry ve vykupitelskou moc Kristovy krve, postoupil ke kladnému hodnocení lidské přirozenosti. Při tom dospěl k důležité poučce své ethické teorie, že v lidské schopnosti budovati charakter ve shodě se svědomím spočívá podstata mravní podobnosti mezi Bohem a člověkem.

Noëtické východisko channingovské theologie se zakládá na předpokladu, že nejdůležitější bohoslovecké kategorie vytvořil člověk svým rozumovým usuzováním, při němž dochází dříve k představě božství a potom teprve k náboženskému poměru mezi lidmi a božstvem. Podle Channinga poznává člověk

⁸⁾ We esteem him, and him only a pious man, who practically conforms to God's moral perfections and government; who shows his delight in God's benevolence, by loving and serving his neighbour; his delight in God's justice, by being resolutely upright. — The Works, sv. III., str. 95 n.

Boha jediné prostřednictvím svého vlastního vědomí o Bohu.⁹⁾ Ontologický důkaz jsoucnosti Boží tvoří pro Channinga orientační bod humanitářského bohosloveckého směru. Smysl tohoto důkazu jest ten, že každý člověk nosí sám v sobě stopy Boží podoby, jako dítě zrcadlí v sobě podobu svých rodičů.

Vycházeje z psychologické povahy náboženské zkušenosti, ztotožňoval Channing mravní jakost Boží bytosti s nejlepšími duchovními tužbami, zakotvenými v lidské rozumovosti a svědomitosti. Jsoucnost Boží nečinil však závislou na člověku, nýbrž svazoval ji se skutečností nadsvětlnou. Hlavní zájem Channingovy theologie se soustřeďuje na absolutní mravní dokonalost, ztělesněnou v Bohu. O její kvalitě můžeme usuzovati podle nejjemnějšího hlasu svého svědomí. Člověk se může řídit mravním zákonem, kterým se projevuje Vládce všehomíra, poněvadž mravní zákonitost je totožná s Boží vůlí, prostupující lidský život a určující lidský osud. Nadsvětlná povaha Nejvyšší Bytosti je srozumitelná člověku jen tím, že Bůh pracuje na spáse lidské duše. Channing přiznává sice význam přívlastkům Boží moci a Boží slávy, ověřeným v hlubinách náboženského vědomí; současně však zdůrazňuje potřebu rovnováhy mezi vlastnostmi, souvisejícími s nadsvětlnou povahou Boží a mezi mravními přívlastky Boží spravedlnosti a Božího milosrdenství.

Řídě se těmito zásadami, neváhal Channing postaviti nauku o důstojnosti lidské přirozenosti do popředí své theologické teorie. Předvídal s prorockým zaujetím příchod nové reformace, při níž prý dojde k přetvoření dosavadních bohosloveckých soustav křesťanských a dostane se náležitého zřetele nábožensky motivované úctě k ryzí hodnotě každé lidské duše. Kriticky soudil bohoslovecké směry oficiálních církví, že nedovedly využít nesmírného potenciálu duchovní energie, utajeného v Ježíšově požadavku všelidského bratrství, pro pole tvořivé dobročinnosti.

⁹⁾ Tamtéž, sv. III., str. 235.

Skutečnou mravní velikost, k níž mají všichni lidé stejný přístup, hodnotí Channing podle snahy o ctnostný život, k němuž je Bůh povolává. V schopnosti uvědomovati si povinnost spatřuje vrcholný dar, který Bůh člověku poskytuje, aby jej vyzbrojil směrnicemi práva a spravedlnosti pro své království a aby jej vybavil pro osobní nesmrtelnost.¹⁰⁾

Právě v křesťanském náboženství našel Channing příznivé podmínky k přiměřenému zhodnocení nekonečné ceny lidské duše, jakož i jednoduchý soubor pravidel, vedoucích k její mravní očistě. Křesťanství povzbuzuje věřící k napodobování božské dokonalosti, zobrazené v životním údělu Ježíšově. Lidská přirozenost se neskládá ve světle křesťanského životního názoru pouze z náklonností ke hříchu a ze vzruchů k zloplodným vášním, ale projevuje se též vzněty k ctnostnému životu a způsobilostí k věčnému mravnímu pokroku v říši Boží.

Pojetí lidské přirozenosti u Channinga souvisí se snahou o to, aby v životě neustával nikdy proces jejího zlepšování. Nezakrývá si nijak působení hříšných zábran, které brzdí mravní pokrok lidské duše. Považuje tyto zábrany pouze za dočasné znamení vývojového stupně, dosud neuspokojujícího, jež budou odstranitelné dalším postupem k vyššímu stupni mravní dokonalosti, kterého může duše dosáhnouti při svém růstu k nesmrtelnosti.

V channingovské linii pokračovalo dále transcendentalistické hnutí v americké teologii. Přejalo její vedoucí zásadu o podstatné mravní podobnosti mezi Bohem a člověkem. Prohlásilo způsobilost k náboženskému životu za vrozenou součást psychické struktury normálního člověka. S ještě větší rozhodností než Channing odmítlo uznati ve věcech náboženského poznání vnější autoritu, která by odporovala rozumu a svědomí. Z představitelů transcendentalismu vypracoval zvláště Theodor Parker důkaz o základní duchovní jednotě Boha a člověka, pokud jde o stejno-

¹⁰⁾ Tamtéž, III., str. 308, v pojednání Honour Due to All Men.

rodost jejich mravního charakteru, ke značnému stupni logické důslednosti.

Oprávněnost tvrzení o příbuznosti božské a lidské přirozenosti opíral Channing o nové řešení soteriologického problému. V nauce o Kristu nenásledoval Aria ani Socina, nýbrž položil neodvisle od nich rozlišovací znak, oddělující Syna člověka od ostatních lidí, do mravní oblasti. Jemné odstíny v názorech na metafysické zařazení Kristovo do nebeské říše, v nichž si libovali ještě někteří jeho předchůdové v theologickém humanitarismu, ztratily pro něho význam. Zato se v jeho bohosloveckém postoji nadmíru zdůrazňovalo, že se Ježíš odlišoval při jednoduché, nezázračné povaze svého člověčenství od zbytku lidstva nesouměřitelným stupněm své mravní výtečnosti.

Ježíš už nebyl Channingovi nadpřirozenou bytostí, povýšenou polobožskými vlastnostmi na zvláštní hrdinskou osobnost svého druhu. V jeho pojetí se stal Syn člověka vůdcem lidského pokolení k božské dokonalosti: Ježíšovým životem a dílem se projevuje ryzím způsobem čistá povaha Boží bytosti a pravá tvářnost lásky, kterou Bůh chová k lidstvu. A přece i v tomto humanitářském názoru může se Ježíšovi přisouditi míra duchovního významu, odpovídající jeho spasitelské funkci. Channing uznával mravní dosah Ježíšova životního díla a závaznost evangelijní zvěsti pro přiblížení se Bohu lidstvu; současně však odmítal metafysické důsledky smírcí oběti Kristovy. Ježíš podle něho uvádí lidské duše do souladného poměru k Bohu, ježto je nabádá, aby poslouchali nebeského Otce jako Pána všehomíra. Lidé mají ochotně plniti své mravní závazky, aby si zajistili naději na věčnou blaženost duše. Ježíš nerozumí poslušenstvím k Bohu zotročující závislost lidí na liteře zákona, které se má dbáti ze strachu před trestem, nýbrž vyžaduje, aby člověčenstvo ze svobodného rozhodnutí bralo podíl na spravedlivé a milosrdné vůli Boží.¹¹⁾

¹¹⁾ The Perfect Life. Z rukopisných poznámek vydal W. H. Channing. London 1873, str. 238.

Prostý smysl Ježíšova evangelia lásky v Channingově bohoslovecké orientaci měl rozhodující význam. V naprosté shodě s ním nacházel ve vesmíru a v lidech zjevení Boží podstaty. Boží tvář nesla mu vždy stopy odpouštějící lásky, spravedlnosti a milosrdenství. Řeč Boha k člověku se podle Channinga neomezila jen na náboženskou zvěst, kterou hlásá křesťanství. Porozumětí úplně Boží síle a tvořivé inteligenci by znamenalo proniknutí tajuplnou skladbu nekonečného vesmíru. A přece může člověk bezpečně pronikati k smyslu božské povahy, jestliže se pozorně obírá lidskou přirozeností, která zrcadlí vesmír v kostce.

Pronikaje mravní charakter božské bytosti, zjevený v křesťanské náboženské zkušenosti, a ověřuje si poznatky takto získané dalším zkoumáním jevů světa hmotného i duchovního, dospěl Channing k přesvědčení o všudypřítomné a důsledně uplatňované lásce Boží. V oblasti jevů fyzikálních se projevuje nezaujatost této lásky pravidelným působením všeobecně platných přírodních zákonů, o nichž nás poučuje přírodovědecké badání. V oblasti světa duchovního Bůh svým Duchem osvětluje a posiluje celé lidské pokolení, a neomezuje své požehnání jen na jediný vyvolený národ nebo na jediné plemeno. Bůh poslal Ježíše hlásati svou dobrou zvěst především chudým a zanedbaným členům všelidské rodiny.

Pojetí Boha jako společného Otce celého člověčenstva (shodné s Ježíšovým evangeliem) má pro Channingovu logiku sociálních vztahů dalekosáhlejší význam než pro předcházející bohoslovecké soustavy dějinného křesťanství. Slabost křesťanského náboženství spočívá v tom, že nedovedlo vyvoditi praktické závěry z učení o všeobecné, universální povaze otcovství Božího, vedoucí k lidskému sbratření. Dynamická síla křesťanského evangelia nebyla programově využita pro usměrnění sil, utvářejících pospolitý život tak, aby se už v tomto časném věku přiblížilo království Boží na zemi. Překázelo tomu podle Channingova soudu metafysické hledisko v křesťanské theologii. V humanitářském bohosloveckém typu

se má uplatniti názor, že nebeský Otec sdílí s lidmi tutéž mravní povahu, pokud se tito řídí nejlepšími duchovními náklonnostmi, jimiž je Bůh obdařil.

Pokud křesťanství náležitě nepřihlíží k náboženské ceně člověka jakožto dítěte Božího a pokud vybavuje Boha vlastnostmi, které jsou pro svou podlidskou jakost vzdáleny naší mravní zkušenosti, nedovede podle Channinga vytvořiti program pro časnou spásu celého člověčenstva. Kdežto hlavní účel náboženského života spatřují katolicismus ve svátostném zprostředkování spásy církevní institucí a protestantismus v oslavě Boha činem víry, v humanitarianismu jde především o povznesení lidské přirozenosti k nejvyššímu stupni mravní dokonalosti, předobrazené ve vlastnostech bytosti božské. V člověku učí náboženství poznávati obraz Boží a středislo omilostňujícího Božího zájmu. Nejpevnější pásku mezi lidmi navzájem i mezi lidmi a Bohem tvoří podle Channinga přesvědčení, že se sluší uctívati Boha v jeho dítkách.¹²⁾

Humanitářský bohoslovecký typ častěji kritizuje historické křesťanské církve proto, že se plně nepostavily za poselství Ježíšova evangelia, které svědčí o tom, že se Bůh láskyplně sklání ke každé lidské bytosti. Velkolepé uspořádání všehomíra nepřekáželo Ježíšovi v jeho víře, že se Bůh pečlivě stará o každého jedince, kterého povolal k životu. Celkovou soudržnost všech částí lidské pospolitosti zdůrazňovalo evangelium obrazem, že celé člověčenstvo tvoří jednu rodinu Boží. Starostlivost Boha-Stvořitele o jedince i o společenství lidských duší spočívá v Ježíšově pojetí na spravedlivém a milosrdném vztahu nebeského Otce ke všem lidem. V naprosté vnitřní shodě s touto ra-

¹²⁾ Until men's eyes shall be purged to discern in one another, even in the most degraded and fallen, a ray of the Divinity, a reflexion of God's image, a moral and a spiritual nature within which God works, ...; until they shall thus recognize and reverence the Eternal Father in all His human Children, the true bond of Communion will be wanting, between man and man, and between man and God. — The Perfect Life, str. 79.

dostnou zvěstí evangelia překonal Channing stanovisko kalvínovské teologie, podle něhož Bůh svým libovolným rozhodnutím odsoudil větší část lidstva k věčnému zatracení.

Naproti náboženskému a mravnímu determinismu Kalvínovu dospívá Channing ze zásady o všelidském Otcovství Božím k závěru, že Bůh propůjčuje člověku svobodnou vůli. Vstoupiv se stvořenými lidmi v obecnství blízkého soužití (v symbiotický poměr), Bůh podporuje přirozenou lidskou touhu po štěstí. Účastenství na božském životě vede věřícího k důvěrnému obcování s Vládcem lidských duší. Channing znovu důrazně připomenul křesťanskému světu, že náboženství Ježíše Nazaretského v pojetí Boha souladně vyrovnává prvek transcendentní s prvkem imanentním. Ježíšův Bůh jest channingovské teologii nejen mocným Původcem vesmírného života, ale i spravedlivě milujícím Otcem svých pozemských dětí. U Channinga se dostalo mravním přívlastkům Božím nového ocenění a náboženského zhodnocení.

Zásady svého bohosloveckého názoru uváděl Channing v souhlas s duchovní uceleností Ježíšova evangelia. Vycházel z přesvědčení, že křesťanské náboženství neztratí na ceně, jestliže vyzdvihne náboženskou hodnotu lidské přirozenosti a jestliže prohlásí mravní dokonalost za vrcholný cíl lidského snažení. Proto žádal, aby se církevní pracovníci starali o duchovní povznesení věřících řízením jejich životního růstu na cestu zbožnosti a ctnosti.¹³⁾

Ve svém nástinu humanitářské teologie soustředil Channing pozornost na zkoumání předpokladů mravně dokonalého života jednotlivců a na vyznačení nejbližších úkolů při cílevědomé reformě společnosti. Při tom nepřestal usilovati o přiblížení Boha člověku tím, že nově osvětlil smysl mravních vlastností, vyznačujících bytost Boží; jeho souběžnou snahou bylo, aby nahradil náboženství strachu náboženstvím lásky, důvěřivosti a naděje. Lidská přirozenost měla být zbožněna (to jest: zcela prostoupěna bož-

¹³⁾ Works, sv. 3., str. 137.

skou dokonalostí). V této zásadě viděl podstatný smysl Božího zjevení v Kristu. Vyslovil ji však nejasně, takže se u něho setkáváme s náběhem k humanistickému ztotožnění Boha s nejvyšší myšlenkovou a mravní výtečností lidskou.

Kdežto kalvinismus uváděl do stavu temné stísněnosti mysl všech lidí, jimž pozemský osud nenaznačoval naději na věčnou vyvolenost, channingovská theologie podněcovala rozvinutí veškeré mravní síly, ať už uvědoměle projevované nebo utajeně drímaající, ke stavu připodobnění člověka Bohu. Channing učinil pokus o zásadní proměnu náboženského postoje. Chtěl náboženství očistiti od prvku úděsné tajemnosti, převést je od zkroušené bohoslužby k ustavičnému přepodstatňovacímu procesu, při němž se jednotlivci v svém mravním životě i lidská pospolitosť v svém celku obrozují tím, že se podřizují laskavému vedení nebeského Otce. Základní význam křesťanství viděl v tvořivém úkolu, aby poskytovalo náboženské posvěcení snahám o budování ucelených charakterů a aby nezbavovalo při tom své stoupence svobodné vůle.

Odmítaje názor, že člověk musí potlačit část své tělesné a duševní bytosti, aby se líbil Bohu, odsoudil zcela důsledně asketicismus, ať už bylo jeho cílem popření pudové, citové nebo rozumové stránky lidské přirozenosti, a ať se projevoval útekem ze světa do klášterů nebo sebestoplačováním uprostřed shonu světských zájmů, kterým bylo dlužno odpírati, jestliže nesloužily právě Boží oslavě. Naproti tomu položil Channing důraz na tvořivé možnosti lidské duše v jejím růstu k nesmrtelnosti. Na místě asketicismu zdůrazňoval prospěšnost snahy, aby se člověk stával podobným Bohu. Připouštěl sice rozdíl mezi vyššími a nižšími silami, působícími v lidských psychických strukturách a tím byl veden k rozlišení mezi vyššími a nižšími zájmovými středisky duševního pole, o nichž nás poučuje útvarová psychologie. Channing už mnoho desítek let před S. Freudem radil k přetvoření nižších náklonností v lidské přirozenosti a varoval před jejich potlačením. Od náboženství především očeká-

val, že přispěje k upevnění rozumových a mravních mohutností při scelovacím procesu, utvářejícím mravní osobnosti. Náboženské zásady podle něho přirozeně vedou k osvícení lidského rozumu tím, že čerpá ze zdrojů božské moudrosti. Vývojem svého svědomí má člověk účast na Boží dokonalosti; zabezpečuje si nárok na osobní nesmrtelnost, poněvadž průběhem tohoto dějství se jeho charakter zvelebuje a zbožšťuje.

Vládě Kristově upíral Channing metafysický význam. Smysl Ježíšova evangelia nalézal v tom, že duchem lásky a služby podněcuje k pravdivému a spravedlivému životu. Setkáváme se sice u něho též s poučkou o duchovním úřadu Ježíše Krista; míní tím jeho postřednickou funkci, kterou pomohl lidem k synovskému styku s nebeským Otcem a získal pro ně pozvání, aby brali podíl na štěstí v Bohu. Mravní obsah Ježíšova učení podle Channinga vede k stavbě království Božího na zemi a současně též představuje konečný cíl křesťanova životního snažení.

Ježíšovo Kázání na hoře Channing povýšil pro jeho niternou sílu, zocelující lidskou bytost, na ústřední osu náboženského zájmu křesťanova, zatím co u něho tradiční nauka kalvínovské teologie o vykoupení člověčenstva svatou krví umírajícího Krista ustupovala zcela do pozadí. Kříž Kristův přestal být Channingovi místem zástupné oběti, pro kterou mohl být jediné usmíření hněv trestajícího Boha. Požehnané účinky smrti Kristovy viděl v tom, že Ježíš vykoupil lidstvo svou dobrotivostí a obětující se láskou, jimiž osvědčil svou bezpodmínečnou poslušnost k Bohu i svou nezištnou službu lidem. Podle Ježíšova příkladu mají křesťané považovati za nejvyšší úkol svého života snahu, aby ustavičně vyrovnávali svůj charakter s požadavky Boží vůle. Spasitelná víra v Ježíše přináší s sebou jen tehdy své blahodárné účinky, když se vyznavači Kristovi vynasnažují, aby se podle svého nejlepšího svědomí připodobnili ideálnímu vzoru, který celému člověčenstvu svým dobročinným a mravně dokonalým životem dal Syn Boží. Lidská přirozenost se má přetvořiti tak, aby se po-

dobala obrazu Boží bytosti, kterou v mravních rozměrech, přiměřených pro člověka, zobrazil Ježíš Kristus.¹⁴⁾

Channing zamítal sociální odstupňování společenské organisace podle tříd a podle stavovských důstojností, ať už šlo o vynikající stupeň sociálního postavení v povolání duchovenském či světském, nebo o výsledky úspěšné hospodářské činnosti. Lidem se má dostávat uznání a úcty jen pro jejich mravní kvality a nikoliv na základě povrchně měřené výtečnosti, řídící se podle toho, jaké kdo má postavení ve společnosti, nebo podle toho, jakých majetkových výsad je držitelem. S lidmi se nemá zacházeti podle míry jejich politické moci, bohatství nebo společenského věhlasu, nýbrž rozhodující má být zřetel k mravní úrovni jejich člověčenství.

Zájem o trvanlivost společenského řádu, který by upevňoval vžitě nespravedlnosti a zabráňoval nižším sociálním vrstvám v přístupu k prostředkům mravní ucelenosti a kulturního obohacení, nezařazoval Channing ke kolektivním rysům náboženského života. Sociální přehrady se mají právě naopak setkat s odporem všech mravně uvědomělých lidí, poněvadž rozrušují pouta lidského bratrství a kladou nepřiměřený důraz na povrchní, pomíjející rozdíly mezi lidmi, ačkoliv prý současně nepřehlížejí k podstatným znakům lidského mravního určení.¹⁵⁾ Channing proto nemohl neprojevit souhlas s postupujícím procesem sociálního osvobození nižších tříd, jakož i s odstraňováním třídních rozdílů, které se ustálily ve feudální společnosti a z ní se přenesly do sociální organisace novověké. Platné společenské zřízení nepovažoval za dostatečně oprávněné už proto, že trvá od pradávna, nýbrž právě naopak mělo být

¹⁴⁾ The only redemption of a human being is the recovery of his Spirit from moral evil, from whatever stains and debases it, to the purity, philanthropy, piety and perfectness of a Child of God, such as was manifested in the Beloved Son. — The Perfect Life, str. 282.

¹⁵⁾ On the Elevation of the Labouring Classes. Works, sv. 5., str. 202 n.

postupně rušeno, pokud v sobě nechovalo účinné prostředky, působící k zlepšení sociálního osudu širokých vrstev obyvatelstva.

S humanitářským východiskem channingovské theologie souviselo, že nepřikládala valné důležitosti ani katolickému pojetí církevní pospolitosti (jako instituce hierarchicko-svátostné), ani protestantskému chápání církve (jakožto Bohem zřízeného posvátného obecenství, jemuž přísluší střežiti neomylné nauky, zjevené v Slově Božím). Za pravou církev se uznává v channingovském bohosloveckém typu náboženské společnosti, vyznačující se v duchu evangelia důslednou poslušností příkazu lásky k Bohu a k bližním. Církev má pomáhati lidem, aby žili po vzoru Ježíšově zbožně a spravedlivě; vliv na lidskou pospolitost má získávati tím, že bude uskutečňovati mravně radikální křesťanský program, který může čerpati uplatňováním zásad Ježíšova Kázání na hoře. Pravost církve Channingovi nezáleží na tom, zda posvěcuje svá bohoslužebná shromaždiště podle ustáleného řádu nebo zda zřizuje své duchovní k pastýřskému úřadu podle norem, které považuje sama za jediné účinné. Pro neklamnou známku její pravosti vyžaduje, aby byl duch Kristův znatelně vepsán do srdcí duchovních pracovníků a ostatních údů církevního společenství.

