

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Disertační práce

Alfréd Fuchs – život a dílo

Alfréd Fuchs – Life and Work

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Husitská teologie

Školitel: prof. ThDr. Jan B. Lásek

Autor: PhDr. Jan Podlešák

Praha 2012

Děkuji panu prof. ThDr. Janu B. Láškovi za odborné vedení práce, paní Romaně Trnkové, sekretářce katedry společenských věd PF JU, za přepis textu a panu Mgr. Tomáši Kimmelovi za přepis jejího poznámkového aparátu.

J. P.

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem Alfréd Fuchs – Život a dílo napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Č. Budějovicích dne 20. 9. 2012

PhDr. Jan Podlešák

OBSAH

Úvod.....	5
I. Život.....	7
II. Umučení.....	11
III. Práce se židovskou tematikou (původní díla a překlady).....	16
IV. Knihy s katolickou tematikou z 20. let (původní díla a překlad).....	26
V. Knihy s katolickou tematikou z 30. let (původní díla a překlad).....	60
V. 1 Práce z 1. poloviny 30. let.....	60
V. 2 Práce z 2. poloviny 30. let	97
VI. Ostatní knihy (publicistika, beletrie a překlady).....	140
VII. Osobnost	146
Závěr.....	151
Poznámky	153
Seznam pramenů a literatury.....	166
Summary	168

ÚVOD

Disertační práce **Alfréd Fuchs. Život a dílo** se týká významné a zajímavé osobnosti české kultury první poloviny 20. století, jejíž literární dílo dosud nebylo zevrubně zkoumáno a která neprávem upadla téměř v zapomnutí. Jde přitom nejen o pozoruhodného myslitele a literáta, ale i o svědka víry – o mučedníka za židovství a křesťanství.

Alfrédu Fuchsovi (1892-1941) nebyla dosud věnována taková pozornost, jakou by si tento publicista, spisovatel a překladatel zasloužil, takže literatura o něm není, pokud je mi známo, početná. Základním dílem, které má i charakter pramene, je *Kniha o Alfrédu Fuchsovi* (Praha 1946), již uspořádal jeho žák Ctibor Mařan. Ten rovněž uspořádal výbor z Fuchsova díla *Křesťan a svět* (Praha 1948), který opatřil cennou předmluvou, a napsal o něm – kromě popularizačních článků – také monografii *Cesta do Damašku* (Frýdek 1946). Radomír Malý vydal brožuru *Muž dvojí konverze Alfréd Fuchs* (Brno 1990), kde stručně pojednal o jeho životě, názorech a tvorbě a přetiskl některé texty z *Knihy o Alfrédu Fuchsovi*, z Fuchsových děl a z výboru *Křesťan a svět*. Všechny tyto práce jsou napsány z katolického hlediska a židovské problematiky se dotýkají jen okrajově.

Alfrédem Fuchsem jsem se zabýval – kromě tří popularizačních článků – v syntetickém portrétu *Mučedník za židovství a křesťanství. Život, dílo a smrt Alfréda Fuchse* (in: *Židovská ročenka 5751/1990-1991*, s. 16-23; 2. vydání in: *Proglas. Revue pro politiku a kulturu* 3, 1992, č. 3, s. 43-48), kde jsem mimo jiné „zmapoval“ Fuchsovu publicistiku a překlady se židovskou tematikou. Samostatně a podrobně jsem se této problematice věnoval ve studii *Židovská tematika v díle Alfréda Fuchse* (in: *Střety národních a univerzálních modelů v české kultuře 1800-1918. Estetika. Časopis pro estetiku a teorii umění* 38, 2002, č. 2-4, s. 316-336).

Hlavním cílem přítomné disertační práce je sepsání syntetické biografické monografie o Alfrédu Fuchsovi. Kromě Úvodu a Závěru je tato práce členěna do sedmi kapitol: I. Život, II. Umučení, III. Práce se židovskou tematikou (původní díla a překlady), IV. Knihy s katolickou tematikou z 20. let (původní díla a překlad), V. Knihy s katolickou tematikou z 30. let (původní díla a překlad), VI. Ostatní knihy (publicistika, beletrie a překlady), VII. Osobnost. Rozsáhlá V. kapitola je z praktických důvodů – pro snazší orientaci v textu – ještě rozdělena na dvě části: V.1. Práce z 1. poloviny 30. let, V.2. Práce z 2. poloviny 30. let.

Publicistická a literární tvorba Alfréda Fuchse je neobyčejně rozsáhlá, a proto bylo nutno její zkoumání zúžit na knižně publikovaná díla, pouze u prací se židovskou tematikou byly zkoumány i příspěvky uveřejněné v periodikách. Z časových důvodů nebylo tedy možno

hodnotit Fuchsovy články novinové a časopisecké a vesměs ani dobové ohlasy na jeho díla. Domnívám se ostatně, že prozkoumat veškerou jeho tvorbu (včetně pozůstalosti) je úkol na dlouhá léta.

Vzhledem k tomu, že v dosavadní literatuře nebyly zhodnoceny Fuchsovy knihy s katolickou tematikou, pokusil jsem se v disertační práci o jejich podrobnou interpretaci. Tuto interpretaci mi umožnily svobodné poměry po roce 1989, neboť jsem mohl upozornit nejen na jeho kritické myšlenky týkající se kapitalismu a fašistického a nacistického totalitarismu, ale i vývoje v sovětském Rusku po Říjnové revoluci a totalitarismu komunistického. Fuchsova díla jsou dnes širší veřejnosti nedostupná, a proto z nich v práci hojně cituji, a to zejména ve IV. a V. kapitole.

Vedle běžných literárněhistorických postupů užitých v kapitole I., II., III., VI. a VII. jsem ve IV. a V. kapitole užil metody popisné analýzy, která mi umožnila představit studovaná díla co nejvěrněji.

Citáty z Fuchsových prací, jejich názvy i samo jeho jméno Alfréd přizpůsobuji nynější pravopisné normě (za první republiky se vesměs setkáváme s podobou Alfred Fuchs). V pravopisu slova žid/Žid se pokouším rozlišovat náboženské a etnické hledisko, i když je to někdy obtížné a kolísání najdeme i ve Fuchsových textech.

Předkládanou disertační práci se snažím vrátit osobnost a dílo Alfréda Fuchse do dějin české kultury a v katolické církvi vzbudit nový zájem o jeho možnou beatifikaci. V hluboké úctě se skláním před památkou tohoto velkého člověka.

I. ŽIVOT

Alfréd Fuchs se narodil 23. června 1892 v Praze v české židovské rodině;¹ jeho otec, jehož rod pocházel z venkova (z Německé Rybné, nyní Rybná nad Zdobnicí), byl bankovním úředníkem. Alfréd byl jediným dítětem manželů Fuchsových.

Početná a významná židovská komunita v Praze na sklonku rakousko-uherské monarchie byla jazykově, národnostně a kulturně rozdvojená; její větší část byla orientována německy a pouze menší část česky. Fuchsovi se hlásili k českému národu, i když byli bilingvní a doma mluvili česky i německy. Jejich syn tedy vyrůstal ve dvojjazyčném prostředí a již v dětství si osvojil dokonalou znalost obou zemských jazyků.

Po stránce náboženské nebyla Fuchsova rodina ortodoxní, spíše šlo o asimilovanou, liberální a nábožensky vlažnou rodinu, která zachovávala jenom nejzávažnější židovské duchovní a bohoslužebné tradice a zvyky. Svými náboženskými zájmy se Alfréd Fuchs od svých rodičů výrazně odlišoval a oni také pro tyto jeho zájmy neměli plné pochopení.

Alfréd Fuchs se od mládí o náboženství intenzivně zajímal, a to jak o rodné židovství, tak o katolické křesťanství. Rád navštěvoval kostely různých církví, účastnil se bohoslužeb židovských i katolických a studoval náboženskou literaturu – včetně posvátných knih, tj. Písma svatého (Starého zákona), Talmudu a křesťanského Nového zákona. Na vinohradském gymnáziu chodil na hodiny náboženství židovského i katolického a ve znalosti obojího vynikal nad spolužáky, uvažoval dokonce o povolání duchovního – nejprve o rabinátě, později o katolickém kněžství. Nebyl ovšem jen znalcem židovské a křesťanské teologie, ale po celý svůj život byl především hluboce věřícím člověkem.

Na gymnáziu a později na pražské univerzitě se Alfréd Fuchs projevoval jako velmi nadaný student a již na studiích se začal věnovat publikační činnosti. Po maturitě (v roce 1911) studoval na Filozofické fakultě tehdejší Karlo-Ferdinandovy univerzity (české sekce), navštěvoval také přednášky na teologické fakultě a později absolvoval i fakultu právnickou. Z univerzitních učitelů na něj hluboce zapůsobil Tomáš Garrigue Masaryk, pozdější prezident Československé republiky, na filozofické fakultě a František Kordač, pozdější pražský arcibiskup, na fakultě teologické. Studium na filozofické fakultě zakončil roku 1915 doktorátem filozofie, jenž mu byl udělen na základě disertační práce Malebranchovo učení o intuici.

Za první světové války byl Alfréd Fuchs roku 1916 povolán do armády a prošel školou pro jednoroční dobrovolníky, ale ze zdravotních důvodů a jako přesvědčený pacifista se vyhnul nasazení na frontu a posléze roku 1918 byl propuštěn do civilu.

Potom krátce vyučoval na Vyšší průmyslové škole v Praze, ale brzy přešel k novinářství a veřejné činnosti, kterým nadále věnoval svůj hlavní zájem. Nejdříve začal pracovat jako tajemník Svazu Čechů židů a z titulu své funkce se za československo-polského konfliktu stal roku 1919 členem plebiscitní komise na Těšínsku, kde měl v zájmu československého státu působit na místní židovské obyvatelstvo. Za pobytu v Ostravě vešel ve styk s politickými osobnostmi, odborovými organizacemi a dělnickým hnutím a přispěl ke konsolidaci tamních poměrů. Od roku 1921 pracoval v tiskovém odboru prezidia vlády, nakonec jako vrchní odborový rada, a redigoval Revue quotidienne de la presse tchécoslovaque; od roku 1925 redigoval též Prager Abendblatt.

Politicky byl nejprve spjat se socialistickou stranou a hojně přispíval do její Tribuny, po přestupu ke katolictví se sblížil se stranou lidovou a psal hlavně do jejích Lidových listů. Přispíval však i do řady dalších novin a časopisů a do české žurnalistiky, mnohdy poznamenané rysy provincialismu a nacionalismu, vnášel velkorysost, toleranci a univerzalismus, jež pramenily v jeho širokém a hlubokém humanitním vzdělání. Po konverzi ovšem těžiště jeho publicistiky náleželo katolické církvi.

V roce 1920 Alfréd Fuchs uzavřel občanský sňatek s PhDr. Slávou Thérovu, někdejší spolužačkou ze studií, vzdělanou a ušlechtilou ženou, která se mu stala oporou v dalším životním snažení.

Fuchsův trvalý zájem o katolictví a postupné sblížení se s ním vyvrcholily roku 1921 náboženskou konverzí. Dne 29. července 1921 byl Alfréd Fuchs v benediktinském klášteře Emauzy v Praze pokřtěn a krátce nato byl se svou manželkou církevně oddán (později manželé Fuchsovi přijali i svátost biřmování). V přijetí katolictví spatřoval dovršení svého židovství, jež samozřejmě nikdy nezapíral. Ke svému židovskému původu se nadále vždy hlásil a s úctou se vyjadřoval o židovských náboženských, etických a kulturních tradicích.

Zajímavé svědectví o Fuchsově směřování ke katolickému křesťanství a o přijetí svátosti křtu podává jeho spolužák z vinohradského gymnázia MUDr. Karel Steinbach, rovněž izraelita, ve vzpomínkové knize Svědek téměř stoletý:

„On byl, víte, taky z našeho gymnázia. Byl o dvě třídy výš než Peroutka a já, a už jako septimán na sebe upozornil, protože psal do různých časopisů a překládal například Heineho básně. Peroutka se s ním už tehdy skamarádil. Byl neobyčejně vzdělaný a měl fenomenální paměť. Pocházel z takové chudé židovské rodiny, a když se později dal pokřtít, ne snad z oportunistu, ale z hluboké víry, jeho otec nad ním truchlil, jako by byl zemřel.

Ono to katolictví v něm bylo už na gymnáziu. Pamatuji, že jsme někdy v sextě dostali za úkol vylíčit radostné Vánoce. Tak jsem šel na vánoční trh na Staroměstské náměstí a popsal jsem to a povedlo se mi to tak, že jsem se s tím šel pochlubit Fuchsovi, který už byl tehdy oktáván. A on si to přečetl a líbilo se mu to, ale připsal ještě jednu větu: ‚Radost z Kristova narození musí mít každý člověk, ať už Krista považuje za Boha, nebo za největšího filozofa v lidských dějinách.‘ Já si tu větu dodnes pamatuji, protože jsem pak právě za ni byl pochválen.²“

Fuchsovo veřejné působení po konverzi bylo velmi intenzivní. Vedle novinářské, spisovatelské a překladatelské práce se Alfréd Fuchs věnoval i učitelské činnosti na Svobodné škole politických nauk a na ústavu Studium catholicum. Od roku 1924 také redigoval knižnici Populárně vzdělávací knihovna (původně nazvanou Vševěd), v níž vyšla i některá jeho díla. Jako znamenitý řečník, debatér a polemik přednášel z katolického hlediska o otázkách náboženských, mravních, kulturních a politických po celé republice, zúčastnil se mnohých schůzí, veřejných diskusí, sjezdů a kongresů a stýkal se s našimi předními politickými, kulturními a církevními osobnostmi. Cestoval též do ciziny, zejména do Říma a Vatikánu.

Bohatá katolická publicistika Alfréda Fuchse – nejen množství novinových a časopiseckých článků, ale i řada knih trvalé hodnoty –, které patří doba jeho mužné zralosti, udivuje už šíří jeho zájmu a hloubkou jeho erudice. Výstižně ji charakterizoval znalec a ctitel Fuchsova života a díla Ctibor Mařan: „*Problémům náboženským věnoval Fuchs své nejlepší síly a svou intelektuální virtuozitu, ale vždy ho hluboce zajímala sféra, v níž se náboženství, to jest řád nadpřirozený, stýkalo s politikou jako typickým projevem řádu přirozeného. V harmonii obce pozemské s obcí Boží viděl hlavní problém naší doby.*“³ Meziválečné katolické písemnictví dr. Fuchs obohatil i cennými překlady, zejména přebásněním děl latinské náboženské a liturgické poezie.

Fuchsova mnohostranná činnost ve prospěch katolické církve však měla i příchuť trpkosti, ba bolesti. V katolických kruzích tehdy ještě přežíval náboženský antijudaismus (antisemitismus) a v jeho duchu se Alfréd Fuchs setkával i s nepochopením, nedůvěrou a podezíráním. Některým odpůrcům vadil jeho židovský původ, jiní pochybovali o upřímnosti jeho konverze a o jeho pravověrnosti, nebo ho dokonce obviňovali z diverzního působení uvnitř církve a ze svobodného zednářství. Všechny tyto zjevné i skryté útoky (z jejich původců si zde uvedme aspoň významného spisovatele Karla Schulze) jsou svědectvím nesnášenlivosti, nelásky a malosti poměrů v některých tehdejších církevních kruzích. Teprve Fuchsovo hrdinství v tragickém závěru života snad bylo dostatečnou odpovědí jeho kritikům.

Se zánikem československého státu v březnu 1939 nastal i soumrak Fuchsova života. Alfréd Fuchs, žid rodem, katolický myslitel a publicista, český vlastenec, uvědomělý demokrat a rozhodný odpůrce fašismu, který ve svých projevech, člancích i spisech nejednou odsoudil nacistický režim, představoval pro německou okupační moc nebezpečného nepřítele. Po příchodu okupantů mu začaly veliké útrapy, umocněné ještě osobní tragédií – jeho manželka těžce onemocněla a později zemřela. Alfréd Fuchs byl přitom propuštěn ze zaměstnání, několikrát vyslýchán gestapem a v jeho bytě gestapo konalo prohlídky. Nakonec musel byt opustit a našel azyl ve františkánském klášteře u Panny Marie Sněžné v Praze; odmítl odejít do emigrace.

O Fuchsově statečnosti a lásce k domovu v oněch těžkých dnech svědčí jeho výrok, zaznamenaný přáteli: *„Po výslechu na gestapu mi řekli, že bych udělal nejlépe, kdybych emigroval. – Odjedte co nejdříve do ciziny, tady nejste žádoucí. – Na to jsem jim odpověděl: Zde je moje vlast, tady jsem se narodil, studoval i pracoval, tady mám svou dceru, tady mám pochovanou svou ženu. Chci tady žít i umřít!“*⁴

V této souvislosti je pozoruhodné, že protektorátní vláda chtěla Alfrédu Fuchsovi a dalším 40 významným občanům židovského původu poskytnout určitou ochranu, ale marně. Dne 21. listopadu 1940 vláda schválila návrh ministerstva vnitra na vyjmutí 41 osob z působnosti vládního nařízení ze 4. 7. 1939 o právním postavení židů ve veřejném životě. Tato exempce, již měl provést státní prezident Emil Hácha, však nebyla schválena úřadem říšského protektora a definitivně byla zamítnuta po nástupu Reinharda Heydricha do této funkce⁵.

Alfréd Fuchs byl ovšem už v říjnu 1940 gestapem zatčen a nastoupil strastiplnou cestu nacistickými mučírny v Čechách a v Německu, která začala v pankrácké věznici v Praze a skončila strašnou smrtí v koncentračním táboře v Dachau.

*

Shrnutí

První kapitola disertační práce přináší nástin biografie Alfréda Fuchse (1892-1941), který je zpracován na základě literatury týkající se jeho osobnosti.

II. UMUČENÍ

Po svém zatčení gestapem v říjnu 1940 byl **Alfréd Fuchs** nejprve vězněn v Praze-Pankráci a pak v Malé pevnosti terezínské a několika věznicích v Německu; v lednu 1941 byl převezen do koncentračního tábora v Dachau. Přes velké utrpení (těžké onemocnění cukrovkou, útrapy nacistických věznic a koncentračního tábora) zůstával vnitřně nezlomen a duchovně posiloval české spoluvězně.

O umučení Alfréda Fuchse v Dachau existuje několik spolehlivých svědectví spoluvězňů. Podle nich dr. Fuchs musel v únoru 1941 spolu s ostatními židovskými vězni odklízet v táboře sněh. Byl přitom dohlížejícími esesmany kopán, bit holemi až do krve, bylo po něm šlapáno, byl svržen do potoka a znovu bit lopatami. Po tomto hrozném týrání musel ještě stát několik hodin v třesnutém mrazu u brány tábora a byl přitom esesmany poléván vodou. S těžkými omrzlinami, kdy z něho začalo opadávat maso, byl pak odvezen na táborový blok a 16. února 1941 v Dachau zemřel.

Tělo Alfréda Fuchse bylo spáleno v krematoriu koncentračního tábora a urna s ostatky byla 15. dubna 1941 pohřbena podle katolického ritu na hřbitově sv. Lazara u benediktinského kláštera v Praze-Břevnově. Pohřební obřad vykonal tajně tehdejší převor kláštera ThDr. Anastáz Opasek za účasti Fuchsovy dcery.

*

Nechme zde dále zaznít informace ze vzpomínek a svědeckých protokolů Fuchsových spoluvězňů a z jedné vzpomínky „z druhé ruky“. Tyto zprávy se sice od sebe liší v detailech, ale v zásadě podávají hodnověrné svědectví o umučení a smrti Alfréda Fuchse.

„Pak jsme přijeli do Dachau, kde nastalo obvyklé přivítání: nadávky a kopance, facky rukou i klackem. Zapadla za námi železná vrata nejproslulejšího německého koncentračního tábora, kde jsme spatřili první strašné výjevy ze života dachauských vězňů.

Židé, biti klacky, se váleli v lednovém mrazu a musili lízat sněh. Židů se totiž nacistický režim chtěl zbavit nejdříve, a proto s nimi zacházel nejsurověji. Když jsem se v Dachau poněkud obeznámil, dal jsem se do hledání dr. Alfréda Fuchse. Bylo to spojeno se značným rizikem, neboť židé byli v táboře izolováni a Alfréd Fuchs byl zařazen mezi židy. Kdo s nimi hovořil, mohl být jako ‚Judenknecht‘ i utracen. Podařilo se mi dr. Fuchse najít, ale bylo to hrozné shledání, třebaš dr. Fuchs ještě jakž takž slušně vypadal.

Za několik dní jsem dr. Fuchse zahlédl při odklizení sněhu. Židé museli běhat poklusem a on již zřejmě nemohl, když k němu přišli dva esesmani. Jeden mu dal několik ran klackem, druhý ho povalil na zem a oba po něm za sprostých nadávek šlapali. Když už je tato

sadistická zábava unavila, dali jej naložiti na kolečko a jeti s ním – hlava mu drnkala po kole – ke hromadě sněhu, kde ho vysypali a asi 15 minut jej, lehce oblečeného a utýraného, nechali ležet ve sněhu. Pak se v týrání s ještě větší brutalitou pokračovalo. Bušili do něho klacky a kopali ho, surově mu spílajíce. Šel jsem právě mimo a sotva jsem už potom viděl člověka více zbledovaného, ztýraného a zkrvaveného.

Ký div, že když jsme se po práci řadili k obědu – židé zvlášť a nežidé zvlášť – byl dr. Fuchs tak zmatený, že, potáčeje se, postavil se mezi nežidy. A to byl nový kámen úrazu! Neboť esesman to při odpočítávání vězňů zpozoroval, ubohého dr. Fuchse z řady za neslýchaných nadávek vytáhl, bil a šlapal po něm tak, až byl dr. Fuchs polomrtvý, a aby se vzpamatoval, byl vhozen do potoka před táborem. Po této ‚lázni‘ musil si stoupnout do pozoru k táborové bráně a pak napolo zmrzlý poslán do baráku. Každý z nás věděl, že s Alfrédem Fuchsem je konec. Když jsem mu posílal poslední pozdrav a tázal se na něho, bylo mi řečeno, že s něho opadáva maso, a za několik dní po tomto mučení dr. Alfréd Fuchs v bolestech skonal.⁵“

P. JAROSLAV KOUŘIL

„Předcházejícího dne padal sníh. Židé ze ‚štráfký‘ byli komandováni k jeho odklizení. Museli jej shrabovat pouhýma rukama do vězeňských čepic, snášet do rozprostřených vlastních pláštů nebo na velké desky stolů z vlastních místností. A pak nosit poklusem do řeky, protékající lágrem těsně za hlavní branou esesácké vrátnice. Mohutný a tehdy ještě tělnatý dr. Fuchs se ani v nejmenším nestydí – on, význačný katolický publicista – za židovskou hvězdu na prsou. Je však brzo středem pozornosti. Už je u něho několik esesáků, už je tady pověstný Knoll, pak jiný ‚německý politický vězeň‘ s páskou lágropolicisty, neschází ani další ‚německý politický vězeň‘, lágřkápo Hentschel, kreatura nejmizernějšího charakteru. Draf pracuje rychle, ještě rychleji, ale dál nemůže, padá, vstává a zase klesá, aby se už nezvedl. To začínají na jeho těle se všech stran pracovat boty všech popoháněčů. Draf leží, trpělivě leží a mlčí. – Jistě se v té chvíli naprostého vysílení modlí ‚Pane, odpusť jim...‘ Obličej už má zkrvavený, když konečně pozbývá vědomí. Jak je vtipné na tuto lidskou hmotu vlíti ledovou vodu, jak je originální, svléci ubitému člověku zimník a vléci ho za nohy k vodě za vrátnici.

Dvakrát musel na smrt ubitý dr. Fuchs do ledové řeky a zase ven. Teploměr vedle hlavní brány na zdi ukazuje minus skoro třicet stupňů. A teď si, líný žide, stoupneš na beton, čepici dolů, rukavice dolů, vodou prosáklý kabát hodíš na zem a budeš tady stát, stát tak dlouho, až – až.

Mučedník dr. Alfréd Fuchs stál, až – ztratil vědomí. Naštěstí to dlouho netrvalo. Odnegli ho na blok polozmrzlého, s krvavými ranami po celém těle, ale – živého. Je tedy přece jen naděje! Jak se ale dostat na přísně izolovaný židovský blok? Ráno 7. února se radím s vyšehradským kanovníkem Staškem. Chytám blokáče z 15. bloku, který sousedí s oním, kde leží Draf. Dávám mu cigarety, aby tam na nešťastníka dohlédl. Do lágrové nemocnice ho totiž jako žida nevezmou. Tak ubíhá v nejistotě řada dní.

„Dnes je 11. února 1941. Dr. Fuchs leží na revíru, na první štubě sedmého bloku. Dověděl jsem se, že má na ruku – kromě jiných pohmožděnin a ran po celém těle – omrzliny druhého stupně.“ (...)

Až dne 16. února si do svých poznámek zapisuji tentokrát pravdivou smutnou zvěst: „Dne 16. února 1941 ve 12.30 hodin v poledne zemřel tedy v Dachau dr. Alfréd Fuchs. V poslední chvíli se přece podařilo dostat ho do lágrové nemocnice. Půl hodiny před smrtí byl u něho ještě poslanec Kopřiva. Tomu sdělil poslední přání: „Když umřu, ať Stašek na mě pamatuje při mši svaté.““

KAREL KAŠÁK

„V Dachau jsem byl od června 1940. Byl jsem přidělen do krematoria jako pomocník dvou esesmanů.

Hned po příchodu dr. Fuchse do Dachau jsem ho častěji potkával. Znal jsem ho již dříve z různých veřejných projevů a z novin. Byl na židovském bloku, a jak jsem se dověděl, měl ve spisech označení, že není žádoucí, aby se z koncentráku vrátil.

Jednoho dne – bylo to v únoru – jsme v dopoledních hodinách šli na práci a tu jsem viděl, že dr. Fuchs spolu s jinými vězni odklízí sníh ze dvora. Sníh museli vězňové vozit na kolečkách nebo nosit na stolech. Viděl jsem, jak dr. Fuchs, který asi už nemohl dále pracovat, stál na břehu potoka, když tu dva esesmani ho svrhli do potoka. Když se chtěl dostat z vody ven, tloukli ho lopatami, aby ve vodě co nejdéle zůstal. Pak ho postavili před bránu, kde musel stát v mrazu až do večera. Viděl jsem ho tam v poledne, potom odpoledne; večer už tam nestál. Odpoledne jsem viděl, jak z jeho šatů šla pára a plášť stál vedle něho ztvrdlý. Za několik dní po tomto strašlivém výjevu jsem se dověděl, že dr. Fuchs zemřel. Asi třetí den po smrti přivezli jeho tělo k nám do krematoria v dřevěné truhle. Spolu s rakví byl přinesen lístek, na němž bylo od nemocnice zapsáno jméno, datum narození, datum příchodu do lágru, datum smrti a příčina smrti. Jako příčina smrti byl uveden zápal plic. Tento důvod se psal každému. My jsme pak na tento lístek napsali datum spálení.

Pamatuji se, že když byla přivezena rakev s mrtvolou dr. Fuchse, esesáci se smáli a říkali: Heute hast du einen Landsmann, einen tschechischen Juden.

Před kremací jsem odňal víko s rakve, poněvadž podle předpisů se muselo šetřit. Po spálení mrtvoly jsem popel vyhrabal a přesypal do plechové urny, kterou jsem označil jménem, datem narození, smrti a spálení. Mohu dosvědčit, že popel v urně, označené jménem dr. A. Fuchse, je skutečně ostatkem jeho těla.

Pamatuji se, že urna dr. Fuchse, kterého jsem si osobně vážil, měla číslo 11. Urnu jsem později zabalil do dřevěné bedničky, kterou jsem označil adresou: Katolický hřbitov v Praze-Břevnově. Bedničky s urnami byly potom odváženy autem do Dachau a z nádraží rozeslány.