O historických znacích mystického těla Kristova Channing soudil, že pouze niterná věrnost věřících křesťanů náboženskému odkazu evangelia ustavuje všeobecnou (to jest katolickou) a apoštolskou církev; z ní žádné vyobcování nemůže vyloučiti zbožné následovníky Ježíšovy, kteří uctívají Boha sice prostým, ale bezvýhradně svědomitým zachováváním svých mravních závazků. Katolicita channingovské theologie objímá daleko širší náboženskou oblast věřících, než může připustiti kterákoliv historická církev křesťanská, spravující se starokřesťanským nebo reformačním vyznáním víry. Měřítkem humanitářské katolicity jest mravní opravdovost touhy po ctnostném životě, jenž má záležeti v tom, že lidská duše při svém růstu k osobní svatosti v sobě zpodo-

buje obraz živého Boha. Jednota a svatost církve má spočívatí na sjednocení věřících křesťanů duchem lásky Kristovy. Svazek lásky mezi následovníky Ježíše Krista je skutečností, již nemůže odstraniti žádná odchylka od přijatých symbolů víry.¹⁶⁾

Sociologický útvar křesťanský, založený na channingovském bohosloveckém typu, soustřeďuje se na nejlepší mravní přívlastky křesťanského náboženství. Odlišuje se od thomisticko-katolického i od kalvínovsko-protestantského pojetí církevní všeobecnosti. Ethos evangelia v své původní podobě vystupuje tu do popředí: Bezvýhradná oddanost při následování Ježíše, osvobozujícího člověčenstvo z otroctví hříchu, jest povýšena na hlavní předpoklad církevního obecenství.

Svou naukou o církvi channingovská theologie dosvědčuje, že humanitarianismus v své duchovně vyspělé podobě nevede nutně k sektářství, nýbrž ke katolicitě. Při tom spoléhá na lidskou náklonnost k mravně povznášejícím formám náboženství, jež souvisí s vývojovou tendencí v náboženské zkušenosti. Ethické dědictví po Ježíši Kristu nemá být déle zastiňováno pověrečnou úctou k oslňující modle církevního institucionalismu, ani spoléháním na to, že souhlas s přesně vypracovanou věroučnou soustavou křesťanovi samočinně zabezpečí jistotu spásy. Církev má pomáhati věřícím k tomu, aby se přibližovali Bohu posvěcením svých charakterů, a v tom se spatřuje její vrcholná funkce. Duch Kristův se oceňuje jako rozhodující charismatická moc, která stmelovala po staletí křesťanskou církev v živoucí jednotku, a která představovala vyšší duchovní sou-náležitost křesťanského bratrstva i při jeho roztržtění věroučné a organizační. Podle Channinga přední úloha církve spočívá v tom, aby zachraňovala lidské duše pro dokonalejší stupeň niterného spojení s Bohem; k tomu jí mají sloužiti věrouka, obřadnictví

¹⁶⁾ All Christians and myself, form one body, one church, just as far as a common love and piety possess our hearts. Nothing is more real than this spiritual union. There is one grand all-comprehending church. — Works, sv. 6., str. 431.

a církevní administrativa jako prostředek, nikoliv však za konečný a vrcholný cíl.

Církev nepředstavuje universální útvar jen tím, že je do ní zahrnuto soudobé člověčenstvo, pokud je podřízeno vládě ducha Kristova. Channingovská theologie zařazuje do oblasti církve i celý duchovní vesmír, křesťany na nebi i na zemi. Patriarchalistický prvek z Channingovy sociální filosofie sice vymizel, avšak totalitní pojetí celého vesmíru, včetně úhrnného obrazu společnosti lidské, jest v ní dosud zachováno. Kosmickou duchovní scénu, obsahující v sobě člověčenstvo přítomné, zvěčnělé i budoucí, jakož i mocnosti nadsvětlné, představoval si Channing jako mravně sjednocený celek. Věvodí v něm po zrušení všech přehrad časových i prostorových majestátní bytost Krista jako Nejvyššího Soudce, rozsuzujícího s konečnou platností dobré od zlého.

Humanitářský bohoslovecký typ, založený na myslitelském díle Channingově, se stal základem nového křesťanského útvaru, který krystalisoval v unitářské a v jiné svobodné (t. j. oddogmatizované) náboženské obce, ale zasahoval svou myšlenkovou revolučností též na pomezí starších církevních útvarů.

Základní nedostatek humanitářského směru spočíval v tom, že se mu nedostalo ani u Channinga, ani u Channingových pokračovatelů logicky propracované theologické soustavy, která by svou uceleností byla myšlenkově rovnocenným protikladem thomismu a kalvinismu. U Channinga se projevila i jiná slabost humanitarismu: ani on se neubráníl odstředivé tendenci, jež se vzdaluje od nábožensky nezbytného minima biblického theismu, nutného pro duchovně energetickou základnu křesťanství. Optimistické dogma Channingovo o mravním důstojenství lidské přirozenosti vyznívá nezřídka z jeho bohosloveckých traktátů s kazatelskou prostoduchostí; neobstojí beze změny vzhledem k poznatkům o psychologické povaze náboženské zkušenosti a o problematice zdrojů lidské mravní osobnosti.

Ačkoliv byla při theologickém východisku Channingově otevřena cesta subjektivismu v hodnocení

náboženské pravdy, zůstal mu přece jen ethos synoptických evangelií spolu s hlavními principy duchovního theismu konečným měřítkem křesťanské víry a mravu. Bohoslovecký postoj Channingův se sice vyznačoval odporem k metafysice, ale s theologickými naukami historických církví se vyrovnával stále ještě s patřičnou ohleduplností. I při nedostatku logické propracovanosti bohosloveckých nauk získává humanitarianismus u Channinga značně na přesvědčivosti tím, že se ustavičně opírá o svědectví jeho bohaté, niterně vyrovnané náboženské osobnosti.

S povahou humanitářského bohosloveckého typu souvisí, že v něm Channing nemůže býti považován za stejně autoritativního představitele, jakým jest Tomáš Aquinský pro katolicismus nebo Kalvín pro reformovanou větev protestantismu. Nicméně jest dlužno připomenouti, že jeho vliv při vytváření theologické základny svobodně křesťanských náboženských skupin v Evropě a v Americe nikdo po celé devatenácté století nepředstihl, až na jedinou výjimku Jamese Martineaua. Se svého hlediska jsme dali přednost výkladu Channingovy theologické nauky ze dvou důvodů. V ethické teorii o náboženském založení lidského svědomí jest Channing učitelem Martineauovým. Postoupil též dále než Martineau při domyšlení závěrů, k nimž vede humanitářství v oblasti, v které má z náboženských pohnutek docházeti k vyššímu stupni sociální vyrovnanosti.

Vůdcovsky nadřazené postavení Channingovo bylo patrné i při tehdejší nedostatečné součinnosti unitářských a ostatních liberálních křesťanských skupin z projevů při oslavě stého výročí Channingova narození roku 1880.¹⁷⁾ Už tehdy bylo nepochybné, že humanitářská bohoslovecká orientace získala Channingovi myslitelský věhlas daleko za hranicemi jeho vlastní denominace, i když nemohl býti považován za systematického theologa v akademickém slova smyslu.

¹⁷⁾ Doklady pro to jsou otištěny ve spise Celebration of the One Hundredth Anniversary of the Birth-day of W. E. Channing. Boston 1880.

VLIV HUMANITÁŘSKÉ THEOLOGIE NA PŘESTAVBU SPOLEČENSKÉHO ŘÁDU

Změna v oceňování lidského činitele v náboženské zkušenosti, která se výrazně projevila v chaningovské teologii, byla doprovázena souběžnou snahou, aby se získaného mravního potenciálu tvořivě užilo k soustavné činnosti sociálně nápravné. V humanitářském bohosloveckém typu se dostalo člověku, jako tvorů obdařenému schopností stávaní se podobným Bohu, nového umístění na dějinném jevišti. Společenské instituce se začínají měřit podle své sociální funkčnosti; může dokonce i při jejich starobylosti dojít k tomu, že jsou podrobeny zamítavé kritice, jestliže neprospívají mravnímu povznesení člověčenstva a překáží cílům kulturního a náboženského pokroku.

Přihlédneme zde zvláště ke třem důležitým úkolům sociální dobročinnosti, které dozrávaly od konce 18. století a které se staly předmětem pronikavější společenské reformy. Novému revolučnímu hnutí, usilujícímu o politické a duchovní osvobození nižších tříd, nepřímo napomáhaly racionalistické tendence osvícenství a nábožensky obrodné hnutí pietistické. Sociální reformátoři té doby soustřeďovali opravné snahy na osvobození nevolníků, na úplné zrušení otroctví, na zlepšení sociálně hospodářské i mravní úrovně lidu, pracujícího v námezdném poměru, na rozšíření obecného vzdělání pro všechny vrstvy obyvatelstva s pomocí státního zákonodárství.

Nové pojetí cílů i prostředků sociální ameliorace si vyžádalo, aby veřejná i soukromá dobročinnost byla postavena na dokonalejší organizační základ. Při rýsující se proměně sociálních postojů mělo ná-

boženství významnou úlohu. Hlasatelé sociálního svědomí se našli ve všech církvích. A přece příspěvek humanitářského bohosloveckého směru při vytyčování zásad vespolečné odpovědnosti všech členů lidské pospolitosti za osud bližních, žijících v bídě a v sociální poníženosti, byl nepoměrně větší než by odpovídalo nepatrnému počtu otevřených stoupenců tohoto křesťanského útvaru.

Nesmíme též opomenouti zmínku o příznačné okolnosti, že Channingovu přímou účast v důležitých akcích sociálně reformních (zvláště podporu, již věnoval hnutí pro osvobození otroků) jest možno vysvětliti jen důsledným uskutečňováním humanitářských zásad. Podle úsudků jeho přátel můžeme bezpečně souditi, že by Channing při své mravně povznesené, smířlivé a dobrotivé povaze nikdy nezasahoval do rušných politických sporů, kdyby se necítil osobně zavázán, aby sloužil cílům nábožensky motivované sociální spravedlnosti. Přesvědčení o věčné hodnotě lidské přirozenosti měl tak pevně vštípeno do ohniska svého mravního vědomí, že u něho zaujalo místo neotřesitelného náboženského dogmatu.

S příslušníky jiných křesťanských církví si Channing přál spolupráci při potírání hlavních společenských chorob. Humanitářské hledisko mělo však projevit svou odchylnou theologickou tvářnost a zároveň osvědčiti svou tvůrčí průbojnost všude, kde se jednalo o zlepšení sociálního údělu potlačených vrstev. V svém svědectví o duchovní podstatě poměru, který vládne mezi Bohem jako Otcem na jedné straně a lidmi jako bratřími na straně druhé, jakož i v sociálních důsledcích tohoto základního náboženského vztahu pro reformu společenského řádu, nechtěl uznati přípustnost žádného kompromisu.¹⁸⁾

S naprostým nesouhlasem zamítal představu kalvinistické theologie o předurčujícím výroku Božím, odsuzujícím větší část člověčenstva do stavu věčného ztracení. Poněvadž se božského založení lidské při-

¹⁸⁾ Srovnej o tom v životopise Channingově od J. W. Chadwicka (London 1903), str. 326 n.

rozenosti dostalo bez omezení celému člověčenstvu, vyloučil Channing možnost, že by někdo měl právo přivlastniti si lidské bytosti pro hospodářský zisk. Člověk se svou nesmrtelnou duší představuje dosta-
tečný cíl sám o sobě. Za žádných okolností není mrav-
ně přípustno, aby se ho užívalo jako nástroje, slou-
žícího jinému člověku k udržení nebo k získání bla-
hobytu. Důvody svého odporu proti otroctví, jako
uznané sociální instituci, vyložil Channing v obsáh-
lém pojednání.

Neuznával právo otrokářů, aby vlastnili lidi jako
svůj majetek, poněvadž prý jejich nároky odporují
posvátným právům, kterými Bůh obdařil člověko-
vu mravní bytost. Zásah státu do svobody jedinců
pomocí právního řádu nemá býti v rozporu s mrav-
ním zákonem spravedlnosti. Rozmnožování soukro-
mého vlastnictví jest třeba uvést do jistých mezí,
aby nebyla porušena základní lidská práva. Otrok
jest zařazením do podřadného společenského posta-
vení zbaven povznášejícího mravního sebevědomí. Cíl
jeho životní snahy jest snížen společenskou méně-
cenností lidské úrovně, která mu byla přisouzena.
Otroci netrpí pouze neutěšeností svého mravního
osudu, ale jejich poddanství se odráží i v myšlenkové
omezenosti, do níž jsou vtlačováni. Stav otroctví roz-
rušuje rodinné vztahy, napomáhá barbarské kru-
tosti otrokářů, odstraňuje z lidské pospolitosti ne-
nucenou lásku k sociálnímu řádu a potlačuje přiro-
zenou touhu lidských bytostí po svobodě. V svém
zdůvodnění nutnosti, aby otroctví bylo odstraněno,
Channing na prvním místě zdůraznil všem lidem spo-
lečnou základnu lidské přirozenosti, která vylučuje
vlastnické právo člověka k člověku. V jednom bodě
však se lišil po stránce metodické od postupu, který
navrhovali stoupenci okamžitého zrušení otroctví
jako trvalé sociální instituce. Channing nepovzbuzo-
val urychlené osvobození otroků z jejich nevolnic-
kého poměru, nýbrž chtěl k němu dojít cestou po-
stupného vývoje. Bezpodmínečně vyžadoval, aby na
otroky nebylo pohlíženo jako na věc; současně však
počítal s nesnázemi, v nichž by se společnost mohla

ocitnouti, kdyby poskytla úplnou svobodu lidem, kteří nebyli připraveni na mravní závazky z ní plynoucí.

Na prvním místě měla být v lidech, do té doby zotročených, pěstována schopnost k sebeobživě. Ušlechtilá závodivost mezi nimi měla být povzbuzována pedagogicky účinnou pochvalou, která by je vedla k osobní ukázněnosti, spíše než pohnutka strachu. Osvobození otroků mělo být dosaženo smírnými a nerevolučními prostředky. Channing spoléhal na vychovatelnost otroků a na mravní zdokonalení veřejného mínění, o něž měla usilovati správa církevní i státní. Plánům abolicionistů vytýkal netrpělivost a převahu vášnivě zaujatosti nad klidnou rozvahou. Scházela mu u nich hlubší důvěra, že též Bůh pracuje pro vítězství spravedlnosti. Lidé nemají překážeti Božím plánům svými překotnými činy. Tváří v tvář násilnickým činům otrokářů oceňoval hrdinnou odvahu abolicionistů, ale napomínal je, aby se nedali strhnouti k uchvátanému fanaticismu.

Východisko k sociálně reformačnímu aktivismu poskytla Channingovi humanitářská orientace jeho theologie. Zůstatky kalvinistické tradice vyznívají u něho v zásadě, že křesťanův život jest boj, v němž má být věřící vyzbrojen duchem Kristovým k naplňování mravních zásad evangelia a k bezvýhradné poslušnosti vůle Boží. Ani vyznavačství humanitářského bohosloveckého typu nezbavuje křesťana povinnosti, aby se uměl obětovati pro jiné. Též humanitarianismus nalézá střed svého duchovního obzorůku v trpící lásce Boží; kříž zůstává i v něm symbolem odevzdaného podřízení se člověka Bohu.¹⁹⁾

Proto Channing zařadil do svého programu sociální ameliorace nejen lidi zotročené společensky ne-svobodným postavením, ale i příslušníky třídy námezdných dělníků, kteří byli zatlačeni do stavu nezaviněné společenské méněcennosti. Přistupoval k sociálně ethickému hodnocení společenských jevů na základě humanitářského postoje, který mu nebránil kriticky posuzovati sociální řád, založený na bez-

¹⁹⁾ Works, sv. 2., str. 175.

ohledném hospodářském individualismu. Stabilitu daného společenského zřízení uznával jen pokud v něm byly množeny předpoklady k mravnímu pokroku lidstva. Neupíral oprávněnosti ani některým revolučním hnutím své doby, jestliže jejich přičinným mělo dojít k většímu rozvinutí přirozených lidských sklonů k růstu dokonalejší mravní osobnosti, a to i za cenu přetvoření dosavadní organizace politického a hospodářského života.

Značnou důležitost připisoval zlepšení pracovních podmínek v průmyslové oblasti. Na procesu sociálního prolínání, v němž se hranice sociálních tříd stávala plynulou, oceňoval především postup demokratických tendencí v průmyslu, kterým se zlepšovala společensko-hospodářská úroveň pracujících tříd. Docházel tu se svého humanitářského hlediska k důsledkům, které pohoršovaly zámožnější členy jeho vlastní náboženské obce.

Zájem o společensky závislé vrstvy byl u Channinga podmíněn zvláště tím, že u nich zjistil nedostatek vhodné příležitosti k duchovnímu růstu, který postihuje slabé členy lidské pospolitosti tak, že nemohou rozvíjeti nejlepši myšlenkové a mravní náklonnosti svého člověčenství. Význam rozdílů mezi sociálními třídami se podle jeho názoru zmenšuje srovnáním se skvělými schopnostmi, kterými lidskou přirozenost obdařil Bůh, a které nelze zrušiti přikováním člověka k otrockým závazkům. Před mravní závažností duševních sil, utajených v každé lidské bytosti, mají všechny vnější rozdíly, založené na odstupňování společenského soužití, dosah zcela nicotný. Ani žebrák oblečený v cárech neztrácí nárok na díl, příslušející mu z dědictví, kterým jsou obdařeni synové Boží.²⁰⁾ Stupeň mravní výsostnosti, k níž lze

²⁰⁾ A man is great as a man, be he where or what he may. The grandeur of his nature turns to insignificance all outward distinctions... He who possesses the divine powers of the soul is a great being, be his place what it may. You may clothe him with rags, may immure him in a dungeon, may chain him to slavish tasks. But he is still great. Works, sv. 2., str. 350 n.

člověku dospěti, závisí na odevzdanosti, s níž se jednotlivci podřizují svrchovaným nárokům Božího zákona. Prostí a neznámí lidé projevují nezřídka v svém každodenním životě více odolnosti k pokušení a ryzejší ochotu k obětavosti než proslulí hrdinové, jež svět okázale uctívá.

V sociálních zápasech stál Channing rozhodně na straně utlačených a ponížených. A přece při svém stanovisku k přestavbě společenského řádu neopustil základní tendenci dějinného křesťanství. V souhlase s ní spatřuje ve změně niterného člověka podle mravních zásad evangelia Ježíšova přední životní úkol každého jednotlivého křesťana, jakož i nejvyšší odpovědný cíl pastýřského působení křesťanské církve. Odtud se pramenil jeho pronikavý zájem o sebevýchovu pracujících vrstev. Citlivé sociální svědomí jej vedlo ještě dále k výslovnému požadavku, aby dosažení vyšší hladiny v osobní kultuře dělného lidu pomáhalo k zlepšení společenské a hospodářské úrovně těch tříd obyvatelstva, které jsou existenčně závislé na výši svého výdělku.

V celkovém posuzování významu, který má hierarchické odstupňování sociální organizace pro pospolité soužití, odlišoval se Channing od katolické i od protestantské sociální filosofie. Každému člověku přiznával právo, aby se mohl svobodnou volbou rozhodnouti pro druh povolání, které by nejlépe odpovídalo jeho osobním schopnostem. Dělbá práce se měla projevit v bohatě rozvětvené soustavě povolání. Ta však neospravedlňovala Channingovi zavedení vertikálně učeného řádu hodnot, tříd a stavů, odlučujících se od sebe. Diferenciace pracovních oblastí jest prý sice nutným předpokladem společenské spolupráce, ale neposkytuje oprávnění, aby skupiny lidí, pokročilých ve vzdělání nebo v hromadění majetku nebo v mravním slohu nad průměr obyvatelstva, vyvíjely povýšenecký komplex vůči jiným skupinám, které v určitém úseku lidské činnosti nedosáhly stejné míry znamenitosti.

Channing se též vyrovnával s námitkou, že by účast dělnické pracující třídy na pokroku vzdělanosti

způsobila společnosti škodu. Nepokládal totiž za mravně žádoucí cíl, aby společenský řád ochraňoval výsady příživníků, těžících ze sociální bezmocnosti námezdného dělnictva. Humanitářské východisko jeho sociální ethiky mu bránilo, aby se dovedl bez námitek spokojiti se sociálně hospodářskou situací, která hromadí na podkladě zkamenělých právních opatření výhody pro jednu skupinu lidí a současně odsuzuje značnou část obyvatelstva k bídě a nezavinněné chudobě. O vhodnosti společenského řádu se mají vyslovovati lidé, kteří mají sami smysl pro sociální potřeby zubožených tříd a chtějí jim pomoci k právu a k lepší spravedlnosti.²¹⁾ Channing usiloval o myšlenkové a mravní zušlechtnění pracujícího lidu na kolektivní základně. Předvídal, že kulturní osvícenost dělnictva nebude mít za následek hospodářské ochuzení celku, nýbrž že spíše naopak usnadní racionalisaci pracovních metod. Neváhal by ani obětovati zájem o větší zisk, kdyby tím zajistil lepší příležitost k rozhojnění kulturních statků pro široké vrstvy obyvatelstva.

V celkovém plánu, kterým sledoval nápravu společenských vztahů z pohnutek nábožensko-mravních, měl u Channinga důležitou úlohu boj proti nestrídmosti. K vyšší úrovni života vyžadoval hospodářného využití mezd a omezení zbytečných vydání, která neslouží k udržení vyhovujícího zdravotního stavu. Tímto zřetelem se však Channing nevracel k zásadě světského asketicismu. Hlásal jen potřebu souladného rozvoje všech duševních i tělesných sil, aby osobnost člověka rostla k Bohu z mravně důsledného rozpětí všech lidských vznětů, popudů a náklonností. Větší dokonalost vlastní duchovní podstaty jest konečným cílem lidského úsilí na tomto světě, při čemž pronikání do smyslu Boží vůle tvoří neodlučitelnou složku mravního určení každého jedince jako bytosti náboženské.