Podotýkám ještě, že před kremací jsem si všiml, že mrtvola dr. Fuchse byla plná modřin; zvláště velké modřiny byly na ramenou, na prsou a na hlavě. Bylo to asi od ran lopatami.

Tuto svou výpověď mohu prohlásiti za místopřísežnou.⁷“

JOSEF KAŠPAR

„V zimě 1941/42 mi sdělil můj dlouholetý přítel, dr. Evžen Štern, ředitel Ústřední sociální pojišťovny, který byl se mnou ve skupině redaktora Antonína Pešla a Vasilu Škracha, že církevní kruhy v Praze mají podrobné zprávy o smrti dr. Fuchse v Dachau.

Podle těchto zpráv byl za mrazu 20 stupňů dr. Fuchs přikázán k odklizení sněhu, a protože pro svůj židovský původ byl častým předmětem ‚zábavy‘ esesáků, poručili mu, aby zdvihl pravici a zvolal ‚Heil Hitler‘. Dr. Fuchs asi viděl, že životem ze spárů dachovských katů nevyvázne, i vzepřel se tomuto ‚žertu‘. Zdvihl pravici, ale zvolal ‚Heil Jesus Christus!‘

Tato ‚provokace‘ esesáky tak rozzuřila, že dr. Fuchs byl vysvlečen, poléván vodou, jež za 20stupňového mrazu se na něm měnila v ledovou kůru. Připomínám, že toto líčení konce dr. Fuchse mi tenkrát připadalo fantastickým, ale nyní je potvrzováno v tisku přímým účastníkem smrti dr. Fuchse, který věc pozoroval z dálky. I o polévání vodou jest ve zprávě tisku řeč.

Nevím, z jakého pramene zpráva byla, ale podrobnosti, které odpovídají situaci, ji zcela potvrzují. Svého času řekl mi dr. Štern, že podle kanonických předpisů odpovídá způsob smrti dr. Fuchse smrti mučednické a že české církevní kruhy jsou odhodlány po válce navrhnouti ve Vatikáně prohlášení dr. Fuchse za blahoslaveného.

Od té doby mnoho zúčastněných zemřelo, dr. Štern byl v listopadu 1942 zavražděn v Mauthausenu, takže po stopě jeho zprávy nelze jít. Také dr. Bořek-Dohalský, s nímž měl dr. Štern styky, je mrtev.⁸“

KAREL MÁLEK

*

Alfréd Fuchs zemřel po nevýslovném utrpení, které je srovnatelné s martyriem židovských a křesťanských mučedníků starověku a středověku. O jeho morální velikosti svědčí i skutečnost, že se ještě v posledních hodinách života modlil za své trýznitele, o nichž se vyjadřoval, že „nevědí, co činí“. Když po druhé světové válce vešly ve známost okolnosti Fuchsovy smrti, uvažovalo se v české katolické církvi o jeho beatifikaci, ale ta se bohužel neuskutečnila.⁹ Roku 1992 byl PhDr. Alfréd Fuchs vyznamenán in memoriam Řádem T. G. Masaryka.

*

Shrnutí

Druhá kapitola disertační práce je věnována mučednické smrti Alfréda Fuchse v koncentračním táboře v Dachau. Jsou v ní přetištěna některá svědectví (resp. jejich části) o jeho umučení nacisty, která byla uveřejněna v Knize o Alfrédu Fuchsovi, uspořádané Ctiborem Mařanem.

III. PRÁCE SE ŽIDOVSKOU TEMATIKOU (PŮVODNÍ DÍLA A PŘEKLADY)

V raném období života Alfréda Fuchse je možno spatřovat dvě ideová ohniska, ke kterým se koncentruje jeho duchovní a kulturní aktivita, a to češství a židovství.

I když Alfréd Fuchs vyrůstal v Praze, kde tehdy ještě většina židů dávala přednost němčině, vědomě tuto germanofilskou orientaci odmítl a pohyboval se ve společnosti české a také tvořil v češtině. Svůj hluboký vztah k rodné zemi vyjádřil v literárním dopise o lásce k vlasti A to je ta krásná země..., který uveřejnil v Kalendáři českožidovském (ročník 1917-1918) a z něhož pochází následující citát:

„A pak, když jsem se vracel a viděl českou půdu, zase nepomohlo ujišťování, že jest to zcela podobná krajina, jakou jsem viděl před chvílí. Nikoli, prožil jsem pojem vlasti. Jen u nás je strom stromem, les lesem, hora horou, lučina lučinou, voda vodou. Pocítil jsem to, co starozákonní prorok vyjadřuje slovy: ‚Viděl jsem nová nebesa a novou zemi.‘¹⁰“

Fuchsovo vlastenectví mělo vždy hluboký mravní obsah, jak o tom sám později – po náboženské konverzi – napsal: *„Mravy, řeč a myslí – to je dohromady kultura. K národu patří ten, kdo přijal jeho kulturu a kdo se cítí účastníkem jeho dějinného osudu. Kdo cítí, že ty děje, které se přihodily národu v minulosti, jsou i součástí jeho osudu osobního, kdo se zařazuje do tohoto společenství rodu, do onoho řetězu rukou lidí zesnulých, živých a dosud nenarozených, ‚nás i budoucích‘, ten k národu patří.“¹¹*

Bytostně hluboký vztah měl Alfréd Fuchs od mládí i ke svému židovství. Jeho hebrejské jméno znělo Meir ben Šelomo ha-Levi; byl tedy potomkem biblických levitů, tj. nižšího duchovenstva Jeruzalémského chrámu, na což byl velmi hrdý. I když vzešel z nábožensky vlažné rodiny, kde se zděděná víra zachovávala jen z věrnosti tradici, začal judaismus intenzivně studovat: naučil se hebrejsky, zabýval se Biblií a Talmudem a seznámil se i se židovskou mystikou.

Zajímavé svědectví o mladém Alfrédu Fuchsovi podává spisovatel František Langer v Předmluvě ke druhému vydání knihy svého bratra Jiřího Langer Devět bran. Chasidů tajemství. Ten tam o bratru Jiřím (a také o jeho příteli Alfrédu Fuchsovi) napsal, že *„se začal vášnivě zajímat o náboženské otázky, a potom ne už jen zajímat a ne už jen o otázky, ale úplně se ponořil do náboženství, vlastně do celého toho tajemného, abstraktního, mystického univerza, které se nazývá náboženstvím.“*

Ovšemže to bylo náboženství židovské. Ale nemusilo být. Že se do takového mystického vytržení dostal, obviňovali jsme jeho přítele Alfréda Fuchse. Ten byl ze stejně nábožensky vlažné židovské rodiny jako Jiří. Byl to štíhlý, hezký chlapec, vždy trochu zasněný, ale výborný

žák. Prý on první propadl okouzlení náboženskou mystikou. Naočkoval ji také mému bratrovi, oba ji začali hledat a oba nejdříve v židovské literatuře. Naučili se kvůli tomu hebrejsky, a tehdy jsem poprvé vídal bratra sedět nad vypůjčenými hebrejskými folianty. Ale Fuchs zanedlouho shledal, že v katolickém náboženství je mystiky víc, že je v něm bohatší, má různější podoby a víc inspiruje i zapaluje. A tak se jí začal obírat se stejnou extází, jenže už většinou v latině starých křesťanských textů. Tak se oba mystici rozešli, zvláště když Fuchs ve své důslednosti se dal pokřtít. Stal se z něho vášnivě věřící katolík, hloubavý náboženský myslitel a duchaplný katolický filozof. Za německé okupace byl gestapem vyvelečen z kláštera a hrůzně umučen v koncentračním táboře v Dachau, i pro svůj židovský původ i pro světeckou oddanost k přijaté víře.“¹²

Jako středoškolák byl Alfréd Fuchs nakrátko zaujat sionistickými myšlenkami, hlásajícími návrat židovského lidu z diaspory do jeho izraelské pravlasti, avšak brzy se s nimi rozešel a stal se zaníceným stoupencem českožidovského hnutí, které hledalo řešení židovské otázky u nás v příklonu, asimilaci židů k českému národu.¹³ Byl pevně přesvědčen, že budoucnost českých židů spočívá v jejich úzkém sepětí s českým národem a v opuštění německé jazykové, národnostní, kulturní a politické orientace, jež v prvních desetiletích 20. století ještě přežívala zejména v kruzích židovské buržoazie. Českožidovské ideje představovaly v životě a díle Alfréda Fuchse šťastnou a plodnou syntézu jeho češtví a židovství a s prací v českožidovském hnutí také souvisí první etapa jeho literární činnosti.

Doba Fuchsova mládí a rané dospělosti byla naplněna aktivitou ve prospěch židovské pospolitosti českých zemí. Vliv sionismu byl v ideovém vývoji Alfréda Fuchse pouhou epizodou, o to významnější však byla jeho účast v českožidovském hnutí, a to jak po stránce politické, tak literární. Působil ve Spolku českých akademiků židů, později nazývaném – na počest spisovatele Siegfrieda Kappera (1821-1879), předchůdce českožidovského hnutí – Akademický spolek Kapper, a jako mladý doktor filozofie se stal jeho předsedou, pracoval i ve Svazu Čechů židů v Československé republice, který byl českožidovskou politickou organizací, a byl nadšeným a pilným přispěvatelem českožidovského listu Rozvoj a Kalendáře českožidovského.

O Fuchsově literární tvorbě se židovskou tematikou si lze učinit představu na základě jeho příspěvků v **Kalendáři českožidovském** a v **Židovských besídkách**. Kalendář českožidovský, který vycházel v Praze v letech 1881-1938, byl nejvýznamnějším českožidovským periodikem a přinášel příspěvky obsahu náboženského, kulturněhistorického, osvětového a beletristického, práce původní i přeložené – vesměs vysoké úrovně. Alfréd

Fuchs byl také jedním z redaktorů Kalendáře českožidovského; redigoval jeho 39. ročník, tj. 1919-1920.¹⁴ Židovské besídky, trojdílný sborník (kniha I. Roudnice n. L. 1912-1913, kniha II. Kolín n. L. 1920, kniha III. Kolín n. L. 1924), vydal jeden z čelných představitelů českožidovského hnutí rabín PhDr. Richard Feder (1875-1970), proslulý teolog, náboženský spisovatel a pozdější vrchní rabín českých zemí.

Alfréd Fuchs publikoval v Kalendáři českožidovském jak vlastní díla, tak překlady; převažují mezi nimi příspěvky se židovskou tematikou, nejednou velice objevné a cenné.

Z vlastní poezie zde uveřejnil lyrické básně **Počátek modlitby**, **Odpověď**, **K motivu Dvořákovu a Filozofie pochodové setniny** (ročník 1916-1917), **Glosa o lásce**, **K vojákům Alšovým**, **K Slavíčkově Praze a Decima**. In margine Zangwillových Snílků ghetta (ročník 1917-1918), **Urbs mirabilis** a **K motivu Knihy přísloví Šalamounových** (ročník 1918-1919) a **Kontemplace** (ročník 1919-1920). Z nich pouze Decima. In margine Zangwillových Snílků ghetta má židovský námět: připomíná slib Izraele, že splní Hospodinův Zákon udělený na Sinaji, a odklon pozdějších lidí od tohoto Zákona.¹⁵ Báseň K motivu Knihy přísloví Šalamounových volně zpracovává biblický motiv.¹⁶ Ostatní uvedené básně nemají konfesní zabarvení, je na nich patrný vliv Otokara Březiny jak po stránce tematické, tak i formální (zejména u textů náležejících k duchovní a reflexivní lyrice)¹⁷ a odráží se v nich i situace českého národa za první světové války (báseň Filozofie pochodové setniny, vlastenecké básně K vojákům Alšovým, K Slavíčkově Praze a Urbs mirabilis, text rovněž oslavující Prahu).

Staropražský židovský námět má Fuchsova veršovaná dramatická legenda ze života rabiho Jehudy Löwa ben Becalel **Trojí svatvečer. Legenda o jednom jednání, předejře a epilogu** (ročník 1915-1916).¹⁸ V příběhu, který je uveden trojím mottem (z Jiráskových Starých pověstí českých, z Heinricha Heina a z Talmudu), jde o osobité zpracování golemovské pověsti: Rozzuřený dav křesťanů přepadne dům rabiho Löwa a zabije jeho manželku Perl, rabi pak s pomocí Boží vytvoří Golema, který Perl vzkřísí. Když však rabi v předvečer šabatu nevyjme z Golemových úst kouzelný šem, zuřící Golem zabije Perl a rabi pak zabrání další zkáze vynětím šemu z jeho úst. Smysl tragédie potom rabi objasní svému oblíbenému žáku Jechielovi – i když měl Golem v ústech šem s Božím jménem, neměl lidskou duši, a proto i škodil. Drama je pojato nábožensky, vyznačuje se vznešeným biblickým stylem a citací modliteb.

V Kalendáři českožidovském Alfréd Fuchs publikoval dva zajímavé články literárněkritické. První z nich, **Několik poznámek k Rakousovým „Vojkovickým a přespólním“** (ročník 1912-1913),¹⁹ hodnotí dílo Vojtěcha Rakouse z hlediska programu

českožidovského: „*Budova naší práce musí se vznášet nad určitým čtvercem země. Než, bohužel, byli jsme dosud více nájemci než majitelé (i duševně). Ale chceme-li dokonale srůst s národem, musíme srůst i s půdou a se zemí. A toho si vážím u Vojtěcha Rakouse. Rakous ukázal nám žida na rodné půdě. (...) A víme jistě, že ti židé existovali, existují a že oni vlastně jsou praotci naší asimilace tak, jako byly české vesnice semenem probuzení. Tak nám Rakous mimoděk vyšetřil, kde máme kořeny a že je máme a že tedy nebude asimilace pouhá ‚Vernunftsehe‘ s národem, nýbrž že je možno srůst.*“²⁰ Podle Alfréda Fuchse je Vojtěch Rakous spisovatelem anekdot a životních vzpomínek a není povídkářem (má velmi krátký dech epický a místy mu hrozí sentimentalita hodná Třebízského). „*Význam Rakousův je jinde. V tom, že ukázal nový typ žida.*“²¹

Druhý článek, nekrolog **Jaroslav Vrchlický** (ročník 1913-1914),²² se zabývá vztahem zemřelého básníka k židovství. Alfréd Fuchs zde konstatuje, že Jaroslav Vrchlický byl spolupracovníkem Kalendáře českožidovského a sympatizoval s asimilací, ze židovského života čerpal dvě dramatická díla a ze židovského mudrosloví mnohé básně a přeložil poezii jidiš básníka Morrisa Rosenfelda, avšak k židovství přistupoval subjektivně. „*Pokud Vrchlický židovství chápal, chápal je zajisté více esteticky než obsahově. Vrchlický oceňoval jako básník vždy spíše barvu a vzruch myšlenky než myšlenku samu. A proto bylo mu daleko bližší židovství balsamin a cedrů libánských než židovství dnešní se všemi svými otázkami sociálními i duševními.*“²³ Jaroslavu Vrchlickému byly nejbližší látky Talmudu, moderní židovství ani Heinrich Heine na něj nezapůsobili. „*V Talmudu jsou zkazky o andělech, legendy, bajky, v něm kříží se Starý zákon s pověrami středověku a s novoplatonským helenismem. A tato pestrá a různorodá kultura Vrchlického lákala k řadě krásných básní lyrických, epických a reflexivních. (...) Celkem lze říci, že Vrchlický toto talmudské mudrosloví a krásu synagogálního ritu pochopil v Čechách první.*“²⁴

Literární dopis **A to je ta krásná země...** (ročník 1917-1918),²⁵ adresovaný redaktoru Kalendáře českožidovského (byl jím tehdy spisovatel JUDr. Edvard Lederer-Leda), z něhož jsme už výše citovali, vyjádřil za první světové války hluboký vztah Alfréda Fuchse k rodné zemi. Motto dopisu vzaté z Holečkových Našich je shodné s citátem v článku Několik poznámek k Rakousovým „Vojkovickým a přespólním“ a s tímto textem se dopis myšlenkově a stylisticky zčásti shoduje. V dopise Alfréd Fuchs odvolává své někdejší námitky vůči písni Kde domov můj?, že v ní není nic specificky českého, a vyslovuje – po návratu z ciziny – přesvědčení o svém pevném sepětí s vlastí. „*Proč Vám to píši? Protože jsme to byli my, příslušníci mladé generace českožidovské, kteří kladli namítavé otázky, má-li žid v půdě*

kořeny, že je více nájemcem než majitelem, že musí srůst s půdou, že dosud známe pouze židy ghetta, obchodníky, kramáře, mystiky, žurnalisty, moderní kultivované problematiky a ti že všichni trpí jedním zlem: nejsou vkořeněni v půdě, a to že jest jejich slabostí i tvrdým brněním i ranou... jejich židovským problémem – Ahasvera. Tázali jsme se, má-li žid vsutku pojem rodného, není-li příliš kosmopolitou. Nuže, prožil jsem pojem rodného – a odvolávám své staré námitky.“²⁶

Židovské otázky v Československu věnoval Alfréd Fuchs v Kalendáři českožidovském dvě odborná pojednání. Článek **K etice asimilačního hnutí** (ročník 1920-1921)²⁷ srovnává sionismus a asimilaci v různých evropských zemích a upozorňuje na specifikum české asimilace za Rakouska-Uherska, kdy šlo o židovské přimknutí se k utlačovanému národu, a na perzekuci českožidovského tisku a vůdců českožidovského hnutí za první světové války. Alfréd Fuchs sice nepopírá úspěchy sionismu, budování nového židovského domova v Palestině po válce a shoduje se se sionisty v názoru, že židovská psychická bída spočívala hlavně v absenci reálného vztahu k půdě, ale je rozhodně přesvědčen o správnosti asimilace: „*Veškerá kulturní práce našich myslitelů jde za cílem, aby ukázala, jakou kulturní složku tvoří židovství v našem češtví. Máme jinou dějinnou filozofii než sionisté. Jsme přesvědčeni, že úkol židovstva jest v diaspoře a nikoli v Palestině, že úkolem židovstva jest býti solí a kvasem.*“²⁸

Stat' **Židé a ochrana menšin** (ročník 1922-1923)²⁹ se zabývá židovskou otázkou v Československé republice z hlediska ústavněprávního. Všímá si i složitosti, problematičnosti definice židovství (na židy totiž není možno prostě aplikovat pouze znaky národa, rasy nebo konfese – židé se mohou hlásit buď k národnosti židovské, nebo k té, k níž se asimilovali) a germanizace židů v českých zemích (od doby josefínské) a jejich maďarizace na Slovensku. Obojí shledává Alfréd Fuchs umělou a domnívá se, že obě tyto orientace budou postupně překonány. Demokratický charakter státního zřízení v Československu je mu zárukou garance náboženské svobody – „*v žádném případě není třeba obávati se o svobodu náboženství židovského, ani jiného.*“³⁰

K otázkám českožidovské asimilace a jejího zdárného dovršování v letech první republiky je ale nutno podotknout, že nacistická genocida více než 90 % českých židů znamenala její násilný, tragický a samozřejmě nepředvídaný konec. Tento zruďný zločin německého nacismu však nemůže popřít etickou hloubku českožidovských idejí a morální velikost jejich nositelů – včetně Alfréda Fuchse.

V Kalendáři českožidovském Alfréd Fuchs ještě publikoval odborné pojednání **Spinoza a Malebranche** (ročník 1914-1915), kde zjišťuje shody a rozdíly v učení Benedikta (Barucha) Spinozy (1632-1677), jednoho ze zakladatelů novověké filozofie, a francouzského filozofa a teologa Nicolase Malebranche (1638-1715), představitele tzv. okasionalismu. Text se (přes židovský původ Spinozův) židovské tematiky netýká.

Pozoruhodné jsou v Kalendáři českožidovském Fuchsovy překlady poezie, většinou jde o autory židovské a o židovskou tematiku.

Lyrickou náboženskou báseň středověkého španělskožidovského básníka Jehudy Haleviho (asi 1070-1138) **Pozdrav sabatu** (ročník 1910-1911),³¹ jež vyjadřuje touhu židovské duše po příchodu sedmého, svátečního dne – šabatu, Alfréd Fuchs ještě přeložil s pomocí německého básnického překladu Seligmanna Hellera; další hebrejské básně již překládal přímo z originálu.

Ze synagogální poezie přebásnil hebrejský liturgický hymnus Lecha dodi, a to pod titulem **Rabi Salomon Alcavez: Spěš, milý... (Lecho dodi)**, a překlad opatřil vysvětlující poznámkou (ročník 1912-1913).³² Vznešený hymnus, který vychází z biblické Písně písní, Talmudu a kabaly a v němž se Izrael přirovnává k ženichovi a sobota (šabat) k nevěstě, se v synagogách zpívá (recituje) v pátek večer, v předvečer šabatu. Mystickoerotický hymnus složil kolem roku 1540 Šelomo ha-Levi Alkabec, význačný safedský mystik. Znalec židovské liturgie Carmine Di Sante o této skladbě napsal: „*Tento text, který Heinrich Heine nazval ‚svatebním hymnem‘, je snad jedním z nejněžnějších příkladů náboženské poezie, který vůbec existuje.*“³³

Fuchsovo přebásnění hymnu je velmi působivé; pouze v poznámce je vznik skladby datován mylně do 11. století, jak to zřejmě odpovídalo dobovému stavu poznání.³⁴

Z lyriky Franze Werfela (1890-1945), jednoho z nejvýznamnějších představitelů pražské německožidovské literatury, Alfréd Fuchs přeložil duchovní báseň **Modlitba za čistotu** (ročník 1917-1918),³⁵ v níž se autor vyznává ze své vnitřní rozdvojenosti (z přilnutí k požitkům) a prosí Boha, aby ho mravně očistil. Z poezie německé židovské básníčky Else Lasker-Schülerové (1869-1945) přeložil – v témže ročníku Kalendáře českožidovského³⁶ – básně **Sulamit** (milostná báseň inspirovaná Písní písní), **Karma** (drobná báseň s tragickým milostným motivem) a **Píseň Pomazaného** (mystická báseň, ve které Hospodin, Sabaoth, věští slávu Pomazaného, Mesiáše).

Své překlady poezie v Kalendáři českožidovském Alfréd Fuchs uzavřel přebásněním tří menších básní Johanna Wolfganga Goetha pod názvem **Z Goethovy lyriky** (ročník 1922-

1923). Básně Rovný rovného si hledá, Žaloba nejprvnější a Příznivému čtenáři se netýkají židovství.

V Židovských besídkách nalezneme také několik příspěvků od Alfréda Fuchse. Jde většinou o překlady ze židovského písemnictví starověkého, středověkého i novodobého. V první knize Židovských besídek Alfréd Fuchs publikoval článek **Jehuda Halevi**, věnovaný zmíněnému proslulému tvůrci hebrejské poezie synagogální i světské, lékaři a filozofovi.³⁷ Součástí životopisného článku, ve kterém je Jehuda Halevi vroucně charakterizován jako „největší pěvec lásky Boží a lásky k dějům Svaté země, druhý žalmista Páně“,³⁸ jsou i citáty z Heinových Hebrejských melodií ve Fuchsově překladu. Příspěvek je doprovázen Fuchsovým přebásněním náboženských básní Jehudy Haleviho: **V nemoci, Všudepřítomnost, Svatý, Svatý, Svatý, Jeho hvězdy a Jeho lid, Bouře na moři, Sionida**,³⁹ s výjimkou drobné básně V nemoci jde o poezii hymnického typu. V téže knize Alfréd Fuchs uveřejnil překlad výpravných básní rakouského židovského básníka, pocházejícího z Čech, Ludwiga Augusta Frankla (1810-1894): **Hrob (text připomíná památku Mojžíšovu), Znovu nalezen, Deset tisíc duší, Turista a průvodce** (básně evokující židovské utrpení v dějinách)⁴⁰ a svou vlastní báseň **Legenda o stvoření člověka (Midraš raba)**.⁴¹ Midrašem se v judaismu rozumí jak metoda výkladu Tóry (Pentateuchu), případně dalších biblických spisů, tak literatura tuto metodu zahrnující. Midraš raba se pak řadí k midrašům hagadickým, tj. těm, které představují vyprávěcí a homiletickou metodu a žánr a na tomto základě přinášejí hluboké a povzbudivé náboženské a morální pochopení a vysvětlení biblických pramenů.⁴² V tomto smyslu je koncipována i Fuchsova Legenda o stvoření člověka, kde je Bůh v šestý den stvoření odrazován anděly Pravdy, Míru a Soucitu od toho, aby stvořil člověka, a pouze anděl Milosrdenství ho podporuje v jeho tvůrčím záměru. Bůh pak rozhodne o stvoření člověka a o vyslání anděla Pravdy jakožto jeho pomocníka z nebe na zem – a „*k nebi pravda ze země teď vzpučí*“.

Ve druhé knize Židovských besídek nacházíme Fuchsův překlad **Žalozpěvů Jeremiášových**, datovaný rokem 1914.⁴³ Jde o hodnotné přebásnění proslulého biblického spisu, které se důstojně řadí – přestože není příliš známo – po bok ostatních význačných překladů tohoto textu: znění kralického a ekumenického jakožto nejužívanějších a překladu Vladimíra Šrámka a Vladimíra Kajdoše (1948), Josefa Hegera (definitivně 1955), Stanislava Segerta a Viléma Závady (1958) a Václava Bognera (1979).⁴⁴ Do téže knihy bylo jako součást stati Richarda Federa **Šalamoun Ibn Gabirol** zařazeno Fuchsovo přebásnění několika hebrejských náboženských básní nebo jejich částí tohoto středověkého španělskožidovského

básníka, tvůrce poezie synagogální i světské, a filozofa (žil v letech 1021-1058 a je znám též pod latinizovaným jménem Avicebron).⁴⁵ Spisovatel a esejista František Kafka tento překladatelský čin právem hodnotí jako „malé dílko“.⁴⁶ Součástí druhé knihy Židovských besídek je ještě Fuchsův překlad německé duchovní básně Siegfrieda Kappera **Píseň pocestného**⁴⁷ a jeho přebásnění – podle vzoru Edvarda Banetha – biblické **Písně o hodné ženě (Kniha přísloví 31, 10-31)**.⁴⁸

Svůj souhrnný pohled na židovskou problematiku podal Alfréd Fuchs v rozsáhlé studii, kterou otiskl na pokračování nejprve časopisecky v 1. ročníku Stopy, vydávané Karlem Horkým (1911), a v témže roce 1911 v upraveném a doplněném znění jako knížku s názvem **O židovské otázce**.⁴⁹ Své výklady a úvahy v tomto spisku věnuje českožidovské mládeži, i když je si vědom toho, že židovská otázka není pro mladou generaci tak tíživým problémem, jakým byla pro generaci starší. Zdůrazňuje samozřejmě českožidovskou orientaci a srovnává ji s orientací sionistickou, jejímž cílem je pěstování hebrejského jazyka, vytváření židovské kultury a obnova židovského domova v Palestině. Pro české prostředí doporučuje asimilaci židů k českému národu a jejich participaci na české kultuře; pro tyto židovské asimilanty razí označení „*židovský Čech*“, které považuje za vhodnější než název „*český žid*“.

„*Židovská otázka je problém, jak odpomoci abnormálnímu poměru židů k národu, mezi nímž žijí,*“ říká zde Alfréd Fuchs.⁵⁰ Její řešení vidí buď v asimilaci, nebo v sionismu, jak to odpovídalo dobové situaci, a odmítá v duchu Masarykovy Otázky sociální Marxův zjednodušující názor na postavení židů ve společnosti a jeho internacionální, kosmopolitní řešení židovského problému. Všimá si také „*židovského citu*“ (tzv. Jüdischkeit), který oprávněně chápe jako cítění sociální – jako cit sounáležitosti utlačovaných a pronásledovaných.