Humanitářský bohoslovecký směr se znovu po-

²¹⁾ Přednášky o povznesení pracující části lidské pospolitosti jsou otištěny v Channingových spisech: Works, sv. 5.

kusil o překonání osudného dualismu mezi oblastí světskou a oblastí duchovně náboženskou, který se nepodařilo odstraniti v bohosloveckých soustavách předcházejících. Setkáváme se v něm se snahou, aby byla proniknuta světská oblast zásadami, jejichž sankce se odvozuje z neviditelného světa Božího. Současně jej však vyznačuje též tendence protisměrná, která nezřídka vyvyšuje lidského činitele v náboženství do té míry, že ohrožuje vliv charismatického činitele na oblast mravnosti osobní i společenské. U Channinga jest nicméně svrchní harmonický tón duchovního theismu, stanovící závažnou platnost božské determinanty, ustavičně v pozadí každé sociálně reformační snahy, i když mu duchovní kultivovanost častěji zabraňuje, aby nevyslovoval jméno Nejvyššího příliš hlasitě.

Pospolitost musí podle Channingových směrnic využití oživujících a tvořivých sil křesťanského náboženství, aby dosáhla co největšího sociálního a kulturního zušlechtění celého lidstva. Křesťanství se nemá posuzovati pod zorným úhlem svých minulých zvráceností a chyb. Duch Kristův zobrazuje celému lidskému pokolení svrchovanou normu, jež má stejně pronikati životem jednotlivce i celé společnosti a naplniti jej poznáním pravdy i skutky obětavé služby.

Na základě svého humanitářského východiska Channing vysoce hodnotil povolání učitelské, které utváří duše budoucí generace a s jehož přispěním může býti dosaženo nejpodstatnější přestavby v niterném ústrojení lidské společnosti. Jen cílevědomou výchovou širokých vrstev obyvatelstva se může dospěti k podstatnému zlepšení společenských nersrovnalostí. Veřejná i soukromá dobročinnost musí býti podpírána výchovou, má-li býti dosaženo žádoucích výsledků v sociální službě. Nestačilo by prý pomáhati lidem z vnějška, kdyby se jim současně nedostávalo v uceleném vzdělání návodu, jak mohou pomoci sami sobě. Vyrovnání sociálních protikladů předpokládá osvícené veřejné mínění. Channing očekával od zdokonalení všeobecné kulturní úrovně blahodárné účinky sociálně politické, jež měly zabez-

pečiti lidsky důstojnou životní úroveň všem členům lidské společnosti.

Oddaného pokračovatele v humanitářském bohosloveckém směru Channing získal v Theodoru Parkerovi. Parker přijímal Channingův požadavek, aby láska k Bohu i láska k bližnímu byly v křesťanském životě souměrně vyrovnané a souhlasil s vůdčí tendencí channingovské sociální ethiky, jež vedla k přetvoření společenského řádu, aby v něm byla zobrazena vláda Boží na zemi. Přijal též za svou Channingovu teorii o vrozeném důstojenství lidské přirozenosti a užil jí s novou tvořivou představivostí při řešení výše zmíněných sociálně politických úkolů, ať šlo o zrušení otroctví, nebo o reformu pracovních poměrů v průmyslu, nebo o lepší organizaci obecné vzdělanosti.

Zvláště oceňoval u něho Parker kladný postoj k nižším třídám obyvatelstva, spočívající na přesvědčení, že každý člověk má už povahou svého lidství věčnou cenu před tváří Boží. Toto rozpoznání učinilo z Channinga důsledného průkopníka sociální dobročinnosti v náboženském slova smyslu. Nehodnotil člověka ani podle bohatství ani podle učenosti nebo podle stupně společenského postavení, pokládaje při lidské povaze za rozhodující, že jest možno ji zdokonaliti k podobnosti obrazu Božího. Parker se shodoval s náboženským základem Channingova sociálního idealismu. Považoval též lidskou přirozenost za vrcholný projev stvořitelské moci Boží; z toho dospíval k závěru, že jest nezbytné, aby se společenský řád přizpůsobil logice mravního růstu lidských bytostí. Parkerovi Channinga přibližovalo to, že nebyl jen hlasatelem zbožnosti vzdálené od života, nýbrž že se osvědčil jako znalec skutečných lidských potřeb.²²⁾

Humanitářská bohoslovecká orientace, která Channingovi ospravedlnila odmítnutí otroctví jako zákonem chráněné sociální organizace, vytvořila

²²⁾ Viz jeho úvahu o Channingovi v *Critical Writings*, sv. 2., London 1865.

z Parkera živé svědomí, jež připravovalo v Americe zrušení otroctví. Andělská povaha předurčila Channinga k tomu, aby formuloval pohnutky, které poskytují náboženskou sankci k vzepření se proti otrokářství, kdežto Parkera vzněcoval výbušný temperament, aby též sám činně zasáhl do rozhodujícího zápasu. Parkerovy spisy obsahovaly poselství svobody ve válce Severu proti Jihu a jejich prostřednictvím zasáhla dynamická síla humanitářské bohoslovecké orientace, aby otrokářství bylo odstraněno.

Svůj rozhodný odpor proti otrokářství vyvozoval Parker z přesvědčení o všelidském bratrství, které nesmí býti trvale znásilněno žádným právním ustanovením, nutícím část lidstva k poddanskému postavení. Otroky považoval za znevolněné bratry, jimž se má podle Boží vůle pomoci na svobodu. V proslulém dopise o záležitostech, souvisejících s otroctvím, kterým se obrátil k americkému národu,²³⁾ činil právě vyznavače křesťanského náboženství odpovědnými za to, zda Ježíšovo poselství lásky přispěje k navrácení osobní svobody všem znevolněným bližním. Křesťan při věrnosti evangeliu nemůže uznati, že by se otroctví mohlo mravně opřít o právní výsadu, která nebrání přivlastnění si jiných lidských bytostí. Podle jasného smyslu křesťanského náboženství jest otrokářství hříchem proti lidské přirozenosti i proti vůli Boží.

Řídě se sám těmito zásadami, byl Parker ochoten pomáhati otrokům, aby unikli ze svého nesvobodného postavení a chrániti je slabými silami osamoceného duchovního před nebezpečím vynuceného návratu k poddanství. Připomínal americkému národu slavnou tradici vlastní politické svobody, jakož i závazky, které plynou každému občanu z jeho členství v křesťanské církvi. Právě v nejožehavější otázce, zda je záhodno přistoupiti bez prodlení k zrušení otroctví, připomínal Parker křesťanům různých denominací, že vrcholný nárok na rovnost, spravedlnost a lásku

²³⁾ Letter to the People of the United States touching the Matters of Slavery.

získávají všichni lidé z Otcovství Božího. Po celém světě jsou si lidé bratřími, ať barvou patří ke kterémukoli plemeni a původem ke kterémukoli národu. U Parkera jsou opět se vši naléhavostí připomenuta obě přikázání Ježíšova zákona lásky. Křesťan má milovati svého bližního úměrně s tím, jak mnoho potřebuje ve své nouzi jeho pomoci. Boha nikdo nemůže milovati bez následování příkladu spravedlivé a odpouštějící lásky Boží; současně jest opravdová, účinná láska k bližnímu zase nezbytným předpokladem lásky k Bohu.²⁴⁾

Pro křesťanský národ, věrný duchovnímu odkazu Ježíšovu, nevidí Parker jiné cesty, než aby zrušil znemravňující výsady, které činí z lidí jiné rasy nebo nižší společenské třídy pouhý prostředek k hospodářskému kořistnictví. Opravdový křesťan nemůže považovati svého bližního za pouhou užitkovou věc, bez povinného ohledu na cenu jeho mravní osobnosti.

Humanitářské stanovisko vedlo Parkera též k soustavnému úsilí o zlepšení hospodářských a mravních poměrů pracujících vrstev. Chudobu nepovažuje za věc o sobě záslušnou, avšak také ji neodsuzuje jako příznak zaviněné sociální zpustlosti. Jeho soucit s utrpením chudých lidí jej vede k závěru, nevylučujícímu možnost, že v očích Boha-Soudce budou omylné skutky nuzáků považovány za záslušnější než oslňující spořádanost zámožných bohatců, žijících v pohodlí a v přepychu na úkor nešťastných druhů. Nezastíral si ani skutečnost, že chudoba má zpravidla nepříznivý vliv na charakterový rozvoj lidské osobnosti, i když jedinec postižený bídou sám nezavinil nízký stupeň, k němuž se vyvinula jeho povaha po stránce mravní. Tímto tvrzením se Parker dostal do sporu

²⁴⁾ You have a religion which tells that God is the Father, equal, just, and loving to all mankind... It tells you, as your highest duty, to love God with all your heart; to love his justice, love his mercy, love his love; to love that brother as yourself — the more he needs, to love him still the more; that without such love for men there is no love for God. — Discourses of Slavery. The Collected Works. London 1863. Sv. 5., str. 78.

s puritánskou sebespokojeností, jež uváděla dosažený stav mravní dokonalosti u sociálně úspěšných tříd za příčinu jejich hmotného blahobytu. Nic neotráslo jistotou Parkerova přesvědčení, že nedostatek prostředků, nezbytných k normálně slušné úrovni životní, jest nesmírným společenským zlem. Chudobu považoval pouze za přechodný zjev, související s nynějším stupněm společenského vývoje při dané hospodářské organizaci; usiloval o její odstranění na základě cílevědomého programu sociálně-ameliorativního. Při zkoumání příčin chudoby přihlížel k tělesným, duševním, mravním i sociálně hospodářským činitelům, podmiňujícím její stálou povahu. Nesliboval si mnoho dobrého od zastaralých metod dobročinnosti, které se pokoušely léčiti chorobné příznaky bídy, ač nepřihlížely k jejím sociálním a mravním příčinám.

Nehrozil se ani příchodu sociální revoluce, nýbrž bystře rozpoznal, že jest průvodním zjevem v postupujícím procesu průmyslové výroby. Předvídal, že v jeho dalším průběhu dojde k přeměně pracovních podmínek, a to ve prospěch zlepšení sociálního údělu hospodářsky bezmocných vrstev dělného lidu. Nesliboval si mnoho od překotné, katastrofické přestavby společenského řádu, která by měla za následek náhlou reorganizaci pospolitého života, ač by na ni lidstvo nebylo předem mravně připraveno.

Vhodnou metodu k vyrovnávání sociálních protikladů Parker spatřoval v stálém omezování práv k soukromému vlastnictví, a to na základě zákonodárných opatření, která by směřovala k pokud možno stejnoměrnému rozprostření sociálních břemen ve všech společenských vrstvách. Celková přestavba sociální organizace měla především zasáhnouti obor výroby hospodářských statků; dále se měla týkati vězeňské péče a reformy všeobecného vzdělání.

Realistický postoj Parkerův k potřebám veřejné dobročinnosti jest zřejmý z toho, že uznával důležitost rozhodného sociálního zákonodárství i nezbytnost osvětlené sociální služby. Sympatické zahledění do samé podstaty problému mu umožňovalo, že da-

leko před svou dobou chápal konkrétní úkoly městské i celonárodní sociální politiky, ať už souvisely s bydlením ve větších městech, nebo s opatrováním práce a s organizací pracovního trhu, nebo s rozdělováním nezbytných prostředků k živobytí na základě družstevního hospodaření.

Při všem ohledu na sociálně politické zájmy pracujících vrstev nezapomínal Parker na to, že jest třeba získati dělnické rodiny, žijící bez ujasněné náboženské víry, pro cestu k osobní zbožnosti. Nenechává nás na pochybách o svém přesvědčení, že každý pokus o trvalejší zlepšení sociálních vztažností má vycházeti z náboženských pohnutek. Křesťané mají povinnost, aby se seznámili s objektivní povahou sociálních jevů. Rozšířením i prohloubením svých sympatií mají právě oni napomáhati procesu společenské spásy; v něm má býti odstraněna chudoba a zvítěziti Boží dobrota tím, že v lidské pospolitosti zavládne zákon božské spravedlnosti. Moment vespolečné lidské odpovědnosti za osud trpících bližních zaznívá z Parkerovy sociální nauky s důraznou naléhavostí. Člověk bude Bohu skládati účty ze svého hospodaření se svěřenými statky, ať jsou povahy hmotné nebo duchovní. Dilem směřujícím k sociální spravedlnosti zapojuje člověk svou pozemskou činnost do souvislosti se stvořitelským plánem Božím. Nikdo není tak nepatrný, aby nemohl aspoň málem přispěti k nápravě nemocí pospolitého života a k uskutečnění božského díla, založeného na účinné lásce k bližnímu.²⁵⁾

Patologické pole společenských chorob nezůstává v Parkerově pojetí omezeno na oblast vrstev sociálně závislých, žijících v bídě, v nemoci a v neštěstí. Jim platí ovšem především jeho soucitný zájem; se zvláštní pozorností u nich vyšetřuje osobní i sociální pří-

²⁵⁾ Each man can do a little directly to help convince the world of its wrong, a little in the way of temporizing charity, a little in the way of remedial justice; so doing, he works with God, and God works with him. — Discourses of Social Science. London 1864. The Collected Works. Sv. 7., str. 113.

činy nedostatku, zločinnosti a chorobnosti. Chudí lidé mu však nejsou jedinou příčinou společenských nevyrovnaností, nesnáží a zápasů. Podnikatelé (ať jde o výrobce, o továrníky, o kupce nebo o finančníky) mají neobyčejnou důležitost pro dosažení mocenské rovnováhy nebo nerovnováhy v pospolitém soužití, poněvadž v jejich rukou jest soustředěn nadměrný hospodářský vliv. Jednostranně rozdělené vlastnictví výrobních prostředků umožňuje prý zaměstnavatelům, aby ve formě peněžního feudalismu udržovali nadvládu nad všemi oblastmi společenského života. Poskytují často svým zaměstnancům výdělek tak nízký, že už sama skutečnost nepřiměřeného námezdného poměru svědčí o sociální méněcennosti a bezbrannosti pracovních sil, ve srovnání s výhodným postavením chlebedárců.

Podnikatelská skupina jest však silná nejen v důsledku uplatňování vlastnických práv k hospodářským statkům, nýbrž též na základě svého sociálně mocenského vlivu, jímž brání zdravému vývoji politické a hospodářské demokracie. Dojde-li k rozporu mezi výdělečnými zájmy zaměstnanců a vlastním finančním ziskem, dávají prý podnikatelé obyčejně přednost vzrůstu investovaného kapitálu i za cenu, že tím sníží existenční minimum pracujících tříd. Duchovní křesťanských církví přisluhují podnikatelským zájmům bez ohledu na zřetele sociální spravedlnosti. Křesťanské náboženství se má ubránit proti satanským mocnostem, které chtějí zlomit lákadlem peněžních prostředků jeho duchovní sílu z obavy, aby nestálo v cestě bezohlednému soutěžení prospěchářských cílů, poškozujícímu celou lidskou pospolitost.

Nebylo zajisté úmyslem Parkerovým, aby udržoval třídu pracujícího lidu v konfliktu s třídou bohatců a podnikatelů. Naopak se vynasnažoval, aby získal držitele hospodářské moci pro plán zdravého vyrovnaní sociálních protikladů, podle něhož by bylo finančního bohatství a hmotných statků užíváno k přiměřené podpoře slabých členů v lidské společnosti. Chtěl je přesvědčiti o tom, že prospějí společenskému celku, budou-li vůči svým závislým druhům

projevovati šlechetnou obětavost a přestanou-li se kořit penězům jako samoučelné modle. Častěji jim připomínal vážnou odpovědnost za způsob správy majetku, jež jim Bůh svěřil, aby z něho neodpírali přispěti k tělesnému i k duševnímu blahu lidí, jimž svou službou mohou býti nápomocni. Varoval též průmyslovou plutokracii před osudem feudální aristokracie; vybízel světské vladaře, aby spravovali lidskou pospolitost k obecnému dobru, řídíce se příkladem Boží spravedlnosti.²⁶⁾ Třídy společensky výše postavené napomínal, aby nedegenerovaly zneužíváním svých mocenských výsad.

Shodně s Channingem viděl též Parker ve výchově metodu, která má sloužiti k společenské soudržnosti a k vespolečné důvěře příslušníků různých sociálních vrstev. Podle jeho teorie má se dostati výchovy všem lidem, poněvadž lidská přirozenost jest vybavena schopnostmi, které jen čekají na vyšší stupeň vychovatelné dokonalosti. Výchovy se má lidem dostati nejen proto, aby se připravili k určitým povoláním; vzdělanosti potřebují všechny vrstvy obyvatelstva, aby ve všech lidech dozrávala zúrodnující setba jejich člověčenství. Parker spatřoval ve výchově soubor tendencí, které urychlují proces vývoje tělesných a duševních vloh každého jedince. Toto dynamické chápání rušilo starší představu, podle níž bylo cílem vzdělání připraveni úřednickou třídu na různá povolání, která měla sloužiti k zachování daného společenského řádu. Podle ideálu Parkerova měli být všichni lidé vychováni, aby snáze a dokonaleji naplnili vrcholné určení svého člověčenství.

Podobně jako ostatní stoupenci humanitářského bohosloveckého směru byl též Parker průkopníkem všeobecného vzdělání, jehož dobrodiní měly být účastny všechny společenské třídy. Vycházel z toho názoru, že každý člověk potřebuje kromě odborné dovednosti, vyžadované zvláštním druhem svého životního povolání, aby byl vycvičen též v rozumo-

²⁶⁾ Tamtéž, str. 31.

vém usuzování, v přirozené zbožnosti a v mravní sebe-kázni. Rozumová výchova má býti doplněna pěstováním svědomí. Návod k dosažení vyšší úrovně produhovnělého lidství vyžaduje dlouhého školení a trpělivého sebezkoumání. Každý cílevědomý výchovný program, obrácený k prospěchu společenského celku, jest současně příspěvkem k dalekosáhlé činnosti sociálně ameliorační. Kdežto dřívějšimu feudálnímu státu záleželo na výchově dobrých vojáků, vladařů a kněží, cílem osvěty ve státě demokratickém jest výchova dobrých občanů. Proto má být vzdělání umožněno všem dětem, bez ohledu na to, z které sociální třídy pocházejí, a má je provázeti až do let, rozhodujících o mravní jakosti jejich mužství a ženství.²⁷⁾

Pedagogický vliv humanitářského bohosloveckého postoje byl rozsáhlý a překročil hranice svobodných náboženských skupin a unitářských církví. Zmíníme se zde aspoň o jménech několika nejvýznamnějších osobností, které vykonaly průkopnické dílo v různých oborech vychovatelské činnosti, pokud k ní došlo pod přímým vlivem Channingova a Parkerova humanitarismu. Dr. Josef Tuckerman, oddaný přítel Channingův, uvedl do Anglie novou metodu náboženské výchovy. Působil s nevšedním zdarem k duchovnímu probuzení při svých návštěvách dělnických rodin v sociálně zamořených okresech. Samuel Gridley Howe zdokonalil metodu, které se užívalo při vyučování slepců. Mary Carpenterová byla průkopnicí ve výchově zanedbaných dětí a reformovala mravní výchovu mladistvých provinilců. Ze štědrých podporovatelů uměleckých sbírek veřejně přístupných, z budovatelů knihoven a novodobého universitního vzdělání uvádíme Henry Tatea a Viléma Rathbonea. Anna Swanwicková, James Stansfield a William Shaen vynikli mezi budovateli vyššího vzdělání pro ženy.

Víra v prostředky veřejného vyučování, které mělo sloužiti k zjemnění lidské povahy, byla jednou

²⁷⁾ Tamtéž, str. 190.

z tvořivých sil humanitářského ducha v dobročinnosti 19. století. Členové unitářských náboženských obcí, zvláště v Anglii a v Americe, se účastnili významným způsobem výchovné práce. Vycházeli přitom obvykle z Channingovy zásady, že lidská přirozenost dává předpoklady k pozvolnému zlepšení sociálních vztahů; pojímali pak vzdělání sociálně závislých vrstev jako důležitou součást sociální služby, a jako předpoklad každé hlouběji zasahující sociální reformy. Channing a Parker byli také sami ve styku s vedoucími školskými reformátory své doby. Mnozí stoupenci, kteří s nimi sdíleli humanitářské přesvědčení, si sami zvolili učitelské povolání za svůj životní cíl nebo aspoň štedře podporovali sociálně průbojné pedagogické snahy ze svých soukromých prostředků.

HUMANITÁŘSKÁ THEOLOGIE A DUCH DOBROČINNOSTI

Humanitářský bohoslovecký typ měl podstatný vliv na teorii a praxi sociální služby. Jeho stoupci projevovali už v sedmnáctém století tvořivý zájem o nové cesty veřejné dobročinnosti a zasazovali se o to, aby byla založena na kritickém výzkumu společensko-hospodářských poměrů, v nichž žije chudina. Z nich Tomáš Firmin,²⁸⁾ uvědomělý zastánce unitářské teologie, se stal jedním z předních průkopníků novodobé sociální práce. Tím spíše vystoupila do popředí humanitářské teorie v devatenáctém století snaha o uplatnění sociálně prozíravé dobročinnosti, a našla řadu význačných představitelů, kteří jí dali výraz svou činností myslitelskou i prakticky charitativní. Uvedeme zde aspoň několik průkopníků nového ducha v sociální službě, vyšších z řad unitářského hnutí anglického a amerického, jejichž zásluhy o vybudování novodobé sociální práce byly nepoměrně větší než by to odpovídalo malému kruhu souvěrců, o něž se mohli opřít.

V stopách Firminových kráčel osvícený duchovní Jan Hamilton Thom, který si vzal za východisko křesťanskou zásadu, že lidská pospolitost tvoří jedno tělo, v němž všichni údové mají užívatí hmotných statků i osobních schopností k vyšším náboženským účelům. Středověký názor, že na osudu chudáků má zájem sám Bůh, doplňoval požadavkem, aby na jejich osudu měl zájem též člověk. Stavěl se proti nerozváživému poskytování almužen bez pronikavé znalosti skutečných sociálních potřeb, poněvadž se jím spíše podporuje než umenšuje bída chu-

²⁸⁾ Žil v letech 1632—1697.

dých lidí. Závislým nuzákům se má spíše dostatí příležitosti, aby znovu nabyli tělesné a duševní síly a současně se jim má přispěti, aby se stali soběstačnými údy lidské pospolitosti při budování životní existence.