Ve spisku následuje přehled dějin Židů od roku 70 po Kr., kdy tito po římském vítězství a zničení Jeruzalémského chrámu ztratili vlast a rozptýlili se po tehdy známém světě, až do druhé poloviny 19. století – včetně vylíčení jejich perzekuce a také jejich novodobé emancipace. Cenné je i hodnocení evropského antisemitismu v 19. a na začátku 20. století; za vlast antisemitismu Alfréd Fuchs považuje Německo, kde byl pěstován aristokratismus německé rasy jakožto rasy vyvolené a nejlepší na světě. „*Táž národní domýšlivost, jež vyvolala světový požár, jest matkou rasového antisemitismu.*“⁵¹

Ve svém dalším výkladu se Alfréd Fuchs zabývá procesem emancipace a asimilace židů v Německu a u nás a konstatuje, že v českých zemích šlo o asimilaci dvojí – k Němcům, kterou shledává nepřirozenou a kulturně málo produktivní,⁵² a k Čechům, jak o to usilovalo

českožidovské hnutí, jehož dějinný nástin pak podává, počínaje vystoupením Václava Bolemíra Nebeského a Siegfrieda Kappera, přes Havlíčkovu odmítavé stanovisko k asimilaci židů k českému národu až po úspěšný rozvoj tohoto hnutí v poslední čtvrtině 19. a na začátku 20. století.

Dále se Alfréd Fuchs židovské otázce věnuje po stránce sociální a náboženské. Upozorňuje na bídu východoevropských Židů a na jejich vystěhovalectví do Ameriky a Velké Británie a připomíná nespravedlivé středověké poměry, které způsobily odtržení Židů od půdy a jejich nadměrné přilnutí k obchodu a finančnictví. V reflexi náboženského poselství judaismu zdůrazňuje všelidské hodnoty obsažené v židovské Bibli (Starém zákoně) i v Talmudu a odmítá zneužívání některých talmudských výroků antisemity.

Závěr spisku vyjadřuje dějinný optimismus, že začínající (tj. 20.) století židovskou otázku šťastně a definitivně rozřeší a že budoucnost českých židů spočívá v asimilaci k českému národu. Nelze přitom samozřejmě Alfréda Fuchse vinit, že neodhadl dobře další vývoj, který v sousedním Německu vedl k nacistickému programu „konečného řešení židovské otázky“, tj. záhuby evropských židů.

Z raného období Fuchsovy literární činnosti pochází i několik knižně vydaných překladů z německé literatury. Mezi těmito překlady vyniká zejména Fuchsovo přebásnění **Hebrejských melodií** Heinricha Heina (1911).⁵³ V tomto třetím, samostatném dílu Heinova Romancera, obsahujícím epické básně Princezna Sabat, Jehuda ben Halevy a Disputace, je židovská tematika podávána nejen elegicky, ale i ironicky a satiricky.

Alfréd Fuchs v úvodu, nazvaném Heineovy „Hebrejské melodie“, ke svému skvělému přebásnění tohoto díla výstižně a přitom velice krásně napsal: *„Samostatný, třetí díl Romancera s byronovským titulem Hebrejské melodie je podivná, neukázněná, nearchitektonická kniha – a přece plná orientálního kouzla intimních okamžiků rodinného života židovských svatvečerů, nad nimiž rozlévaly svit stříbrné lampy Sabatu, kouzla krásných palestinsky romantických zkazek a obřadů, o nichž dnešním židům již vypravují jen dědové. (...) Tak vidíme celého Heineho i v této knize. Elegického romantika, nepietního ironika a jízlivého satirika.“*⁵⁴

Se židovskou tematikou se lze setkat i v pozdějším, „katolickém“ období tvůrčí činnosti Alfréda Fuchse, kupř. v autobiografickém románu **Oltář a rotačka** (1930), který objasňuje jeho názorové hledání a důvody náboženské konverze a evokuje atmosféru Prahy a židovských kruhů v prvních dvou desetiletích 20. století, a v odborných dílech **Bratři**

Ratisbonné (1934), Svatý Bernard z Clairvaux (1935), Dva kněží konvertité z Izraele (1937).

*

Shrnutí

Třetí kapitola disertační práce se zabývá židovskou tematikou v raném období literární činnosti Alfréda Fuchse (před jeho konverzí ke katolicismu). Všímá si původních prací a překladů, které Alfréd Fuchs publikoval v Kalendáři českožidovském a v Židovských besídkách, spisu O židovské otázce a knižně vydaného přebásnění Hebrejských melodií Heinricha Heina.

IV. KNIHY S KATOLICKOU TEMATIKOU Z 20. LET (PŮVODNÍ DÍLA A PŘEKLAD)

První knižní publikací Alfréda Fuchse po jeho konverzi ke katolictví je brožura *Novinář* (1924),⁵⁵ která se zabývá psychologií a etikou novinářské práce. Studie je členěna do čtyř kapitol, ze kterých první, Stavovské a kolektivní vědomí novinářovo, pojednává o proměně postavení žurnalistiky v moderní společnosti. Žurnalistika se v této společnosti přibližuje občanským povoláním, zbavuje se odlišnosti od nich a stává se „*zařízením stykovým, zcela speciálním prostředkem společenské organizace*“,⁵⁶ avšak ani v této době se neobejde bez tvůrčí individuality a talentu. Ve druhé kapitole, V čem spočívá žurnalistický talent?, Alfréd Fuchs konstatuje, že žurnalista musí mít schopnost „*rychle chápat a rychle zaujímat stanovisko*“,⁵⁷ protože jeho zájem směřuje k aktualitě. I když obvykle nevytváří původní myšlenky, měl by mít smysl pro pravdu a morálku. Ve třetí kapitole, Novinářský sloh, si Alfréd Fuchs všímá specifických vlastností novinářského stylu. Zdůrazňuje přitom požadavek srozumitelnosti, neboť noviny musí být sdělné pro všechny sociální vrstvy. Poukazuje na skutečnost, že novinářský jazyk „*stojí mezi jazykem knižním a jazykem mluveným*“⁵⁸ a že se v něm může objevit i vulgarismus a výraz knižní, a uvádí negativní vlivy snižující úroveň žurnalistického vyjadřování (novinářský chvat, komercializace novin, závislost tisku na politických stranách a soukromých vydavatelích, frázovitost a do první republiky i závislost českého tisku na žurnalistice německé). Čtvrtá kapitola, Novinářská morálka, je věnována tématu velkého společenského dosahu. Alfréd Fuchs v ní právem konstatuje, že v žurnalistice může být obsažen jak heroický boj za ideu, tak i morální nebezpečnosti. Ty z novinářů, kteří morálně selhávají, nazývá šmoky. I když novinář svou prací slouží i určité korporaci, měl by vždy usilovat o pravdu, a i když z povahy této práce je často v různých oborech diletantem, měl by být aspoň v jednom oboru odborníkem a měl by si neustále doplňovat vzdělání. Novinář by měl být zodpovědný „*právě pro tuto velikou zodpovědnost tištěného slova*“⁵⁹ a společenská neslušnost v novinách by měla být chápána jako neslušnost osobní.

Text publikace doprovázejí bibliografické odkazy.

V brožuře *Sjednocení církví (Unionismus)* (1924)⁶⁰ se Alfréd Fuchs zabývá závažným tématem sjednocení křesťanů, které je pod jménem ekumenismus aktuální dodnes. Text studie je členěn do pěti kapitol, bibliografické odkazy jsou uváděny přímo v něm.

V první kapitole spisu, Pojem a význam unionismu, nalezneme hned na začátku tuto výstižnou definici: „*Unionismem v nejširším smyslu rozumíme snahu po sjednocení všech křesťanských církví, křesťanů všech věr a denominací, všech těch, kteří se hlásí ke jménu*

Kristovu. Za dnešních poměrů v křesťanstvu podle lidského výpočtu je to však úkol přesahující síly člověka. A přece tu běží o jeden z nejaktuálnějších problémů celé křesťanské civilizace.“⁶¹

Ve svém dalším výkladu, pojatém samozřejmě z katolického hlediska, Alfréd Fuchs rozlišuje podle vztahu křesťanských církví k otázce tzv. apoštolské posloupnosti dvě velké skupiny církví: episkopální (biskupské) a presbyterní (staršovské). Mezi církve episkopální, ve kterých se posloupnost biskupství a kněžství založeného na svěcení odvozuje od vkládání rukou apoštolů na jejich nástupce, počítá vedle římskokatolické církve církve pravoslavnou, anglikánskou a starokatolickou, anglikánskou ovšem s výhradami. Mezi církve presbyterní, jejichž duchovní nemají zvláštní svěcení, pouze kazatelskou ordinaci, pak zařazuje církve protestantské. Pravoslavné, katolíkům nejbližší, pokládá v duchu tehdejšího katolického názoru za schizmatiky, nikoli heretiky. K jeho klasifikaci církví je možno dodat, že k apoštolské posloupnosti se hlásí ještě staré východní církve neboli církve předchalcedonské, které on implicitně řadí k církvím pravoslavným.

V závěru kapitoly Alfréd Fuchs definuje unionismus v užším smyslu: *„To, co obvykle nazýváme unionismem, není snaha smyslu tak širokého, totiž sjednocení všech křesťanských církví, ač by to zajisté bylo ideálem, podle slov Kristových, ‚aby všichni jedno byli‘ a ‚aby byl jeden ovčinec a jeden pastýř‘. Unionismem v užším smyslu nazýváme snahu o sjednocení církve katolické a pravoslavné, poněvadž je tu společný podklad apoštolské posloupnosti. Jde o zacelení schizmatu, rozkolu.*“⁶²

Ve druhé kapitole, Katolictví a Orient, se Alfréd Fuchs zabývá vývojem snah o sjednocení západní a východní církve po rozkolu z roku 1054 neboli o církevní unii (připomíná např. unii florentskou, brestskou a užhorodskou), vznikem tzv. katolických východních církví neboli církví uniatských a jejich postavením v rámci světové katolické církve. Oceňuje v této souvislosti encykliky papeže Lva XIII. (v úřadě 1878-1903) *Grande munus*, kterou rozšířil úctu ke slovanským věrozvěstům Cyrilu a Metodějovi na celou katolickou církev, a *Praeclara gratulationis*, jež potvrdila právo sjednocených východních křesťanů na užívání východních bohoslužebných ritů, a rozhodnutí papeže Benedikta XV. (v úřadě 1914-1922) o zřízení Kongregace pro východní církve a Papežského orientálního ústavu.

V dalším textu autor podává přehled katolických východních církví podle bohoslužebných ritů a jazykových podskupin. Rozlišuje čtyři rity, a to arménský, koptský, řecký a syrský. Zvláštní pozornost přitom věnuje uniatům v Československu, zejména na

Podkarpatské Rusi, unionistickým snahám velehradským a jejich ocenění Benediktem XV. (povýšení velehradské jezuitské koleje na kolej papežskou), který také v roce 1920 povolil u nás na některých místech a o některých dnech užívání staroslověnské liturgie. V závěru kapitoly autor referuje o materiální a politické pomoci papežů Benedikta XV. a Pia XI. (v úřadě 1922-1939) východním křesťanům – sjednoceným i nesjednoceným (Arménům, Řekům, křesťanům v Rusku) za první světové války, po ní a po bolševické revoluci v Rusku, a to v utrpení, které je v těchto událostech postihlo.

Na začátku třetí kapitoly, Kulturní význam unionismu, Alfréd Fuchs prozíravě konstatuje: „*Kulturní význam unionismu jest: Naléztí syntézu kultury latinské a byzantské a tak přispěti k vyvrcholení a snad k záchraně západní civilizace a kultury.*

Nezapírejme si to: Neustále častěji ozývají se hlasy, že Západ již snad ani nemá vlastní tvůrčí kultury, že žijeme pouhou civilizací. Západní civilizace má ráz již převážně technický, mechanický. Nedovedeme již stavět chrámů, stavíme toliko továrny. Stroj se stal naším pánem. Ve světové válce jsme pak prožili tu strašnou zkušenost, že stroj vzbouřil se proti člověku. Člověk se stal otrokem stroje, stal se otrokem techniky.“⁶³

Unionismus autor chápe jako sblížení duchovních a kulturních tradic křesťanského Západu a křesťanského Východu a vytyčuje rozdíl mezi nimi: „*Západ vytvořil velkolepý systém scholastiky, církevního i světského práva, umění renesance, technickou civilizaci. Východ zůstal však při své kultuře byzantské a svém novoplatonismu. Za touto byzantskou hieratickou strnulostí skrývá se však úžasná hloubka vnitřního prožívání náboženského. Novoplatonská mystika, jež tvoří podklad východní teologie, vede do úžasných hloubek filozofických i psychologických, jak tomu nasvědčuje např. hluboká introspekce Dostojevského a jiných ruských autorů, vyšlých z kultury pravoslavi.*“⁶⁴ O syntéze západní a východní kultury autor soudí, „*že tato kulturní syntéza musí být především provedena na půdě náboženské, která jest základem veškeré kultury, tradice*“.⁶⁵

Ve svém dalším výkladu se Alfréd Fuchs zabývá – v dobovém kontextu – otázkou tzv. žlutého nebezpečí, přičemž se zde inspiroval mimo jiné spisem ruského spisovatele a myslitele D. S. Merežkovského Luza na postupu (1906). I když nebudeme souhlasit s Fuchsovými myšlenkami o nebezpečí mongolského a tibetského buddhismu pro Evropu, zejména ne po destruktivních snahách o likvidaci buddhismu v Mongolsku (sovětští a mongolští komunisté) a v Tibetu (čínští komunisté), nelze nepřijmout jeho tezi, „*že Asie a Amerika se tlačí stále více do Evropy a že mezi Asií a Amerikou je nebezpečná duševní příbuznost*“.⁶⁶ Podle něho: „*Evropa blíží se stále více Asii tím, že i v ní, podobně jako u*

Čiňanů a Japonců, ztrácí stále více význam lidská osobnost, nekonečně cenná, a že v ní vládne absolutní dav shluklé prostřednosti (conglomerated mediocrity).“⁶⁷

„Unionism je obtěžkací zkouškou křesťanské kultury,“⁶⁸ praví Alfréd Fuchs a zároveň zdůrazňuje: „Katolická církev a Řím jsou pokladnami západní tradice a kultury. Řím cítí odpovědnost za tuto kulturu, kterou vybudoval tím, že navázal na římskou antiku. Rusko jest jedinou evropskou velmocí, jež svoje kulturní dílo nebudovala na římském světě. S tímto východním světem je nutno se dnes dohovorit, aby se nestal předvojem Asie. Jde o to, aby širé nivy východoevropské byly získány nejenom pro církev, ale vůbec pro způsob evropského myšlení. Jde o záchranu kultury nejen před vládci moskevskými, ale před celou Asií. V tom spočívá velký kulturní význam unie.“⁶⁹ Není pochyb, že po neblahých zkušenostech Evropy se sovětským komunismem musíme uznat platnost těchto Fuchsových myšlenek i pro naši dobu.

Ve čtvrté kapitole, Idea cyrilometodějská a Velehrad, se Alfréd Fuchs zamýšlí nad jednou z významných duchovních tradic českého národa, a to v souvislosti s úvahami o sjednocení Slovanů ve víře: *„Ideu sjednocení Slovanů u víře nazýváme obyčejně ideou cyrilometodějskou, také ideou velehradskou. Jest pochopitelné, že tato idea jest spojována se jmény svatých věrozvěstů, neboť celý jejich život a jejich působení jest předobrazem budoucí syntézy Západu a Východu. Přinesli křesťanství z Východu, ale podrobovali se ve všem autoritě papežů římských.“⁷⁰*

Ve svém výkladu autor podává nástin působení cyrilometodějské ideje v našich dějinách od středověku až po první republiku, přičemž větší pozornost věnuje jubilejním miléniovým oslavám v 19. století (v letech 1863, 1869 a 1885) a velehradským unionistickým kongresům, u jejichž zrodu stál pozdější arcibiskup olomoucký ThDr. Antonín Cyril Stojan (první kongres se konal na Velehradě v roce 1907).

Velehradské unionistické snahy Alfréd Fuchs velmi oceňuje: *„Velehrad znamená šťastné spojení ideje slovanské s ideou všelidskou, bez jakýchkoli násilných výkladů dějin, prostým faktem. Unionism je ideou celé církve a slovanský úsek unionistické práce děje se pod patronátem jmen slovanských věrozvěstů. Nejde již o plané horování, nýbrž o pozitivní práci světového měřítka, jež posiluje i ty, jimž je určena, i ty kteří ji konají.“⁷¹*

K Fuchsovu hodnocení cyrilometodějské tradice je možno dodat, že panství nacismu a později komunismu u nás znemožnilo další konání velehradských unionistických sjezdů a že byla překonána i uniatská forma sblížení či spojení katolické církve a církví pravoslavných, neboť ekumenické hnutí na tomto poli se ubírá jinými cestami. Cyrilometodějská tradice je však u Čechů a Slováků stále živá, a to v církvi katolické a pravoslavné i v církvích

reformačních. Kulturní přínos cyrilometodějské misie si nedovolil zpochybnit ani komunistický režim. Je nutno též ocenit rozhodnutí papeže Jana Pavla II. (v úřadě 1978-2005), který roku 1980 prohlásil svaté Cyrila a Metoděje za spolupatrony Evropy – spolu se svatým Benediktem, prohlášeným patronem Evropy již papežem Pavlem VI. (v úřadě 1963-1978) v roce 1964.

Pátá kapitola spisu, Anglikanism a protestantism, pojednává o unionistických – dnes bychom řekli ekumenických – snahách v reformačních církvích, ať již typu episkopálního, nebo presbyteriálního. V církvích vzešlých z reformace, zejména ve Spojených státech amerických, nastalo také největší rozštěpení, roztržštěnost křesťanů. Autor přitom sleduje tyto sjednocovací snahy od sklonku 19. století do své doby s porozuměním a sympatiemi, stejně jako unionistické tendence v církvích pravoslavných.

Další vývoj potvrdil oprávněnost těchto snah založením Světové rady církví (1948), kde se sdružily ke spolupráci zejména církev protestantská a pravoslavná. Do ekumenického hnutí se pak od pontifikátu papeže Jana XXIII. (v úřadě 1958-1963) a od Druhého vatikánského koncilu (1962-1965) aktivně zapojila i katolická církev.

O tom, že Alfrédu Fuchsovi byla myšlenka obnovení jednoty křesťanstva velmi blízká, svědčí krásný závěr páté kapitoly, a tedy celé studie:

„Shrneme-li tyto všechny poznatky, vidíme zcela objektivně, že pozitivní úspěch měly opravdu jenom sjednocovací snahy katolické, jak svědčí existence milionů uniatů. Měly úspěch proto, že byly předem vyloučeny dogmatické spory, jež oddalují od sebe církve nemající věroučné autority. Podle lidského výpočtu jest sjednocení všeho křesťanstva v dohledné době sotva možné. Lidské sblížení a pravá tolerance jest však možná vždycky. Správně a krásně to formuloval kardinál Mercier ve svém arcipastýřském listě vydaném po konferencích s anglikány: ‚Lidské sblížení není daleko ještě jednotou, ale disponuje pro ni srdce...‘ Unionistické snahy vyžadují mnoho vědomostí, mnoho vůle a mnoho práce. Především však vyžadují mnoho lásky, neboť ‚láska všechno snáší, všemu věří, všeho se naděje, všeho trpělivě čeká‘.“⁷²

Studie **Náboženství a politika** (1925),⁷³ která se skládá ze tří kapitol, se zabývá tématem, jež bylo Alfrédu Fuchsovi velmi blízké. V první kapitole, Politika a etika, autor formuluje i cíl své práce, která nechce být příspěvkem k teoretické politice (nyní bychom řekli k politologii), ale v níž jde o „*poměr katolické inteligence ku politice a ku formám dnešního politického stranictví. (...) Spisek tento jest věnován problému katolictví a politiky.*“⁷⁴ V krizových politických poměrech v Evropě po první světové válce (úpadek parlamentarismu,

nástup italského fašismu) je podle Alfréda Fuchse úlohou inteligence zabránit vítězství demagogie nad demokracií. Katoličtí politikové pak se musí řídit příkazy křesťanské morálky a musí „dobře rozeznávat mezi politickou stranou a církví“.⁷⁵ „Naše politická činnost musí být rovněž aktem lásky a nikoli nenávisti, kterou se ještě nikdy na světě nic nespravilo.“⁷⁶ Podle názoru Alfréda Fuchse je politika především praktickou činností a součástí charity, „neboť křesťan nemůže lhostejně přihlížeti ke špatným sociálním poměrům“.⁷⁷ Ve druhé kapitole, Katolický univerzalizm a politika, autor soudí, že politická činnost na náboženském podkladě je možná, protože „katolictví jest světovým názorem kat exochen“,⁷⁸ avšak žádná politická strana „nemá práva mluvit za církev“;⁷⁹ reprezentanty církve jsou papež a biskupové. Dále se zde Alfréd Fuchs zabývá politickým katolicismem ve světě i u nás ve své době, uměním kompromisu v politice a možností koalice katolíků se socialisty a vyzdvihuje katolický objektivismus nad protestantský subjektivismus, který vedl např. v Německu k modernímu militarismu a pruskému zbožňování státu. Ve třetí kapitole, Papežské encykliky a politika, Alfréd Fuchs zdůrazňuje, že politická činnost katolíků se musí řídit katolickým světovým názorem, a pokud se politické záležitosti dotýkají věroučných a mravních otázek, jsou katoličtí politikové vázáni papežskými encyklikami, zejména encyklikami Lva XIII., Pia X., Benedikta XV. a Pia XI. Autor pak podává přehled těchto encyklik a dalších papežských dokumentů a aplikuje jejich ideje do politické praxe své doby. Vpravdě nadčasově zaznívají myšlenky Alfréda Fuchse ze závěru třetí kapitoly spisku:

„Lze tedy říci, že abstinence od politiky by byla přílišným uplatňováním hesel o kontemplaci. Rozumí se však samo sebou, že politika není nikterak vrcholem lidské činnosti, ač v dnešní době je tolik přeceňována. Politikou nedosáhneme nikdy absolutní blaženosti, neboť ráj na zemi nikdy nebude. Nauka o dokonalém stavu na zemi je jeden ze základních omylů socialistických nauk. Na zemi se křížům nevyhneme, a kdo kříže nechce nésti dobrovolně, bude nésti kříže nedobrovolně. Země jest slzavé údolí. Štěstí dokonalé můžeme mít teprve po splnění svého životního úkolu. Štěstí pozemské vyplývá z klidu duše a z dobrého svědomí, vyplývá z modlitby a z duchovního života, který nám nemůže žádná vnější činnost nahraditi. Budeme-li však v pořádku se svým nitrem, pak můžeme se směle odvážiti bojovati i ve víru a ve vlnobití světa.“⁸⁰

Součástí knížky jsou i bibliografické odkazy.

Spis **Dnešní myšlenková krize** (1926),⁸¹ který zahrnuje kromě Předmluvy třináct kapitol a je určen především katolíkům, analyzuje poválečnou ideovou situaci Evropy a charakterizuje ji jako krizovou. V první kapitole Alfréd Fuchs konstatuje, že osmnácté až

dvacáté století se vyznačovalo přílišnou důvěrou ve vědu, vědeckým optimismem a že z této bezmezné víry ve vědu vyšel jak liberalismus, tak marxistický socialismus. Věda však nemohla základní otázky života a člověka vyřešit, a proto došlo k poválečné myšlenkové krizi. Ve druhé kapitole autor rozebírá pojem účelnosti (teleologie), a to z hlediska tomistické filozofie, kritizuje naivní víru v technický pokrok – také s poukázáním na zneužití techniky za první světové války k zabíjení a odmítá vedle materialismu i extrémní spiritualismu (okultismus a spiritismus). Ve třetí kapitole doporučuje překonání ideové krize příklonem k náboženství: „*Jest třeba vtělit v konkrétní pozemské formy tuto odvěkou touhu po Absolutnu.*“⁸² Ve čtvrté kapitole se Alfréd Fuchs zabývá tzv. faustovským problémem, který spatřuje jednak v „*poznání, že věda sama nestačí k tomu, aby nás učinila šťastnějšími*“,⁸³ jednak v lásce k ženě. V této souvislosti si všímá i krize lásky a manželství v moderní společnosti a východisko z ní nalézá v návratu k náboženským hodnotám. V páté kapitole, jež řeší spor mezi individualismem a kolektivismem, autor zdůrazňuje křesťanské pojetí individuality: „*Křesťanství nezná mas. Zná pouze jednotlivce, protože je přesvědčeno o nekonečné ceně každé jednotlivé lidské duše, na rozdíl od kolektivistického marxismu, který zná jedině masy.*“⁸⁴

Šestá kapitole dominuje téma srovnání kultury evropského Západu a evropského Východu, přičemž autor jako jednu z cest k překonání poválečné myšlenkové krize doporučuje syntézu kultury racionalistického Západu a mystického pravoslavného Východu a v tomto ohledu oceňuje i velehradské unionistické snahy. Nebezpečí pro Evropu shledává ve vlivu Ameriky a Asie s jejich kolektivismem a pragmatismem a v dobově podmíněném duchu mluví přímo o asijském „žlutém nebezpečí“. Právem však volá po připoutání Ruska k Evropě (po zkušenostech s bolševickým režimem), „*aby nebylo připoutáno k Asii a nestalo se jejím předbojníkem*“.⁸⁵ V sedmé kapitole Alfréd Fuchs dále rozvíjí své úvahy o nebezpečí amerického a asijského vlivu na Evropu a znovu vyzývá k dohodování se s ruským světem, „*aby se nestal předvojem Asie*“.⁸⁶ Ve snahách o evropské sjednocení přikládá význam i nově utvořenému československému státu: Jeho zeměpisná poloha, příslušnost k západní civilizaci spjatá se slovanským původem obyvatelstva, „*syntéza tradice cyrilometodějské východní se svatováclavskou západní předurčují československé katolíky k velikým úkolům právě na poli náboženského a kulturního sjednocení Západu a Východu*“.⁸⁷ Je velká škoda, že vývoj v Evropě se ve 20. století ubíral zejména v důsledku panství totalitních režimů jinými, vskutku tragickými cestami, jejichž obětí se stal sám Alfréd Fuchs.

Osmá kapitola je věnována otázkám autority v demokraciích, jejíž hledání „*tvorí značnou součást dnešní myšlenkové krize*“.⁸⁸ V moderních demokraciích je autorita oslabena problematizací (libováním si v problémech), kterému může čelit podle autora pouze „*pevný náboženský, věroučný systém*“.⁸⁹ V deváté kapitole Alfréd Fuchs soudí, že ve složitých poválečných poměrech vzrůstá „*mezinárodní autorita papežství*“, neboť „*papežství jest skutečnou mocí duchovní*“,⁹⁰ a že křesťanství, jež „*učinilo středem svého náboženství kříž, symbol utrpení a bolesti*“,⁹¹ představuje účinnou protiváhu poválečné požívačnosti a hédonismu, které jsou důsledkem války.