Největší vliv na účast unitářského církevně-sociologického typu ve veřejné dobročinnosti mělo humanitářské bohoslovecké stanovisko, vypracované Vilémem E. Channingem. Na rozdíl od retrospektivní nauky, která spatřovala kořeny lidské přirozenosti v odvěké zkaženosti, zaviněné následky dědičného hříchu, pohlížel Channing do budoucnosti pln naděje, poněvadž očekával, že dojde k pozvolnému vývoji člověka k stavu mravní dokonalosti, v níž se má člověčenstvo stále více připodobňovati Bohu.²⁹⁾

Náboženství má vybaviti sociální dobročinnost duchem obětavosti, který by utvrzoval v chudých lidech důvěru, plynoucí z jejich synovského vztahu vůči nebeskému Otci. Humanitářská theologie označuje sympatické porozumění potřebám sociálně závislých bližních a účinnou pomoc lidem, nacházejícím se v nouzi, za přímou náboženskou povinnost. Už u Channinga je vyslovena zásada, že sociálně léčebná opatření mají přihlížeti k vlastním příčinám bídy a dbáti nejen o přispění hmotné, nýbrž též o pěstění charakterové ucelenosti u lidí, odkázaných na pomoc z veřejných prostředků. Almužnictví nedostačuje tam, kde jest třeba napomáhati strádajícím bližním k posílení sebedůvěry a k návratu do sociálně prospěšného povolání. Lidská pospolitost má podle Channingových směrnic poskytnouti všem lidským jedincům příležitost k duchovně náboženskému růstu. Jejím předním zájmem má býti rozvoj ukázněných a rozumově probuzených mravních bytostí; stav sociální závislosti nemá se státi u nikoho z lidí s normálními pracovními schopnostmi

²⁹⁾ W. G. Tarrant právem upozornil na to, že zmírnění theologického podněbí v anglicko-americkém světě mělo za následek zmohutnění dobročinných snah k povznesení tříd sociálně potřebných. Viz jeho pojednání o duchu unitářské dobročinnosti, otištěné ve spise *Freedom and Truth*.

stavem trvalým. Lidským jedincům, kteří byli dočasně neštěstím vyřazeni z účasti na hospodářském a kulturním životě, má společnost poskytnouti všemožnou podporu, aby v marném úsilí o návrat do pravidelného zaměstnání nemuseli ztráceti úctu k sobě samým.³⁰⁾

S hlediska humanitářské theologie jest veřejná dobročinnost úkolem celé pospolitosti; má sloužiti k celkovému zlepšení sociálních poměrů a jejím cílem jest vyrovnání tíživých konfliktů mezi společenskými třídami. Mocensky privilegovaným vrstvám se připomíná, že jest v zájmu jejich vlastního duševního klidu a vnitřního štěstí, aby pomáhaly lidem sociálně závislým k zdravému životu a aby je ochraňovaly před zločineckou dráhou.

Channing a sociální pracovníci, na které měl vliv, zkoumali bedlivě podmíněnost zločinnosti společenským prostředím a připravovali cílevědomou reformu vězeňské péče se stálým zřetelem k vrozenému důstojenství lidské přirozenosti. Ačkoliv považovali za samozřejmé právo společnosti, aby se chránila před porušením právního řádu, přece současně usilovali o lidštější metody při zacházení se zločinci. Vycházeli z poznatku, že zločinnost nesmírně vzrůstá ve velkých městech, v nichž zvláště u nuzáků podněcuje nepříznivé sociální prostředí už od dětství náklonnost ke zločinu. Společnost se nesmí omeziti pouze na to, aby potlačovala zločinnost zastrašováním a vykonáváním trestů. Musí vytvořiti a vyzkoušeti nové metody a předcházeti zločinnosti důmyslnou mravní výchovou. Dospělým i mládeži se mají soustavně vštěpovati občanské mravní povinnosti. Současně se jim mají odstraňovati s cesty podněty, které vzněcují v lidech zločinecké sklony.

³⁰⁾ The glory and happiness of a community consists in vigorous efforts, springing from love, sustained by faith, for the diffusion through all classes of intelligence, of self-respect, of self-control, of thirst for knowledge, and for moral and religious growth. Here is the first end, the supreme interest which a community should propose. — The Works, sv. 6., str. 130.

V sociálně reformátorském zaujetí Channing vycházel z vedoucí zásady své bohoslovecké nauky, že božský Dobrodinec zařadil vyrovnání mocenských protikladů ve společenském soužití do plánu své ne-smírné dobroty a spravedlnosti. Úspěch při rozmnožování světských statků slušno podle něho považovati jen tehdy za znamení nebeského požehnání, jestliže je provázen opravdovým a účinným zájmem zámožných vrstev o slabé v lidské společnosti.

Svobodná církev měla osnovati své charitativní dílo zřizováním zvláštní duchovenské péče pro větší městské obvody, zamořené sociálními chorobami. I když nebylo snadné získati vrstvy postižené bídou k pravidelné účasti na sborovém náboženském životě a zajistiti jejich návštěvu na bohoslužbách, přece měl duchovní navštěvovati chudinu v jejich příbytcích, zprostředkovati jí pomoc hmotnou i duchovní a přibližovati ji ke křesťanskému společenství. Channingovi se podařilo získati pro humanitářsky založené dílo křesťanské dobročinnosti nadané a sociálně vnímavé spolupracovníky. Dr. Josef Tuckerman uskutečňoval jeho plány jako obětavý duchovní rádce v dělnických čtvrtích. Při své misijní činnosti mezi chudinou konal současně úspěšnou sociální práci případovou a pomáhal trpícím lidem, ať už potřebovali jeho přispění v nesnázích hmotných nebo mravních.

Humanitářský bohoslovecký postoj se však osvědčil též na jiných úsecích sociální služby než ve vnitrocírkevní misii. Channing sám byl uznávaným náboženským vůdcem celé skupiny sociálních pracovníků, z nichž mnozí prosluli jako průkopníci moderní sociální služby daleko za hranicemi své unitářské denominace.

V závěru této kapitoly nastíníme na několika typických příkladech vedoucí tendence, kterými působila humanitářská orientace na jejich stanovisko k sociálně účinné dobročinnosti.

Dorothea Lynde Dixová vynikla svým soucitným proniknutím potřeb osvícené vězeňské péče a při-

spěla též k vybudování novodobé nemocniční služby. Z jejího životopisu³¹⁾ si můžeme ověřiti, že pohnutkou její nadlidské, inteligentní a neumdlévající snahy, aby prospěla trpícímu člověku, bylo humanitářské náboženské stanovisko Channingovo. Užívala pokroku sociálních věd, aby jejich metodami prozkoumala společenské poměry, v nichž žili její chráněnci za normálních i kritických okolností.

Druhá významná unitářská sociální pracovnice Mary Carpenterová se seznámila už v mládí s charitativními plány Josefa Tuckermana, a rozhodla se věnovati svůj život zlepšení lidského osudu obyvatelů, sídlících v zamořených čtvrtích velkoměsta. Vedena svým humanitářským přesvědčením o vykupující moci vzdělání, stala se učitelkou zanedbaných dětí na škole, kterou sama k tomu účelu založila. Výzkumem sociálních poměrů u svých zubožených chovanců se nesčetněkrát přesvědčila o smutném životním údělu nuzáků, s nimiž přišla do styku. Sdílela s Channingem víru v posvátnou cenu každé lidské duše a s poznáním skutečného života chudých lidí její cit sociální odpovědnosti jen vzrůstal. Dávala podněty k novým metodám při výzkumu mladistvých provinilců i k odbornému vyučování v pomocných školách a v polepšovnicích, které pomáhala v Anglii zařizovat na základně vlastních zdařilých pokusů. Iniciativně zasahovala i na jiná pole sociální práce. Získala věhlas svými horlivými snahami o osvobození ženy z podřadného společenského postavení, svým úsilím o vyšší ženské vzdělání, svým

³¹⁾ Její životopisec F. Tiffany upozornil na význam rozdílného motivačního činitele dobročinnosti u Dixové a u Terezie z Ježíše, který se projevil v stejně horlivé, ale zcela odlišně utvářené povaze charitativního díla u těchto dvou mimořádně talentovaných sociálních pracovnic. Katolická světica vyrůstala v duchovní oblasti zázračné milosti Boží, pronikající do světa ve svátostné instituci církevní; unitářská učitelka chtěla odstraňovati lidskou bídu s pomocí vědy, objevující přirozenou zákonitost společenského soužití. Rozmanité hledisko náboženské, určující u těchto dvou žen odlišnou pohnutku k dobročinnosti, se projevilo též v struktuře jejich sociální činnosti. Life of D. L. Dix. Boston 1890, str. 290 n.

zápasem o ženské hlasovací právo a zvláště svou odbornou znalostí pracovních poměrů v továrnách.

Z ostatních vrstevníků Channingových a Parke-
rových musíme se aspoň zmíniti o dvou významných
zástupcích preventivní sociální práce, o Vilému
Rathboneovi a o Tomáši Southwood Smithovi. Oba
vynikli v různých oborech sociální služby. První
z nich byl pod vlivem humanitářské teorie J. H.
Thoma a Channingova duchovního theismu. Dů-
sledně podle jejich směrnic usiloval o to, aby přispěl
obsáhlou veřejnou činností k přiblížení království
Božího mezi lidmi. Kromě své účasti na zákonodár-
ném díle věnoval se sociální práci v zamořených
městských čtvrtích, při čemž pečlivě zkoumal pod-
mínky, za nichž žijí chudí lidé. Uplatnil se též při
organizaci odborného výcviku ošetřovatelek, které
měly v případě nemoci bezplatně pomáhati v děl-
nických rodinách. Tomáš S. Smith se zasloužil
o uplatnění zásad lidskosti při anglické reformě ve-
řejného zdravotnictví. Výzkumem sociálního pro-
středí, které podmiňovalo průběh nemocí u pacientů,
získal si cenný materiál, jehož použil k zdokonalení
metod preventivního lékařství. Činně zasahoval ve
prospěch zlepšování pracovních poměrů v průmyslu,
a vypracoval hlavní směrnice, kterými se řídila
první zákonná úprava veřejného zdravotnictví
v Anglii.

Na účasti těchto spolutvůrců nových metod so-
ciální dobročinnosti v anglickém a v americkém kul-
turním prostředí si můžeme ověřiti pozoruhodnou
skutečnost, že humanitářský bohoslovecký typ ne-
vytvořil pouze novou teoretickou základnu pro so-
ciální službu, ale že v něm získala též charitativní
praxe mocný zdroj duchovní inspirace. Zřetel na
věčnou hodnotu každé lidské osobnosti vedl sociální
pracovníky, řízené tímto směrem křesťanské so-
ciální filosofie, aby se vzdali zastaralých almuž-
nických metod, které podlamovaly sebeúctu lidí so-
ciálně závislých.

Pohnutka dobročinnosti, opírající se o humani-
tářskou nauku Channingovu, má tři přednosti: Bo-

hoslovecká teorie podporuje zde přímo sociální pracovníky v životním úkolu, aby připravovali zlepšení sociálního údělu pro lidi, závislé na prostředcích veřejné pomoci, ježto zapojuje jejich činnost do souvislosti s Božím plánem a činí z nich vykonavatele záměrů vyšší spravedlnosti. Dále jim humanitářská orientace, přispívající k zduchovnění motivů sociální práce, poskytuje žádoucí ochranu před nebezpečím, které s sebou přináší byrokratisace sociální služby. Konečně jim nebrání jejich náboženská víra, vytríbená předcházejícím rozumovým criticismem, aby si osvojili pro svou práci přiměřenou techniku, kterou vybavily novodobou dobročinnost sociální vědy. Vycházejíce v humanitarianismu z učení o nesmírné ceně každého jedince pro připravovaný řád království Božího, nemohou se spokojiti jediné s potlačováním příznaků bídy a nedbati naléhavé potřeby, aby došlo k vyrovnání hospodářsko - sociálních sil ve prospěch utlačených vrstev.

Konstruktivní výzkum jednotlivých sociálních případů, vyžadujících veřejné dobročinnosti, opřený o vědeckou metodu, je humanitářskou sociální filosofií přímo podněcován. Předchůdci humanitářské theologie (Jan Bidle a Tomáš Firmin) poukazovali už v 17. století na to, že je nezbytně třeba, aby se bedlivě zkoumaly společenské poměry, v nichž žijí chudé vrstvy obyvatelstva. Jejich pokračovatelé v 19. století tento požadavek do značné míry uskutečnili. Jako průkopníci sociálního badání v dobročinné péči podnikali sami předběžná šetření, která tvořila předpoklady účinné pomoci v různých úsecích sociální práce. V individuální sociální péči chtěli napravovati bezprostřední příznaky společenské choroby; v sociálně politických zákrocích hleděli předstihovati příčiny společenských chorob zákonodárnými opatřeními, směřujícími k zabezpečení zdraví, blahobytu a hospodářského rozkvětu celé pospolitosti.

V této souvislosti stojí za zmínku sociálně charitativní stanovisko J. H. Thoma, který je doposud považován za typického představitele unitářského

názoru o ústředním úkolu sociální služby.³²⁾ V jeho kázání z roku 1845 o předstížené spravedlnosti a o povrchově léčící charitě³³⁾ nalézáme vskutku pokrokovou zásadu, která dosud vyjadřuje osvícený postoj sociálních pracovníků k tomuto problému. Úlohu předcházení tvoření škodlivých pásem, z nichž pramení sociální choroby, přisuzuje národním hospodářům. Sociální péči podle Thoma přísluší, aby vypomohla v případech bídy, které si vyžadují pro svou naléhavou podobu okamžitého řešení. Mezi oběma obory sociálně prospěšných zákroků nemá docházeti k nevráživosti, nýbrž k souladné spolupráci.

Z tohoto rozboru vyplývá, že humanitářský bohoslovecký typ opatřuje dobročinnost přiměřenou náboženskou pohnutkou, která nejen nebrání, aby se použilo v sociální službě důmyslné vědecké metody, ale současně též poskytuje sociální práci, jako povolání prospěšnému pospolitosti, žádoucí posvěcení, jakož i duchovní sílu pro zmocněné šíření mravních jistín ušlechtilého člověčenství.

Literatura.

- Allen Joseph Henry: Our Liberal Movement in Theology. Boston 1882.
Carpenter Jos. Estlin (vyd.): Freedom and Truth. Modern Views of Unitarian Christianity. London 1925.
Dewey Orville: The Works. New and Complete Edition. Boston 1883.
Dexter Robert C.: The Social Obligation of Liberal Religion. Boston 1933.
Chadwick J. W.: Old and New Unitarian Belief. Boston 1894. — William Ellery Channing. London 1903.
Martineau James: Endeavours after the Christian Life. London 1906.
Parmelee Maurice: The Rise of Modern Humanitarianism. Am. Journ. of Sociology. Sv. XXI. 1915—1916, str. 345—359.
Reese Curtis W.: Humanism. Chicago 1926. — Humanist Sermons. Chicago 1927.

³²⁾ Viz Tarrantovu úvahu o duchu unitářské dobročinnosti, Freedom and Truth, str. 290.

³³⁾ Otištěno v knize: A Minister of God. London 1901.

Část závěrečná

Sociálně theologické
předpoklady dobročinnosti
s hlediska československé církve

BOHOSLOVECKÉ VÝCHODISKO KATOLICKÉ A NAUKA ČESKOSLOVENSKÉ CÍRKVE

Už z předcházejícího rozboru základních bohoslovecko-sociologických útvarů křesťanského náboženství vyplynulo, že rozdílná povaha křesťanské dobročinnosti v katolicismu, v protestantismu a v humanitarianismu jest úzce spjata přímo s podstatou věroučné teorie těchto bohosloveckých směrů a církevních organizací, které se ustavily na jejím podkladě.¹⁾ Československá církev se může z toho poučiti, že svou sociální nauku má vypracovati v organické souvislosti s duchovní strukturou své theologie. Sociální skutečnost nelze odloučiti od celku stvořitelského díla Božího a křesťanská náboženská společnost jest zavázána k tomu, aby podle svého určení zkoumala i za světskými zájmy povahy hospodářské nebo politické poplatnost či odchylku od mravního zákona, stanoveného Bohem.

Katolická sociální filosofie se vyvinula a v plném rozsahu uplatnila jako důsledná ideologická odpověď středověké církve k podnětům, které vycházely

1) Na rozdíl mezi pojetím humanity v katolickém, protestantském i humanitářském životním názoru upozornil T. G. Masaryk. Se zvláštní výrazností formuloval své stanovisko, blízké humanitarianismu, v svém dopise Aloisu Spisarovi, v němž napsal: „Obsah, jakost lásky nedá se říci slovem: jak se v jednotlivém případě stavím k dělníkům, ale také, jak miluji vlastní děti atd. — v tom všem veliké jsou rozdíly při totožnosti slova: humanita (láska k bližnímu). Vždyť podobně stručně se mluví o křesťanské lásce (k bližnímu) a jaký rozdíl mezi ideálem katolickým a protestantským! Jaký rozdíl mezi ideálem tím v středověku a dnes... Sám pojímám humanitu také jakožto mravní ideál, zakládáný na náboženství nepositivním, necírkevním, jehož hlavní učení mně jsou víra v Boha a nesmrtelnost duše (individuální)“. Český zápas, roč. 1935, str. 302.

ze sociálně hospodářské organizace tehdejšího feudálního řádu. V středověku došlo stejně k pozvolnému růstu, rozkvětu jakož i k postupnému odumírání lenního zřízení; celá pospolitosť západoevropského lidstva byla učleněna v sociální odstupňování moci světské, nad kterou se tyčila hierarchická výstavba moci duchovní. Vůdčí ideje středověkého nábožensko-společenského řádu vypracoval sv. Augustin na počátku pátého století (v svém traktátu *De civitate Dei*). Augustin odlišuje zřetelně obec duchovní od obce světské. Obec Boží ztotožňuje ve světě s viditelnou církví bojující, která přerůstá v nadpozemské tělo Kristovo, při čemž ustavičně přispívá jako zdroj nových mravních bytostí k budoucímu obcování svatých v životě zaslavném. Církev, jsouc mocí duchovní, stojí už podle Augustina nad mocí světskou, představovanou státem. Předním úkolem státu jest, aby přiváděl v oblasti vnějších zájmů porušenou lidskou přirozenost k poslušnosti zákona Božího. Tím bylo naznačeno aspoň v nedostižném obrazci sjednocení oblasti světské a oblasti duchovní pod vládou Boží.

Katolicismus dosáhl svého myšlenkového vrcholu v bohoslovecké soustavě Tomáše Aquinského. Středověké církvi se podařilo, že představovala aspoň na čas v svém sociologickém útvaru jednotu křesťanské civilisace. Byla duchovní mocí, jejíž vliv pronikal celým společenským organismem od jednotlivých buněk rodinných až po hospodářské korporace a státně politické celky. Zosobňovala však též sama moc politickou a nezřídka dávala přednost pozemské nadvládě před nároky Božími. A přece mocenskou sílu středověké církevní instituce lze vysvětliti jen z jejího zapojení do zdrojů duchovní energie, prýšticí z Ježíšovy zvěsti o Bohu jako Otci a o všelidském bratrství mezi lidmi.

Svátostná mystika a hierarchická výstavba zastínily v středověké církvi do značné míry prostou účinnost evangelia o království Božím. Nikdy však nebyla ani v katolicismu církevním institucionálním zcela zatarasena cesta k následování Krista po příkladu apoštolské církve, kterou se ubírali v nábo-

ženských řádech i v světském životě světecké duše, v opravdovosti křesťanského života často až nápadně se podobající myšlenkově průbojnějším kacírům a heretikům.

Charismatické bohatství, které církvi nahromadily generace vyznavačů, mučedníků a lidí sjednocených s Bohem, pomáhalo mravně podpíratí stavovsky odstupňovanou organizaci světské i duchovní pospolitosti; ta našla trvalý výraz ve feudálním sociálním řáde, kde vespolečná závislost jednotlivých společenských vrstev byla přesně stanovena soustavou vzájemných závazků. Zarámčování společnosti do objemu jediného, živého a k Bohu řízeného celku znamená kladnou stránku ve výstavbě středověké společnosti, o níž se podstatně zasloužila thomistická sociální nauka.

Československá církev vychází z odlišných věroučných předpokladů a odpovídá též zcela jiné sociální situaci než byla ta, na kterou reagovala bohoslovecká soustava thomistická. V její nauce se dostává znova důrazu ústřední ideji Ježíšova evangelia o království Božím na zemi; při tom se příznačný obsah této vznešené vidiny odvozuje především z novozákonních zpráv, které zaznamenávají původní zakladatelský úmysl Ježíše Krista. Království Boží se odlišuje jako vrcholný nábožensko-mravní cíl celého člověčenstva od viditelné církevní instituce. Církev přestává býti účelem sama o sobě a stává se prostředkem, který má poskytovat duchovní posilu, aby se následovníkům Ježíše Krista společným úsilím podařilo přiblížití království Boží mezi lidmi.²⁾ Vychází se dále ze skutečnosti, že církví jest značný počet, při čemž se žádné nepřiznává právo, aby se vyvyšovala nad jinou církví jako jediné pravá. Církev československá se ustavila na rozdíl od většiny křesťanských církevních útvarů jako církev svobodná, při čemž si vyhradila právo kritického výkladu

²⁾ Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé, ve Zprávě o I. řádném sněmu církve československé, konaném ve dnech 28., 29. a 30. března 1931 v Praze-Dejvicích, str. 193.

Bible ve shodě se zásadou o svobodě svědomí. Přiznala se otevřeně k modernistickému postoji, že chce měriti a oplodňovati duchem Kristovým soudobou kulturu myšlenkovou i mravní. Tím vzala též na sebe obtížný úkol, aby osvětlila duchem Kristovým ty sociálně ethické a sociálně politické snahy naší současnosti, kterým jde o novou úpravu společenských vztahů podle principu sociální spravedlnosti.

Soudobá hnutí, usilující o zlepšení společenských poměrů, nacházejí v bohoslovecké orientaci církve československé pevnou mravní záštitu, pokud jest jejich činnost, směřující k přestavbě společenského řádu, mravně sourodá s ústředním cílem československé církve, který záleží ve službě zřetelům vlády Boží nad lidmi. Řídíc se Ježíšovým příkladem, zahrnuje československá církev ze světa (to jest ze sociální skutečnosti) do oblasti Božího vladařství všechny společenské síly, sloužící tvůrčím úmyslům Boha Posvětitel v člověčenstvu.³⁾ Své učitelské poslání vidí v tom, aby své příslušníky vychovávala v oddanosti k řádu spravedlnosti, milosrdenství a odpuštění. Svátostné prostředky nejsou jí cílem k upevňování mocenských posic, nýbrž mají naznačovati a posilovati přerod lidské přirozenosti ze špatných náklonností k pevnému zakotvení lidské duše v dokonalosti Boží, předznamenané v životním příkladu Ježíše Krista. Ani na základě své organizační struktury nesměruje k uchvácení světské moci, nýbrž buduje ji jediné pro šíření a pro uskutečňování Ježíšova evangelia v osobním i v pospolitém životě.