V desáté kapitole se Alfréd Fuchs v mistrné zkratce zabývá moderní myšlenkovou krizí ve vztahu k filozofii českých dějin. Podle něho v době obrozenské takřka nebylo nábožensko-filozofických krizí; byla to doba myšlenkové tolerance a optimismu, „*jenž hledal spojení mezi křesťanstvím a humanitou*“,⁹² a hlavní otázkou byla otázka národní. Autor také odmítá ty interpretace, které „*chtějí viděti v novodobém českém obrození pokračování náboženských krizí ze století 15., ač historická kontinuita jest zřejmě přerušena*“.⁹³ Právem konstatuje: „*Vlastní myšlenková krize začíná u nás teprve v letech devadesátých*“.⁹⁴ Kriticky hodnotí Manifest České moderny a správně vymezuje v tehdejší české kultuře místo Katolické moderny, která byla hnutím uměleckým, nikoli teologickým a nemůže být ztotožňována s tzv. katolickým modernismem. V jedenácté kapitole se Alfréd Fuchs vrací k problému autority v českém národě a domnívá se, že odpor k autoritě a sklon k sektářství vychází u nás „*z psychologie malého, utlačovaného národa*“.⁹⁵ V následujícím rozboru tzv. slovanského anarchismu se dotýká i kauzy Jana Husa: „*Námítky Husovy a Wikliffovy směřují k tomu, že kněz ve smrtelném hříchu neslouží platné mše svaté, nepřisluhuje platně svátostmi. Církev katolická naproti tomu rozeznává přesně kněžský úřad od osoby. Osobně je kněz odpověden za své hříchy*“.⁹⁶ Dále autor soudí, že sklonu k myšlenkovému anarchismu v poválečné české společnosti je třeba čelit, že je zapotřebí obrody křesťanství (katolictví) a že je nutno pro ně získávat nejen inteligenci, ale i průmyslové dělnictvo, čemuž může sloužit i „*demokratický a sociální směr lidové strany*“.⁹⁷

Ve dvanácté kapitole se Alfréd Fuchs zabývá antiklerikalismem a protikatolickým bojem u nás a odmítá jejich jednostrannost. Oceňuje evangelického teologa J. L. Hromádku, „*který v několika knihách dovedl naléztí velmi vřelé tóny pro některé stránky katolické zbožnosti a náboženské tvorby*“,⁹⁸ avšak v duchu katolické ortodoxie odmítá Hromádkův a také Masarykův názor, který vidí v katolicismu jeden z možných typů křesťanské religiozity: „*Církev katolická jest podle naší víry společnost založená samotným Božským Spasitelem*“.⁹⁹

Kriticky hodnotí reformaci: „*Reformace jest negací historické formy křesťanství v katolické církvi, čímž byla otevřena brána subjektivismu ve věcech náboženských.*“¹⁰⁰ Ve třinácté kapitole Alfréd Fuchs řeší otázky šíření křesťanství v jeho době a požaduje, „*abychom se k lidem dnešní doby naučili mluvit jejich vlastní řečí a nemluvíli k nim terminologií, které ani nemohou rozumět.*“¹⁰¹ Dále je podle něho třeba milovat lidi jiného názoru, i když s nimi nesouhlasíme. A i když vystupuje proti lhostejnosti a liberalismu, zároveň prohlašuje: „*Ale chceme-li přispěti k řešení dnešní myšlenkové krize, musíme bojovati bez nenávisti, jinak prostě nebudeme rozumět své době, neboť jenom tam, kde je láska, je pravé porozumění.*“¹⁰²

Ve spise **Paneuropa, či Eurasie** (1927),¹⁰³ který se kromě předmluvy (Úvodem) skládá ze sedmi kapitol, se Alfréd Fuchs zabývá otázkami zachování míru a evropské civilizace a kultury, založené na křesťanských idejích. V předmluvě k poslání knížky říká: „*Hledím se v ní vyrovnati s politickými problémy, jež tangují sféru ducha, či s duchovními problémy, jež tangují sféru světové politiky. U nás není ještě mnoho smyslu pro to, čemu se říká v německé sociologii ‚Geistespolitik‘, totiž pro onen způsob myšlení, jenž si všímá těch idejí, které mohou míti vliv na dějiny a osudy lidí. A přece právě katolíci měli by veškeru příčinu dívati se pozorně na tyto otázky, neboť komu jinému náleží úkol překonati provincialism a hleděti do perspektiv světových než příslušníkům univerzální Církve?*“¹⁰⁴

Již na počátku první kapitoly spisu, Evropa, Panevropa, Eurasie, katolicism, Alfréd Fuchs vyslovuje své obavy o osud evropské civilizace a kultury: „*Evropská kultura jest ohrožena proto, že jí chybí jednotná myšlenka. Pouhou vnější civilizací nelze žít. A tak s jedné strany ohrožuje ji amerikanism se svým jednostranným zdůrazňováním stroje, s druhé strany asiaticism, hlásaný dnes vědomě přívrženci sovětů a některými propagátory buddhistických a jiných nauk Dálného východu. Nejtěžším mírovým problémem poválečným jest vytvoření jednotného evropského sebevědomí, chcete-li evropsko-amerického, neboť i Amerika patří, přes svůj převážně technický ráz, stále ještě do komplexu kultur západněkřesťanských.*“¹⁰⁵ I z dnešního pohledu je možno konstatovat, že Fuchsovy obavy z ohrožení evropských civilizačních a kulturních hodnot byly oprávněné, zvláště uvážíme-li destrukci těchto hodnot programově uskutečňovanou evropskými totalitními diktaturami (fašistickou, nacistickou a komunistickou).

V dalším textu první kapitoly se Alfréd Fuchs kriticky vyrovnává s programem Panevropy, vytvořeným hrabětem Richardem Coudenhovem-Kalergim, a soudí, že doba pro vytvoření Spojených států evropských dosud nedozrála. Panevropská myšlenka je mu ovšem blízká jako fenomén kulturní: „*Nás katolíky, syny Církve, jež bývá nazývána ‚Církví*

západní', zajímá Panevropa jakožto problém kulturní, jakožto jeden z prostředků, jímž má být starý kulturní podklad anticko-křesťanský chráněn před náporom rozličných exotismů. ¹⁰⁶

Jako reálnější než panevropská koncepce Coudenhova-Kalergiho se autorovi jeví koncepce hlásaná rovněž ve Vídni princem Karlem Antonem Rohanem v *Europäische Revue* a zdůrazňující evropskou úroveň: „*Podle Paula Valéryho spočívá evropanství ve stálé výměně hodnot. Jde tedy o to, aby se hodnoty opět vyměňovaly. Bude-li opět utvořena sféra vzájemné vážnosti, vzájemné noblesy mezi národy, pak také bude utvořena opět duševní Evropa. Zdá se nám skutečně, že otázka evropské úrovně jest otázkou bližší než otázka panevropského programu.*“¹⁰⁷ V této souvislosti autor také varuje před politikou a ideologií sovětského Ruska, spočívajících mimo jiné v úzké spolupráci s asijskými státy, a před východními okultními naukami: „*Intelektuálové sovětského Ruska vědomě chtějí být předbojníky Asie v Evropě a hlásají kulturní program eurasijský. Dekadentní Evropa pak přijímá východní nauky s otevřenou náručí ve formě všelikých okultismů. (...) Pesimistická proroctví Spenglerova nabývají v tomto světle velmi určitých kontur.*“¹⁰⁸

„*Katolicism, který jest a zůstane tvůrcem oné syntézy anticko-křesťanské, která jest podkladem evropské kultury, nemůže k tomu ke všemu přihlížeti lhostejně,*“ praví Alfréd Fuchs a zdůrazňuje „*kulturní význam unionismu, který znamená nejen náboženské sjednocení, nýbrž také syntézu mezi tradicí římskou a byzantskou, novou konsolidaci evropské kultury.*“¹⁰⁹ – „*Církevní autorita jest si dobře vědoma toho, že sjednocení nemůže být pouze vnější. Není jiného míru a pokoje, než je pokoj v Kristu Ježíši. ‚Mír Kristův v království Kristově.‘ Toto heslo pontifikátu dnešního papeže a prohlášení svátku Krista Krále ukazuje jasně, jaké stanovisko v těchto všech problémech zaujímá katolictví.*“¹¹⁰

Fakt, že tyto ušlechtilé myšlenky zůstaly spíše idealistickou proklamací než realitou, lze opět přičíst především na vrub dlouhodobého panství totalitních diktatur nad Evropou, jehož důsledkem bylo vedle lidských tragédií i její dlouholeté rozdělení.

Ve druhé kapitole spisu, *Pacifism a filozofie*, se Alfréd Fuchs zamýšlí nad problematikou míru v dějinách evropského myšlení a hned v jejím úvodu konstatuje: „*Již nejstarší památky lidské kultury obsahují koncepce věčného a trvalého míru. Touha po míru je tak stará jako válka. Po každé válce bylo jistě přemýšleno o tom, jak to zařídit, aby se její hrůzy již neopakovaly, aby byl zajištěn trvalý pokoj. Od Platona až po Kanta zabývali se myslitelé, pedagogové, politikové otázkou, jak upevniti věčný mír. Od filozofických systémů až po panovnické smlouvy ‚na věčné časy‘, od zákoníků až po propagační letáky, od*

diplomatických akcí až po pouliční manifestace sahá tato odvěká snaha lidstva. Problém trvalého míru jest nejzákladnějším problémem lidského soužití.“¹¹¹

Z různých názorů na otázky utváření a zachování míru nachází autor východisko v tradičním křesťanském pojetí: „*Věčný mír je možný. Ale nikoli ve světě vnějším, nýbrž toliko ve světě vnitřním. Labyrint světa musí býti překonán rájem srdce. Svým odříkáním musíme pomáhat plánům Prozřetelnosti.*“¹¹² (...) „*To není rozdělení světa na svět vnější, který je schopen všeho zla, a na čistý svět, vyšší*“ (...) – *nýbrž jest to hluboká víra, že světem vládne ne účelnost, že světem vládne dobrý Bůh, jehož vůli je nutno poznat, abychom došli věděním k míru, vzděláním k harmonii, osvětou k svobodě, k blahoslavené porobě synů Božích, nad niž nic svobodnějšího vymyšleno býti nemůže.*“¹¹³

V dalším textu autor polemizuje se subjektivismem německé protestantské teologie a filozofie, „*kteřá si vytvořila vnitřní abstraktní svět vysokých kategorií a vnější svět ponechala Bismarckovi, Kruppovi a Vilému II.*“¹¹⁴ Zároveň zdůrazňuje realistický přístup katolické církve k otázkám míru: „*Katolická církev není radikálně pacifistická ve smyslu Chelčického nebo Tolstého. Počítá s lidskou povahou, počítá s danými realitami a vychovává lidstvo znenáhla. Nehlásá nikdy sociálních utopií. Ví, že pokoj existuje toliko pro lidi dobré vůle a že k této dobré vůli jest třeba lidstvo teprve vésti.*“¹¹⁵

V závěru kapitoly Alfréd Fuchs přisuzuje velký význam myslitelům, „*kteří mohli a mohou nejúčinněji pracovati k uskutečnění mírového ideálu nejen v dobách minulých, nýbrž i dnes*“¹¹⁶ a společenským vědám, zejména sociologii, které se staly také mírovými činiteli.

V úvodu třetí kapitoly spisu, *Pacifismus v sociologii a politice*, Alfréd Fuchs oprávněně odmítá přeceňování národnosti a nacionální šovinismus: „*Sociologická cesta k míru spočívá především v tom, že ukazuje nicotnost šovinismu. Vědecké osvětlení podstaty národnosti především ničí legendu o nadčlovectví toho neb onoho lidského plemene. Vyvolený je každý národ. Každý národ k jinému úkolu, který je dán přirozenými, sociologií vyzkoumávanými podmínkami existenčními. Proto jest jednostranné akcentování národnosti nejen neprospěšné, ale odporuje i poznatkům vědeckým. Dnes došlo se k tomu názoru, že vzájemné přizpůsobení se národů jest právě tak důležitým činitelem kulturním jako rozvoj jejich individuality.*“¹¹⁷ K těmto moudrým myšlenkám je nutno – z hlediska dalšího vývoje v Evropě – dodat, že byly bohužel drasticky popřeny šovinistickou a rasistickou politikou nacistického Německa.

V dalším textu kapitoly autor nastiňuje dějiny pacifismu od starověku po svou dobu a konstatuje, že světového míru se nedosáhne pouličními manifestacemi, mělkým kázáním a brožurkovou literaturou, ale prací: myšlenkovou, vědeckou a politickou.

Ve čtvrté kapitole spisu, *Poválečná myšlenková krize – křesťanství jednotlící ideou*, Alfréd Fuchs analyzuje ideovou krizi poválečné Evropy a Ameriky a dává ji do souvislosti s oslabováním jednotlící, univerzální role křesťanství v evropsko-americké civilizaci. Vychází z myšlenek významného ruského spisovatele a myslitele D. S. Merežkovského (z jeho díla *Luza na postupu*, 1906), varuje v dobovém duchu před „žlutým nebezpečím“, tj. před záporným vlivem Číny a Japonska na evropskou kulturu a civilizaci. Obě země si sice osvojily technické vymoženosti Evropy a Ameriky, ale postrádají evropskou duchovní tradici; vládne v nich praktický pozitivismus a popření individuality člověka. *„Technická jednostranná orientace, komercializace veškerého života je velmi nebezpečná. Evropa blíží se stále více Asii tím, že i v ní, podobně jako u Číňanů a Japonců, ztrácí stále více význam lidská osobnost, nekonečně cenná, a že v ní vládne absolutní dav shluklé prostřednosti (conglomerated mediocrity).“*¹¹⁸ Autor také varuje před vlivem bolševického Ruska, které se stává „vědomým propagátorem Asie v Evropě“.¹¹⁹

Jedinou hráz proti „*podnikavosti amerických miliardářů a později poznenáhlému počínštění a pojaponštění*“¹²⁰ a proti změššáctění evropské a americké společnosti a také proti nebezpečí války spatřuje Alfréd Fuchs v křesťanství: „*Ani pro Evropu ani pro Ameriku ani pro celý svět není jiné záruky míru než jednota křesťanství. Jedině v něm může být zachráněna evropská kulturní hegemonie. V křesťanství je poslední jednotný myšlenkový směr Evropy.*“¹²¹ Musí to však být křesťanství skutečně živé, opravdové. V této souvislosti autor také oceňuje unionistické snahy o sblížení západního a východního křesťanství a vůbec ekumenismus, zahrnující i protestanty.

V páté kapitole spisu, *Křesťanství a pacifismus*, se Alfréd Fuchs zabývá vztahem křesťanství, zejména katolického, a mírových snah. Se znalostí soudobé literatury k tomuto tématu zde formuluje své stanovisko, vycházející z tradičního učení katolické církve, a to, že pokoj vnější a pokoj vnitřní spolu úzce souvisejí („*Skutečným poslem pokoje a mírovým činitelem může být jedině člověk, který má klid a mír ve své duši, který má správný poměr k Bohu, který má pokojné svědomí.*“)¹²², že pokoj společnosti není ohrožován pouze mezistátními válkami, ale že nebezpečí pro mír existuje i na poli hospodářském, sociálním a mravním. Uvědomuje si také poválečné ohrožení jednotné evropské kultury, která „*jest ve svých nejpodstatnějších složkách a základech kulturou katolickou. Syntézu mezi antickou a*

křesťanstvím provedla katolická církev, jak uznávají i její odpůrci (např. Masaryk ve „Světové revoluci“). Katolicism jest prvním velkým propagátorem evropského vědomí. ¹²³

Účast katolíků na mírových aktivitách ve prospěch evropských národů i celého lidstva autor schvaluje, avšak zdůrazňuje přitom hledisko křesťanského univerzalizmu: „*Jde o jednotný, ideový podklad, jde o to, aby rozličných jazyků národy byly opět shromážděny v duchovní jednotě, aby výměnou národních hodnot vznikaly hodnoty mezinárodní, všem národům společné, jež si každý národ upraví podle své duše, podle své individuality a svérázu, ale jež přece zůstávají společné všem lidem. V tomto smyslu napsal nynější Svätý otec, že nejlepším svazem národů je křesťanství.*“ ¹²⁴

V šesté kapitole spisu, Církev a Svaz národů, se Alfréd Fuchs podrobně zabývá poměrem katolické církve k poválečnému Svazu národů (Společnosti národů), úsilím církve o dorozumění a mír mezi národy a zvláště mírovými aktivitami posledních papežů – Lva XIII., Pia X., Benedikta XV. a Pia XI. V závěru kapitoly opět manifestuje své pevné přesvědčení: „*Žádný jiný světový názor nevyjadřuje tak pregnantně všelidskou solidaritu, bratrství v Bohu a jednotu člověčenství jako katolicism.*“ ¹²⁵

V sedmé kapitole spisu, Pokoj Kristův v království Kristově a svátek Krista Krále, analyzuje Alfréd Fuchs negativní jevy předválečné a poválečné společnosti (nadvláda techniky nad lidmi, hospodářská a politická expanze silných národů a států, nacionalismus vystupňovaný v šovinismus, prohlubování třídních rozporů aj.) a opět zdůrazňuje nutnost návratu ke křesťanským sociálním a mravním hodnotám, jak je vyjadřuje heslo papeže Pia XI. „*Pokoj Kristův v království Kristově*“.

„*Bylo-li heslem Pia X.: „Omnia instaurare in Christo“ – „V Kristu vše obnoviti“, snažil-li se diplomat na papežském trůně Benedikt XV. praktickými zákroky mírniti rozpory mezi mocnými tohoto světa a obrátiti se ke svědomí výzvou, aby konečně přestalo strašlivé vraždění, pak nynější Svätý otec ještě manifestačnějším způsobem hlásá urbi et orbi tyto myšlenky zavedením svátku Krista Krále.*“ ¹²⁶

V encyklice Quas primas, kterým byl v katolické církvi zaveden svátek Krista Krále, prohlásil papež Pius XI. „*nauku o absolutním panství Kristově nad veškerým tvorstvem, nikoli snad jenom nad katolickými křesťany, a to nejen v říši ducha, nýbrž v celém životě*“ ¹²⁷

Alfréd Fuchs v této souvislosti také oceňuje, že zavedení svátku přivítali i protestanté. K jeho slovům lze ještě dodat, že svátek Krista Krále slaví Římskokatolická církev dodnes, a to na závěr církevního roku.

Dílo *Autorita* (1930), které Alfréd Fuchs původně koncipoval jako habilitační spis (ten však nebyl uznán), pojednává o problému autority v demokracii.¹²⁸ Jde o populárnější verzi habilitační práce, kde byl vědecký aparát redukován na minimum.

Pozoruhodný je již sám Úvod ke knize, v němž autor prohlašuje: „*Problém autority byl mou nejzákladnější otázkou.*“¹²⁹ Tento problém sdílel Alfréd Fuchs se svým učitelem T. G. Masarykem, o kterém se zde vyjadřuje s obdivem: „*At' jsme Masarykovými stoupenci, nebo odpůrci, at' s ním jdeme jenom v některých věcech, nebo at' se prohlašujeme za jeho učedníky – jisto jest, že jeho jméno jest úhelným kamenem, jehož neobejdeme a jemuž se nevyhneme. I kdyby v nás nepůsobilo nic z jeho názorů, již kvas, který přinesl do našich mladých let jako akademický učitel, onen odpor ke lhostejnosti v posledních otázkách lidských, již to jest velikým ziskem, z něhož může těžit stoupenec i odpůrce. Jako myslitel a politik jest Masaryk zjevem duchovně-politickým v nejlepším smyslu a jsme přesvědčeni, že dlouho nebude filozofického ani sociologického spisu v naší literatuře, který by nezaujímal stanoviska k Masarykovu dílu, i kdyby v něm jméno Masarykovo nebylo třeba vysloveno ani jednou.*“¹³⁰ Autor se zde také vyznává, jak našel východisko z noetické skepse, kterou sdílel se svou předválečnou generací, v příklonu ke katolickému křesťanství: „*Snad můj rasový původ způsobil, že jsem tuto skepsi prožíval intenzivněji než kdo jiný. Našel jsem svou záchranu v pevné, dogmatické víře.*“¹³¹

Kromě Úvodu se spis skládá z patnácti částí. V první části, Pojem a definice autority, Alfréd Fuchs podává tuto definici: „*Autorita jest převaha, na jejímž základě připisujeme osobě nebo instituci v některém směru charakter objektivní instance. Tato převaha může se vyvinouti ve skutečnou moc, založenou na úctě. Vnější projevy této úcty mohou býti kodifikovány v právu.*“¹³² V dalším textu pojem autority klasifikuje podle několika hledisek.

Ve druhé části spisu, Potřeba autority, Alfréd Fuchs zdůvodňuje potřebnost autority ve společnosti touhou lidstva po objektivní instanci a potřebou vůdcovství. Dále se zde zabývá předpoklady pro vůdcovství, vztahem autority k mravnosti a ke svobodě, rozdílem mezi řádem právním a mravním a postavením autority v demokracii a v diktatuře. Právem zde konstatuje, že „*při autoritě jde o akt rozumu. Kde bychom podlehli pouhému násilí, tam lze mluvit o přesile nebo nanejvýše o poměru podřízenosti a nadřízenosti, ale nikoli o autoritě. Autorita jest moc mravní. Autorita, jež toho jména zasluhuje, předpokládá svobodu. Kde se vykonává akt holé moci, kde poddaný jest toliko nástrojem, tam nelze mluvit o poměru společenském, jako nemluvíme o poměru společenském mezi truhlářem a hoblíkem.*“¹³³

Ve třetí části spisu, Vývoj autority, Alfréd Fuchs uvádí přehled jednotlivých druhů autority, a to z hlediska vývoje tohoto fenoménu. Podrobná charakteristika uvedených druhů autority je pak námětem dalších částí díla.

Čtvrtá část spisu, Autorita rodičovská, se zabývá prvním typem autority, jak to autor říká hned v úvodu: „*Autorita rodičovská jest první autoritou, se kterou se v životě setkáváme. Vývoj rodiny ukazuje, že po dlouhé věky trval tu zápas autorit dvou: ženy a muže, matky a otce. Evropská civilizace jest charakterizována od svých počátků silným právem otcovským, patria potestate. Křesťanství tuto moc otcovskou také posílilo, ale zlepšilo postavení ženy tím, že spiritualizovalo lásku, že ukázalo na vyšší, metafyzické hodnoty, jež se tají za láskou pozemskou. Romantism je typickým produktem evropské kultury. Od novověkých snah po emancipaci ženy pozorujeme více méně rovnoměrné rozdělení autority v rodině, ač ovšem právně a navenek zůstává přednostou domácnosti muž.*“¹³⁴

V dalším výkladu Alfréd Fuchs hovoří o tom, že rodičovská autorita se opírá o nejbližší pokrevní příbuzenství, že je v ní nejsilněji zastoupen prvek pedagogický (výchova dětí v rodině) a že je – podobně jako manželství – spiritualizována křesťanským náboženstvím („*rodičové jsou zástupci Boha na zemi*“¹³⁵). Z křesťanského hlediska také polemizuje se zastánci přirozeného práva ve vztahu k rodičovské autoritě (teorie o smlouvě, teorie, že děti jsou přirozeným majetkem rodičů, teorie, že autorita rodičovská vyplývá z povinnosti výchovy dětí, k níž rodiče zavazuje společnost): „*V autoritě rodičovské spolupůsobí všechny síly, jež činí lidskou společnost společností. (...) Život lze odůvodňovat jen metafyzicky, jakožto vyšší, Boží úkol. (...) A tak i autorita rodičovská se ve svých posledních projevech redukuje na autoritu vyšších, metafyzických principů, na autoritu charismatickou.*“¹³⁶

V páté části spisu, Autorita silnějších, Alfréd Fuchs řeší otázky autority založené na fyzické nebo duševní síle. Moc spočívající na fyzické síle, na tělesné zdatnosti je příznačná pro primitivní společnosti, ve vyspělejších společnostech se výrazněji uplatňuje moc vycházející ze síly, převahy duševní. Z autority silnějších vyrostla státní moc, „*ale ve své podstatě zůstává stát organizovaným a legalizovaným násilím*“.¹³⁷ Násilí ovšem ustupuje právu, a tak „*z autority těch, kteří jsou pouze silnější, vyvíjí se autorita silnějších právně, hospodářsky a mravně*“.¹³⁸

Ve svém dalším výkladu se autor zabývá vztahem jednotlivce a masy, davu, otázkou suverenity lidu, funkcí demokratického státu a vztahy mezi národy. V této souvislosti odmítá nadvládu silnějších národů nad slabšími, zejména rasový imperialismus, jehož teorie byly

hlásány v Německu a vůbec v germánském prostředí. Jestliže moderní společnost přiznává svobodu jednotlivci, musí jí přiznat i jedinci kolektivnímu, kterým je národ: „*A lidstvo, které již dávno uznalo sebeurčovací svobodu jednotlivého individua lidského, uznalo posléze svobodu jednotlivého individua kolektivního – seburčení národů.*“¹³⁹

Šestá část spisu, Autorita starších, je věnována tématu, jež nepozbylo významu ani v moderní společnosti. U starověkých národů byla vedle autority rodičovské a autority silnějších nejdůležitější autorita starších, ale i v moderních zákonodárstvích je k výkonu některých úřadů a funkcí požadován určitý věk, případně délka služební doby. Autorita starších a úcta ke stáří jakožto součást morálky se zakládají na oceňování životních zkušeností a moudrosti starších generací, i když tyto kvality se u nich nemusí vyskytovat absolutně. V dalším textu se autor zabývá fenomény, které souvisejí s autoritou starších: tradicí v životě národů, historismem v umění, konzervatismem v politice a pedagogickou autoritou, kterou považuje za zvláštní případ autority starších.

Sedmá část spisu, Autorita náboženská, je věnována tématu, jež bylo Alfrédu Fuchsovi zvláště blízké, a už v jejím úvodu konstatuje: „*Snaha po poslední autoritě, po poslední pravdě, po Pravdě absolutní, jest pramenem náboženské víry.*“¹⁴⁰ Podle něho byl původním nositelem náboženské autority náčelník, král, ale později se stalo jejím nositelem duchovenstvo jakožto zvláštní společenský stav. Autor také uvádí rozdíly v postavení duchovních různých náboženských směrů: „*Katolicism má kněze svěcené, tj. muže, kteří na základě určitých vlastností, sdělených jim na podkladě metafyzickém, jsou oprávněni k obětem a k jiným kultovním úkonům, kdežto protestantism zakládá duchovní funkci toliko na náboženském odbornictví. Věří ovšem, že k němu přistupuje i osvícení Ducha Svatého. Rabíni jsou učenci, odborníky, ale vedle nich znají určité židovské sekty i rabíny zázračné, v nichž se spojuje funkce vědecká, vykladatelská s funkcí charismatickou.*“¹⁴¹ K Fuchsovu textu je možno ještě dodat, že stejné postavení jako katolický kněz má i kněz pravoslavný.

Náboženské touhy lidí usměřňují církve podle Fuchsova názoru prostřednictvím autority a také tím, že předepsaná bohoocta má formu obřadu. Církevní společenství byla v tomto směru napodobena i společností světskou, když si tato vytvořila společenský (nyní bychom řekli občanský) obřad a etiketu. Princip náboženské autority podle něho nejdokonaleji ztělesňuje katolická církev.

V dalším výkladu se Alfréd Fuchs zamýšlí nad katolickým kněžstvím a nad otázkou, zdali lze spojit autoritu náboženskou s autoritou politickou.

K prvnímu námětu uvádí: „*Kněžství v katolické soustavě se nezakládá na osobní kvalifikaci, nýbrž na svěcení, tedy na objektivním principu, čímž ovšem není řečeno, že by se osobní kvalifikace nevyžadovala. Než není podstatou; jest oddělen úřad od člověka. Spor mezi těmito dvěma typy autorit stal se, jak známo, osudným právě v českých dějinách, ve sporu Husově s katolickou církví. (...) Námitky Husovy a Wicliffovy směřují k tomu, že kněz ve smrtelném hříchu platně necelebruje, nepřísluhoje platně svátostmi. Církev katolická naproti tomu rozeznává přesně úřad od osoby. Osobně jest kněz odpověden za své hříchy. Nebylo by však spravedливо, aby náboženský úkon věřících byl neplatný proto, že mají náhodou špatného kněze.*“¹⁴²

Na otázku, zda je možno spojit náboženskou a politickou autoritu, odpovídá Alfréd Fuchs kladně a odkazuje zde na zkušenosti evropské i mimoevropské (tibetský lamaismus). Rozlišuje přitom teokracii (spojení kněžské moci s mocí vládní) a césaropapismus (spojení světské moci s mocí církevní za převahy moci světské). Autor nevyklučuje ani spojení určité formy teokracie s demokracií.

Neobyčejně hluboký je jeho pohled na problematiku náboženské víry a ateismu: „*Náboženský princip jako poslední sankce mravnosti, poslední svorník společnosti, nikdy ze společenského života nezmizí, protože náboženství jakožto složka společenská nikdy nemůže býti nahrazeno společenskou složkou jinou. Pozitivism, který učí, že veškero tajemno bude nahrazeno jenom vědeckým neznámem a neznámo posléze vědecky známým, jest rovněž tak vírou, jako jest vírou víra náboženská. Transcendence ze života nevymizí. Jest nanejvýš možno před ní na čas zavřítí oči. Ateism hledal kdysi vědeckou oporu v materialismu, v monismu, ale právě přírodní vědy, v nichž byl nejenergičtější propagován, ukazují na nevypočítatelnost života. Ateism jest možný jako odboj, jako zoufalství nebo jako rezignovaná skepse, ale zůstává v podstatě negací, protože neodpovídá na otázku po poslední autoritě.*“¹⁴³

V úvodu k osmé části spisu, Autorita hlav státu, Alfréd Fuchs cituje myšlenky prezidenta T. G. Masaryka z poselství k desátému výročí vzniku Československé republiky, že stát má smysl duchovní a mravní a že i demokracie je z Boží milosti, a s jeho názorem se ztotožňuje. Stejně jako panovník „z Boží milosti“ měl být odpovědný vyšším etickým principům, měla by být i v demokracii „*moc, která pochází z lidu, proniknuta vědomím takovéto vyšší odpovědnosti*“.¹⁴⁴

V dalším výkladu autor zkoumá historické formy panovnické moci, její náboženské (církevní) posvěcení, dědičnost trůnu v monarchiích a zápas mezi světskou a duchovní mocí ve středověku. Poukazuje také na to, že v moderním státě, který tíhne k laicismu a v němž

moc vychází ze suverenity lidu, velmi záleží na mravní kvalifikaci vládců. Uvědomuje si však skutečnost, že „v dnešním světě vládnou namnoze reální politikové ostrých loktů a finančníci bez ducha, kdežto myslitelé nemívají reální moci“¹⁴⁵, a varuje před demagogií diktatur (fašismus v Itálii, komunismus v Rusku).

K zachování demokratického charakteru vlády Alfréd Fuchs vznáší tyto požadavky: „Právě proto, že demokracie méně zdůrazňuje prvky charismatické a větší důraz klade na osobní moment, jest třeba, má-li se udržeti, aby měla vysokou úroveň, pevnou víru v určitou stupnici hodnot, v závaznost povinností a v absolutnost mravního řádu.“¹⁴⁶

V deváté části spisu, Autorita vůdců a většiny, se Alfréd Fuchs zabývá tímto tématem v širším kontextu, takže si zde všímá i problematiky davu, demagogie, politického stranictví a funkce politiky v demokracii. O autoritě většiny, o níž zároveň říká, že „jest jednou z nejgeniálnějších lidských koncepcí“¹⁴⁷, moudře uvádí: „Autorita většiny záleží v tom, že se jí podrobují člověk i tehdy, když s ní nesouhlasí, pokud uznává ještě vyšší zájem, jenž jej s touto většinou pojí.“¹⁴⁸ Z psychologie davu (podle autora „všecky davy mají společné snížení intelektuální úrovně, značnou citovost, povolnost sugescím, autoritativnost, nesnášenlivost“¹⁴⁹) vyplývá potřeba vůdce: „Vůle vůdcova jest krystalizační střed organizace beztvareho davu.“¹⁵⁰ Od vůdců autor odlišuje demagogy, kteří „aby získali autority většinové pro své záměry, ... působí na davovou fantazii“.¹⁵¹ Jako poučený a přesvědčený stoupenec demokracie zde Alfréd Fuchs prohlašuje: „Demokracii pak rozumíme takovou státní formu, kde vládnou autority legální a účelové, jež mají mandát od lidu. Vidíme, že demokratismus pracuje pro tuto svou vlastnost hlavně s hlasováním a s autoritou většiny, neboť jinak než hlasováním se vůle lidu projevit nemůže.“¹⁵²

V moderní společnosti mají podle něho velký význam politické strany: „Důležitým výsledkem většinové autority v demokracii jest moderní politická strana. Vliv a autorita politické strany a autorita vůdců ve straně jest nejdůležitějším problémem moderní demokracie.“¹⁵³

Je si ovšem vědom i nebezpečí zneužití moci, a to i v demokracii, a jako prostředky, kterými je tomu možno čelit, doporučuje plebiscit a právo přímé lidové iniciativy, i když si uvědomuje – stejně jako u anarchismu – jejich slabiny, a zejména výchovu.

V desáté části spisu, Autorita v právu a ve státě, se Alfréd Fuchs věnuje, jak naznačuje sám název, teorii státu a práva. Stát chápe jako „trvalý svazek obyvatelstva pod jednou vládou“, který vznikl „objektivací společenských snah na určitém území“.¹⁵⁴ „Stát jest jedním z nejvyšších výrazů společenské autority. Autorita státu není toliko autorita účelová nebo legální, i ve státní autoritě jest kus autority charismatické. (Stát nemůže odvozovati svou

autoritu toliko z práva, protože on sám jest do značné míry autorem práva.¹⁵⁵) (...) I autorita státu musí býti odvozena od norem vyšších, náboženských, etických, filozofických, nemá-li stát býti pouhým ,organizovaným a legalizovaným násilím' (Gumplowicz).¹⁵⁶

V dalším textu autor podává přehled vývoje právněfilozofických teorií o původu a důvodu státu a práva, a to jak západoevropských, tak ruských, a zkoumá problematiku mezinárodního práva. V závěru textu se zabývá srovnáním mravních a právních norem („Rozdíl mezi morálkou a právem spočívá ve vynutitelnosti práva proti etice, v jeho teritoriálnosti a v jeho kolektivní závaznosti.“¹⁵⁷) a otázkami autority práva ve společnosti.

V jedenácté části spisu, Autorita úřední, se Alfréd Fuchs zamýšlí nad vývojem a funkcí úřadů – včetně negativních rysů jejich činnosti. Úřady se vyvinuly ze služeb a jejich autorita je „výrazem snahy po nadosobní instanci“.¹⁵⁸ Osobní autorita však přitom neztrácí na významu, zvláště v demokratickém zřízení. Nebezpečí pro funkci a autoritu úřadů autor spatřuje ve vytváření úřednické kasty a v byrokratismu.

Ve dvanácté části spisu, Autorita kast a autorita v militarismu, Alfréd Fuchs nemluví o indických kastách, ale o kastách ve smyslu evropském. „Jest to společenský útvar, který jest přechodem mezi sektou a společenskou třídou. Kasta v tomto smyslu jest skupinou lidí téhož zaměstnání, kteří nabyli stejné výchovy a žijí ve stejném prostředí.“¹⁵⁹ Pro kastu jsou příznačná privilegia a tzv. stavovská čest, které nemusejí být vždy morální a mohou být v rozporu s principy demokracie. Vlastnosti kasty autor ilustruje na zvyklostech důstojnické kasty ve starých monarchiích (včetně dluhů a soubojů).

Charakter kasty měly ve starých monarchiích i armády vůbec (odrážel se v nich feudální duch), avšak pozvolna se v naší armádě rodí – podle autora – tradice demokratická. Princip autority v armádě je vyjádřen subordinačním pořádkem (stupňovitá podřízenost, rozdělení na důstojníky a poddůstojníky) a absolutní platností rozkazů. „Nejsilnějším pramenem autority vůdcovské jest však idea“¹⁶⁰, což platilo za husitství a platí to i pro armádu demokratického státu.

Ve třinácté části spisu, Autorita zaměstnavatelů, si Alfréd Fuchs nejprve všímá tohoto typu autority ve společnostech předkapitalistických, organizovaných patriarchálně, kde se zaměstnavatelův poměr k zaměstnanci zakládal „na poměrech rodinných, metafyzických“, ba i „na autoritě silnějšího“¹⁶¹ (v případě otroctví). Tak tomu podle něho bylo i za feudalismu, kdy podřízenost nevolníka, poddaného pánovi (např. na Rusi) se projevovala také „úzkým patriarchálním vztahem čeledi k hospodáři“.¹⁶²

V souvislosti s přechodem společnosti ke kapitalismu patriarchalismus pomíjí a vztah mezi zaměstnancem a zaměstnavatelem nabývá charakteru smluvního námezdného poměru. Vzniká třídní sebevědomí a „*autorita charismatická ustupuje pouhé autoritě legální, plynoucí z právních aktů*“.¹⁶³ Mizí specifická autorita zaměstnavatele, na vzestupu je neosobní autorita – na úkor osobní, stále většího významu nabývají „kolektiva“, tj. organizace zaměstnavatelů a zaměstnanců. Podle autora sociální rozpory nemůže odstranit radikální socializace, protože stát jako zaměstnavatel může jednat se zaměstnanci tak, „*že by jednotlivec tak nikdy nejednal*“.¹⁶⁴ K tomuto názoru lze jen dodat, že jeho pravdivost potvrdil vývoj socialismu v Sovětském svazu. I v moderní společnosti podle autora „*vždy vedle intelektu musí působiti blahovůle, která bez individuální noty nemůže nikdy uspokojiti*“¹⁶⁵, vděčnost a věrnost. „*Sociologicko-psychologický zjev autority koření v téže duševně-společenské setrvačnosti, v níž má kořeny vděčnost a věrnost.*“¹⁶⁶

V úvodu ke čtrnácté části spisu, *Autorita vědecká*, Alfréd Fuchs poukazuje na problematičnost tohoto pojmu: „*Zamyslíme-li se nad pojmem ‚vědecké autority‘, bude nám připadat tento pojem jako ‚contradictio in adiecto‘. Ve vědě jde přece o dokázané poznatky.*“¹⁶⁷ Přesto však jeho oprávněnost uznává, a to tam, kde „*generace mladší buduje na práci starších*“ (autorita pedagogická), a tam, „*kde se myslí deduktivně, kde poznatky nejsou získávány pozorováním, nýbrž výkladem pravd již daných*“.¹⁶⁸ Kriticky autor posuzuje autoritu učenců v politických stranách a vytváření psychologie kasty ve vědeckých kruzích, „*jejímž prvním znakem jest autoritářská exkluzivnost. Pohled do dějin kterékoli vědy nás přesvědčí, že bylo velmi často pokroku vědy zápasiti s autoritářstvím vědeckých profesionálů.*“¹⁶⁹

V závěru této části díla se autor vyslovuje k nedostatku respektu k duševní práci a k tzv. krizi inteligence v moderní společnosti: „*Dnes absolvování škol samo o sobě autoritativního postavení nedodá. Ale to neznamená, že by inteligence neměla bojovat za své intelektuální vůdcovství, protože jinak se vedení zmocní polointeligence, která nejvíce kompromitovala autoritu duševní práce v lidu.*“¹⁷⁰ O pravdivosti tohoto Fuchsova soudu nás přesvědčují dějiny 20. století, zejména pak dominance totalitních diktatur nad Evropou.

V patnácté, závěrečné části spisu, *Autorita ducha*, se Alfréd Fuchs zamýšlí nad posláním inteligence, zejména humanitní, ve společnosti a nad společenským působením idejí: „*Pravá kultura jest však možna toliko tam, kde jest respekt před autoritou ducha, kde duch má autoritu (...). Nic na světě není tak silného jako myšlenka, třeba nepůsobila ihned, nýbrž až po generacích. Věcí dobré politiky jest postaviti každého na takové místo, kde může*

nejvíce prospěti, tudíž i myslitele a umělce. Politik, jehož formát jest skutečně státnický, musí míti smysl i pro tato duchovní a duševní imponderabilia. „¹⁷¹

Vyvrcholením patnácté části a celé knihy Autorita je brilantní závěrečný text, který zde budiž citován – pro svou myšlenkovou hloubku a literární krásu – v plném rozsahu:

„Evropská kultura tvoří jednotnou souvislou linii a syntéze křesťanství a antiky, jež jest jejím podkladem, musí i nadále jejím podkladem zůstati. Byly to duchovní kořeny, z nichž tato kultura vyrostla. Mnoho se u nás deklamovalo o tom, že český národ byl obrozen knihou. Jest jistě málo národů na světě, na jejichž dějinách by se tak byla osvědčila síla myšlenky jako v národě českém.

Tuto autoritu ducha jest nutno neustále živiti a křísiti. Jest nutno buditi respekt k tvůrčímu duchu. Jsou chvíle, kdy lidé nesbližují se na základě programu, ale na základě stejně vysoké úrovně. Všecky symptomy nasvědčují tomu, že dnešní formy stranických a skupinových útvarů se přežívají a pomalu se krystalizují formy nové. Proto jest třeba zdůrazňovati toliko nutnost seskupování na základě úrovně. Julien Benda přirovnal, jak známo, intelektuály ke středověkým klerikům. Klerikové tvořili mezinárodní říši ducha a měli autoritu, pokud se tomuto svému poslání nezpronevěřili. Slovo ‚klerik‘ povstalo, jak známo, z řeckého slova ‚kléros‘, které znamenalo podíl. Kněží a levité již ve Starém zákoně neměli míti majetku a měli býti živi z desátků chrámových. I moderní ‚klerikové‘-intelektuálové zapominají často na to, kde jest jejich podíl, a dopouštějí se svatokupectví. Odtud úpadek autority ducha. Školská inteligence ztratila svoje společenská privilegia. To znamená však, že ztratila vliv.

Tento vliv ale může udržeti jenom tehdy, budou-li duševní statky, kterých nabyla, majetkem živým, hřivnou stále rozmnožovanou. Inteligence, která by byla duševní zkamenělinou, neměla by práva mluvíti o autoritě ducha. Proto rozeznáváme mezi inteligentem a intelektuálem. Intelektuálem míníme inteligenci tvůrčí. V Tvůrčím Duchu pak, o němž praví středověký hymnus, že jest ‚fons vivus, ignis charitas et spiritualis unctio‘, jest zdroj veškeré autority v nejvlastnějším slova smyslu – autority charismatické, oné autority, o níž říkali saint-simonisté, že není ničím jiným než politickou transformací lásky. „¹⁷²

Spis **Novější papežská politika** (1930) je nejrozsáhlejším dílem Alfréda Fuchse,¹⁷³ kromě Předmluvy se skládá ze dvou dílů. První díl, Události a ideje, sestává z deseti kapitol, díl druhý, Organizace papežské kurie, ze tří kapitol, přičemž druhá kapitola se skládá ze dvou částí a kapitola třetí ze čtrnácti částí. Knihu doprovázejí portréty (fotografie) papeže Pia XI. a kardinálů Pietra Gasparriho a Eugenia Pacelliho (pozdějšího papeže Pia XII.), snímek

průvodu prelátů ze svatováclavských miléniových oslav ve Staré Boleslavi (1929), vyobrazení znaku papeže Pia XI. a prelátského erbu a nákres plánu Vatikánu.

Dílo je opatřeno Předmluvou, ve které autor informuje o jeho námětu, struktuře a poslání. Novější papežskou politiku interpretuje od roku 1870, kdy došlo ke zrušení papežského státu a „*tou chvílí vstupuje papežství do dějin jako moc ryze duchovní, ale přece jenom politická*“.¹⁷⁴ Výklad je doveden do současnosti, tj. do pontifikátu Pia XI. Jak autor říká, zaměřuje se hlavně na politické události, zvláště na ty, jejichž důsledky byly aktuální i v jeho době. Druhý díl je věnován tehdejší organizaci papežské kurie, „*protože bez znalosti organizace kuriální není dobře možno porozuměti ani kuriální politice*“.¹⁷⁵ Svě dílo sám autor pokládá za práci publicistickou, nikoli vědeckou.

*„Autor knihy je katolík. Nemíni sice touto knihou provozovati propagandy pro svoji víru, ale jeho věrou je dáno v mnohých otázkách jeho stanovisko. Bez stanoviska a bez lásky nelze dobře poznávat nic na světě.“*¹⁷⁶

První kapitola prvního dílu knihy je věnována vztahu náboženství a politiky z hlediska kuriálního. Tuto problematiku otevírají již myšlenky Alfréda Fuchse ze začátku kapitoly:

„Náboženství a politika? Není politika v naprostém rozporu s požadavky náboženskými? Lze slučovati praktické poznatky všedního života s náboženstvím, které jest religio, určitou mravní závazností? Jak sloučiti politiku s požadavky Živého, osobního Boha, kterého vyznává náboženství, na rozdílů od různých filozofických systémů?

*Katolický ideál ovšem zní: státi se světcem! A pod ‚světcem‘ si obyčejně svět představuje člověka exaltovaného, mystika od světa odvráceného. Ale životopisy některých aktivních světců přesvědčují nás o tom, že jest možno spojovati nejhlubší zbožnost s naprostou praktičností a rozumovou přesností. A tato rozumová přesnost diktuje postaviti se v boj proti vládě zla na světě, ať je v jakékoli podobě. Tato rozumová přesnost ukazuje na dvojí omyl, který by byl možný: zanedbávati duši pro politiku a jiné světské zájmy, ale také po tolstojovsku neodporovati zlu, čili v praxi nechati mu volnou dráhu.“*¹⁷⁷

Odpovědí katolické církve na uvedené otázky a problémy je podle autora její politický aktivismus:

„Katolická církev byla vždy politicky aktivistická a aktivní. Byla si vždycky vědoma toho, jak jest nutno spojovati věci časné s věcmi věčnými. Byla si vždy vědoma toho, že království její není sice z tohoto světa, ale že jest také na tomto světě. Katolická církev považuje za jeden ze svých velkých úkolů řešení tohoto tragického problému, jak sloučiti aktivní život a všechny nástrahy a pokušení, všechno diplomatizování a politizování se životem

kontemplativním. Právo lidské a právo Boží – obojí tyto prvky tvoří podklad jejího právního systému a jejího celého názoru na politiku. Bylo by naivní se domnívati, že náboženský vývoj přivede někdy církev katolickou k tomu, aby se vzdala svých politických aspirací, k jakémusi česko-bratrství a tolstojovství. Teorie o dvou mečích nebyla nikdy v církvi opuštěna a nebude. Mystik rázu svatého Františka z Assisi nalezne ovšem v církvi vždy své pole působnosti. Ale jeho učení obdrží formu řehole. Církev chce a dovede umožniti i askezi, i rytířství, renesanční radost ze života i klidný občanský život. Pro bojovníka, pro mnicha i pro politika nalezla svoje správné formy.

Tento zápas nepostrádá tragiky a byly doby, kdy i církev podléhala v tomto zápasu ducha proti pouhé moci. Byly doby, kdy se duchovní cíle zatemňovaly a zešerovaly. Ale po takových chvílích těžkých vnitřních krizí oživoval vřdycky zase duch v církvi tím vítězněji a papežové zase dovedli zaujmouti správné stanovisko k otázkám tohoto světa i k otázkám světa vyššího.“¹⁷⁸

Autor dále pojednává o katolických politických stranách, které hájí zájmy katolických věřících, ale „nenáleží nikterak do hierarchického řádu církve a nejsou tudíž jejími orgány“¹⁷⁹ (papež Pius XI. dokonce zakázal, aby se tyto strany nazývaly „katolickými“), o Katolické akci, jež je laickým apoštolátem, církevně schváleným a doporučovaným, o prohloubení spolupráce kněží a laiků ve farnostech, o účasti kněží v politickém životě, která je papežskou kurií trpěna, pokud nejsou k dispozici vhodní laici nebo pokud jde o kněze státnického formátu (jako byl u nás msgre ThDr. Jan Šrámek), a o zásazích posledních papežů do politiky, o čemž autor přímo říká: „*Ve věcech věroučných a mravních, jež se mohou dotknouti sféry politické, papežové zasahovali často velmi aktivně, a není téměř jediné velké politické otázky, tangující sféru víry a mravů, kníž by byli papežové autoritativně nepromluvili. Po této stránce jest papežství typickou ukázkou toho, čemu se říká v německé sociologii ‚Geistespolitik‘, politika ducha, to jest onen způsob myšlení, jenž si všímá těch idejí, které mohou míti vliv na dějiny a osudy lidí. Papežové si byli vždy vědomi moci ducha v politice.*“¹⁸⁰ Autor pak podává přehled papežských dokumentů, které se týkají i politické sféry, a to Lva XIII., Pia X., Benedikta XV. a Pia XI.

Ve druhé kapitole se Alfréd Fuchs zabývá otázkou Církevního státu, zejména jeho zrušením v roce 1870 v souvislosti s dovršením snah o sjednocení Itálie. Stalo se to za pontifikátu papeže Pia IX. (v úřadě v letech 1846-1878), který se pak prohlásil za „vatikánského vězně“. Napětí ve vztazích papežské kurie a Itálie bylo odstraněno až Lateránskými smlouvami mezi Svatým stolcem a Italským královstvím z 11. února 1929,

podle nichž byl ustaven samostatný Vatikánský stát (Citta del Vaticano, Civitas Vaticana – Vatikánské město); poté byl ještě sjednán konkordát mezi Vatikánem a Itálií. Autor také poukazuje na fakt, že i když Lateránské dohody byly sjednány za pontifikátu papeže Pia XI. s fašistickou vládou Benita Mussoliniho, nic to nezměnilo na papežově pevném křesťanském postoji vůči italské fašistické diktatuře.

Na začátku třetí kapitoly, která je věnována postavení katolické církve ve Francii a vztahům francouzského státu a papežské kurie, čteme tuto skvělou charakteristiku francouzského katolicismu: „*Francie má v církevní terminologii starobylý titul: ‚Antiquissima Ecclesiae Filia‘ (Nejstarší dcera Církve). Lze říci, že málokteré dítě způsobilo Matce Církvi a Svatému otci tolik starostí jako tato nejstarší dcera. Ze své anciennity již od prvních dob svého pokřesťanění vyvozovala si dalekosáhlé svobody a privilegia, jež byly uplatňovány daleko dříve, než vyústily v heterodoxii gallikanismu. Vždyť názvu ‚Ecclesia gallicana‘ se užívalo již od dob svatého Ludvíka. Papežské schizma, autonomie Sorbonny, gallikanism, koncil kostnický, vzrůst moci královské – to vše utvrdilo zvláštní postavení francouzského katolicismu uvnitř obecné církve a způsobilo také, že církev ve Francii do Velké revoluce byla činitelem neobyčejně mocným a bohatým, ovšemže mnohonásobnými vztahy svázaným se světskou mocí.*“¹⁸¹

Alfréd Fuchs dále pojednává o perzekuci církve, která byla silně spjata s feudálním systémem, za Francouzské revoluce, kdy byl zabrán církevní majetek, byli pronásledováni kněží a roku 1794 byla provedena odluka církve od státu, o uzavření konkordátu za Napoleona I. v roce 1801, o proticírkevních tendencích revolucí z roku 1830 a 1848, o rozporné politice vůči církvi za vlády Napoleona III., o složitém vývoji poměru státu a církve, resp. Vatikánu, za Francouzské republiky, kdy došlo nejen k obnovení odluky (1905), ale i proticírkevních tendencí, o politice papežů Lva XIII. a Pia X. vůči Francii a o obnově diplomatických styků mezi Francií a Vatikánem v roce 1920 za pontifikátu papeže Benedikta XV.

Čtvrtá kapitola začíná výkladem o pontifikátu papeže Pia IX., který tak výrazně poznamenal dějiny katolické církve a všeho křesťanstva, a to v konzervativním duchu. Alfréd Fuchs zde uvádí nejdůležitější akty tohoto pontifikátu: vyhlášení dogmatu o Neposkvrněném početí Panny Marie (1854), vydání Syllabu errorum, který obsahuje 80 tezí týkajících se moderních směrů filozofických a sociálněpolitických, jež jsou v rozporu s učením katolické církve (1864), a svolání Prvního vatikánského koncilu (1869), který 18. července 1869

vyhlásil dogma o papežské neomylnosti (infallibilitě), tj. že papež, činí-li slavnostní prohlášení ex cathedra ve věcech víry a mravů, rozhoduje neomylně.

Syllabus a dogma o papežské neomylnosti autor hodnotí následovně: „*Syllabus i dogma o infallibilitě znamenaly, že světu liberálnímu i světu křesťanskému s liberalismem se smiřujícímu byla hozena rukavice a že byla vedena přesná rozhraničovací čára mezi evoluční filozofií, jež v tehdejší době, kdy lidstvo bylo oslněno prvním rozmachem přírodních věd, byla na vrcholu slávy, a mezi církví a její ‚philosophia perennis‘. Budoucnost ukázala, že tato neohroženost víry a trvání na zásadách papežství posílilo, ač bezprostřední následky náboženské i politické zdádly se katastrofálními pro papežství.*“¹⁸²

K Fuchsovu hodnocení je nutno poznamenat, že Syllabus errorum a dogma o papežské neomylnosti měly zápornou odezvu nejen ve světské liberální společnosti a v nekatolických křesťanských církvích, ale i v progresivních kruzích katolické církve samé, což pak vedlo ke vzniku starokatolických církví. Kromě toho je dogma o papežské neomylnosti jednou z hlavních teologických překážek ekumenických snah o sjednocení křesťanstva. Papeži Piovi IX. je dnes také vytýkán antisemitismus (antijudaismus).

Ve svém dalším výkladu se Alfréd Fuchs zabývá tzv. kulturním bojem (Kulturkampf), který rozpoutal pruský a pozdější německý kancléř Otto von Bismarck v Prusku a v Německu proti katolické církvi (konflikt byl uzavřen bavorským konkordátem z roku 1924 a pruským konkordátem z roku 1929), politickou činností katolické strany Centrum v Německu a církevním schizmatem v Německu po vyhlášení dogmatu o papežské neomylnosti, kdy vznikla starokatolická církev (1871). Starokatolické církve se ustavily i v dalších zemích – včetně Čech, kde se ke starokatolické církvi (v čele s biskupstvím ve Varnsdorfu) hlásili němečtí i čeští věřící. K Fuchsově seriózní charakteristice starokatolictví je možno dodat, že starokatolické církve jsou sdruženy v tzv. Utrechtské unii.

V páté kapitole Alfréd Fuchs nejprve pojednává o katolické církvi v Rakousku, resp. Rakousku-Uhersku, kde existovalo propojení církve se státem a kde církve sice měla četná vnější privilegia, ale byla v každém směru závislá na státu. Týkalo se to i otázky nominace biskupů, neboť biskupy většinou jmenoval císař. „*Proto také rakouský katolicismus byl po stránce duchovní a literární až na malé výjimky nejméně produktivní v Evropě, ba byl přímo dekadentní.*“¹⁸³

Podrobněji se autor zabývá postavením katolické církve v Československu, a tak hovoří o popřevratovém odvratu od katolicismu, spjatého s rakousko-uherským režimem, což se ovšem týkalo hlavně příslušníků českého národa, o oživování českých reformačních tradic

a o složitém utváření vzájemných vztahů mezi Svatým stolcem a nově vzniklým československým státem. Připomíná navázání vzájemných diplomatických styků (1921), papežské odvolání arcibiskupa pražského Pavla Huyna a arcibiskupa olomouckého kardinála Lva Skrbenského, poplatných bývalému režimu, z funkce a jmenování nových hierarchů věrných republice (Františka Kordače pro Prahu a Antonína Cyrila Stojana pro Olomouc) a úsilí československé vlády o rozhraničení katolických diecézí ve shodě se státními hranicemi (a rovněž obdobnou úpravu hranic řádových provincií) a o vliv na jmenování biskupů, ale i stržení Mariánského sloupu v Praze (1918) a spor o státní charakter oslavy Husova památného dne (1925), kdy papežský nuncius Marmaggi na protest opustil Prahu. Nedošlo však k přerušení diplomatických styků a výsledkem jednání československé vládní delegace ve Vatikánu bylo uzavření vzájemné dohody zvané *modus vivendi* (1928), která obsahovala konvenci o rozhraničení diecézí a řádových provincií, o nominaci biskupů a o přísaze věrnosti biskupů a dalších prelátů republice. V závěru kapitoly autor referuje o životě katolíků v Československu a jejich politických, sociálních a kulturních aktivitách.