Na rozdíl od feudálního, vertikálně odstupňovaného rozvrstvení středověké společnosti, na které odpovídala hierarchicko-aristokratická výstavba katolické církve, vyrůstá československá církev z potřeb horizontálně členěné společenské organizace. Uplatňuje se v ní sociálně přímočaré hledisko evangelia Ježíšova, které ukládá všem lidem, aby se s Bohem sjednocovali za toho předpokladu, že žijí v spo-

³⁾ „Do království božího ze světa patří všecko, co je v souladu s vůlí boží a směřuje k Bohu, jako poslednímu a nejvyššímu cíli veškerenstva.“ Tamtéž, str. 182.

lečenství lásky se svými bližními, a aby nesli v odevzanosti do vůle Boží s hrdinnou myslí své utrpení, ať už plyne z nedostatků hmotných či mravních. Člověk však nemá nésti svůj životní kříž jenom sám za sebe, nýbrž má se obětovati za blaho svých bližních a za růst říše Boží, a to účastí na příkladné oběti Kristově, symbolicky zpřítomněné v přijímání chleba a vína, v upomínku na poslední Večeři Páně.

Kdežto katolicismus jest svým sociálně filosofickým postojem zpřízněn s feudálním typem společnosti, československá církev navazuje na demokratické společenské zřízení, které jest dáno státní formou Československé republiky. Jde o vědomé rozlišení a na jeho podkladě dala československá církev svým údům ve všech otázkách církevní správy rozhodčí pravomoc.⁴⁾

Sociálně filosofické teorii thomistické, v níž byla lidská pospolitost uvedena v soulad se stvořitelským záměrem Božím a začleněna jako důležitá součást vesmírného dějství, nelze upříti velkorysost a logikou ucelenost, které se nepodařilo dosáhnouti reformacním nebo svobodným církvím, opustivším světo-
vý názor aristotelsko-scholastický.

V katolické theologii byl s absolutní platností uznán požadavek mravně svrchovaného Boha, jehož vláda se vztahovala stejně na celé človenstvo jakož i na nejhlubší záměry, kterými se řídí vnitřní život jednotlivců. Na této patriarchalistické zásadě se podařilo středověkému katolicismu vytvořit jednotnou civilisaci, v níž Boží vůle platila více než moc svět-
ská. Též katolickému věřícímu představuje svrcho-

⁴⁾ Už na prvním řádném sněmu byla tato změněná orientace československé církve a její začlenění do demokraticko-horizontální organizace společnosti zcela nesporná, takže Karel Statečný mohl ve svém referátě za naukový výbor 30. srpna 1924 prohlásiti: „V církvi československé lid jest činitelem hlavním, lid rozhoduje si o věcech církevních skoro sám. A tak svým zřízením a svojí ústavou přizpůsobuje se církev československá zcela přirozeně demokratickému a republikánskému ústrojí, na němž vybudován jest také obnovený československý náš stát.“ Zpráva o I. řádném sněmu církve československé z roku 1924, str. 33.

vaná velebnost spravedlivě přísného ale též milostivě odpouštějícího Boha první pořadající princip v oblasti kosmologické i v oblasti sociologické; kolem něho se sdružují všechny cíle tvorů Božích, vyznačující život časný i věčný. Církev katolická si však současně osvojila právo, podle něhož jí přísluší s konečnou a s neměnitelnou platností vykládati smysl Božích příkázání a autoritativně nakládati se svátostnými zdroji božské milosti.

Theistický základ vesmírného řádu neproniká sice sociálně theologickou nauku středověké církve s naprostou důsledností, přece v ní však tvoří hlavní opěrný pilíř, bez něhož jest svátostná a kněžovládná organisace katolicismu zcela nemyslitelná. Bez víry ve svatou, spravedlivou a milosrdnou osobnost nadsvětného Boha, jehož dokonalost září věřícím jako neklamný vzor k následování, není možno založiti křesťanskou náboženskou společnost. Ve srovnání se středověkým katolicismem, který vytvářel jednotnou křesťanskou civilisaci v celém západoevropském kulturním světě, mají reformační i svobodné církve po stránce sociologické charakter odštěpených sekt. Žádné z těchto církví nebyla doposud poskytnuta příležitost, aby se mohla se sociálně účinnými výsledky pokusiti o znovuzískání západoevropského lidstva pro nábožensko-církevní sjednocení.

Podobně jako katolicismus a jako všechny křesťanské církve vychází též československá církev z víry v Boha Ježíšova, avšak její nauka se při tom snaží o nové vyjádření křesťanské představy o Bohu. Také československá církev objevuje v novozákonním podkladě pro víru v Boha účinný náboženský prostředek, který může sjednotiti celé člověčenstvo k poslušnosti mravních příkazů všemohoucího a spravedlivého nebeského Otce.⁵⁾ Ve znamení této víry pře-

⁵⁾ V resoluci naukového výboru z téhož dne o tom čteme: „V tomto pojmu Boha osobního, našeho nebeského Otce, nejlaskavějšího a nejvyššího dobrodince a slitovníka, stýkáme se a jsme za jedno s vírou všeho světa křesťanského — v ní tkví křesťanský a československý náš universalismus.“ Tamtéž, str. 44.

stává být provinciální sektou a přiřazuje se ke křesťanskému bratrstvu stavitelů království Božího podle duchovního odkazu Ježíše Krista.

Bohoslovecký postoj Tomáše Aquinského se odráží v jeho sociálně filosofické nauce, zvláště při snaze o dosažení skladebné jednoty mezi kolektivistickými a individualistickými zájmy v společenském soužití. V thomistické sociální teorii můžeme nalézt klíč k řešení problému soukromého vlastnictví, který stojí za úvahu i v naší současnosti. Tomáš Aquinský doporučoval, navazuje na sociálně ethickou tradici ranného křesťanství, aby jednotlivcům bylo sice přiznáno právo k držbě soukromého vlastnictví, které však při používání mělo sloužiti prospěchu celé společnosti. Starokřesťanská představa, že vlastník pozemských statků jest ručitelem za hmotné i duševní blaho svých podřízených, určovala základní tendenci pro úpravu sociálních vztahů ve feudální organizaci společnosti. Na tuto vzájemnou souvislost mezi povinnostmi poddaných a povinnostmi vrchností se zapomíná při kriticismu středověkého společenského řádu. Jest třeba spravedlivě přiznati nesmírný mravní význam soustavě dvoustranných závazků, které přijímaly v ohledu hmotném i duchovním strany, vstupující v lenní poměr. Vertikální odstupňování středověkého sociálního zřízení podporovalo vzrůst individualismu ve vyšších společenských vrstvách; ten však byl aspoň do jisté míry vyrovnáván vědomím o kolektivní odpovědnosti všech za všechny. Katolicismus připomínal vrchnostem též jejich povinnosti k třídám, závislým na nich společensky, hospodářsky a kulturně.

Novodobé společnosti, při horizontální vázanosti vztahů mezi jedinci i mezi sociálními skupinami, schází ve srovnání se středověkem vědomí vzájemné sociální odpovědnosti s ohledem na celek. Zájem na finanční prosperitě, který vede vlastníky výrobních prostředků a kapitálových statků k utváření pevné organizace, stojí proti zájmům hospodářsko-kolektivistickým, představovaným odboro-

vými organisacemi námezdných dělníků, odkázaných na výši příjmu z výdělečné činnosti. Sociální vykořisťování je dvojčlennou skutečností, které se účastní bezohlední zaměstnavatelé, pokud zneužívají svých hospodářských výsad k nespravedlivému snižování životní úrovně podřízených pracovních sil, stejně jako na druhé straně k ní přispívají nesvědomití zaměstnanci, pokud spatřují v práci jen nutné zlo, jež jim má pomoci k opatření nezbytných prostředků k živobytí.

Snahy individualisticko-kapitalistické i kolektivisticko-socialistické potřebují souladu; k němu může přispěti rozšíření hospodářské demokracie, v níž by se dělníci stávali přiměřeným podílem na zisku spoluvlastníky výrobních prostředků v podnicích, které pomáhali svou prací stavěti, a v níž by podnikatelé používali svých vlastnických práv jako svěřených hřiven k budování předpokladů vlády Boží mezi lidmi. Také náš věk potřebuje vyšší syntesy mezi zájmy individualistickými a mezi zájmy kolektivistickými. Hospodářská demokracie představuje sociálně hospodářské vodítko, na jehož podkladě může křesťanství i dnes v souhlase s duchovním odkazem Ježíšova evangelia usilovati o vyrovnaní sociálních protikladů a o přiblížení království Božího v oblasti výrobního a spotřebního procesu.

Thomistický ideál, aby došlo k vyvážení mezi mravním dosahem práv průbojných jedinců a mezi mravně nespornými nároky lidské pospolitosti, aby zajistila všem svým členům právo na životní úděl, důstojný člověka jako tvora Božího, není ani zdaleka uskutečněn v soudobé organizaci hospodářského života. Demokratické východisko brání církvi československé, aby se bezpečně orientovala na sociální teorii Tomáše Aquinského, podobně jako není možné převést novodobou lidskou pospolitost zpět k pevně zkloubenému společenskému řádu, založenému na hierarchicko-feudální vazbě středověké. Nauka československé církve nemůže než odpírati katolicko-thomistické zásadě, že člověk musí býti podřízen vrchnosti církevní i světské, aby se mohl stát ochot-

ným nástrojem celkové hierarchické ustrojenosti společenského celku, a že se jedinec musí zejména podrobit beze všech výhrad duchovní autoritě církve učící. V pojetí církve československé není mravní bytost člověka vrchnostem (ať jde o představitele správy státní nebo církevní) podřízena nýbrž nadřízena.⁶⁾

Vrcholný nábožensko-kolektivní ideál spatřuje učení československé církve v království Božím, podle jehož měřítko se rýsuje hodnota světských statků, jen pokud slouží za prostředek k budování dokonalejší osobnosti lidské a pokud napomáhají zušlechtnění Božího obrazu v člověku. Její sociální nauka může navázati na poznatek předcházející křesťanské tradice, podle níž se majetek snadno stává vážnou překážkou při pronikání vlády Boží mezi lidmi. Nemůže jinak než přiznati bohatství cenu pouze podmienečnou a připustiti jeho oprávněnost jen za předpokladu, že se stane nástrojem k utvrzení platnosti zákona Božího v jednotlivci i v celém občanstvu.

V důrazu na svrchovanou platnost zákona Božího, jemuž podléhá církev ještě ve větší míře než ostatní lidská sdružení, se liší nauka československé církve od thomisticko-katolické sociální filosofie. Thomismus nadměrně vyzdvihl zastupitelský význam církve jako jedinečného ústavu spásy. V jeho interpretaci se církev stala pro svou prostředkovatelskou funkci mezi člověkem a Bohem cílem sama o sobě, ačkoliv tím zastínila mravní výsostnost a neúplatnost bytosti božské. Katolicismu Bůh sice představuje vesmírný mocenský tribunál a zdroj veškeré duchovní milosti, ale účast na Božím životě zprostředkuje církevní instituce.

Bohosloví československé církve se vrací podle vzoru církví reformačních k uznání nepodmíněného dosahu Boží vůle stejně nad církví, jako nad mravní

⁶⁾ A. Spisar: Evangelium Ježíše Krista a naše doba. Praha 1929, str. 100.

bytostí každého věřícího. Též jemu představuje přímá vláda Boží nad celým člověčenstvem vrcholný cíl pozemského i nadsvětného života. K jejímu hlásání a uskutečňování má církev oddaně napomáhati duchovní autoritou, kterou získala svou poplatností k evangeliu Ježíšovu. Nad autoritu církve se vyzdvihuje autorita Boží, která zmnožuje náboženskou zkušenost věřícího člověka též mimo společenství církevní. Církev by se stavěla proti záměrům Prozřetelnosti, kdyby připravovala věřící o svobodu dítek Božích, zaručenou jim tvůrčími příležitostmi, které jsou ovocem života lásky, pravdy a odpuštění, pramenícího v posvěcujícím Duchu Božím. V nauce československé církve znovu ožívá reformační tendence, vylučující samospasitelnost jediné církve a neuznávající zpředmětnění omilostňujících prostředků ve svátostně mystickém řádu církevní instituce. Nevylučuje se ani možnost, že se církev může dostat do sporu s příkazy Božími, podobně jako každá jiná lidská instituce; její provinění jest však tím závažnější, že přímo přispívá k porušení posvátných pout, pojících člověka k Bohu.

Thomisticko-katolická nauka usilovala o svrchanost církve nad veškerým osobním i pospolitým náboženským životem. Katolicismus považoval formální souhlas s církevně schválenou věroučnou soustavou za důležitější předpoklad osobního spasení a bezvadného zařazení jednotlivce do církevního společenství než mravně bezúhonný život zbožné duše, která se odvážila kriticky souditi nedostatky církevní dogmatiky a neuspokojivé, křesťanským mravním zásadám odporující chování církevních vůdců. Symbolické zkratky, jednostranně registrující rozumovou složku náboženské zkušenosti křesťanské, byly tradovány jako důležitější známka církevní příslušnosti, než úcta k životu bližního, motivovaná věrností k evangeliu Ježíšovu. Právě v tomto postoji vidí theologie československé církve tragický omyl katolického bohosloveckého typu. Z něho vyplynul osudný rozpor mezi církevní naukou a životní praxí, jehož si jsou někteří katoličtí myslitelé vědomi a

v ojedinělých případech jej i statečně přiznávají.⁷⁾

Theologii považuje československá církev za průvodní zjev niterného náboženského života, jež nemá podlamovati, nýbrž právě naopak prohlubovati a myšlenkově usoustavňovati. Hlavní úkol náboženství spatřuje ve vzrůstu díla Božího v člověčenstvu podle příkladu Ježíšova. Kdežto katolicismus určuje obsah náboženského života příkazy církevní autority z vnějška, vzniká podle nauky československé církve víra jako dar Božího omilostnění v duchovním životě jednotlivcově za činné spoluúčasti lidského vědomí a svědomí v náboženské zkušenosti. Věrouka v pojetí církve československé znamená jen přibližný a dočasně stanovený pokus o vyjádření vztažnosti mezi Bohem a lidskou duší. Při tom se Ježíšova náboženská zkušenost o Bohu jako Otci a o všelidském bratrství povyšuje na normu víry a mravů. Proto se bohosloví takto chápáné nemůže státi ani překážkou osobního života náboženského ani protikladem kulturního vývoje společenského. Theologie církve československé má sloužiti ústřednímu cíli lidského života, který záleží v uskutečnění království Božího na zemi. Neulpívá na výrazových prostředcích filosofie scholastické ani na symbolických obrazech starokřesťanských, v nichž jsou vyznání křesťanské víry vyjádřena na podkladě předvědeckého světového i životního názoru. Má učinit náboženství funkcí každodenních lidských závazků k Bohu i k lidem a proto si vzala za úkol prozářiti soudobou rozumovou i mravní kulturu spektrem Kristova ducha.

Sociální filosofie katolického středověku začlenila křesťanskou dobročinnost do celkové skladby církevního zřízení. Třída chudých a sociálně závislých byla považována za nezbytnou skupinu v organizaci lidské pospolitosti a počítalo se s ní jako s předmětem almužnictví ve svátosti pokání. Nuzní poskytují

⁷⁾ P. Bede Jarrett upozornil v svém rozboru sociálních teorií středověkých na tragiku křesťanského náboženství, které dovedlo sice tehdejšímu člověku přiblížiti symboly, ale oddálilo mu smysl skutečného života. *Social Theories of the Middle Ages*, str. 213.

výše postaveným vrstvám příležitost k záslužným skutkům a prospívají dárčům svými modlitbami. Řídíc se tímto hlediskem, stala se katolická církev sociálně konservativní mocí; nikdy jí nezáleželo na radikální přestavbě ustáleného společenského zřízení, které udržovalo třídy sociálně slabé ve stavu bídy, kulturní zaostalosti a hospodářské méněcennosti.

Proto jest oprávněno tvrzení, že na bohoslovec-kém pozadí katolickém nedošlo k pronikavějšímu pokusu o reorganisaci společenského řádu na podkladě důsledně uplatňovaného zřetele, který by přihlížel k sociální spravedlnosti. Katolicismus se snadno uko-lébal idealisací sociální situace. Zákonitost právních opatření podepíral tím, že ztotožňoval platný společensko-hospodářský pořádek s přirozeným řádem a že jej povýšil na průpravnou hladinu k nadpřiroze-nému řádu Božímu. Ověřili jsme si předcházejícím zkoumáním, že proměna středověké církve v sakra-mentálně-hierarchickou instituci šla ruku v ruce s pře-nesením charitativní služby z diecésních a farních orgánů na mnišské řády a na městské korporace, při vzrůstajícím vlivu živlu laického. Církev sebe sa-mu prohlásila za ztělesnění vlády Kristovy a svou viditelnou instituci za ideální předobraz společens-kého zřízení. Smazáním hranic mezi ideálním a reál-ným útvarem v skladbě pospolitého života byla též odstraněna průbojná pohnutka, která by poukazem na nedosaženou vidinu království Božího dávala vzpruhu úsilí o vyšší stupeň duchovně motivovaného souladu mezi společenskými třídami. Katolická cír-kev se spokojila s tím, že její pomocné orgány při-spívaly k dočasnému odstranění nejnápadnějších pro-jevů společenské bídy, nepřihlízejíce k jejím příčinám, nýbrž léčíce pouze povrchové příznaky sociálních chorob. Místo snahy, aby svět byl přetvořen zavede-ním vlády Boží ve všech oblastech lidského života, přistoupilo katolictví na kompromis: Dostačilo mu, když se svět v cestě za královstvím Božím přizpů-soboval vzorům a autoritě pozemské církve, která si osvojila přívlastek Boží zastupitelky na zemi. Ka-toličtí myslitelé odpovídají na námitky proti thomis-

tické sociální filosofii pečlivou obranou sociálně ethic-
kých zásad sv. Tomáše Aquinského.

Thomistickou nauku o dobročinnosti hájí Robert Linhardt pomocí dvou hlavních důvodů.⁸⁾ Především sám připouští, že thomismu je vzdálen rovnostářský princip. Tomáš Aquinský neuznával potřebu sociální reformy ve smyslu moderních sociálně politických hnutí, řízených k povznesení lidových mas nebo k odstranění rozdílů mezi různými stavy. Tomáš naopak považuje rozčlenění sociálních postavení u jednotlivých stavů za přirozený následek hierarchického odstupňování u mocností nebeských i pozemských. Dále Linhardt soudí, že sociální reforma byla zbytečná v době, jež prý měla tak citlivé svědomí, že počítala k chudině všechny lidi, kteří si prací vydělávali svůj vezdejší chléb. Protiklad charity a sociální reformy, s nímž se setkáváme u Troeltsche při kritice thomistické sociální filosofie, považuje Linhardt za nevýstižný, poněvadž se prý v sociální nauce Tomáše Aquinského jednalo v první řadě o teorii práce, dále o teorii utváření společenského řádu a konečně o teorii dobročinné pomoci. Tomáš prý věřil v ustavičný společenský pokrok, třebaže nenutil církev, aby se stala jeho šířitelkou. Místo toho vedl církev k tomu, aby zůstala věrná svému spasitelnému poslání a při něm aby se podle potřeby sama přizpůsobovala sociálním změnám.

Právě na tomto Linhardtově tvrzení si můžeme ověřiti tendenci k idealisaci sociální situace, jež v katolicismu zobecněla. Nepřihlíží totiž k skutečné hmotné povaze chudoby, kterou se vyznačovala životní úroveň pracujících tříd ve středověku. Jinak by nemohl Tomáši Aquinskému přičítati za zvláštní zásluhu, že zařadil mezi chudé též sedláky a řemeslníky, kteří si vydělávali na svůj vezdejší chléb z holé nezbytnosti. Žili i se svými rodinami na tak nízké hospodářské hladině, že z ní pokles do stavu sociální

⁸⁾ Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin. Freiburg 1932.

závislosti byl snadný i bez viny postiženého. Závěr Linhardtova důkazu, svědčící o tom, že středověká církev nedala podnět k hlubší reorganizaci společenského řádu, ač k tomu měla moc duchovní i světskou, jen potvrzuje oprávněnost Troeltschova soudu o statické povaze katolické sociální teorie.

Jiný významný katolický neothomista Otto Schilling vychází při své obhajobě sociální nauky Tomáše Aquinského⁹⁾ z toho předpokladu, že středověká církev vědomě uskutečňovala své sociální zásady nápravou lidských srdcí, zatím co společenské instituce měly pro ni důležitost až v druhé řadě. Meritorně se shoduje s Linhardtem v názoru, že Tomáš Aquinský nevytvořil sociálně politického programu za účelem zlepšení lidského údělu potlačených tříd. Utěšuje se při tomto doznání tím, že prý sociálně filosofické zásady Tomášovy nutně vedly za změněných novodobých poměrů k vytčení úkolů, které směřují k reformě společenského řádu. Jeho obhajoba Tomáše Aquinského proti kritice Troeltschově nedopadla přesvědčivě. Pokus vysvětliti Tomášův nezáměr o sociální reformu spořádanými hospodářskými poměry středověkými spočívá na sebeklamu a uspokojuje jen při zavřených očích. Už Schillingem přiznaná skutečnost, že bylo třeba změny sociální situace, aby se zlepšilo postavení nižších tříd pracujícího lidu, usvědčuje středověký katolicismus z nezpůsobilosti k tomu, aby na základě svých nábožensko-mravních zdrojů přispíval k udržení jednoty křesťanské civilisace vypracováním důmyslného programu sociálně amelioračního.

Tomáš Aquinský byl na svou dobu pokrokovým sociálním myslitelem. Vynikl zvláště svou jedinečnou schopností zařaditi náboženské určení lidského pokolení do celkové skladby metafysického řádu vesmírného. Ještě dnes se u něho můžeme zdokonalovati v přesvědčení, že žádná hodnotná sociální vymoženost není na trvalo uskutečnitelná mimo hranice

⁹⁾ Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin. München 1930.

lásky k Bohu; v tomto smyslu byl oprávněně zařazen mezi tvůrce moderního ducha.¹⁰⁾

Z thomistické sociální teorie přejímá nauka církve československé poučku, že Boží vláda jest objektivně a absolutně závaznou náboženskou skutečností. Postupuje odtud ještě dále a povyšuje ideu království Božího na nejvyšší nábožensko-mravní hodnotu, která jest měřítkem i znamením soudu nejen nad světskou, ale i nad církevní pospolitostí. K přiblížení vlády Boží dochází všude, kde lidé vědomě spolupracují s Bohem, aby řád pravdy, spravedlnosti a lásky byl zmocněně uplatněn už na této zemi.