Zdůrazňuje také význam cyrilometodějské a svatováclavské tradice jakožto tradic státotvorných: *„Dějinná tradice, ke které se hlásí českoslovenští katolíci, jest dvojitá: cyrilometodějská a svatováclavská. Křesťanství přišlo do našich zemí z Východu prostřednictvím slovanských věrozvěstů Cyrila a Metoda. Ale forma našeho křesťanství nezůstala byzantskou, nýbrž – hlavně zásluhou mučednické smrti svatého Václava – byl navázán styk s latinským křesťanstvím, reprezentovaným Svatou říší římskou, a to nejenom styk politický, ale i kulturní. Československo náleží od těch dob definitivně do komplexu kultury západní. Tento styk dvou tradic působí, že Vatikán spatřuje v Československu jeden ze svých opěrných bodů v cestě na Východ a přikládá mu po této stránce značnou důležitost. Svatováclavské milénium připomnělo tyto myšlenky, jež jsou s to, aby posílily i aktivitu státu, a v tento harmonický akord vyzněly také projevy zástupců katolické církve i vlády.“*¹⁸⁴

V šesté kapitole podává Alfréd Fuchs přehled života a pontifikátu papežů Lva XIII. a Pia X.

Lev XIII. (1810-1903), původním jménem Giacchino Vincenzo Pecci, se narodil v hraběcí rodině v Caprinetu a po studiích a po vysvěcení na kněze působil v papežských diplomatických službách. V roce 1846 se stal biskupem perugijským a roku 1876 kardinálem-kamerlengem, v kteréžto hodnosti řídil církevní záležitosti po smrti papeže Pia IX. V roce 1878 byl zvolen papežem.

Osobnost Lva XIII. autor vysoce oceňuje: „*Nebyl toliko politikem. Nebylo téměř jediné současné otázky, k níž by byl nezaujal stanovisko. Sbíрка jeho encyklik jest hotovou teologickou, politickou a filozofickou encyklopedií novodobé církve. Mimo to byl i talentovaným básníkem. Lev XIII. náleží mezi největší papeže, kteří kdy řídili církev, ježto jeho duch byl vskutku univerzální.*“¹⁸⁵

V jeho pontifikátu autor vyzdvihuje zvláště zpřístupnění vatikánských archivů pro vědecké bádání (mezi prvními historiky, kteří tam studovali, byl František Palacký; autor zde podává přehled badatelské činnosti českých historiků ve vatikánských archivech a knihovně), snahu o dobré vztahy k evropským velmocím, pokusy o překonání schizmatu mezi katolictvím a pravoslavím (v této souvislosti autor oceňuje jeho encykliky Praeclara a Grande munus – vstřícné ke Slovanům) a úsilí o obnovu tomismu jako oficiální filozofie katolické církve, jež vedlo ke vzniku novotomismu.

Pius X. (1835-1914), původním jménem Giuseppe Sarto, pocházel z chudé rodiny z Riese a po studiích a po vysvěcení na kněze působil v duchovní správě. V roce 1884 se stal biskupem mantovským a roku 1893 kardinálem a patriarchou benátským. V roce 1903 byl zvolen papežem.

O pontifikátu Pia X. autor říká: „*Byl-li hlavní zřetel pontifikátu Lva XIII. obrácen především k tomu, aby mezinárodní význam papežství byl stabilizován po událostech roku 1870, lze říci, že pontifikát Pia X. byl koncentrován ke vnitřní konsolidaci církve.*“¹⁸⁶

Význam Pia X. autor spatřuje ve snahách o náboženské prohloubení života v církvi (včetně eucharistického kultu), o nové vydání katechismu a kodexu církevního práva a o reformu papežské kurie. Vyzdvihuje rovněž úsilí Pia X. zabránit první světové válce, bohužel marnému (po vypuknutí války se papežův zdravotní stav tak zhoršil, že následovala jeho smrt).

Alfréd Fuchs pozitivně hodnotí i ostré vystoupení Pia X. proti tzv. modernismu a proti některým snahám protestantismu. („*Modernismem nazývány jsou novodobé snahy, nalézt vyrovnání mezi církevními dogmaty a některými moderními myšlenkovými proudy*“¹⁸⁷ – A. Fuchs.) Antimodernistické stanovisko Pia X. je však dodnes předmětem kritiky nejen ze strany světských vědeckých kruhů a protestantských církví, ale i ze strany progresivních skupin v katolické církvi samé.

Sedmá kapitola je věnována pontifikátu papeže Benedikta XV. za první světové války a po ní.

Benedikt XV. (1854-1922), původním jménem Giacomo markýz della Chiesa, se narodil v Janově. Po studiích a po vysvěcení na kněze působil v církevních diplomatických službách, papež Pius X. ho jmenoval arcibiskupem boloňským a roku 1914 kardinálem. V tomto roce byl pak zvolen papežem. Za jeho pontifikátu byla dokončena kodifikace církevního práva, byla založena Papežská orientální akademie a v papežské kurii byla zřízena Kongregace pro východní církve (týkala se východních křesťanských církví sjednocených s církví katolickou), ale největší význam pontifikátu Benedikta XV. spočívá v papežově úsilí o zastavení první světové války, o zprostředkování mezi válčícími stranami a o uzavření spravedlivého míru a také v charitativních akcích ve prospěch vojenských a civilních osob postižených válkou.

Alfréd Fuchs věnuje papežovu pacifistickému úsilí velkou pozornost, a to jak jeho veřejným mírovým projevům, tak i diplomatickým snahám o ukončení války. Fuchsův citát apelu Benedikta XV. na vládce válčících národů, aby zastavili válečné vraždění, buď uveden i zde:

„Ve svatém jméně Boha, našeho nebeského Otce a Pána, pro požehnanou krev Ježíšovu, jež byla cenou lidského spasení, zapřísaháme vás, kteří jste Prozřetelností Boží ustanoveni, abyste vládli válčícím národům, učinite již konec tomuto strašlivému vraždění. Jest to krev bratrská, jež je prolévána na zemi, na moři. Nejkrásnější krajiny Evropy, této zahrady světa, jsou posety mrtvolami a zříceninami. Nesete před Bohem i lidmi strašlivou odpovědnost za mír i válku. Přestaňte na naši prosbu, na otcovský hlas vikáře Věčného a Nejvyššího Soudce, jemuž budete musit klásti počet. Náplň bohatství, jímž Bůh Stvořitel obdaril země vám podřízené, dovoluje vám, abyste pokračovali ve válce. Ale za jakou cenu? Nechať jest odpovědí na tuto otázku tisíce mladistvých životů, jež zhasínají denně na bojištích...“¹⁸⁸

V osmé kapitole se Alfréd Fuchs zabývá životem a pontifikátem papeže Pia XI. (1857-1939), svého současníka.

Pius XI., původním jménem Achille Ratti, pocházel z Desia v milánské provincii. Po studiích, během nichž dosáhl doktorátu teologie, filozofie a církevního práva, a po vysvěcení na kněze působil jako profesor v kněžském semináři, potom jako knihovník vatikánské knihovny a posléze jako papežský diplomat v Polsku a Litvě. V roce 1921 byl jmenován arcibiskupem milánským a kardinálem a v roce 1922 byl zvolen papežem.

Autor o papeži Piovi XI. říká, že „*jest osobností evropského formátu, mluvící všemi hlavními evropskými jazyky*“ a že „*jest jako Lev XIII. duch velkého rozpětí*“.¹⁸⁹ Na jeho pontifikátu vyzdvihuje zavedení svátku Krista Krále (1925), sjednání Lateránských dohod

s Itálií, podporu Katolické akce jakožto laického apoštolátu, úsilí o sjednocení církví a zachování míru, charitativní činnost a pevný postoj vůči totalitním diktaturám.

V deváté, nejrozsáhlejší kapitole knihy Alfréd Fuchs pojednává o problematice sjednocení křesťanů, a to v duchu tehdejšího katolického pojetí. Sjednocovací snahy označuje dobovým termínem jako unionismus, přičemž rozlišuje unionismus v širším smyslu, jímž rozumí „*snahu po sjednocení všech křesťanských církví, křesťanů všech věr a denominací, všech těch, kteří se hlásí ke jménu Kristovu*“¹⁹⁰, a unionismus v užším smyslu, který chápe jako „*snahy po sjednocení církve západní a východní*“¹⁹¹, katolictví a pravoslaví. Úsilí o sjednocení křesťanů nyní nazýváme, jak známo, ekumenismem. O sjednocení křesťanů autor právem říká, že je to „*úkol přesahující síly člověka*“¹⁹², ale zároveň i „*jeden z neaktuálnějších problémů celé křesťanské civilizace*“¹⁹³. Text kapitoly se shoduje s textem publikovaným již ve spise Sjednocení církví (Unionism) z roku 1924.

Hlavní pozornost Alfréd Fuchs v kapitole věnuje unionismu v užším smyslu, tedy snahám o překonání rozkolu mezi západní a východní církví z roku 1054, a nejprve podává historický přehled unionistických snah od 13. století až po pontifikát Pia XI. Jeho další výklad se týká tzv. katolických východních církví neboli církví uniatských, tj. východních církví, které jsou věroučně a organizačně sjednoceny s církví římskokatolickou (uznávají papežovu svrchovanost nad církví), ale zachovaly si východní rity, specifika církevního práva a starobylé východní tradice. Jeho specifický zájem se zároveň vztahuje ke Slovanům sjednoceným s Římem – včetně uniatů podkarpatoruských.

Jistým nedostatkem Fuchsova výkladu je, že v přehledu katolických východních církví nerozlišuje dva původní subjekty, od kterých se tyto církve oddělily, tj. církve pravoslavné (ortodoxní) a staré východní církve (církve předchalcedonské), a domnívá se, že šlo o subjekt jeden – o církve pravoslavné.

Kromě toho z hlediska dnešního pojetí ekumenismu se tradiční katolický unionismus nejeví jako optimální cesta k překonání schizmatu. Pravoslavné církve vesměs považují vznik uniatských (řeckokatolických) církví za proselytismus a oslabování pravoslaví, a to přestože uniatské církve osvědčily v dějinách svou životnost a přestály i pronásledování v komunistických a islámských režimech.

Dále autor velice oceňuje materiální, politickou a morální pomoc papežů Benedikta XV. a Pia XI. poskytnutou východním křesťanům, sjednoceným i nesjednoceným s Římem, v Turecku (Arménům a Řekům) a v bolševickém Rusku (včetně sbírek pro hladovějící

obyvatelstvo a intervencí u vlády ve prospěch pronásledovaného pravoslavného patriarchy Tichona).

Ve svém dalším výkladu o unionismu se Alfréd Fuchs zabývá otázkami duchovního a kulturního sjednocení evropského Západu a Východu, a to především na bázi náboženské – na sblížení se a sjednocení západního a východního křesťanství. Inspiraci pro svoje myšlenky přitom nachází i u ruského spisovatele, myslitele a propagátora unionismu Dmitrije Sergejeviče Merežkovského (1865-1941).

Fuchsovy ušlechtilé ideje však po tragických dějích 20. století zůstávají spíše úvahami akademickými. Obě světové války, panství totalitních diktatur, pronásledujících náboženství, a nástup konzumního způsobu života v Evropě velice oslabily pozice evropského křesťanství, takže v některých evropských státech zahrnují křesťanské církve jenom menšinu jejich obyvatel (platí to zejména o naší zemi), v jiných zase vliv těchto církví zeslábl. Velice těžká je situace křesťanů v muslimských zemích Blízkého a Středního východu.

Podobně akademicky dnes vyznívají i Fuchsovy myšlenky, rovněž se opírající o úvahy D. S. Merežkovského, o tom, že „*Asie i Amerika se tlačí stále více do Evropy a mezi Asií a Amerikou je nebezpečná duševní příbuznost*“¹⁹⁴, o „žlutém nebezpečí“, které spočívá hlavně v tom, že „*Evropa blíží se stále více Asii tím, že i v ní, podobně jako u Číňanů a Japonců, ztrácí stále více význam lidská osobnost*“¹⁹⁵, o spolupráci sovětských vládců s vedením mongolských a tibetských buddhistů a o tom, že „*kulturní význam unionismu spočívá především ve snaze připoutati Rusko k Evropě, aby nebylo připoutáno k Asii*“.¹⁹⁶

I když ve výše uvedených Fuchsových reflexích zaznívají i názory dobově podmíněné a pozdějším vývojem překonané, nebylo by správné tyto reflexe v úplnosti odmítnout, neboť působí i dnes varovně, jak to dosvědčuje následující citát: „*Nebezpečím Západu jest nadbytek skepse, relativismu, racionalismu a organizace, nebezpečím křesťanského Východu jest často nadbytek neplodné kontemplanace. Oba světy se mají spojit. Nebezpečím asijského Východu pak jest nedostatek smyslu pro individualitu, filozofický kolektivism a pozitivism, který spojen s novodobým pozitivismem evropským značí konec dnešních kulturních statků.*“¹⁹⁷

K Fuchsovým reflexím je možno z hlediska nynější situace evropského křesťanství, oslabeného náporom ateismu, dodat, že Evropa potřebuje novou evangelizaci, jak jsou o tom přesvědčeni představitelé hlavních směrů křesťanství – katolicismu, protestantismu i pravoslaví.

V dalším textu autor hovoří o možnostech a formách náboženského sblížení mezi katolickými a pravoslavnými Slovany, o cyrilometodějské tradici v českých dějinách, o

velehradských unionistických kongresech a o tehdejších sjednocovacích tendencích v protestantismu, jak je reprezentovala zejména církev anglikánská a švédská luterská.

Desátá kapitola je věnována vztahu katolické církve a sociální otázky, tedy tématu, jež bylo Alfrédu Fuchsovi zvláště blízké. Na jejím začátku se autor zabývá encyklikou papeže Lva XIII. *Rerum novarum* (1891), která se stala východiskem sociálního hnutí mezi katolíky a pramenem idejí křesťanského socialismu a křesťanského solidarismu. Encyklika, jak známo, proklamuje právo člověka na soukromé vlastnictví a odmítá marxistický socialismus a komunismus, avšak omezuje majetkovou dispozici „*povinnostmi jednotlivcovými vůči společnosti, Bohu a bližnímu, neboť člověk je odpověden Bohu za správu svého majetku*“.¹⁹⁸

„*V době, kdy liberalism se svým vykořisťujícím systémem byl na vrcholu, připomíná papež, že dělník není otrokem. Podle encykliky musí být respektována jeho lidská důstojnost, korunována nadto důstojností křesťana. Člověk nesmí být oceňován jenom podle svých pracovních schopností. Jest třeba dbáti o jeho duchovní potřeby a nevydávati jej při práci mravnímu nebezpečství. Nesmí se s dělníky zacházeti tak, aby v nich byl pohřben smysl pro šetrnost a pro založení domácnosti, a nesmějí býti zaměstnáváni pracemi, jež neodpovídají jejich věku nebo pohlaví. Práv jejich skrovného majetku musí vždy býti šetřeno. Tyto základy v době neomalthusianismu a raného kapitalismu nebyly nikterak tak samozřejmé, jako jsou dnes!*“¹⁹⁹

Autor dále pojednává o praktické realizaci zásad encykliky *Rerum novarum* v evropském a českém prostředí a poukazuje na fakt, že za pontifikátu papeže Pia XI. se stala spolupráce katolíků s nekatolickými křesťany, demokraty, pacifisty a socialisty při řešení sociálních problémů samozřejmostí. Ve smyslu sociálního učení katolické církve také odmítá jak kapitalistický liberalismus, tak marxismus: „*Marx však pojímal sociální otázky zcela ve smyslu darwinovského boje o život. Proto pokládal třídní boj za přírodní zákon, jímž není. Třídní boj je ovšem fakt, ale není normou. (...) Marxism nevěřil v duši. Proto věřil v masy.*

Křesťanství naproti tomu jest individualistické. Nezná mas, protože jest přesvědčeno o nekonečné ceně každé jednotlivé lidské duše, neboť za každou jednotlivou lidskou duši kanula s kříže Kristova krev.“²⁰⁰

Alfréd Fuchs také upozorňuje na duchovní, metafyzický rozměr sociální otázky: „*Církev nikdy nezakazovala, aby lidé usilovali o lepší život na zemi. Ukazovala však vždy, že každé pozemské štěstí jest jen relativní. ‚Nebo co platno jest člověku, kdyby celý svět získal, a na duši své škodu utrpěl.‘ Jak potlačití pocit subjektivní chudoby? I při sebelepší sociální péči nelze jinak, než apelovati k hodnotám vyšším, metafyzickým. Proti marxistické*

„Lohnsklaverei“ postavít důstojnost práce, i práce manuální, anonymní, opovrhované. Ale to neznamená stavět Martu nad Marii. Lev XIII. mluví o lidské důstojnosti dělníkově, korunované nadto důstojností křesťanovou.“²⁰¹

Autor též požaduje, aby křesťanské řešení sociální otázky bylo doprovázeno novou formou pastorace: *„Materialism, liberalism i marxism jsou stejně bezútěšné. Jest třeba bojovati za lepší osud chudých, ale jest třeba hledati také království, jež není z tohoto světa. Aby však řeč kazatelů mohla býti vůbec na dělnické periferii slyšena, musí svoje kázání spojití s akty sociální péče a především s péčí o zanedbanou mládež, zvláště ve vagonových koloniích. Ani tak mezi dělnictvem jako mezi lumpenproletariátem.*“²⁰²

V samém závěru kapitoly pak autor zdůrazňuje potřebu účinné lásky k bližnímu: *„Sebelépe organizovaná sociální péče nestačí nikdy, bude třeba vždy ještě osobních skutků lásky a milosrdenství. Vždy bude třeba osobního taktu, tepla a lásky, působení od člověka k člověku, od duše k duši, podle krásného latinského přísloví: „Anima charitatis est charitas animae“ – „Duší lásky jest láska k duši“.*“²⁰³

K Fuchsově interpretaci encykliky *Rerum novarum* je možno poznamenat, že na ni navazovali svými sociálními encyklikami pozdější papežové, kteří tak dále rozvíjeli sociální učení katolické církve. Jsou to tyto encykliky: *Quadragesimo anno* (1931) Pia XI., *Mater et magistra* (1961) a *Pacem in terris* (1963) Jana XXIII., *Populorum progressio* (1967) Pavla VI., *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) a *Centesimus annus* (1991) Jana Pavla II. a *Caritas in veritate* (2009) Benedikta XVI.

Ve druhém díle spisu Novější papežská politika Alfréd Fuchs podává přehled organizace papežské kurie v meziválečné době. První kapitola pojednává o papežském úřadě, druhá o kardinálech a prelaturách, třetí o papežské kurii (tj. o kongregacích a dalších kuriálních úřadech); závěr třetí kapitoly tvoří krátká Poznámka bibliografická (seznam použité literatury kromě prací citovaných přímo v textu díla).

Vzhledem k tomu, že papežská kurie doznala od Fuchsovy doby značných změn jak v organizaci a kompetenci příslušných úřadů, tak i v jejich nomenklatuře, nebude zde Fuchsův popis kuriální organizace blíže interpretován.

*

Fuchsův překlad sbírky mariánské hymnografie **Mariánské hymny** (díl I. 1925, díl II. 1931) je nejen svědectvím jeho erudice a překladatelského a básnického nadání, ale i hluboké a vřelé úcty k Panně Marii, matce Ježíše Krista. O genezi této knihy se Alfréd Fuchs zmiňuje v Úvodu k ní: v překladu vycházel z rukopisné sbírky latinských originálů hymnů, kterou

pořídili jeho někdejší spolužáci z teologické fakulty – bohoslovci a pozdější kněží Brand a Kubeš. „*Bohužel si nemůžeme u nás dovoliti rozpočítati podobnou sbírku na několik svazků, a tak jsem se rozhodl, že nechám knížku tak, jak ji sestavila milující pieta vroucích mariánských ctitelů a jak se mi dostala do ruky. Dala mi mnoho krásných chvil a překlad těchto květů mariánské poezie jest s mé strany pouze nepatrným aktem vděčnosti Bohu, Matce Boží a těm z lidí, kteří mne ponejprv naučili poznávati hloubku a krásu mariánského kultu. Zejména oběma tehdejším bohoslovcům a dnešním kněžím platí můj upřímný sodálský pozdrav: Nos cum Prole pia benedicat Virgo Maria!*“²⁰⁴

Úvod sám, pro jehož zpracování Alfréd Fuchs částečně užil i úvodu ke sbírce *Hundert lateinische Marienhymnen mit den Nachbildungen deutscher Dichter* (Hsg. Prof. Hellinghaus, München – Gladbach 1921), představuje cennou introdukci do tematiky a problematiky latinské mariánské hymnografie. Pojednává o vývoji mariánské úcty v křesťanské církvi ve starověku a středověku, o latinské mariánské hymnografii v těchto dějinných epochách a o mariánských svátcích, klasifikuje mariánské hymny (hymny ve vlastním smyslu slova, sekvence, antifony), charakterizuje formu latinské mariánské poezie a mariánské literární symboly a připomíná i vliv mariánské poezie na evropské písemnictví.

Oba díly Mariánských hymnů přinášejí vždy latinský originál příslušného hymnu a Fuchsovo přebásnění do češtiny, ale tematické a kompoziční uspořádání je v obou dílech odlišné.

V prvním díle jsou skladby řazeny podle autorů a v chronologické posloupnosti. Autory skladeb jsou tito tvůrci: Coelius Sedulius (5. století, 2 hymny), Beda Venerabilis (674-735, 1 hymnus), sv. Petr Damiánský (988-1072, 3 hymny), sv. Tomáš Becket Canturburský (1117-1170, 1 hymnus), papež Inocenc III. (1161-1216, 1 hymnus), Adam a Sancto Victore (zemřel 1192, 3 hymny), sv. Bonaventura (1221-1274, 6 hymnů), Jacopone da Todi (1240-1306, 1 hymnus – sekvence *Stabat Mater dolorosa / Stojí Matka zarmoucená*), kardinál Geissel (1796-1864, 1 hymnus). První díl Mariánských hymnů je vyzdoben linoryty Františka Navrátila.

Na začátku druhého dílu Mariánských hymnů nacházíme církevní imprimatur olomouckého arcibiskupství (v prvním díle se imprimatur nevyskytuje), dedikaci díla Fuchsově dceři Evě Marii a dopis státního sekretáře Vatikánu kardinála Pietra Gasparriho Alfrédu Fuchsovi z 31. března 1926, ve kterém mu tento jménem papeže Pia XI. děkuje za darování Mariánských hymnů a tlumočí mu papežovo apoštolské požehnání. Dopis je otištěn v italském originále a v českém překladu.

Druhý díl má odlišnou strukturu; skladby jsou v něm rozděleny podle mariánských svátků církevního roku do 16 oddílů: Mariánské svátky vůbec, Neposkvrněného početí Panny Marie, Zjevení Panny Marie v Lurdech, Sedmi bolestí Panny Marie, Zvěstování Panny Marie, Nejčistšího srdce Panny Marie, Matky ustavičné pomoci, Navštívení Panny Marie, Nanebevzetí Panny Marie, Narození Panny Marie, Jména Panny Marie, Matky milosrdenství (vykoupení zajatých), Slavnost růžencová, Ochrany Panny Marie, Obětování Panny Marie, Různé hymny mariánské.

Mariánské hymny jsou znamenitým dílem, které čtenáře zaujme jak krásou latinských originálů hymnů, tak jejich Fuchsova přebásnění. Jeho překlad vyniká věrností originálu, přesněji řečeno jeho smyslu, a zároveň elegancí slovesného vyjádření. Dnes již mírně archaický jazyk vtiskuje českému znění hymnů pečeť vznešenosti. Přebásněním této latinské liturgické nebo s liturgií spjaté poezie Alfréd Fuchs skvěle osvědčil své jazykové a básnické nadání.

*

Shrnutí

Čtvrtá kapitola disertační práce se věnuje interpretaci knih Alfréda Fuchse s katolickou tematikou z 20. let, vzniklých po jeho konverzi ke katolictví. Jde o původní díla *Novinář*, *Sjednocení církví (Unionismus)*, *Náboženství a politika*, *Dnešní myšlenková krize*, *Paneuropa*, či *Eurasie*, *Autorita a Novější papežská politika* a o překlad Mariánské hymny.

V. KNIHY S KATOLICKOU TEMATIKOU Z 30. LET (PŮVODNÍ DÍLA A PŘEKLAD)

V. 1. Práce z 1. poloviny 30. let

Kniha **O deseti svatých** (1931), která přináší portréty deseti katolických světců²⁰⁵, vznikla z vnějšího podnětu – na žádost spisovatele Karla Čapka, redaktora aventinské edice *Knihovna životní moudrosti*. Alfréd Fuchs o tom vypravuje v úvodní kapitole díla, nazvané *O svatých lidech*. Podle Čapkova přání měla kniha pojednávat o „takových civilních svatých“, kteří jsou nám lidsky blízcí a s nimiž se může identifikovat i průměrný člověk. O svém výběru světců pak autor sám říká: „*Chtěl jsem vybrat vůdčí osobnosti náboženského života, které pomáhaly formovat zbožnost člověka evropské kultury. Proto jsem se nerozpakoval vzít do své sbírky i světce časově tak vzdálené, jako byl svatý Pavel nebo svatý Augustin. Jejich život ukazuje, jak staré jsou základní problémy lidstva a jak málo se mění lidská duše ve změnách civilizací a kultur. Vědět to, náleží k životní moudrosti.*“²⁰⁶ Ve shodě s redaktorem edice chtěl autor také ukázat, „*že světci byli lidé jako my, zcela obyčejní, slabí, pokušením a chybám podrobení lidé*“, kteří však „*dosáhli odpuštění, vnitřního klidu, míru, svaté radosti a osvědčili ctnosti v míře heroické právě proto, že vyšli ze zápasů.*“²⁰⁷

Alfréd Fuchs se dále zamýšlí nad pojmem svatosti a nad profilem světce: „*Proč je Bůh svatý? Protože jakožto Bytost dokonalá je v nejvyšší shodě Sám se Sebou, se Svým zákonem. Kdy je člověk svatý? Když je co nejvíce připodobněn Bohu. Nejvyšší mravní měřítko křesťanovo, nejvyšší jeho ideál jest tedy svatost. Pod světcem si obyčejně svět představuje člověka exaltovaného, mystika od světa odvráceného. Ale životopisy některých aktivních světců přesvědčují nás, že jest možno spojovati nejhlubší zbožnost s naprostou praktičností a rozumovou přesností. Zlo je nutno potírat metodicky. Kristovo království jest nutno šířit s použitím všech darů Ducha Svatého, mezi nimiž je i dar rozumu, moudrosti a síly.*“²⁰⁸

Katolické pojetí svatosti Alfréd Fuchs konfrontuje s protestantským názorem na tuto otázku a je si vědom toho, „*že někteří bohoslovci protestantští viděli ve ctění svatých donedávna div ne modloslužbu*“.²⁰⁹ O jeho ekumenickém rozhledu však svědčí znalost spisu *Der evangelische Begriff des Heiligen* uppsalského luterského arcibiskupa Nathana Söderbloma, který zaujal k otázce svatosti vstřícné stanovisko. Z tohoto spisu dr. Fuchs obsáhle cituje a závěrečný citát budiž uveden i zde:

„*Svatý jest, kdo svou bytostí a svým životem projevuje Boží sílu, takže lidé nevelebí jej, nýbrž Otce na nebesích. Jsou dobré skutky, které jako houba vpíjí chválu do sebe, jsou však též dobré skutky, které jsou takové, že jejich chvála nemůže zůstat u lidí a na zemi, nýbrž*

*musí se vznášeti k Otci na nebesích. Takové skutky a takoví lidé jsou svatí, vydávají svědectví o Bohu!*²¹⁰

Alfréd Fuchs dále soudí – ve shodě s učením katolické církve – , že cesta ke svatosti spočívá v boji s hříchem, v přemáhání zla v sobě a že k ní může směřovat i drobná denní práce, je-li konána ke cti a slávě Boží. *„Velikost světcova se neměří ani učeností, ani talentem, ani mocí, nýbrž jedině tím, jak žil. A přece jest tolik svatých učenců, umělců, státníků! Jak jest to možno? Protože ten, který má pevnou víru v srdci, tvoří své dílo k tomu poslednímu cíli, aby oslavil Boha. Cítí svou práci zde na zemi jako poslání od Boha a v tomto vědomí jest možno tvořiti veliká díla. (...) I nejvšednější věci i nejvšednější úkony běžné denní praxe stávají se nedotknutelnými, ze všednosti vyňatými, posvěti-li je víra, naděje, láska.*²¹¹

Po úvodní kapitole následuje v knize deset biografí katolických světců, přičemž jde o životopisy popularizačně a kerygmaticky pojaté. Možnosti přítomné práce nedovolují, aby zde byly tyto portréty reprodukovány v úplnosti, je možno pouze upozornit na některé zvláště cenné ideje z Fuchsova hodnocení vybraných osobností.

První z portrétů, Svatý Pavel, je věnován světci, který byl Alfrédu Fuchsovi obzvláště blízký, neboť s ním sdílel židovský původ a konverzi ke křesťanství. Pavel (původně Saul), jenž se po setkání se zmrtvýchvstalým Kristem u Damašku stává z odpůrce křesťanství jeho neúnavným šířitelem, je právem považován za „apoštola národů“, jak zní jeho čestný titul, a za prvního křesťanského teologa. Uvedme si zde aspoň některé z Fuchsových myšlenek o apoštolu Pavlovi:

*„Šavel-Pavel stává se nejhrošlivějším apoštolem Kristovým a není síly, která by jej odvrátila od lásky Kristovy. Vše, co uměl, co věděl, co znal, co byl, postavil do služeb této myšlenky.*²¹²

„Pavel-Šavel, Říman, Řek, Žid zapůsobil na všechny tři tyto světy. Dovedl vykládati křesťanství tak, že mu porozuměli talmudicky vzdělaní Židé i novoplatonsky orientovaní Řekové. Dovedl proti vnější moci římského státu, jež světu tolik imponovala, výmluvně líčiti slávu Boží, založenou na pokladech, kterých moli nežerou a zloději nekradou.

*Všecky základní pojmy, s nimiž křesťanství operuje, jsou v epištolách Pavlových: milost, oběť, hřích, Nový zákon, jenž ruší řád starý. Tyto pojmy jsou formulovány s dialektikou talmudisty, s právníckou přísností Římana, s filozofickou spekulativností Řeka a s láskou křesťana v epištolách Pavlových.*²¹³

„Protože tak dokonale znal tři světy, helénský, římský a židovský, stal se prvním hlasatelem křesťanského univerzalizmu. Židům ukazuje, že jejich vyvolenost pominula

Kristovou obětí na kříži za všechny lidi. Odstraňuje rozdíl mezi Židem a Řekem, mezi Řekem a barbarem, nezná malicherného partikularismu, miluje svůj národ, ale právě protože jej miluje, nechce aby zůstal uzavřen v mezích své vyvolenosti, ale aby se stal účastným obecné myšlenky křesťanské. ²¹⁴

K poslednímu citátu je nutno z hlediska křesťansko-židovského teologického dialogu dodat, že vyvolenost Izraele je stále platná a že samostatná, na křesťanství nezávislá cesta židovského národa dějinami tkví v úradku Hospodina samého.

V závěru svého portrétu apoštola Pavla Alfréd Fuchs říká: „*Jaké bylo tajemství jeho působení? Právě to sám v překrásném hymnu na lásku obsaženém v 13. kapitole jeho první epistoly ke Korintským.*“ ²¹⁵ Citací Velepísně lásky z Pavlova 1. listu Korintňanům (1 Kor 13, 1-13) medailon končí.

Portrét Svatý Augustin, který je založen na monografii Louise Bertranda (český překlad vydal L. Kuncíř v Praze 1929), přináší životopis jednoho z největších teologů západní církve. Aurelius Augustinus (354-430), rodák z Tagaste v Africe a nakonec biskup v africkém Hipponu, strávil svůj život jednak v severní Africe, jednak v Itálii a prošel v něm od pohanského mládí přes sektářský manicheismus k přijetí křesťanství, vysvěcení na kněze a biskupskému úradu.

„*Jaký byl růst, jaký byl vývoj tohoto ducha, jenž působí ještě po staletích? Co učinilo tohoto Afričana, pocházejícího z bezvýznamné osady a narodivšího se v předvečer rozkladu římského dědictví, co jej učinilo tak velkým? Jeho vnější osudy jsou prosté, ale co prožil vnitřně, v neustálých duchovních zápasech, v době plné problematiky, jeho neustálá psychomachie učinila jej jedním z největších, nejvlivnějších duchů západní církve a západní kultury.*“ ²¹⁶

„*Augustin umírá za obležení Hipponu Vandaly. (...) Viděl v duchu pád impéria a řádu. Výsledky jeho neúnavné mnohaleté apoštolské činnosti zdály se rozpadlé ležeti pod troskami impéria. Netušil však, že právě jemu bylo souzeno, aby byl jedním z hlavních budovatelů mostů mezi oběma světy a aby zachránil dědictví zušlechtěné křesťanstvím.*

Není možno líčiti význam jeho spisů, jejich filozofický, kulturní a bohoslovný dosah až do doby nejnovější. Nejbližšími zůstanou však lidem všech věků a všech národů jeho ‚Confessiones‘, které psal jsa stár 40 let, jsa již knězem, protože jsou tak bezohledně upřímné, a proto hluboké.“ ²¹⁷

Citací první kapitoly Augustinových Vyznání Fuchsův medailon svatého Augustina vrcholí.

Portrét Svatý Benedikt je věnován velké osobnosti zakladatele západního mnišství a zároveň i civilizačnímu přínosu benediktinského řádu. Benedikt (480-542), rodák z Nursie v Itálii, se stal po studiích mnichem, založil klášter Monte Cassino u Neapole a řeholní řád, pro který sepsal pravidla společného klášterního života (Regula – Řehole); zemřel v montecassinském klášteře. Alfréd Fuchs v medailonu přibližuje nejen Benediktův životopis, ale i jeho řeholní pravidla a civilizační přínos benediktinského řádu po zániku Římského impéria i v dobách pozdějších, a to i v Čechách a na Moravě.

„Benediktini nejenom rozjímali a modlili se, nýbrž mýtili i lesy, zúrodňovali pustiny, opisovali knihy, věnovali se duchovní správě, studiu a vyučování. V záplavě barbarských národů zachránili dědictví antické kultury, postavili hráz přívalu barbarství hrnoucímu se na Evropu, zdolali beze zbraně polodivoké Germány, dali barbarům nejen křesťanskou víru, ale i antickou tradici a ovoce jejich působení sahá až do doby dnešní.“²¹⁸

„Benediktini, kteří psali knihy, malovali iniciály a obrazy, stavěli chrámy, mýtili lesy, sytili a chránili chudé, zpívali a modlili se, jdouce životem co nejtížeji, napsali nad brány svých klášterů slovo, které právě po světové válce je v ústech všech, ale málokdo mu dobře rozumí. To slovo obsahuje jen tři písmenka a zní: PAX.“²¹⁹

K těmto myšlenkám Alfréda Fuchse je možno dodat, že i jeho osobní spiritualita byla ovlivněna spiritualitou benediktinského řádu a že se rozvíjela v dialogu s oběma benediktinskými společenstvími v Praze – s kláštery v Emauzích a v Břevnově.

Portrét Svatý František z Assisi pojednává o jednom z největších světců katolické církve a jedné z největších osobností celého křesťanstva a evropské kultury. Světcův životopis, který vychází z monografie Angela Colomba (český překlad vyšel nákladem Československé akciové tiskárny v Praze 1925), je ve stati doprovázen výkladem o františkánském řádu, jež František založil (Fratres minores – Menší bratři), o jeho ženské odnoži, řádu klarisek, který podle Františkova vzoru založila jeho přítelkyně Klára z Assisi, rovněž světice, a o vlivu františkánství na české země – včetně činnosti Anežky Přemyslovny, dnes svaté Anežky České. (K charakteristice františkánského vlivu na české prostředí přitom autor využil citátu textu historika Václava Novotného z Laichterových Českých dějin.)

Ve svém portrétu svatého Františka z Assisi (1182-1226) vyjádřil Alfréd Fuchs upřímný obdiv k italskému světci, který ve svém životě a díle radikálně následoval Krista v lásce k bližnímu, v chudobě a v hlásání pokoje. Ocenil i jeho lásku k veškerému tvorstvu a básnické nadání, jehož plodem je překrásný Sluneční hymnus sv. Františka (Píseň bratra

Slunce, ve Fuchsově textu Zpěv Slunce). Český překlad italského originálu Františkova hymnu je zakomponován do Fuchsova výkladu.

Dejme závěrem zaznít úvahám Alfréda Fuchse o přínosu svatého Františka z Assisi a františkánství pro Evropu od středověku až po jeho dobu:

„Ani dnes není jiné cesty ku přemožení pocitu chudoby subjektivní, než byla cesta svatého Františka z Assisi, jenž se radostně zasnoubil se sestrou Chudobou a velebil Boha za vzduch, vodu a oheň. Proč světec stigmat a kříže je zároveň světcem nejradostnějším? To jest jeden z paradoxů křesťanství: imanentní pesimism spojený s transcendentním optimismem. Země jest slzavým údolím. Ale právě proto, že to víme, umíme se radovat. Františkáni, ‚ioculatores Domini‘, uměli spojovat humor se svatostí. Kdo má humor, jest povznesen nad svět a jeho protivenství. Kdo má dobré svědomí, nesmí být smutný. Peklo je místo smutku, nikoli nebe.

A ještě něčemu nás naučil svatý František a toto poučení je zvláště aktuální v dnešní zpolitizované době: Ukázal, že nezáleží na institucích, nýbrž na lidech. František způsobil velkou sociální reformu ve své době. Ale nerevoltoval. Církev uvedla jeho snahu do pevných forem mnišské odříkavosti, aniž přitom rozvrátila dílo civilizace a kultury, jak o to usilovaly některé flagelantské sekty. Svatý František nerevoltoval, nýbrž začal sám u sebe. Instituce budou lepší, budou-li lepší lidé. A nebudou-li lepší, jest marné všecko politizování.

Veliký byl vliv františkánského hnutí na poezii, na umění a ovšem i na teologii, zvláště na teologii mystickou. Františkánství učilo lásce k tvorům, učilo, že jest možno k Bohu se dostat po žebříku tvorstva, nikoli jenom abstraktní kontemplací.

Františkánští básníci jsou předchůdci Dantovými, neboť píší jazykem lidu. Co znamenalo františkánství pro výtvarné umění, nám vysvitne, připomeneme-li si jediné jméno místo mnohých: Giotto. ²²⁰

Portrét Svatá Kateřina Sienská, nejrozsáhlejší z celé knihy, líčí životní dílo italské světice, která přes krátkost svého života významně ovlivnila vývoj západní církve ve 14. století. Kateřina Sienská (1347-1380), jež pocházela ze sienské řemeslnické rodiny, se stala řeholnicí (dominikánskou terciářkou ve společenství Sester kajícnic svatého Dominika), ošetřovala nemocné a umírající, navštěvovala vězně a doprovázela odsouzence na popraviště, konala apoštolské cesty, pozitivně zasahovala do politických konfliktů s cílem dosažení spravedlivého míru, dosáhla návratu papeže Řehoře XI. z Avignonu do Říma, usilovala o reformu církve a snažila se odstranit papežské schizma. Je také autorkou duchovně hlubokých

a literárně hodnotných dopisů a modliteb. Zemřela po vyčerpávající činnosti, přísné askezi a těžké nemoci v Římě ve věku 33 let.

Alfréd Fuchs o ní v medailonu právem napsal: „*Tento podivuhodný život pokory i aktivity byl prožít ve 14. století. Prostá dcera barvířova ze Sieny, jež teprve se v dospělém věku učila číst a psát, zachraňuje svou vlast, zachraňuje jednotu Západu a působí, že papežové se po sedmdesátiletém ‚zajetí babylonském‘ vracejí na její výzvu do Říma, že přestávají zhoubné války mezi italskými městy.*

Této dívce naslouchají hrdí rytířové, odbojní vazalové právě tak jako loupežníci a zločinci, králové a knížata, papežové a kardinálové, žebráci a vězňové. Její slovo působí, že mizí odvěká zášť mezi rody. Bojí se jí velmožové, kteří jinak vzdorovali celému světu i papeži. Umírá vysílena a vyčerpána nejen svými činy, ale i svou úžasnou askezi ve 33 letech, ale těch 33 let stačilo k tomu, aby se z dcery barvířovy stala postava dějinná.“²²¹

Portrét Svatý Jan z Boha, který je založen na monografii Luciena del Pozo (její český překlad vyšel nákladem Řádu Milosrdných bratří v Brně 1925), se zabývá iberským světcem, jenž se původně jmenoval Jan Ciudad (1495-1550) a později se stal řeholníkem a zakladatelem Řádu Milosrdných bratří. Narodil se v Montemayor el Nuevo v Portugalsku v řemeslnické rodině, živil se praktickými činnostmi (byl pastýřem dobytka, vojákem, zedníkem, obchodníkem s náboženskými knihami a obrazy, sběračem dříví a zvláště ošetřovatelem nemocných), žil odříkavým životem, podporoval chudé, sloužil nemocným a roku 1538 založil ve španělské Granadě proslulý hospital, který se stal mateřským domem nově vzniklého Řádu Milosrdných bratří. Po obětavé a vyčerpávající službě chudým, nemocným, umírajícím a zemřelým (pohřbíval také opuštěné mrtvé) a těžké nemoci zemřel ve věku 55 let v Granadě.

Alfréd Fuchs, který v závěru svého medailonu připomenul i blahodárné působení Řádu Milosrdných bratří v českých zemích, zhodnotil osobnost Jana z Boha následovně:

„*Jeho dílo znamenalo veliký pokrok v ošetřování nemocných. Až do jeho věku zřizovaly se pouze konfesní špitály. On první otevřel svůj hospital každému nemocnému bez rozdílu náboženství a tak jest tomu v nemocnicích Milosrdných bratří dodnes. Uvažme však, že svatý Jan z Boha tak učinil v době, kdy všude, ale zvláště v jeho působišti, v jižním Španělsku, vystupovaly protiklady náboženské zvláště ostře...*“²²²

„*Jan z Boha Chyba! Záložka není definována. v této době vzájemné nesnášenlivosti ukazoval názorně, že každý trpící jest bližní, že jest ‚alter Christus‘ ne proto, že věřil málo. Jiným velkým pokrokem bylo, že v jeho nemocnicích měl každý nemocný svoje zvláštní lůžko,*

což v oné době, kdy péče o nemocné byla naprosto primitivní, znamenalo velikou reformu. Zvláště však kladl důraz na to, aby nemocní byli ošetřováni s láskou a aby bylo pečováno nejen o tělo, nýbrž i o duši, podle krásné křesťanské zásady: *„Duší lásky je láska k duši.“* *„Anima charitatis est charitas animae.“*²²³

*„Životopis i legenda svatého Jana z Boha jsou typicky španělské. (...) Jeho dílo však náleží celému světu a dodnes užitečně působí. Bylo dílem planoucí lásky, nikoli chladného rozpočtu, ale přesto bylo založeno na základech naprosto rozumných, třebaže Jan neváhal státi se podle příkladu apoštola bláznem v očích světa.“*²²⁴

Portrét Svatý Filip Neri, jehož podkladem byla studie dominikána Silvestra M. Braita v revue Akord (II, 4), je věnován životu zbožného laika, později kněze a zakladatele kongregace oratoriánů. Tento florentský rodák (žil v letech 1515-1595) založil spolu s přáteli, rovněž oddanými myšlence obrody církve, bratrstvo zvané Oratorium Božské lásky, které konalo modlitební shromáždění spojená s duchovní hudbou, pečovalo o nemocné, mládež a poutníky a propagovalo časté svaté přijímání a z něhož se později vyvinula kongregace oratoriánů. Alfréd Fuchs o Filipu Nerim říká, *„že Goethe jej nazývá ‚humoristickým světcem‘ a že vedle svatého Františka je to nejpopulárnější svatý v Itálii a nesporně jeden z největších originálů mezi svatými“.*²²⁵ Smyslem pro humor se Filip Neri sympaticky zapsal do církevních dějin a byl touto svou vlastností blízký i stejně založenému Alfrédu Fuchsovi: *„Bez teorií, živým příkladem, humorem a praxí provedl Filip Neri velký kus reformy v církvi a v celé společnosti. Platí o něm to, co tak pěkně řekl kdysi svatý František Saleský: ‚Svatý smutný? – Smutný svatý!‘“*²²⁶

Portrét Svatý František Saleský zachycuje život a dílo jedné z vůdčích postav rekatolizace ve Francii a ve Švýcarsku. František Saleský se narodil roku 1567 v hraběcí rodině na zámku Sales v Savojsku. Po studiích se stal knězem a misionářem mezi kalvinisty, v roce 1602 byl jmenován biskupem v Ženevě. Jeho misijní působení bylo úspěšné mimo jiné proto, že odmítal násilí v duchovních věcech a byl misionářem snášenlivým a laskavým. Ve svých teologických dílech byl hlasatelem prakticky pojaté a účinné lásky k bližnímu, kterou sám osvědčoval, např. neohroženým ošetřováním nemocných morem ve městě Thononu (tehdejší vévodství Chablais). Zemřel roku 1622 v Lyonu.

Alfréd Fuchs na začátku svého medailonu Františka Saleského, který napsal na základě Schaukalovy monografie Franz von Sales (1930) a světcových spisů, cituje myšlenky světce samého: *„Člověk jest vyvrcholením všehomíra, duch jest vyvrcholením člověka, láska jest vyvrcholením ducha a Boží láska jest vyvrcholením lásky... Vážné slovo ti nyní řeknu –*

ale dobře si je vštěp do duše: Často si tak mnoho žádáme býti anděly, že proto zapomínáme býti dobrými lidmi. Veliké dílo není vždy na naší cestě. Ale každé hodiny máme příležitost, abychom konali dobré skutky dobře, ano velmi dobře, to jest s velikou láskou.“²²⁷ A k světcovým myšlenkám autor dodává: „*Řekl bych, že jest to nejlidštější světec církve. Má hluboké pochopení pro všechny stavy světské, takže jest po této stránce přímo výrazem společenského pozitivismu katolické církve, která nechce revoltovat, nýbrž chce příslušníkovi každého stavu ukázat jeho vlastní cestu.*“²²⁸

Portrét Jan Křtitel Vianney, za jehož předlohu Alfrédu Fuchsovi posloužila kniha světcova příbuzného J. Vianneye Svatý farář arský (český překlad vydaly Školské sestry OSF v Praze 1929), je věnován obětavému francouzskému knězi selského původu, který je známější pod jménem Jan Maria Vianney (jméno Křtitel obdržel při biřmování). Žil v letech 1786-1860, s obtížemi vystudoval bohosloví a po studiích působil jako venkovský farář, od roku 1819 v Arsu v Burgundsku. Vedl asketický způsob života, všechn svůj majetek rozdál chudým, sloužil nemocným a umírajícím a byl horlivým duchovním pastýřem – obětavým zpovědníkem a moudrým kazatelem i rádcem svých farníků. Jak říká Alfréd Fuchs, „*rozvinul úžasné dílo charity... Byl nekonečně trpělivý a dobrý ke všem. Vždy byl usměvavý a veselý. Uměl velmi dobře vypravovat a jeho chování bylo tak zdvořilé, že nikterak nepřipomínalo venkovského selského faráře. Často vstáváje ze zpovědnice, sotva se držel na nohou. Trpěl žaludeční i plicní chorobou a nespavostí. Ač znal zlo snad toliko ze zpovědnice, trpěl jím nesmírně. Vždy si připomínal, kolik je svatých mnichů a biskupů, a jak málo je svatých farářů! Varoval vždy před nápadnými projevy zbožnosti, ale žil hlubokým životem vnitřním.*“²²⁹

V portrétu Blahoslavený Don Bosco Alfréd Fuchs zobrazil život a dílo obětavého italského kněze a vychovatele mládeže, zakladatele kongregace salesiánů. Jan Bosco (1815-1888), který byl roku 1934 papežem Piem XI. svatořečen, se vedle svého duchovenského povolání věnoval výchově a vzdělávání opuštěné a zanedbané mládeže, a to v duchu laskavosti a přívětivosti, jak ji ztělesňoval sv. František Saleský. Ve velkém charitativním, sociálním a pedagogickém díle Boscově pokračuje kongregace salesiánů jím založená roku 1859 v Turíně (Společnost Dona Bosca, Společnost sv. Františka Saleského).

Z myšlenek Alfréda Fuchse o sv. Janu Boscovi, jehož životopisný medailon napsal s použitím knihy Barbory Pazderníkové Apoštol opuštěné mládeže (Praha 1885) a hesla Bl. Don Jan Bosco v Českém slovníku bohovědném, si zde připomeňme aspoň následující:

„Don Bosco pochopil, co znamená sociální otázka pro novodobou péči o duše. Pochopil, že jest třeba bojovati za lepší osud chudých, ale že jest třeba také hledati království,

jež není z tohoto světa. Aby však slova kazatelů mohla vůbec býti slyšána na dělnické periferii, musí svoje kázání spojit s akty sociální péče, především s péčí o zanedbanou mládež. Jest třeba hledat ovečky na místech nejohroženějších. Vždyť pro naši dobu jest dílna nebo fabrika tak charakteristická, jako byl pro středověk hrad nebo klášter.

V tom se Don Bosco podobal všem velkým světcům, že nehledal sebe, a protože nehledal sebe, nebál se. „²³⁰

Epilog knihy Alfréda Fuchse O deseti svatých, nazvaný O všech deseti, obsahuje jeho závěrečné zamyšlení nad významem jejich odkazu světu a nad silou jejich tradice. „*Ne tradice mrtvé, jež dusí každý živější podnět, nýbrž tradice živé, jež působí, že památka spravedlivého jest požehnáním i pro generace budoucí do tisícího pokolení. (...) Tradice jest stromem, z něhož pučí vždy nové větve, či lépe, jest skrytým kořenem.*“²³¹

Ačkoli kniha O deseti svatých patří k tomu nejlepšímu, co Alfréd Fuchs napsal, napadl ji v roce 1936 v revui Řád významný katolický spisovatel Karel Schulz. V ironicky pojatém článku O deseti svatých aneb Kterak učiniti Acta sanctorum příručkou humanitní vytkl autorovi, že u těchto světců vynechal jejich metafyzickou stránku. Není tomu tak, i když je kniha napsána pro člověka 20. století – i pro toho, který stojí mimo církve. A humanita, lidskost, by neměla být atributem každého z nás? Karel Schulz se v recenzi bohužel snížil i k útokům na Alfréda Fuchse v souvislosti s jeho židovským původem a přátelskými styky s Karlem Čapkem a dalšími lidmi z Masarykova okruhu, údajnými svobodnými zednáři.²³²

V rozsáhlé publikaci **Zákulisí novin. Psychologie novinářského povolání** (1931)²³³ se Alfréd Fuchs vrátil k tématu své brožury Novinář (1924). Důvody tohoto návratu objasnil v Předmluvě k tomuto dílu, ve které se zmiňuje jak o své účasti v publicistických polemikách uplynulé doby, tak o promýšlení psychologie novinářského povolání, o níž měl začít přednášet na Svobodné škole politických nauk. Konstatuje, že na svých názorech nemusel nic měnit, ale že přítomná kniha je mnohem fundovanější a že obsahuje nejen přednášky, ale i promluvy k mládeži. Publikace, jež je uvedena mottó z děl Edvarda Beneše (Psychologie politického stranictví) a J. W. Goetha (West-östlicher Divan), se skládá ze dvou částí: Část I. Novinář vůbec, Část II. Typy novinářů podle oborů, přičemž každá z obou částí se člení do osmi kapitol. Knihu uzavírá obsáhlá bibliografie.

Není v možnostech této práce reprodukovat v úplnosti myšlenkové bohatství díla Zákulisí novin, zde si můžeme uvést jen některé z autorových pozoruhodných myšlenek.

V první kapitole I. části knihy, Typ novinářův, se Alfréd Fuchs zabývá typologií různých povolání, zejména pak povolání novinářského, a snaží se určit společné rysy

jednotlivých povolání – a zvláště u novinářů, kde je generalizace velmi obtížná, což je dáno rozmanitostí a osobitostí novinářské práce. Z Fuchsových myšlenek o psychologii povolání si zde citujme aspoň následující, týkající se tvůrčí práce: „*Rozumí se samo sebou, že při této psychologii povolání jest možno zachytit většinou jenom vlivy dědičnosti a vlivy prostředí. Těmito vlivy není však jednotlivec vyčerpán. Nejcennější na naší práci není to, co jsme zdědili, není to, co přijímáme prostě jako daný fakt, nýbrž to, co jsme přidali ze svého osobního života. Tvůrčí člověk se nesklání pouze před faktem, před tím, co jest, nýbrž tvoří i to, co býti má.*“²³⁴

Ve druhé kapitole, Psaní a dělání novin, Alfréd Fuchs konstatuje, že moderní doba přinesla do novinářské činnosti byrokratizaci a racionalizaci práce, zesílení pozice redakce vůči tvůrčí individualitě, i když ta nebyla úplně potlačena, a vliv stranických aparátů. Dále srovnává novinářské povolání s hereckým a nalézá zde podobnost ve dvojitě životě, který novináři a herci vedou (život veřejný a soukromý). U novinářů klade důraz na vzdělání a profesionalitu, dále na solidaritu s listem, pro nějž pracují, a na pevný morální postoj. Varuje také před neomylností tisku a před skepsí a cynismem těch novinářů, kterým zevšedněly mravní hodnoty, včetně těch nejvyšších, jako jsou dobro, pravda, humanita, vlast, národ. Naléhavě varuje před fanatismem, což se netýká jen novinářství: „*Kdo opravdu věří, není nikdy fanatik. U fanatika není něco v pořádku s jeho vírou. Potřebuje vnější důkazy pro svou víru. Musí si dokazovat, že člověk, který věří jinak než on, je špatný, protože mu nestačí dokazovat, že je špatný jenom jeho názor.*“²³⁵

Upozorňuje též na velký vliv novin na utváření veřejného mínění: „*Noviny se staly orgánem, jímž myslí veřejné mínění. Novinář veřejného mínění sám netvoří, ale vydatně pomáhá je formulovat. (...) Funkce veřejného mínění jest nejcharakterističtějším znakem nové doby po stránce politické.*“²³⁶ V závěru kapitoly konstatuje, že novináři svými texty nepůsobí jen na rozum čtenářů, ale i na jejich vůli, čímž se liší od umělců: „*Umělec, který není pustý kýčář, nemyslí na obecenstvo. Chce ztělesnit svůj sen, svou vidinu, svou myšlenku. Jen kýčář se hned při inspiraci ptá, jak by své dílo nejlépe prodal. Žurnalista však musí na obecenstvo myslet, i když má odvalu jít proti jeho instinktům. V tom se podobá jeho úkol úkolu aktivního politika, v tom jest žurnalista jedním ze skutečných vůdců davu.*“²³⁷

Ve třetí kapitole, Veřejné mínění, Alfréd Fuchs nejprve upozorňuje na fakt, že od 70. let 19. století se v důsledku politického vývoje z novin postupně vytvořily politické orgány, ačkoli vývoj žurnalistiky byl ovlivňován i kapitálem a kapitalismem. Připomíná také, jak silný vliv má moderní žurnalistika na formování veřejného mínění a psychologie davu, kterou by

měl žurnalista znát. Různé druhy davů „*mají společné některé psychologické vlastnosti, a to především snížení intelektuální úrovně jednotlivcovy v mase, povolnost sugescím, autoritativnost, nesnášenlivost.(...)Vědomí osobní odpovědnosti jednotlivcovy jest sníženo. Rozumové schopnosti rovněž. Dav myslí jen v hrubých asociacích, v heslech, reaguje citově, nesnese odstínů. Jeho řeč je ‚ano, ano‘, ‚ne, ne‘. (...) Davová psychologie se řídí podle devízy: ‚Kdo není s námi, je proti nám!‘ Nesnese diskuse. Individuální vlastnosti jsou stlačeny na minimum, každý je v davu jenom tím, čím zasahá do roviny davového průměru.*“²³⁸ Před zneužitím davové psychologie a před demagogií v tisku a v politice autor varuje.