Při společném lidském úsilí, aby celé človenstvo mělo podíl na charismatickém bohatství Božího života, se nejedná theologii církve československé o mocenské upevnění církevní instituce, nýbrž o vzrůst díla Božího v človenstvu. Převychovati lidskou osobnost k Božímu synovství jest hlavním úkolem duchovenské péče v církvi československé. Magická povaha svátostných prostředků byla v ní výslovně odmítnuta a stejně též hierarchické pojetí církevní výstavby.¹¹⁾

Podle bohoslovecké nauky církve československé jest nepředstavitelné, že by bylo možno vydržovati chudinu almužnou, aby tím bylo dosaženo žádoucího prostředku k poskytování dobročinných skutků povahy záslužnické. Člověk jako svéprávná mravní bytost jest sám v sobě nejvyšším duchovním i sociálním cílem; nemůže proto stavem své společenské zuboženosti vykupovati třídám lépe situovaným přístup k věčné blaženosti.

Kdežto katolicismus má tím větší zájem na udržení daného společenského řádu, čím důsledněji v něm představují jednotlivé sociální stavy zkamenělé útvary, bezpodmínečně přísluhující mocenským a dogmaticko-hierarchickým zájmům církevní instituce, čes-

¹⁰⁾ V symposiu Some Makers of the Modern Spirit, vydaném prof. J. Macmurrayem, kde o Tomáši Aquinském píše M. C. d'Arcy, S. J. London 1933.

¹¹⁾ Důvodová zpráva k Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé. Praha 1931, str. 11—12.

koslovenská církev nachází měřítko, jímž posuzuje prospěšnost sociální organizace mimo sebe, v ideálu království Božího. Pro ni se stává společenský řád mravně neudržitelným v tom okamžiku, jakmile začne překážeti vítězství evangelia a jakmile se postaví v cestu milostivé spravedlnosti soudu Božího.

Věrností k svému učení jest československá církev vedena k tomu, aby pomáhala lidské společnosti k vyšší spravedlnosti, předstížené svatou a dokonalou vůlí Boží. To vyplývá logicky ze závaznosti, kterou přičítá normě království Božího, jako duchovní hodnotě povahy nadindividuální, nadsociální a nadkulturní. Tato církev se nemůže spokojiti s almužnictvím, ani s hlásáním dobročinnosti, vypomáhající chudým v očekávání vlastního sobeckého prospěchu. Její bohoslovecký postoj vyžaduje, aby došlo k předpodstatnění celého společenského zřízení ve shodě s kategorickým imperativem, zavazujícím všechny lidi k službě Bohu i bližnímu už v tomto pozemském životě.

Společenský řád je projevem kultury a znakem ustálení mravních vztahů mezi lidmi. Církev československá má otevřenou cestu, aby měřila požadavky království Božího veškeru sociální skutečnost k prospěchu lidské pospolitosti. V její teologii není místa pro tvrzení, že chudé budeme míti vždycky s sebou a že tento stav odpovídá vůli Boží. Sociální teorie církve československé dochází k opačnému závěru. Stav nedobrovolné chudoby přináší hmotný, duševní i mravní nedostatek, čímž znesnadňuje přístup do království nebeského. Bůh počítá při své vládě se spoluprací mravně odolných a tělesně zdatných osobností, nikoliv se živořením neduživých slabochů, odkázaných na cizí pomoc. Proto člověk má žíti ve světě a smí používatí všech hmotných statků jako prostředků ke konečnému cíli, pro něž je Bůh stvořil.

Sociální nauka církve československé zaujala rozhodný postoj k práci, k bohatství a k sociálnímu zákonodárství. Neuznává oprávněnosti žádného vykořisťování. Člověk má užítí svých schopností i hmotných statků za tím účelem, aby svět byl proměněn

k podobnosti říše Boží. K tomu mohou křesťané přispět svou ustavičnou, radostnou, neumdlévající a trpělivou prací.

Bohatství samo o sobě jest zlem, jestliže se od-pírá z něho pomoc trpícímu bližnímu v jeho nedo-statku. Bohosloví československé církve umožňuje rozšířiti platnost mravního zákona, pojatého v du-chu Ježíšově, z oblasti života osobního též na pole so-ciální organisace, aby se vyvíjela od dřívější převahy dílčích sobeckých zájmů k obrazu Boží spravedlnosti. Uznání Božího zákona má vésti v lidské pospolitosti k cílevědomé sociální politice, která nejen léčí pří-znaky společenských chorob, ale předstihuje též jejich propuknutí v samém zárodku.¹²⁾ Kdežto thomistická theologie nepočítala s potřebou sociální reformy, dy-namická idea království Božího, postavená v církvi československé do středu bohosloveckého i praktické-ho zájmu, podněcuje v ní nejen lásku k bližnímu se zřetelem na Boha, nýbrž též uskutečňování říše Boží mezi lidmi, se zřetelem na konkrétní sociální potřeby tříd společensky závislých.

¹²⁾ Dokladem rozhodného sociálně reformistického smýš-lení v církvi československé je tato konstruktivní a pro so-ciální postoj závazná zásada: „Lidská společnost v duchu evangelia Ježíšova má usilovati o spravedlivé zákonodárství sociální na ochranu chudých, slabých, trpících a těžce pracujících tělesně i duševně.“ Učení náboženství křesťanského. Zpráva o sněmu z r. 1931, str. 181.

BOHOSLOVECKÉ VÝCHODISKO PROTESTANTSKÉ A NAUKA ČESKOSLOVENSKÉ CÍRKVE

Při rozboru věroučného základu dvou hlavních theologických směrů v klasické reformaci se nám ujasnilo, že lutherství a kalvínství dospělo k odlišným sociálně ethickým závěrům při vnímání podstatných skutečností společenského života.

O stupni bohoslovecké původnosti, s níž Kalvín přispěl k sociální filosofii protestantismu, se mínění rozcházejí. Z pochybovačů o závažnosti Kalvínova tvořivého přínosu považuje Hans von Soden ženevského reformátora za Lutherova epigona, působivšího za odlišných životních podmínek a obdařeného rozdílným náboženským temperamentem. Současně však von Soden připouští, že kalvinismus byl čínorodějším činitelem při ovlivňování politických a hospodářských sil než lutheranismus. Oceňuje též kladné stanovisko kalvinismu k celé sociální oblasti a jeho hospodářskou soběstačnost, kdežto lutherství bylo příliš závislé na finanční pomoci státu.¹³⁾

Proti tomuto způsobu hodnocení jsme nakloněni k úsudku, že Kalvínova theologie vyrůstala z bohatosti duchovního života svého původce. Není pochyby o tom, že Kalvín navazoval na reformační dílo Lutherovo, nikoliv však epigonsky. Přetvářel základní pojmy Lutherovy theologie ve výhni tvůrčího procesu v samostatnou věroučnou soustavu, která souběžně s lutheranismem formulovala reformační kulturu. Na tom ničeho nemění ta okolnost, že Lutherova zbožnost vyvěrala z duchovně mohutnějších zdrojů náboženské bytosti „dvakrát zrozené“, než

¹³⁾ Christentum und Kultur in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Beziehungen. Tübingen 1933.

tomu bylo u ostatních reformátorů. Kalvínovi musíme naproti tomu přičísti za zásluhu, že zpracoval nové kategorie reformačního náboženského typu v logicky souvislou bohosloveckou soustavu, čímž umožnil kalvinismu jeho světodějnou úlohu vedle římského katolictví.

Systematická výstavba kalvínovského bohosloveckého typu, v níž se podařilo do značné míry vyrovnati protichůdné tendence osobnostní osamocnosti a pospolité soudržnosti, byla příznivě oceněna zvláště u Troeltsche. Individualistická složka kalvínovské theologie vycházela z učení o vyvolenosti, které poskytovalo věřícím jistotu, že jim Bůh přisoudil pro pozemskou pouť zároveň s předurčujícím rozsudkem životní povolání a že odpovědným zastáváním povinností z něho plynoucích naplňují svrchovanou vůli Boží. Calvinismus omezoval jednostranné rozbušení individualistických vzruchů svou mocně vyvinutou složkou kolektivistickou. Vědomí sjednocenosti celého lidského pokolení pod vládou Boží utužovalo pouto zvláště mezi věřícími, kteří na základě své smlouvy s Bohem tvořili posvátnou družinu, oddělenou od ostatního celku lidské pospolitosti za tím účelem, aby v ní probojovali vítězné nastolení království Kristova.

Kalvínovská ethika se pokusila určití důsledky, plynoucí pro vztahy mezi lidmi z iracionální povahy Boží vůle. Lidé jsou si rovni před mravním tribunálem Boží svatosti a velebnosti. Kalvín nemá tím na mysli zásadu rovnoprávnosti ve smyslu novodobých demokratických zásad, nýbrž rovnost všech lidí mu záleží v společné mravní odpovědnosti za růst království Kristova. Společenské rozdíly mezi vládnoucími a sloužícími považuje za odpovídající řádu Božímu. Sociálně ethické zásady kalvinismu obhajovaly instituci otroctví, která prý představuje znevolněným lidem už v časnosti předeheru k věčnému ztracení. Přece však kalvinismus brzdil libovůli vládnoucích tříd naukou o naprosté odpovědnosti člověka vůči Bohu za to, aby vykonával své povolání jako ustavičnou a věrnou službu zřetelům Božího králov-

ství ve světě. Calvinistická ethika vede k vyrovnaní sociálních protikladů, jež mají být předpodstatněny vzhledem k přicházející říši Kristově.

Totalitní zřetel, aby celý svět a celé člověčenstvo bylo podrobeno Bohu, se projevuje v kalvinistické theologii s podobnou důsledností jako v thomistické soustavě. Na rozdíl od Tomáše Aquinského opustil Kalvín patriarchalistickou zásadu, a to s důsledným poukazem na skutečnost, že Bůh nikdy nepřepustil ani část své svrchované pravomoci nad lidstvem žádnému člověku ani žádnému lidskému sdružení.

V svém soudu o celkovém postoji katolicství a evangelictví k sociální skutečnosti dospěl Wunsch k závěru, že katolicismus je v své podstatě optimistický a radostný, kdežto protestantismus pochmurný a pochybovačný. Katolicství se prý blíží k Bohu přitakáním světu, kdežto evangelictví prý postupuje opačně prostřednictvím Boha k světu.¹⁴⁾ Toto schematické rozlišení není odůvodněno ani theologicky ani sociologicky. Bohoslovecká soustava thomisticko-katolická i kalvínovsko-protestantská vedou k askesitím, že každá z nich svým způsobem upírá podstatnou hodnotu pozemským statkům, jsou-li samy o sobě cílem životního snažení.

Za vrcholný úkol pozemského života určil kalvinismus, aby člověk zůstal ve světě, aby v něm přemáhal poplatností k vůli Boží démonické síly a aby zužitkoval všechny pozemské radosti k Boží oslavě. Calvinistická ethika povýšila světské povolání na nezbytný prostředek, s jehož pomocí člověk může naplňovati vrcholné cíle svého pozemského určení. Naproti tomu katolicismus považuje za výsostný ideál křesťanské životní pouti, aby člověk opustil svět, aby se vzdal jeho radostí a aby dostoupil při soustředěných úvahách o Boží podstatě v odloučenosti klášterní cely k nejvyššímu stupni lidské dokonalosti.

Kalvínovská theologie záměrně podporovala přímou účast věřících křesťanů při budování světské

¹⁴⁾ Evangelische Wirtschaftsethik, str. 357.

pospolitosti a poskytla záštitu ctnostem, které se uplatnily při rozvoji hospodářského individualismu. Katolicismus dobýval světa, nalézaje zásobárnu duchovních sil za branami svého od světa odděleného církevního území; kalvinismus vycházel ze světského povolání jako bezpečného přístavu, v němž je možno nastoupiti cestu za královstvím Kristovým.

Při stanovení postoje k světu jest bohoslovecké východisko československé církve blíže kalvinismu než katolicismu. Také nauka této církve se staví proti útěku z občanského povolání do odlehlých míst, která jsou vzdálena pravidelnému životu, prospěšnému lidské pospolitosti. Ani v ní se nepodtrhuje zásadní rozdíl mezi obcí Boží a obcí světskou, z něhož by vyplývala nutnost, aby se církev (ztotožněná s pozemským útvarem říše Boží) pokoušela budovati znovu jednotu obou oblastí tím, že bude pro sebe uplatňovati nároky na nadvládu duchovní i politickou. Katolicismus prohlašuje kritika svátostně kněžské instituce církevní za služebníka pekelných mocností, které zápasí s Bohem o vládu nad světem. Bohosloví československé církve zrušuje protiklad oblasti světské a oblasti zasvěcené, ježto zahrnuje církevní organizaci do rámce sociální skutečnosti. Království Boží, a nikoliv empirická náboženská společnost, znamená v něm ústřední duchovně orientační normu, rozhodující nad všemi oblastmi sociální skutečnosti a ovšem též nad církví.

Ideál království Božího není v nauce československé církve namířen proti světu jako nepřátelská oblast s nesmiřitelnou soudcovskou pravomocí, kterou v katolicismu představuje už pro časný věk vůči nepravověrným a neposlušným církevní právo, v kalvinismu uražená velebnost Boží. Na rozdíl od kalvinismu nepřipouští bohosloví církve československé, aby do lidské pospolitosti bylo zavedeno napětí tím, že se přístup do království Božího přísně omezí jen na vyvolené odvěkým rozhodnutím Stvořitelovým. Vychází naopak ze zásady, že Bůh dal každému člověku v jeho tělesném a duševním vybavení dostatečné předpoklady k tomu, aby se z duší

věřících křesťanů vláda Boží šířila a pronikala na celém okrsku zemském. V hmotném světě Bůh vytvořil podobný prostředek své vlády, jako v přirozenosti lidské. Celý okruh sociálních vztahů má být učiněn poplatným vůli Boží, podobně jako mravní bytost lidských jedinců.

Jako ostatní bohoslovecké soustavy, odvozené z duchovního odkazu evangelia Ježíšova, neobejde se ani nauka československé církve bez asketického zřetele, to jest bez požadavku ustavičné sebekázně, při níž nabývá v lidském životě převahy cíl duchovní nad zájmy hmotnými a vůle Boží nad vůlí lidskou. Též s jejího zorného úhlu znamená Boží zákon více než zvůle člověka a lépe prospívá člověčenstvu věrnost k vládě Boží než bezduché užívání hmotných statků. A přece jest v jejím bohosloveckém východisku dána směrnice k přehodnocení katolického pojetí askese (vyžadujícího k vyššímu stupni křesťanské dokonalosti útěku se světa), i evangelického pojetí askese (v němž se předpokládá, že se křesťan vzdá požadavkům království Kristova jako příkazům, vloženým na člověka autoritou Slova Božího). Kalvinismus sice radil k tomu, aby člověk užíval pozemských statků za prostředek k výstavbě říše Boží, v níž se mělo dostati Bohu cti a slávy. Theologie československé církve rozumí růstu království Božího jako psychologickému procesu, při němž se mají všichni lidé připodobňovati podle příkladu Ježíšova svému nebeskému Otci tím, že v jejich nitru získá zřetelnou převahu Boží řád pravdy, milosrdenství a odpouštějící lásky. Československá církev nemíní budovati království Boží jedině a výlučně ad maiorem Dei gloriam, nýbrž souběžně a neodlučitelně též ad maiorem animae perfectionem. Přední účel křesťanského náboženství spatřuje v tom, aby lidi vedlo od pudových náklonností, jimiž je vybavují nižší střediska jejich duševního jáství, k dokonalému obrazu synovství Božího, vyznačujícím ucelenou a mravně zocelenou lidskou osobnost.

Také bohoslovecká nauka československé církve jest zaostřena asketicky. Ani v ní nemůže záležeti

nábožensko-mravní orientace věřících na libovolném uvážení, nýbrž dochází k ní ve znamení křesťanských symbolů kříže Kristova a kalicha české reformace. Evangelium Ježíšovo vybízí též v jejím podání ke změně v mravním slohu života a posiluje v lidech současně s odklonem od instinktivních náruživostí sjednocení s Bohem v duchu a v pravdě. Pohnutkou sebezpřemáhání a sebeobětování není v ní otročení nepřístupnému, mravně nedůslednému a svou mocí zmámenému Panovníku-Hospodinovi ve smyslu Kalvínově, nýbrž naléhavá potřeba zušlechtění lidské přirozenosti od zkamenělosti srdce k slitovnictví, jehož dokonalý vzor má člověk v Bohu.¹⁵⁾

Při zkoumání odlišného bohosloveckého východiska v katolictví a v evangelictví vynikla nám též rozdílná povaha jejich postoje k dobročinnosti. Přední bohoslovecký myslitel amerického protestantismu Reinhold Niebuhr se nerozpakuje uznati převahu katolické charity nad dobročinností protestantskou.¹⁶⁾ Kalvinismus podle jeho soudu zanedbal hlavně tři kladná hlediska, jimiž se vyznačovala středověká charita. Především v něm ustoupil do pozadí vztah úcty ke každé lidské osobnosti bez ohledu na to, zda ¹⁾ se o ní předpokládá, že jest určena k věčnému vyvolení nebo k věčnému zatracení; dále byl v kalvinismu nahrazen kritický postoj katolického středověku ²⁾ k svěským statkům obdivem k bohatství jako známce Boží přízně. A konečně cíl účinné lásky k bližnímu, stanovený v katolické charitě, byl oslaben tím, že ³⁾ kalvinismus příliš apodikticky prohlásil chudobu za následek osobní viny postiženého nuzáka. Niebuhr se zvláště obrací s kritickými výhradami proti sociálnímu konservatismu Lutherovu. Vytýká Lutherovi,

¹⁵⁾ „Následovati Krista není povinností jen některých, ale všech. Ve všech stavech, v každém povolání, při každé práci poctivé je možno a povinno následovat Krista tím, že spatřujeme cíl svůj v Bohu a usilujeme ve všech okolnostech života a úkolech povolání o mravní dokonalost.“ A. Spisar, Evangelium Ježíše Krista a naše doba, str. 87.

¹⁶⁾ The Contribution of Religion to Social Work. New York 1932.

že při své snaze, aby byla katolická pohnutka dobročinnosti očištěna od následků záslužnického smýšlení, podcenil význam, kterým prospívala středověká svátostně mystická soustava lidské pospolitosti jako celku. Proto prý musel ještě sám za svého života přihlížeti k odumírání ducha křesťanské charity. Když také jiní protestantští myslitelé soudí nepříznivě o zhoršení pohnutky dobročinnosti v reformačním typu křesťanském, nemůže ani překvapiti, že Jiří O'Brien posuzuje se svého katolického hlediska naprosto odmítavě následky bohoslovecké orientace protestantské pro teorii a praxi dobročinnosti.¹⁷⁾ Považuje za hlavní nedostatek protestantského sociálně ethického postoje, že nedovedl uvésti chudobu v příčinnou souvislost s celkovou hospodářskou situací a že ji vysvětloval jen zcela jednostranně jako trestuhodný následek osobní zkaženosti. Kromě tohoto znevážnění chudoby reformace prý podlomila niterné zdroje dobrovolné pomoci chudým tím, že popřela spasitelnou povahu dobrých skutků a ježto v hojné míře rušila charitativní zařízení středověké církve. O'Brien odmítl zesvětštění chudinské péče, které reformační myslitelé horlivě podporovali. Dobrodinec se prý odcírkevněním charity zbavuje „velké milosti a zásluhy“. Následkem sekularisace dobročinnosti prý jen roste zbídačení chudých tříd, které si zvykají na pravidelnou podporu na účet společenského celku.

Nepovažujeme za oprávněné O'Brienovo tvrzení, že by se chudinská péče byla rozvinula k mnohem vyššímu stupni dokonalosti, kdyby byla zůstala od doby středověké vyhrazena výlučně církevní administrativě. Pokud jde o psychologickou účinnost, byla ovšem působivější katolická pohnutka charity, jež v svátosti pokání svazovala dobré skutky s dostiucněním, než protestantská zásada, že dobré skutky jsou průvodním zjevem, dotvrzujícím ospravedlnění z víry. V svém porozumění pro chudé jako přátele

¹⁷⁾ An Essay on the Economic Effects of the Reformation. London 1923.

Boží získal katolicismus důležitý mravní podnět k dobročinnosti. Naproti tomu vedl individualismus víry v protestantismu nadlouho k přezírání bídy závislých tříd. Signál k nezájmu o sociální osud chudiny dal sám Luther svým bezpodmínečným odsouzením utlačených vrstev v selských bouřích a podobně též Kalvín povýšeným přezíráním neúspěšných jedinců, které považoval za oběť nelítostného hněvu Božího.

Theologie Kalvínova i Lutherova vědomě odepřela zařaditi účinnou lásku k bližnímu jako neoddelitelnou součást mravního zákona. Ethika lutheranismu zastihuje zájem na společném osudu všech členů lidské pospolitosti sobeckým zřetelem k tomu, aby se jednotlivci dostalo záruky, že dojde spasení. Podobně též v kalvinismu ustoupil zájem o skutečné sociální potřeby strádajícího bližního do pozadí, neboť byl ponořen do jediné uznávaného cíle lidského života, za nějž byla prohlášena oslava všemohoucího Boha.

Svět představuje v učení československé církve potenciální hodnotu jako prostředek k výstavbě království Božího; proto v něm není dán předpoklad k odloučení oblasti Boží a oblasti světské, který zdůraznila lutherovská theologie. Její theologii zůstává též nepřijatelným absolutní protiklad mezi nicotností člověka a mezi svrchovanou velebností Boží; stejně v ní nenachází zdůvodnění snaha znevážiti význam lidských podniků, které nejsou jednosměrně zaměřeny k poctě božského majestátu. Československá církev se v své věrouce pokouší, aby překlenula vzdálenost mezi člověkem a Bohem; vychází při tom z přesvědčení, že Bůh si volí lidské duše za příbytek k zjevování své pravdy a k zvěstování své lásky.

Osvědčování účinné a hrdinné lásky k Bohu i k bližnímu tvoří osnovné pásmo Ježíšovy radostné zvěsti. K mravnímu stavu blahoslavenství, to znamená, k dokonalému naplňování Božího zákona, jsou v československé církvi stejně zavázáni všichni údobé, bez ohledu na to, jsou-li duchovními nebo laiky. Církev československá se vrací k původnímu ethickému smyslu evangelia lásky, jak mu rozuměli Ježíš a

apoštolové. Příkazem lásky k Bohu se cítí zavázána i ona k obdivu, k úctě a k oslavě Boží dokonalosti, svatosti a velebnosti. Tuto náboženskou povinnost však neodlučuje, nýbrž uvádí v organickou souvislost s druhým mravním příkazem evangelia, nabádajícím k dílu dobročinnosti vůči strádajícím bližním.¹⁸⁾

Jestliže jest v učení československé církve láska k Bohu ústrojně spjata s postojem charity k bližnímu, dostává v něm též druhé přikázání lásky svůj specifický, duchovně náboženský obsah. Křesťanovi z něho plyne úkol, aby pečoval o ustavičné zdokonalování mravní bytosti své i svého bližního. V tomto sepětí obou dílů Ježíšova mravního zákona ve vyšší sjednocený útvar, v kterém nemá trpět ani láska k Bohu a k vůli člověku ani láska k člověku k vůli Bohu, jest naznačena cesta k překonání osudného dilematu protestantské teologie. Věřícímu údu československé církve záleží na tom, aby byl spasen, to jest, aby si ve věčném životě zajistil další růst své osobnosti ve shodě s vůlí Boží. Nejedná se mu však jen o jistotu, že bude právě on sám spasen, poněvadž má stejně na srdci mravní zdokonalování bližních. V tomto směru překonává bohoslovecký směr československé církve individualistické zaujetí lutherovské teologie, aby se dostalo jedincům jistoty spasení pro jejich osobu. Na rozdíl od kalvinismu není mu Boží oslava sama o sobě vrcholným cílem lidského života, dokud převládá u lidí sklon k hříchu nad jejich schopností sjednotiti se s Bohem; pro nynější údobí lidského mravního vývoje se považuje za neméně důležité, aby se lidé naučili spolupracovati se svým nebeským Otcem podle vzoru Ježíšova na díle Božího království.¹⁹⁾

Už v kalvinismu došlo k úsilí o soustředění svaté pospolitosti vyvolenců Božích, kterým se dosahovalo místy vysokého stupně křesťanské solidarity. Na druhé straně byla však kalvínovská teologie vždy

¹⁸⁾ „Milovati Boha znamená sjednocovati se s Bohem v modlitbě, radovati se v Něm jako v Otci, obdivovati se Jeho dílu a hlavně činiti dobře bližním svým.“ Učení, str. 179.

¹⁹⁾ Tamtéž, str. 160 n.

nakloněna pochybovati o tom, do jaké míry mají vyvolení rozšiřovati rozsah náboženského společenství, když musí počítati s tím, že část člověčenstva Bůh odsoudil k věčnému zatracení. Odtud vzniklo nebezpečí, že sociální ethos, projevující se naukou o předurčení, bude zpravidla podněcovati k výlučné solidaritě mezi příslušníky té společenské skupiny, která o sobě na základě svého hospodářského úspěchu soudí, že jest tvořena vyvolenými. Nauka o předurčení psychologicky disponuje k tomu, aby se v lidech úspěšných utvrzoval povýšenecký komplex a aby se zvyšoval pocit beznadějnosti v jedincích, kteří jsou už svými každodenními úzkostmi i svou zbídačelostí zatlačováni do životního pesimismu. Bohatci a mocní tohoto světa se ochotně dají přesvědčiti, že jsou nástrojem Boží vůle k potlačení zubožených vrstev, kterým má býti zabráněno ve vzpouře proti ustáleným zřízením daného společenského řádu. Náboženství se tím dává do služeb vládnoucích kruhů a podporuje hospodářské výsady měšťanské třídy.

Protestantismus (zvláště v své kalvínské větvi) neuznával patologická pole v lidské společnosti za samozřejmý předmět sociálně amelioračního úsilí. Jasně znění mravního zákona, předpisujícího v Ježíšově evangeliu lásku k Bohu a k bližnímu, kalvinismus obchází tím, že charitu theopaticky zaměřuje jediné k cíli Boží oslavy. Kalvínovská theologie též málo dbala dějinné skutečnosti, že Ježíš považoval za své poslání zprostředkovati spásu především lidem, nalézajícím se v nebezpečí duchovní smrti, a že nemocným a hříšníkům pomáhal svou léčitelskou službou ve skutcích tělesného milosrdenství. Veřejné působení Ježíšovo, o němž přinášejí záznamy synoptická evangelia, nebylo a není vhodným průkazným materiálem pro oprávněnost náboženského determinismu, hlásaného Kalvínem.

Vracejíc se pro zdroje své duchovní inspirace zpět k odkazu evangelia Ježíšova, vyzdvihuje československá církev v svém učení lásku k bližnímu (ať jest přítelem či nepřitelem, vrchností nebo poníženým, učencem nebo bloudem) za nejhlubší směrnici tvůrčí-

ho díla Božího v člověčenstvu. Křesťan se má právě nepodmínečnou a nesobeckou povahou své lásky k bližnímu připodobniti Bohu. Vedení příkladem Ježíšovým se mají cítiti jeho následovníci zavázáni, aby osvědčovali svou láskyplnost a své bratrství skutky milosrdenství ve vztahu k trpícímu bližnímu. Bůh jako zosobněná odpouštějící láska se má státi křesťanovi vzorem, aby miloval spravedlivé i hříšníky. Na rozdíl od kalvinismu, který zdůraznil mocnost, hněvivost a panovačnost Boží, se navrátila československá církev k Bohu Ježíšovu a nade vše vyzdvihuje mravní vlastnosti Boží, to jest jeho spravedlnost a slitovnictví.

Neuzavírá tudíž tato nauka cestu k spontánní službě bližnímu tím, že by rozdělovala lidskou společnost na tábor vyvolenců Božích, kteří mají vládnouti a udržovati druhý tábor zatracenců v stavu poslušné podřízenosti. Učení československé církve nesmazává podstatný rozdíl mezi dobrem a zlem; nespojuje však též hříšnost, to jest stav odporu proti vůli Boží, se sociálně závislou a hospodářsky porobenou vrstvou společenskou, stejně jako stav sjednocení s Bohem nepřisuzuje jen vládnoucí skupině „vyvolených“. Vychází z přesvědčení, že každý člověk musí v sobě ustavičně přemáhati náklonnost k zlému a usilovati o vyšší stupeň své podřízenosti Božím příkazům. Tím lidé zdokonalují svou mravní bytost a činně napomáhají, aby byla vláda Boží v jejich duších a skrze ně i ve světě stále na postupu. Pouze ti následovníci Ježíšovi, kteří se sjednocují s Bohem svou věrností zákonu Božímu, dospívají k duchovnímu blaženectví synů a dcer Božích. Blahoslavenství Ježíšova jsou pojata jako ideální předobrazy duchovní kultury nábožensko-mravní, k nimž mají lidé směřovati už v tomto pozemském životě, který se jim má státi branou k blaženosti věčné.

Náboženský význam ideje o království Božím byl v kalvinismu sice oživen; obsahuje však v sobě více síly předpodstatňující svět, než Kalvín sám připouštěl. V kalvinistické theologii se věřící setkává s Bohem jako s naprosto dokonalou mravní bytostí, která

předurčila osud celého člověčenstva a jejíž svrchovaná vůle má být uskutečněna v lidských dějinách. Před soudnou stolicí Boží má každá světská moc a lidské důstojenství jen relativní důležitost. Nad vrchností světskou i duchovní platí svrchovaný soud Boží. Bůh rozhoduje proti libovolným nebo proti zlovolným zásahům pozemských vrchností, pokud zneužívají moci jim svěřené. Tato zásada napomáhala zrodu moderní demokracie, ačkoliv Kalvín sám dával přednost oligarchické formě vlády.

Theokratická organizace společnosti, osnovaná kalvinismem, se neřídila zásadou sociální spravedlnosti. Vedoucí reformační bohoslovci se nezabývali zákonitostí společensko-hospodářských procesů, ponechávají bídu a sociální nesrovnalosti považovali za následek porušené lidské přirozenosti. Svět v jejich pojetí zrcadlil jeviště satanských sil, s nimiž Bůh musí bojovat o konečné vítězství. Kalvinismus nepřipouštěl, že by některé společenské síly mohly být samy o sobě dobré, pokud pracují k vyrovnání společenských protikladů a potom usilují o prospěch celé pospolitosti.

Kladný přínos reformační teologie k trvalému zlepšení sociálních vztahů spočíval v podnětech k vytvoření silných mravních osobností. Thomisticko-katolickou teorii o tom, že člověk může přispět k svému smíření s Bohem na základě dobrých skutků, kalvinismus opustil; nahradil ji novou zásadou, že se vyvolení k věčné spáse musí projevovat už v pozemském životě věrným plněním povinností, které ukládá věřícímu jeho povolání. Reformační myslitelé vycházeli z přesvědčení, že nejbezpečnější cesta ke zlepšení společenských poměrů spočívá v ustálení charakterové pevnosti jedinců, kteří projevují výtečnost své víry skutky sebekázně a sebezpřemáhání. S tohoto stanoviska se protestantismu skutečně podařilo, aby ze svých niterných zdrojů přispěl k celkovému povznesení sociální situace na podkladě povahové integrity u svých stoupenců. Těžko se mu však mohlo zdařit, aby v svých sociálně ethických důsledcích prolomil propast mezi kastou vyvolených a kastou

zatracenců, kterou dříve pomáhal utvářeti naukou o předurčení lidských osudů neodvolatelným rozsudkem Božím.

Ač uznání svrchované vůle Boží nad světem a nad lidmi tvoří základní rys bohoslovecké nauky československé církve, přece nepovažuje řád království Božího za něco protichůdného lidské přirozenosti, nýbrž za vlastní zákon duševního růstu od hříšných nákloností k obrazu a k podobenství Božímu. Mravní charakter člověka jest už v své přirozené tvářnosti dvojnásobný: duševní dědičnost spočívá nejen v sklonech ke hříchu, nýbrž i v způsobilosti, aby člověk dorůstal v syna Božího nebo v dceru Boží. Na rozdíl od kalvinistického náboženského determinismu hlásá československá církev svobodu vůle, která lidem umožňuje, aby se rozhodli pro Boha jako pro nejvyšší a jediné závazný cíl svého lidského určení. Bůh obdařil lidi svobodnou vůlí, již získávají přístup k spolupráci při budování říše lásky, spravedlnosti a pravdy. Vesmírnou obdobou mravního řádu jsou přírodní zákony, jimiž Bůh dosahuje svých stvořitelských záměrů. Království Boží nemusí býti světu ani duši lidské vnucováno proti přirozeným tendencím vývojovým, poněvadž svět i člověk docházejí plného rozvoje svých sil teprve účastí na díle Božím, k níž jest všechno stvoření puze logikou své účelné existence.²⁰⁾

Ježto se však soužití v lidské pospolitosti považuje za součást stvořitelského díla Božího, vede nauka církve československé k tomu, aby niterná jakost společenského řádu byla měřena mravními vlastnostmi božské Prozřetelnosti, to jest spravedlností, slitovnictvím, dobročinností. Spravedlnost Boží platí i nad souborem zásad lidskosti, které utvářejí vůdčí směrnice sociální spravedlnosti. Společenský řád má sloužiti božskému plánu, aby všem lidem byl umožňován růst jejich mravních bytostí. Obsahuje-li překážky, bránící tomuto vrcholnému účelu života, mají

²⁰⁾ „Udržování a řízení světa Bohem nevylučuje zákony světa a svobodnou vůli člověka, ovšem v rámci vůle Boží; neboť Bůh vytváří a udržuje i ty zákony i vůli lidskou.“ Učení, str. 159.

býti odstraňovány prostředky, vedoucími k sociální amelioraci; při jejich volbě jest dlužno přihlížeti k tomu, zda jest ohrožena oblast politická, kulturní nebo hospodářská. Normy společenské spravedlnosti, k nimž pospolitost dospěla rozbořen lidských životních potřeb, zobrazují v sobě stopy božské spravedlivosti, pokud samy neodporují náboženské zásadě lásky k Bohu a k bližnímu, které mají sloužiti.

Snaha o zlepšení mravní úrovně lidské pospolitosti jest v theologii československé církve zaměřena k nápravě života jednotlivcova, stejně jako k předpodstatnění sociálních vztahů podle vidiny království Božího, vytyčené v Ježíšově evangeliu. Člověk má usilovati o svou osobní spásu, to jest o dokonalé sjednocení své duše s Bohem. Má se však současně starati o hmotný i o mravní osud svých druhů, kteří stejně s ním mají vyspěti v souladné náboženské osobnosti.

Zásada lásky k Bohu a k bližnímu zavazuje též v církvi československé k skutkům milosrdenství tělesného i duševního. Nestačí však pomoci trpícímu člověku v bídě, v nemoci, v chudobě, a dále se o jeho sociální osud nestarati. Společenská organizace, která sice jednotlivcům náhodně vypomáhá v jejich potřebách, jinak je však ponechává ve stavu sociálního zbídačení a mravní poníženosti, nedorostla výše křesťanské kultury. Sociální dobročinnost, poskytovaná v duchu Ježíšově, se nemůže spokojiti s pouhým almužnictvím; má plánovati růst společensky zdatných a mravně odolných lidských bytostí, zdravě rostoucích k nejvyšším metám lidství na výsluní Boží lásky. Nauka československé církve nabádá k překonání chudoby hmotné, kterou oslavoval monasticismus a k nápravě mravní zbídačelosti, kterou opovrhoval kalvinismus.²¹⁾

Reformační hnutí podmínilo rušení klášterů v protestantských zemích a podněcovalo k převzetí dobročinných zařízení, která zůstala dědictvím po středo-

²¹⁾ „Evangelium nechce bídu, nouzi a otroctví zachovat pro vždy jako řád Boží, ale chce stvořit osobnosti bohaté a silné, které almužny nepotřebují.“ Spisar, Evangelium, str. 100.

věké církevní charitě, do správy státních a městských orgánů. Protestantismus hlásal a uskutečňoval zesvětštění charity a dal tím podnět k odcírkevnění novodobé sociální práce. Z toho by byl ještě nutně nenásledoval úpadek ducha křesťanské dobročinnosti, kdyby byl protestantismus nedával namnoze přednost bezohlednému potlačování bídy před jejím léčením. Zesvětštěná dobročinnost s sebou přinášela nejméně jeden blahodárný účinek. Veřejné korporace byly postupně vedeny k uznávání svého závazku, aby poskytovaly pravidelnou podporu ve prospěch chudinské péče. Sekularisace sociální služby současně vedla k rozšíření právních nároků, které mohly vrstvy společensky závislé uplatňovati na přispění z veřejných prostředků, a to v míře větší, než při dřívější církevní administrativě sociální služby.

Nepatrný úspěch klasické reformace v organizaci dobročinné péče souvisel s tím, že její vedoucí theologická soustava naprosto postrádala sociopatického zaměření k skutečným zájmům o hmotné i duševní blaho v oblasti celé lidské pospolitosti. Calvinismus spatřoval v náboženství duchovní sílu, s jejíž pomocí Bůh dosahuje uskutečnění svých plánů s člověčenstvem. Calvinistické ethos vylučuje domněnku, že by člověk směl tvořivě spoluurčovati stupeň své mravní úrovně v říši Boží. Podle kalvinistického názoru má náboženství sloužiti jedině k Boží oslavě; veškeré snahy, pramenící pouze z lidské přirozenosti, odsuzuje kalvinismus jako protibožské, dokud se člověku nedostane nadpřirozeným zásahem Božího omilostnění.

Každá svobodná církev, usilující o novodobou nábožensko-mravní reformaci, se může poučiti i z nedostatků předcházejících bohosloveckých soustav. Náboženství nemůže v dnešní době podceňovati význam sociální spásy a nemůže se spokojiti, budou-li spaseni pouze vyvolení jedinci. Lidská pospolitost má být přiváděna ve svém celku pod vládu Boží, aby společenské soužití prostoupil očisťující a posvěcující plamen účinné lásky k bližnímu. Československá církev se bohoslovecky orientovala na náboženském odkazu Je-

žíše Krista, který jí znamená snahu „sjednotit lidstvo otcovstvím božím a bratrstvím všech lidí v jednu rodinu“.²²⁾ Sjednocení lidstva v rodinu Boží současně předpokládá dosažení sociálního spasení a nastolení vlády Boží v duších celého člověčenstva. Sloužití tomuto cíli jest předním úkolem církevního společenství, které nemůže ztráceti s očí sociální a mravní osud tříd, nalézajících se v stavu závislosti. Sociopatický zřetel při motivaci dobročinnosti odlišuje sociální teorii československé církve od theopatického postoje v katolictví, který byl v prvé řadě namířen k posílení církevního institucionalismu, ale též od theopatického postoje v kalvinismu, u něhož rozhodoval jedině zřetel neviditelného a surrealisticky pojatého království Kristova.

Při snaze přispěti k spáse lidského kolektiva, podněcuje teologie církve československé k praktickému uskutečňování Ježíšova evangelia lásky v poměrech, plynoucích z vespolného soužití mezi lidmi. Náboženství nemá se projevovati jen věroukou a obřadnictvím, nýbrž má se osvědčiti i v celém proudu společenského života a to ve skutecích lásky, služby a dobré vůle. V svém učení výslovně zdůraznila, že se hlásí k oběma přikázáním lásky jako k nejvyššímu cíli svého náboženského poslání. Láska k bližnímu získává pečeť náboženského posvěcení, poněvadž se jejím prostřednictvím člověk dostává k milování Boha. Nikoliv pro lásku k Bohu se člověk snižuje k lidem, nýbrž láskou k bližnímu se přibližuje k Bohu. Z tohoto sociopatického východiska vyvěrá základní pohnutka dobročinnosti v církvi československé.²³⁾ Nejedná se jí o to, aby zápasem proti zdravým tendencím v světské veřejné dobročinnosti zvyšovala svůj mocenský vliv k ovládnutí institucí sociální služ-

²²⁾ Učení, str. 175.

²³⁾ „Právě láska k bližnímu musí býti vysokým ideálem, k němuž usilovně u sebe i u jiných pracovati jest svatou povinností každého příslušníka církve československé. Boha, kterého nevidíme, můžeme nejsnáze a nejdokonaleji milovati ve svých bližních.“ Resoluce naukového výboru z r. 1924, Zpráva o I. řádném sněmu, str. 46.

by. Československá církev považuje též světské orgány sociální práce za vhodný nástroj k šíření lásky a milosrdenství ve světě; při vybudování svých vlastních zařízení pro sociální službu může navázati na dosavadní instituce, starající se o veřejnou dobročinnost.

BOHOSLOVECKÉ VÝCHODISKO HUMANITÁŘSKÉ A NAUKA ČESKOSLOVENSKÉ CÍRKVE

Učení československé církve se blíží humanitářskému hledisku, že Bůh není svou mravní podstatou v rozporu s nejhlubším zdrojem lidské náboženské zkušenosti. A nejen to: s humanitarismem československou církev sblízuje názor, že péče o povznesení životní úrovně se může státi prostředkem k účasti člověka na stvořitelském díle Božím, jestliže křesťan nezapomíná ani při vlastních hmotných zájmech na nutnost spiritualisovaného a socialisovaného stano-
viště.²⁴⁾ Páteř bohoslovecké nauky československé církve tvoří víra v spravedlivého a v milosrdného Boha, jehož svatá vůle má být uskutečňována ve světě jako jest jí dbáno v oblasti nebeské a jehož mocenská svrchovanost v poměru k lidskému pokolení nepřesahuje hranic, které sám stanovil svým mravním řádem.

S humanitarismem se československá církev sdílí o přesvědčení, že Bůh obdařil lidskou přirozenost mravním důstojenstvím, které člověku umožňuje, aby se připodobnil Bohu v mravní dokonalosti, a aby poznával smysl Boží pravdy. V důsledku toho jest povýšena láska k Bohu a k bližnímu na přední náboženskou povinnost. Bůh v humanitářském pojetí představuje prvního a největšího dobrodince, jemuž

²⁴⁾ „Kristus je pro oduševnění života i v hledání a dobývání živobytí. Jeho názor je žít pro vyšší ideály, uvědomovati si lidské postavení duchovní v říši božího tvoření, povznášeti se k sebevědomí synů a dcer Boha tvůrce a jeho spolupracovníků a spolutvořitelů, povznášeti se nad hmotu a její sklony, nad zemi a její bláto, nad kosmos a jeho tíži, a to právě ve svém snažení o denní chleba, o šat, o obydlí.“ K. Farský, Naše Postyla. Praha 1925, str. 131.

se má celé človenstvo podobati v svém charitativním zaujetí.

Sociopatická tendence může však zavést humanitářskou teologii k opačné krajnosti než je ta, při níž bohoslovecká soustava orientuje cíl lásky k Bohu a k bližnímu výlučně theopaticky. Humanitarianismus se totiž ocitá v nebezpečí, že s jeho bohosloveckého stanovíště se objeví zbytečným svazovati určení lidského života s nadosobní a nadsvětlnou mocností Boha Ježíšova. Channingovo bohoslovecké stanovisko, stejně jako logická struktura bohoslovecké nauky, kterou nastínili československé církvi Farský, Spisar a Kalous, se zdají nasvědčovat tomu, že se může láska k Bohu a láska k bližnímu rovnovážně doplňovat, aniž jedna složka zastíňuje druhou. Jsme si však vědomi přítomnosti atheisující tendence v humanitarianismu, která po ztrátě bezpečné základny biblického theismu snadno smění mravně výsostné hledisko evangelia Ježíšova za květníkovou náhražku náboženství lidskosti, kterou představuje positivismus A. Comtea nebo humanismus Curtise W. Reesa, A. E. Haydona či J. H. Holmesa.²⁵⁾

Humanitářská sociální filosofie se v nové podobě vrátila k universalistickému pojetí celkové společenské skladby; podněcuje příslušníky všech sociálních vrstev, aby s pomocí výchovných prostředků zušlechtili svou přirozenost k nejlepšímu rozkvětu osobních schopností, aby se tím stali účastnými všech druhů

²⁵⁾ Na toto nebezpečí právem upozornil F. Kovár: „Dějiny života na zemi činí absurdní myšlenku, kterou hlásá humanism, že člověk, lidstvo je posledním výrazem nejlepších vlastností energie, konečným uvědomělným stadiem prvotního nevědomého impulsu a že všechna budoucnost je jen v rukách lidských. V člověku nejsou všechny síly. Jsou vlivy ve zkušenosti, jichž se člověk nenaučil ještě ani využít, sotva je poznává, tím méně, aby je ovládal. Jsou vyšší reality než člověk a jemu nezbyvá, než je hledat, uznat a s nimi spolupracovat. Není člověk ani lidstvo středem a cílem, ale Bůh, není tedy náboženství anthropocentrické, ale theocentrické, třeba ovšem je pro člověka, ne pro Boha, takže člověk v něm není prostředkem.“ V článku „K základům“, Náboženská revue, roč. I., str. 158—159.

vymožeností, které s sebou přináší kultura tělesná, rozumová, umělecká i mravní, a aby tak zabezpečili postupný pokrok jednotného světového názoru ve všelidské pospolitosti.

Daný společenský řád, se sociální a s duchovní hierarchií jej utvářející, neuznává ani humanitářský směr ani theologie československé církve za trvalé a neměnitelné zřízení. Patriarchalismus thomistické sociální filosofie vědomě opouštějí a nahrazují fraternalismem, v němž každý jednotlivec jako člen rodiny Boží jest veden k tomu, aby sdílel kolektivní odpovědnost za osud svých méně šťastných druhů. Tomuto fraternalistickému postoji se dostalo zvláštního významu v československé církvi, kde nejen přispěl k zrušení ohrady, oddělující kněžský stav od věřících laiků, ale došel k dalekosáhlému uplatnění i v církevním zřízení a ve všech oborech náboženského života.

Jiným důsledkem humanitářského bohosloveckého typu jest, že se přisuzuje zvláštní důležitost praktickému uskutečňování vlády Boží mezi lidmi. Vidina království Božího přestala býti abstraktním obrazcem, k jehož vyplnění dojde zázračným zásahem Božím na konci světa. Příchod Boží říše začíná býti plánován v konkrétních sociálních situacích, které s sebou přináší pospolitý život v průmyslu, v politice, ve výchově a v mezinárodních vztazích. Křesťanskému náboženství se vytyčuje nová světodějná úloha, již má získati svými sociálně politickými zásahy, směřujícími k proměně veškerých společenských vztahů podle příkladu lásky Kristovy, která zachraňuje svět ze zmatku a ze zoufalství. Také v československé církvi byl už vypracován první nástin zásad jejího sociálního poslání.²⁶⁾

Vyrůstajíc pod přímým vlivem kalvinismu, nedovedla se ani channingovská theologie oprostiti od přemíry individualistického zřetele v svém základním stanovisku k společenské reformě. Spokojovala se s podněcováním mravní převýchovy, čímž souhlasně

²⁶⁾ Sociální poslání čsl. církve. Praha 1931.

navazovala na společnou křesťanskou tradici, která spojovala představu společenského řádu se změnou v smýšlení jednotlivců. Čím pečlivěji se obracela k pěstování rozumem osvětlené svědomitosti v lidech, tím byly povahy utvářené pod jejím vlivem citlivější k potřebě, aby bylo celé společenské zřízení zdokonaleno podle zásad lásky a spravedlnosti. —

Z předcházejícího rozboru náboženské motivace sociální služby dospíváme k poznatku, že v hlavních bohosloveckých soustavách dějinného křesťanství byla dobročinnost pečlivě teoreticky zdůvodněna. Ani dnes se neobejde svobodná církev, rostoucí z duchovních potřeb nového věku, bez odvážného postoje ke všem skutečnostem společenského života, který by organicky vyrůstal z jejích specifických věroučných základů.

Různé útvary dobročinnosti se nám jeví svým sociálně filosofickým založením jako praktická aplikace zásad křesťanské mravouky při léčení společenských chorob a při úsilí o zlepšení sociálních vztahů v poměru mezi jednotlivci i mezi společenskými třídami. K sociální službě jest třeba odborného vzdělání, avšak též nábožensky motivované víry v cenu každé lidské duše. Sociální vědy umožňují sociálním pracovníkům, aby zdokonalili techniku vyšetřování celkové společenské situace i metodu individuální pomoci. Důležitost křesťanského náboženství pro motivaci dobročinnosti plyne ze závažné skutečnosti, že všelidské bratrství se vytváří jako zjev, provázející náboženskou víru.

Bez víry v svrchovanou hodnotu každého lidského jedince, ve vykupující sílu utrpení a v mravní dosah obětující se lásky nemá sociální práce hlubšího smyslu ani naděje na trvalejší úspěch. Úloha náboženství se nekončí tím, že posvěcuje dobročinné skutky, povyšujíc je na bohumilé dílo a na ušlechtilou službu, povznášející úroveň jednotlivcova života ve společnosti. Jest totiž v své duchovní podstatě nenahraditelnou silou, z jejíhož zdroje prýští mravní přerod celé společnosti. Jen z náboženských pohnutek dovede člověk pochopiti psychologii utrpení bez zoufalství a

jest veden k tomu, aby se vcítil s bratrskou účastí do osudu trpícího, poníženého, strádajícího druhu. Motivace dobročinnosti, odvozená z racionálních forem náboženského názoru, očisťuje skutky blíženecké sympatie od hrubého sobectví. Ani sociologická kritičnost nemůže vésti nezaujatého badatele k tomu, aby pro některé omyly křesťanské charity podceňoval požehnané dílo milosrdenství a obětavosti, kotvící v lásce k Bohu a k bližnímu.

Sociální práce by vyhynula jako uschlý strom, kdyby nebylo lidské pokolení nabádáno věčnými podněty slitovné lásky Boží k šíření skutků nenáročné služby trpícím spolubratřím v potenciálním údolí nového království. Charitativní elán kulturních národů jest od počátku křesťanského letopisu spásy zpředmětněn v bohosloveckých soustavách, odvozených z ducha Ježíšovy radostné zvěsti. Na tomto poznatku může též československá církev založiti snahu o vypracování své sociálně filosofické teorie a o vybudování svého charitativního díla, a to při poslušnosti zákona Božího i při bedlivém prozkoumání sociálních potřeb utlačených tříd a společensky nepřízpůsobených jedinců.

Literatura.

- Farský Karel: CČS. Stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé. 2. vyd. Uspořádal F. Pokorný. Praha 1929. — Naše postyla. Praha 1925.
- Hník František M.: Duchovní ideály československé církve. Praha 1934.
- Kovář František: Deset let československé církve. Praha 1930. — K základům. Náboženská revue československé církve. Roč. I. 1929, str. 2—13, 53—61, 97—113, 145—159.
- Spisar Alois: Evangelium Ježíše Krista a naše doba. Praha 1929. — Ideový úkol církví v náboženské krisi dneška. Praha 1926. — Křesťanská věrouka v duchu církve československé. Praha 1932. — Křesťanská mravouka v duchu církve československé. Praha 1932.
- Statečný Karel: Centrální otázky věrouky církve československé. Ve sborníku Naše dílo. Praha 1927, str. 7—50.
- Urban Rudolf: O lepší výchovné cesty. Praha 1932.
- Zpráva o I. řádném sněmu církve československé, konaném ve dnech 29. a 30. srpna 1924 v Praze-Smíchově. Praha 1924.
- Zpráva o I. řádném sněmu církve československé, konaném ve dnech 28., 29. a 30. března 1931 v Praze-Dejvicích. Praha 1931.

Jmenný rejstřík

Sestavila M. Hníková

A.

Adimantus 119.
 Adler, Herman 23.
 Achelis, Hans 98.
 Albert Veliký 126.
 Alden, Percy 8.
 Alexandr Hallský 137.
 Allard P. 98.
 Allen, Joseph Henry 294.
 Alžběta, královna anglická 235.
 Ambrož 119, 120.
 Antonín z Florencie 134, 136, 142, 208.
 Antonius Pius 91.
 Aristoteles 35, 115, 116, 119, 122, 124, 126, 132.
 Arius 259.
 Armand-Delille, P. S. 48.
 Arnobius 77.
 Ashley, W. J. 142, 145, 146.
 Audley 240.
 Augustin 103, 104, 107, 119, 186, 220, 298.

B.

Baby, Jean 48.
 Balás, Charles 48.
 Barnabáš 74.
 Bartlet, V. 97.
 Bavinck, Herman 201, 242.
 Baxter, R. 210—214, 230—234.
 Becker, Howard 49.
 Bednář, František 8, 40, 41.
 Belpaire, P. 30.
 Benedikt 144.
 Bernardin ze Sieny 137.
 Bernstein, Eduard 237.
 Berthold z Regensburgu 136.
 Bidle Jan 293.
 Bigelmair, A. 98.

Billuart 103.
 Bláha, In. Arnošt 48.
 Bloch, Kurt 48.
 Boehmer, Heinrich 242.
 Bonaventura 136, 137.
 Bouglé, C. 48.
 Bowen, C. R. 98.
 Brandt, S. 82.
 Brenz 176.
 Brinton, Crane 251.
 Bugenhagen 176.

C.

Cadoux 62.
 Carlyle, A. J. 151.
 Carlyle, R. W. 151.
 Carnegie, Andrew 214.
 Carpenter, Jos. Estlin 248, 294.
 Carpenterová, Mary 285, 291.
 Case 62.
 Cicero, Marcus Tullius 118.
 Clay Rotha M. 151.
 Comte, August 332.
 Cooley, Charles Horton 48.
 Coulton, G. G. 147—149, 151.
 Cromwell, Oliver 236—239.
 Cyprian, Th. Caecilius 76, 81, 92, 93, 95.

D.

D'Arcy, M. C. 151, 311.
 Deardorffová, Neva R. 15.
 Denifle, Jindřich 167.
 Descartes, René 166.
 Devine, Edward T. 20—22.
 Dexter, Robert C. 8, 41, 48, 294.
 Dewey, Orville 294.
 Dickey, S. 98.
 Dionysius Alexandrijský 76.
 Dixová, Dorothea Lynde 290, 291.

Doumergue, Émile 201, 202,
242,

Drioux, J. 103.

Drummond, W. H. 8.

Duchesne 62.

Dünnerová, Julia 39.

Durkheim, Émile 13, 48.

Dutilleul, J. 80.

E.

Edwards, L. P. 98.

Ellwood, Charles A. 14.

Epstein, Abraham 48.

Erasmus Rotterdamský 198,
243.

Erdberg von 23.

Erichson, Alfred 224.

Eusebius z Caesaree 77, 81.

Evangelium podle Marka 54,
55, 58; podle Matouše 59—
61, 130; podle Lukáše 56,
58, 59, 133, 138.

F.

Fahey, Denis 151.

Faris, Ellsworth 48.

Farský, Karel 331, 332, 336.

Fenn, W. W. 248.

Feuchtwanger, Ludwig 175.

Firmin, Tomáš 287, 293.

Foerstl, J. N. 134, 136—138,
142—144, 151.

Francke 178.

Franklin, Benjamin 213—215,
217.

František Saleský 181.

Freud, S. 263.

Fröhlich, Karlfried 193, 242.

Fuller 145.

G.

Giddings, H. Franklin 48.

Gildersleeve, Basil L. 91.

Girgensohn, Karl 178.

Gosselin, A. 151.

Götze, Sofie 48.

Grabmann, Martin 151.

Grant, F. C. 98.

Gray, Kirkman B. 235, 242.

Grisar, Hartmann 242.

H.

Hader, John J. 48.

Hall, F. S. 20.

Hall, Tomáš C. 194, 243.

Harnack, Adolf 55, 62, 98.

Hartel, G. 93.

Häser 151.

Haydon, A. E. 332.

Heard, Gerald 48.

Hearnshaw, F. J. C. 151.

Hedion 176.

Hegel, Georg Wilhelm Fried-
rich 35.

Heiler, Friedrich 98.

Henderson, Charles Richmond
48.

Herbermann, Ch. G. 142.

Hermann, August 178.

Hewer, G. D. 98.

Hewes, Amy 48.

Heyde, Ludwig 25.

Hippolytus 80.

Hník, František M. 41, 336.

Holl, Karl 98.

Holt, Raymond V. 8, 248.

Holmes, J. H. 332.

Horst, Stephan 178.

Howe, Samuel Gridley 285.

Hunt, R. N. Carew 243.

Hus, Jan 182.

Ch.

Chadwick, J. W. 271, 294.

Chadwick, W. E. 99.

Chalupný, Emanuel 48.

Channing, Vilém E. 247—269,
271—279, 284—286, 288—
292, 294, 332.

Channing, W. H. 259.

Chaplin, F. K. 243.

Chelčický, Petr 243.

Chesterton, G. K. 152.

I.

Ihmels, Ludwig 169.

Irenej 76, 91.

Izaiáš 59, 137.

J.

Jakub, apoštol 70, 71, 79.
 Jamesová, Markéta 239, 240.
 Jan, apoštol 70.
 Jan, Křtitel 55.
 Jarrett, B. 114, 117, 152, 307.
 Jaspers, K. 48.
 Ježíš Kristus 30, 45, 53—63,
 65—78, 80, 89, 92, 93, 103—
 110, 123, 124, 130, 137, 140,
 150, 160, 165, 187, 192, 194,
 223, 227, 247, 251, 257—260,
 262, 264—268, 280, 299, 300,
 303, 307, 319, 321—324, 328,
 331, 335.
 Joachimsen, Paul 243.
 Joannon, Pierre 16, 22.
 Johnson, A. 116.
 Jungmann, František 8.
 Justin, Mučedník 91.

K.

Kalous, František 332.
 Kalthoff, Albert 99, 155.
 Kalvin, Jan 155, 183—209,
 219, 220—228, 230, 242, 243,
 247, 255, 262, 314—316, 319,
 321, 323—325.
 Kant, Immanuel 35.
 Karel Boromejský 181.
 Karpf, Maurice J. 48.
 Kautsky, Karel 61, 99, 155.
 Keller, F. 152.
 Kerby, W. J. 48.
 Kiefl, F. X. 99.
 Klein, Earl E. 48.
 Kliment Alexandrijský 76, 79
 —81, 91.
 Kliment Římský 73, 74, 79,
 87, 95, 97.
 Kochová, Lotte 27, 35, 179.
 Konstantin Veliký 75, 88.
 Köstlin 172.
 Kovář, František 332, 336.
 Kozák, Jan B. 99.
 Kraus, A. J. J. 48.
 Krauss, J. B. 243.
 Kreutz, B. 39, 40.
 Kurschmann, Fr. 152.

L.

Lactantius 81, 82.
 Lake, Kirsopp 73, 74, 78, 79,
 84, 90.
 Lallemand, Léon 49.
 Lang, August 201, 242.
 Laune, Ferris 48.
 Lee, Porter R. 29.
 Lemme 137.
 Lev X. 157.
 Liese, W. 152.
 Lilburn, Jan 236.
 Lindeman, Eduard C. 48, 49.
 Linhardt, Robert 116, 117,
 122, 152, 309, 310.
 Lobstein, P. 194, 224, 243.
 Lohmeyer, E. 99.
 Lovejoy, Owen R. 31.
 Luther, Martin 155—174, 176
 —182, 184, 196, 201, 207,
 208, 211, 242, 243, 314, 319,
 321.

M.

Macadamová, Alžběta 49.
 Mac Cunn, John 49.
 Macek Josef 49.
 Mac Iver, Robert M. 13, 49.
 Macmurray, J. 311.
 Mahling, F. 32.
 Manicheus 119.
 Mannheim, Karl 49.
 Maritain, Jaques 166.
 Marti, Oscar Albert 243.
 Martineau, James 248, 249,
 269, 294.
 Marx, Karel 42.
 Masaryk, Tomáš G. 297.
 Masaryková, Alice 8, 14.
 Maurenbrecher, Max 152.
 Meffert, Franz 99.
 Moeler, E. 152.
 Moffatt 62.

N.

Navrátil, F. O. 243.
 Nicolaus 103.
 Niebuhr, Reinhold 49, 319.

O.

O'Brien, George 152, 243, 320.
O'Neill, James D. 142.
Origenes 76, 80, 95.
Ott, Adolf 124.

P.

Parker, Theodor 258, 278—
286, 292.
Parmelee, Maurice 294.
Pascal, R. 174.
Pavel, apoštol 64—73, 76,
125, 158, 186, 187.
Peabody, F. G. 99.
Pesch, H. 24.
Petr, apoštol 67, 70, 109, 110.
Platon 82.
Pöhlmann 61.
Pokorný, František 336.
Polligkeit, W. 16.
Polykarp 78.
Pristley, Josef 248, 250.
Procházka, G. A. 8.

R.

Ragaz, Leonhard 42.
Rainaldo da Piperno 136.
Rathbone, Vilém 285, 292.
Ratzinger, G. 145, 152, 179,
180.
Reckitt, M. B. 49.
Reese, Curtis W. 294, 332.
Reuss, Eduard 224.
Rhegius 176.
Rice, A. Stuart 49.
Riggenbach 137.
Ritschl 201, 202.
Ritter, Gerhard 243.
Roesler, Arnošt 170.
Rogge, C. 99.
Rouet de Journal, M. J. 80.
Rousseau, Jean Jacques 166.
Ryan, John A. 96, 116, 117,
142, 145.

Ř.

Řehoř Veliký 119, 120.

S.

Salomonová, Alice 25, 31.
Seipel, Ignaz 99.
Seligman, Edwin R. A. 116,
151, 251.
Seneka 118.
Sertillanges, A. G. 152.
Shaen, William 285.
Simkhovitch, V. G. 99.
Sladký, Václav 8.
Smith, Tomáš Southwood 292.
Socinus, Faustus 259.
Soden von, Hans 99, 243, 314.
Sohm, R. 99.
Spencer, F. A. M. 99.
Spisar, Alois 8, 297, 305, 319,
327, 332, 336.
Stansfield, James 285.
Statečný, Karel 301, 336.
Steinmann, A. 99.
Steinweg, J. 40.
Strathmann, H. 99.
Swanwicková, Anna 285.
Sylvius 103.
Scheel, Otto 170.
Schilling, Otto 116, 117, 152,
310.
Schlingensiepen, H. 243.
Schreiber, Edmund 152.
Schulze, Martin 198, 201, 243.
Schumacher, Rudolf 99.
Schweitzer, Albert 62.

T.

Tarrant, W. G. 288, 294.
Tate, Henry 285.
Tawney, R. H. 210, 241, 243.
Terezie z Ježíše 181, 291.
Tertullian 76, 86, 92.
Thom, Jan Hamilton 287, 292
—294.
Tiffany, F. 291.
Todd, A. J. 48, 49.
Troeltsch, Arnošt 43, 44, 45,
62, 117, 124, 152, 155, 169,
170, 173, 174, 180, 196, 200,
213, 218, 224, 229, 230, 243,
309, 310, 315.
Troland, L. T. 49.
Tomáš Aquinský 103—142,

152, 155, 163, 164, 169, 173,
174, 211, 223, 269, 298, 303,
304, 307—311, 316.

Tuckerman, Josef 285, 290,
291.

Tufts, J. H. 11, 12.

Tůma, Antonín 23.

U.

Uhlhorn, Gerhard 62, 89, 95,
99, 152.

Ulrich, Friedrich 35.

Urban, Rudolf 336.

V.

Vaniček, František 29, 30.

Vašek, Bedřich 39.

Vincenc de Paula 181.

Vischer, Eberhard 99.

Vives, J. L. 134.

W.

Walker, L. J. 8.

Ward, F. G. 177.

Warfield, Benjamin 201, 242.

Washburn, B. H. 49.

Weatherall, J. H. 8.

Webb, Sidney a Beatrice 49.

Weber, Max 200, 208—210,
212, 213, 215—218, 243.

Weiss, Albert Maria 167.

Weizsäcker 62.

Wendland, H. D. 243.

Wiese von, Leopold 49.

Wichern, Jan Jindřich 178,
179.

Wilbur 248.

Winstanley, Gerrard 237.

Wünsch, G. 161, 164, 213—
215, 217, 243, 316.

Y.

Young, Artur 241.

Z.

Zinzendorf, Mikuláš Ludvík
178.

Ž.

Žilka, František 54, 99.

Obsah

	Strana
Předmluva	7

Část úvodní.

Sociální dobročinnost a světový názor.

1. Pojem sociální dobročinnosti	11
2. Popisné výměry sociální práce	17
3. Dosah světového názoru pro výměr sociální práce .	27
4. Dobročinnost a bohoslovecké typy dějinného křesťanství. (Glosa metodologická.)	36

Část první.

Ethos začátků křesťanského náboženství.

5. Dobrá zvěst Ježíše Krista	53
6. Přínos apoštola Pavla	64
7. Ohlas evangelia lásky v poapoštolské církvi . . .	73

Část druhá.

Sociální filosofie katolického středověku.

8. Ponoření království Božího v empirické církvi . .	103
9. Sociálně hospodářská teorie Tomáše Aquinského .	116
10. Kořeny a ovoce katolické charity	127

Část třetí.

Sociální filosofie klasické reformace.

11. Zduchovňující tón v bohosloveckém postoji Martina Luthera k evangeliu Ježíšovu	155
12. Sociální důsledky bohoslovecké soustavy Jana Kalvína	182
13. Předpoklady sociální dobročinnosti v kalvínovsko-puritánském duchovním prostředí	220

Část čtvrtá.

Sociální filosofie novověkého humanitářství.

14. Důstojnost lidské osobnosti u Viléma E. Channinga	247
15. Vliv humanitářské teologie na přestavbu společenského řádu	270
16. Humanitářská teologie a duch dobročinnosti . .	287

Část závěrečná.

Sociálně theologické předpoklady dobročinnosti s hlediska československé církve.

17. Bohoslovecké východisko katolické a nauka československé církve	297
18. Bohoslovecké východisko protestantské a nauka československé církve	314
19. Bohoslovecké východisko humanitářské a nauka československé církve	331
Jmenný rejstřík	337

František M. Hník

Pohnutky

dobročinnosti v křesťanství



Vydala jako jedenáctý svazek

Edice Blahoslav

sbírky knih o náboženství a pro náboženství

Ústřední rada církve československé



Praha 1935

Vytiskla knihtiskárna Blahoslav