Naopak v těchto sférách společenského života vysoce oceňuje humor, vnitřní svobodu a pevnost přesvědčení: „*Nedůtklivost vůči humoru jest v podstatě nedostatkem vnitřní svobody. Člověk má umět usmívat se i komickým stránkám spojeným s věcmi, za něž by jinak byl ochoten třeba položit i život anebo za nimiž by byl ochoten celým svým životem stát. Tato vnitřní svoboda jest tím větší, čím pevnější jest naše přesvědčení.*“²³⁹

Ve čtvrté kapitole, Služba aktualitě, Alfréd Fuchs analyzuje pojem aktuality v novinách, která je jedním z jejich hlavních atributů. „*Žurnalista jest dojistá duchem sekundárním, reproduktivním, netvoří obyčejně původních myšlenek, ba netvoří ani sám veřejného mínění. Toliko je ověřuje. Ale velmi mnoho záleží na tom, co ověřuje a jak ověřuje. Aktualita jest jeho heslem. Ale on musí být pánem aktuality, nesmí aktualita být pánem jeho.*“²⁴⁰ Autor se také kriticky vyjadřuje ke stavu tehdejší české žurnalistiky, protože „*se u nás v poslední době povážlivou měrou rozmohl typ novinářských námezdníků bez přesvědčení, kteří jako lancknechti jsou ochotni dát se do služeb toho, kdo jim zaplatí, a kteří jsou přímo interesováni na znepokojování veřejného života, jako středověcí žoldněři, kteří když byl mír, vyvolávali partyzánské války na vlastní pěst. Od žurnalistů těchto typů nelze ovšem nikterak očekávat zvýšení úrovně našich veřejných zápasů.*“²⁴¹ V kladném i záporném smyslu autor též popisuje prostředí kavárny, jež byla v jeho době pro novináře nejpřirozenějším prostředím vedle redakce.

V závěru kapitoly Alfréd Fuchs postuluje – v návaznosti na Velepíseň lásky apoštola Pavla – vysoký etický nárok na novinářovu osobnost: „*Život se neskládá pouze z ‚informací‘. ‚Bych jazyky lidskými i andělskými mluvil ... a povědom byl všelikého tajemství a zjevení, a lásky kdybych neměl, nic mi to neprospívá!‘ Kolik bylo již v žurnalistice takových ‚výborně informovaných‘, povědomých všelikého tajemství a zjevení, kteří se ve svém povolání utloukli, kteří zahynuli bídně nedostatkem lásky!*“²⁴²

V páté kapitole, Novinářovo vzdělání, se Alfréd Fuchs samozřejmě zabývá vzdělanostní přípravou k výkonu novinářského povolání. Zdůrazňuje význam vzdělání a zejména inteligence v žurnalistické praxi. Novinář by měl pořádně rozumět aspoň jedné věci, „protože kdo zná metodu práce v jednom oboru, snadno se orientuje i v oborech jiných“.²⁴³ Vedle vědomostí je v mysli důležitá „určitá stupnice hodnot a v tom spočívá inteligence. Inteligencí není umět naučný slovník nazpaměť. Inteligencí jest, umět se svými vědomostmi zacházet, aby nelpěly strnule v našem mozku, nýbrž aby byly majetkem živým a hřivnou stále rozmnožovanou.“²⁴⁴

Autor také upozorňuje na nebezpečí tzv. polointeligence v novinách: „Polointeligent mívá spoustu detailních vědomostí, kterými se rád chlubí. Nedovede totiž rozeznat mezi tím, co patří ke standardu všeobecného vzdělání a co ne. Libuje si ve věcech nápadných, apartních. Co po této stránce pášou noviny na vědě, volá často do nebe.“²⁴⁵ – „Vzdělání nejsou jen vědomosti. Vědění má být organicky ucelené a zvláště vzdělání novinářovo, protože každého dne znovu se stává vůdcem veřejného mínění a každý den znovu předkládá kus skutečnosti, jak ji vidí.“²⁴⁶

Autor též varuje před přepolitizováním tisku a vůbec veřejného života u nás, což souvisí často s nedostatkem osobní kultury u novinářů a politiků, a před stranickou zaujatostí a provincialismem žurnalistiky.

Zdůrazňuje rovněž význam svobody tisku jakožto jednoho z pilířů demokracie: „Demokracie nespočívá sice výhradně na agitaci, ale na získávání lidí – je diskusí. Náběhy k diktaturám a diktatury v řadě evropských států ukazují, jak slabá je demokracie, nepočítá-li se svým nejdůležitějším mocenským činitelem, s veřejným míněním. Novinář je v demokracii spoluvladařem.“²⁴⁷

Ke konci kapitoly Alfréd Fuchs opět vyzdvihuje význam a mravní rozměr skutečného vzdělání, což platí nejen pro žurnalistiku:

„Vzdělání zajisté krotí polovzdělaneckou domýšlivost. Domýšlivost jest přímo typickým znakem polointelidenta, kterou ovšem projevuje hlavně vůči těm, u nichž předpokládá vzdělání nižší, než má sám. Protože nikdy sám v ničem nebadal, neví, jak jsou skutečné vědomosti drahé, neví, že v hloubkách teprve jsou skutečné problémy a takřka nic není vyzkoumáno jednou provždy a definitivně. Jest zvyklý nabývat svých vědomostí v podobě hotových formulek, jimž slepě věří a jež nesnášenlivě propaguje. Skutečné vědění činí skromným, polovzdělení nadouvá.“²⁴⁸

Mravní stránce žurnalistiky věnoval Alfréd Fuchs šestou kapitolu, Žurnalistika a morálka, a hned na jejím počátku napsal: „Každé povolání má svoje heroy i svoje morální zbloudilce. Tak i novinářství obsahuje řadu možností heroického boje za ideu, jak toho máme příklad na Havlíčkovi, a obsahuje i řadu morálních nebezpečství. Novinář, který jim podlehne, bývá označován u nás slovem ‚šmok‘.“²⁴⁹ Původ tohoto slova odvozuje jednak od figurky bezzásadového novináře Schmocka z Freytagovy hry Žurnalisté, jednak ze židovského žargonu. „Šmokovství jest negativním pólem novinářské morálky. (...) Šmok začíná tam, kde začíná mravní nihilismus.“²⁵⁰

Autor zde dále mluví „o typu novináře revolverového, který se dává přímo z pohmutek ziskných do služeb věci vědomě špatné, kterému jest tisk předmětem vyděračství“²⁵¹, avšak upozorňuje i „na mravní nebezpečství, jež přináší žurnalistika provozovaná snad z počátku v nejlepších intencích, ale bez dostatečného mravního fondu, který nevyváží sebevětší obratnost, sebevětší vzdělání“²⁵² – „Především jest třeba, aby novinář nelhal sám sobě, aby nepřehlušoval své nitro. Pak nebude také lháti čtenáři.“²⁵³

V novinářské praxi autor též odmítá ten typ zpravodajství, kde kvantita zpráv nahrazuje jejich kvalitu, kde jsou zprávy tendenčně zkreslovány, nebo dokonce vymyšleny. „Odpovědnost zpravodajcova jest ohromná. Noviny dnes o skutečnosti nejenom referují, ale doopravdy ji dělají. Co se do novin nedostane, zapadne, není skutečností.“²⁵⁴ Tuto myšlenku autor ilustruje hroznou událostí z první světové války, kdy německý novinář lživě obvinil francouzské vojáky z ukrutností spáchaných na německých ženách a dětech a němečtí vojáci pak jako odvetu takovéto ukrutnosti skutečně spáchali na francouzském a belgickém území. „Tak strašné následky může mít zpráva, která se vylíhne v mozku neodpovědného šmoka!“²⁵⁵

V závěru kapitoly se Alfréd Fuchs moudře vyslovuje k otázce profesionality a diletantismu v žurnalistice: „Lze říci, že novinář, jehož intelligence a vzdělání mají solidní podklad a který jest zvyklý nořiti se denně do nejrůznějších oborů životních, i v látce složité najde často syntézu dříve než odborník sám. Z diletantismu, který novinářství nutně s sebou přináší, nemusí si nikdo dělat výčitky svědomí. Ovšem jest nutno, aby svoje vzdělání neustále doplňoval, neboť kdo nepokračuje, jde zpět. Nesmí se z nouze dělat ctnost, z diletantismu princip.“²⁵⁶

Sedmou kapitolu, Novinářský sloh, Alfréd Fuchs zahajuje otázkou a odpovědí na ni: „Existuje specifický novinářský sloh? Styl novinářský bývá často označován jako zvláštní odrůda slohová; jindy zas jako studnice všech jazykových poklesků a lajdáctví, často však bývá i nedostižným ideálem. Podle mého soudu je žurnalistický sloh pověrou. Jest pouze sloh

dobrý a špatný.“²⁵⁷ K tomuto vpravdě aforistickému výroku je možno dodat, že moderní filologie vymezuje mezi tzv. funkčními styly i specifický styl publicistický.

Ani další Fuchsův text nelze považovat za odborný výklad daného tématu, spíše v něm jde o moudré, duchaplné a vtipné zamyšlení nad vlastnostmi novinářského slohu, ilustrované řadou příkladů, mimo jiné i z vývoje české žurnalistiky. Autor je si vědom toho, že existuje typický novinářský sloh, v němž se vyskytují fráze, tendenčnost, šablonovitost, a v této schematičnosti právem spatřuje nebezpečí nudnosti novin. Podobně v tisku doporučuje uvážlivé zacházení s hesly, patosem, metaforami a hyperbolami, odsuzuje stylistickou ledabylost v novinách a naopak v nich oceňuje názornost a humor. Předpokladem kvalitní publicistiky je podle něho novost vidění světa neboli, jak říká F. X. Šalda, „hrdiný zrak“: „*Kdo dovede svět vždy nově vidět, ten dovede o něm také vždy a znovu názorně psát.*“²⁵⁸

Ani osmou kapitolu, Novinářský jazyk, není možno pokládat za odborné filologické pojednání; opět v ní jde o sice kvalifikované, ale zároveň i značně subjektivní uvažování o daném námětu, nadto pocházející z pera znamenitého znalce a uživatele českého jazyka. Jazyková problematika je zde též zasazena do širokých souvislostí kulturních a společenských.

V úvodu kapitoly Alfréd Fuchs oprávněně konstatuje – s odvoláním na studii Gustava Wintera – , že *„jest charakteristickým znakem novinářského jazyka ta okolnost, že jest mezi jazykem knižním a jazykem mluveným“.*²⁵⁹ A od novinářů požaduje vysokou jazykovou kulturu: „*Není pochyby o tom, že právě pro novináře jest důležité, aby uměl svůj jazyk. Vždyť jazyk jest jeho hlavním nástrojem, a proto je třeba, aby jím uměl vládnouti přímo virtuózně.*“²⁶⁰

Dále si všímá deformací jazyka, které spatřuje v nadměrném užívání zkratk a zkratkových slov, čímž neblaze proslula ruština po Říjnové revoluci, v závislosti na německých předlohách, což bylo dědictvím z dob rakousko-uherské monarchie, v nadměrném užívání cizích (dnes bychom řekli přejatých) slov a v amerikanizaci a vulgarizaci vyjadřování. Klade důraz na čistotu jazyka, avšak uvědomuje si, že je to živý organismus, který se vyvíjí, a proto odmítá konzervativní a formální péči o jazykovou čistotu – tzv. jazykové brusičství.

Dejme závěrem zaznít Fuchsovu obdivu k jazyku:

„Staří národové věřili v mystickou moc slova. (...) Neměli tak zcela nepravdu. Ne pro číselně mystický význam písmenek ve slovech, jak věřili pythagorejci, talmudisté a kabalisté, ale proto, že slovo objektivizuje naše představy a dodává jim života. Zvláště to platí o slově

tištěném, o slově novinářově. Čím by byla národní tradice a kultura bez jazyka? Jazyk jest nejbezpečnější pokladnicí národní tradice. Dokud má národ jazyk, jest, trvá a žije.“²⁶¹

Část II. spisu má speciální, praktický a dobově podmíněný charakter a Alfréd Fuchs při jejím vytváření vycházel nejen z odborné literatury, ale především ze svých bohatých novinářských zkušeností.

Podrobnější reprodukce „obsahu“ jednotlivých kapitol by šla nad možnosti a účel této práce, a proto zde bude podán jen jejich stručný přehled – nástin jejich tematiky: I. Práce v redakci (organizace práce v redakci, šéfredaktor a jeho zástupce, rubriky novin a jejich vedoucí, sekretariát redakce, korespondenti, technika redakční práce), II. Šéfredaktor (úkoly šéfredaktora a jeho zástupce, zastupování listu navenek a řízení uvnitř, politický ředitel, úřední tiskový šéf, vztah listu k aktivním politikům, funkce politické žurnalistiky), III. Ve vnitřní politice (význam politického úvodníku v novinách, parlamentní zpravodajství, krize parlamentarismu, ovzduší kuloárů, ideovost politiky a nástup nové generace, vládní novinář), IV. V zahraniční politice (povaha zahraniční politiky, tzv. diplomatický polosvět, zahraniční korespondent, tiskový atašé, diplomacie a novinářství, podíl listu na vedení národa), V. V národním hospodářství (úkoly hospodářské rubriky v novinách, překonávání hospodářského provincialismu, latentní hospodářská revoluce, ekonomický novinář a nebezpečí, jemuž je vystaven: nátlak politického stranictví a korupce, jeho správný postoj: psát o hmotných věcech kvůli duchu), VI. V kultuře (fejton a kulturní rubrika, umělecká kritika, kritikův subjektivismus a objektivita, vztah kritika k umělci, k dílu a k obecnstvu, kritikova morálka, kritika literární, divadelní, hudební, výtvarná a filmová, zábavní industrie, české kritické osobnosti 90. let 19. století, autorita kritického slova a autorita ducha), VII. Reportáž (lokální část listu, tzv. reportážská zvědavost, povaha reportáže, reportáž a literatura – Egon Erwin Kisch pozvedl reportáž na úroveň literatury, druhy reportáže), VIII. Krajinský novinář (postavení krajinského neboli regionálního novináře, obtíže a výhody venkovského prostředí, regionalismus a provincialismus, regionalismus u Čechů a českých Němců).

Kniha **Chytrost, či moudrost v politice (Machiavellism)** z roku 1932²⁶² vznikala v neklidném čase počátku 30. let, o kterém Alfréd Fuchs sám v Předmluvě říká: „*Žijeme v dobách extrémů zprava i zleva a obojí extrém je stejně násilnický a stejně skeptický vůči drobné práci a politickému idealismu. Naše doba má velmi mnoho podobného s dobou renesanční, jež dala světu Machiavelliho.*“²⁶³ Spis, který kromě Předmluvy a Poznámek zahrnuje tři části, charakterizuje v závěru zmíněné Předmluvy autor takto: „*Nejde o učenou sociologickou studii. Jde v objektivní formě o zpracování subjektivních zážitků politického*

intelektuála. Bud' bude vládnout v politice moudrost a rozvaha vzdělaného rozumu, nebo lest a pěst. Sousední Německo varuje. ²⁶⁴

První část spisu, Dobré a zlé síly v politice, se skládá ze šesti kapitol. V první z nich, Lest, chytrost a opatrnost, se Alfréd Fuchs zabývá charakterem politiky a diplomacie v dějinách a v současnosti a hned na jejím počátku konstatuje: „*Slova ‚politik‘ a ‚diplomat‘ nemívají v obecném životě dobrý zvuk.*“²⁶⁵ I když nepopírá negativní rysy politiky a diplomacie v dějinách i v současnosti, nesouhlasí s tím, že by šlo o obecné pravidlo. „*Kdyby tomu tak bylo, musili bychom připustiti, že celá technika mezistátního styku, jehož podstatnou část přece diplomacie tvoří, spočívá na lži a na podvodu, maskovaném hladkými formami.*“²⁶⁶

Alfréd Fuchs je si samozřejmě vědom skutečnosti, že do politiky a diplomacie patří taktika, chytrost a opatrnost, ale hodnotí je z hlediska mravnosti: „*Chytrost může být průvodkyní skutečné životní moudrosti. Musí však být služebníci a nikoli paní. Chytrost jest sama o sobě mravně indifferenční. Záleží na tom, aby jí nebylo užíváno v rozporu s mravností. Opatrnost pak jest dokonce ctností. Křesťanská mravověda zná dokonce ctnost ‚křesťanské opatrnosti‘.*“²⁶⁷ Součástí demokratické politiky je podle něho i odvaha, poctivost a psychologická znalost lidí, a nepatří do ní lež, demagogie, machiavellismus, hazard, násilí a gangsterismus, i když v moderní společnosti také existují.

Druhá kapitola první části spisu, Násilí v politice, je věnována tomuto závažnému fenoménu, a to s hojnými odkazy na historii Evropy i dějiny evropského myšlení. Alfréd Fuchs zde nejprve upozorňuje na souvislost násilí v politice s otázkami autority a státní moci: „*Tam, kde jest pouhé násilí pramenem autority, tam skutečně má pravdu svatý Augustin, jenž napsal, že státy bez mravní myšlenky jsou ‚magna latrocinia‘.*“²⁶⁸ Mravní řád nadřazuje nad řád právní, i když respektuje názor, „*že stát jest svrchovaným a nezávislým majitelem moci donucovací na určitém území. Vládne posléze ten, kdo oprávněně smí sáhnout v krajním případě i k hrubé, brachiální moci.*“²⁶⁹

Velký důraz klade Alfréd Fuchs na nadřazenost moci duchovní nad mocí hmotnou: „*Jest to duch, jenž vtiskuje ráz době, a politik, který jest skutečným státníkem, musí míti pro tuto ideologii smysl. Spinoza řekl, že moc jest vláda nad lidskou myslí, a nepřestal mít pravdu.*“²⁷⁰ – „*Reálná politika jest i politikou ideovou. Není třeba, aby politik měl nějakou, snad leibnizovskou víru v prestabilizovanou harmonii, ale jde o to, aby věřil, že dějiny nejsou souhrn náhod, slepých sil, násilnictví a hmotarství.*“²⁷¹ Svědectvím priority ducha a duchovní kultury před hmotou a hmotnou mocí je Alfrédu Fuchsovi české národní obrození.

Autor dále odmítá falešný názor na revoluci, „jako by revoluce dovolovala veškeru lest a všechno násilí“²⁷², a tzv. biologický názor na dějiny, podle něhož „v politice jest nutno podvádět a napalovat“²⁷³, je třeba se zbavit ideovosti a spoléhat se „na zbroj“²⁷⁴. V polemice s Machiavellim pak formuluje křesťanské pojetí státu, „ježto není podle katolického světového názoru možno, aby stát, tedy zjev ryze empirický, jevový, byl nejvyšším ideálem křesťanovým, v jehož jméně by bylo vše dovoleno. Přitom však nikdy nebylo v katolické morálce pochybováno o tom, že oprávněná státní moc smí používat i hmotných prostředků k uplatnění práva, není-li možno je uplatniti jinak. Chelčický ani Tolstoj by nemohli udržeti vlády nad světem a posléze by byli dobří vyvražděni zlymi.“²⁷⁵ (...) „Jak svatý Augustin, tak i svatý Tomáš Akvinský připouštějí násilí, mají-li dobří být bráněni. Láska bez spravedlnosti by vedla ke křesťanskému anarchismu, k naprostému popření jakékoli veřejné autority. Stát není posledním cílem a jeho moc donucovací musí podléhat mravnímu zákonu, hmota musí být podřízena duchu.“²⁷⁶

V souvislosti s dějinným faktem násilného obracení lidí na víru státem se Alfréd Fuchs zamýšlí i nad neblahou skutečností církevní, zejména katolické, inkvizice. Odmítá starý názor, že kacíř podstupuje útrapy mučení, aby byla zachráněna jeho duše pro věčnost, a odsuzuje spáchané násilí. Násilí ve věcech duchovních právem pokládá za omyl minulosti.

V závěru kapitoly se Alfréd Fuchs zabývá tzv. státní rasonou, kterou spolu s Wieserem definuje „jako spojení státní vědy a umění státnického v praktickou soustavu“²⁷⁷ a jejíž machiavellistické pojetí odmítá: „Státní raisona spočívá ve volbě správných cílů a prostředků. Jsou-li cíle a prostředky ryze světské, ryze mocenské, hmotné, pouze z tohoto světa, pokládáme-li stát za samoučel, pak jest na dosah ruky její zneužití. Všichni tyrani a všichni diktátoři se dovolávali vždycky obecného blaha, jehož uskutečnění nastane ovšem až na konci celého řetězu neideálních počinů. Machiavelli sloužil tyranům, aby dosáhl svobody Itálie. Vilém II. prohlašoval válku za ocelovou lázeň, ale svět se prý uzdraví německou duší. Komunisti omlouvá ukrutnosti bolševického režimu rájem na zemi, který nastane po poslední vítězné bitvě proletariátu.“²⁷⁸

Ve třetí kapitole první části spisu, Peníze v politice, se Alfréd Fuchs zamýšlí nad úlohou peněz v politickém životě společnosti. Ačkoli si uvědomuje vliv peněz na politiku, odmítá jeho přeceňování a konstatuje, „že státníci skutečně velcí po sobě nezanechají nic, nebo málo“.²⁷⁹ – „Nejsilnějším činitelem politickým jest a zůstává vždy idea. I k penězům musí skutečný politik mít takový poměr, aby ony sloužily jemu, nikoli aby on sloužil jim. Proto

musí vyloučit snahu po osobním obohacení. Politik, jenž nezná cílů vyšších, nemůže dospět k velikému formátu.“²⁸⁰

V dalším výkladu se autor podrobně zabývá vztahy kapitálu a politiky v moderní kapitalistické společnosti (vliv hospodářské sféry – včetně mezinárodního kapitálu – na politický život, působení ekonomické a politické propagandy, tendence ke kolektivismu a totalitě ve společnosti, zájem zbrojního průmyslu na šíření nacionálního šovinismu a na válečných přípravách), přičemž vždy zdůrazňuje nutnost podřízení ekonomických a politických zájmů etickým kritériím.

V samém závěru kapitoly pak varuje před zneužitím moderní techniky: *„Moderní technika stala se velikým nástrojem v rukou lidstva, jež ztratilo smysl pro osud jednotlivců, smysl pro srdce a pro duši. Proto se tak často stává nástrojem smrti, místo aby byla nástrojem života. Jest otázkou životní moudrosti, jak ji vrátiti původnímu úkolu.*“²⁸¹

Ve čtvrté kapitole první části spisu, Sláva a úspěch, se Alfréd Fuchs zabývá v náboženském pojetí otázkami úspěchu a slávy v politice. Právem zde konstatuje: *„Aby politik mohl realizovat svou ideu, chce úspěch. Byl by špatným politikem, kdyby ho nechtěl mít. Ale přesto dovedeme rozeznávat mezi politikou mravnou a nemravnou, mezi politikářstvím a státnictvím.*“²⁸²

Od pojmu úspěchu Alfréd Fuchs odlišuje vyšší stupeň společenského uznání – pojem slávy, kterou chápe v tradičním křesťanském pojetí: *„S pojmem Boha je spojen pojem slávy, kdežto s pojmem hmoty jest spojen pojem úspěchu. Podle křesťanského učení stvořil Bůh člověka ke své slávě. Naše dílo má především hlásat slávu jeho, má býti jeho odleskem Boží záře, jejíž plnost zakoušejí blahoslavení, jimž Bůh připravil, ‚čeho oko nevidělo, ucho neslyšelo a co na srdce lidské nevstoupilo‘. Sláva není jenom v triumfu, jest i v utrpení. I purpur krve je purpurem slávy, jak se krásně praví v církevním hymnu na svátek knížat apoštolských. Ztotožnění slávy s úspěchem je dokladem velmi hlubokého úpadku a velmi nedostatečného smyslu pro hodnoty duchovní a duševní. Není všechno dobré, co má úspěch, a ne každé dobro jest úspěšné.*“²⁸³ Rozlišování mezi úspěchem a slávou platí podle autora i v politice.

V páté kapitole první části spisu, Utopie a politické recepty, se Alfréd Fuchs zamýšlí nad naučeními pro politiky a státníky a nad politickými utopiemi, a to českými a evropskými. Z českých spisů tohoto druhu hodnotí středověkou Novou radu Smila Flašky z Pardubic a z období humanismu Zprávu o napomenutí synu Jaroslavovi, co činiti a čeho nechati od Jana Hasištejnského z Lobkovic a právem tu soudí, že v české literatuře jsme nikdy neměli ani

svého Machiavelliho ani svého Graciana. Z evropských státovědeckých teoretiků uvádí – také podle Vorländerova spisu Von Machiavelli bis zu Lenin – Platona (Ústava), sv. Augustina (O státě Božím), Graciana (Orákulum), Fraryho (Manuál demagogův), Machiavelliho, T. Mora, F. Bacona, „reformátory“ od J. Bodina k J. Miltonovi, teoretiky práva přirozeného od H. Grotia po Ch. Wolffa, „dva iniciátory“ Spinozu a Mandevilla, teoretiky liberalismu doby osvícenské ve Francii a Anglii, J. J. Rousseaua, státovědecké názory klasiků německé filozofie a literatury a teoretiky socialismu od Saint-Simona a Marxe až k anarchismu a bolševismu. Vysoce hodnotí význam evropských utopií a cituje v této souvislosti myšlenky Františka Novotného z úvodu k jeho překladu Platonovy Ústavy, díla, na něž pozdější utopie navazují.

V závěru kapitoly Alfréd Fuchs v souvislosti s hodnocením Platonova přínosu pro dějiny evropského politického myšlení opět postuluje ideál politika nejen jeho doby: *„Ústřední idea spravedlnosti dala Platonovi, jako mysliteli, pevnou páteř pro státní koncepci. Ústřední idea dává však pevnou páteř i praktickému politikovi. Idea spravedlnosti vede k ideji posledního ospravedlnění všech lidských skutků. Moc, kterou vláda pokojně drží, jest skutečně odleskem věčné moci, a bez posledního ospravedlnění všech lidských skutků jest všecken politický ruch marným shonem. V každém politikovi velkého formátu musí býti i kus proroka, nemá-li se politika stát zápasem pouhých osobních a stranických egoismů.“*²⁸⁴

V šesté kapitole první části spisu, Idea v politice, Alfréd Fuchs zdůrazňuje význam idejí v politickém životě. Poukazuje na jejich působení v dějinách českého národa a připomíná i Marxovu myšlenku, která byla původně majetkem několika učenců, ale později *„se stala vzpruhou milionů lidí“*.²⁸⁵ V praktické politice ovšem idea musí být spojena s praktickým smyslem, s ochotou ke kompromisu, jinak by politik mohl ztroskotat.

Autor se zde také zabývá vztahem idejí a ideologie a upozorňuje na kritické chápání pojmu ideologie v politickém myšlení (již např. u Machiavelliho), na diskreditaci tohoto pojmu v marxismu a na zneužití ideologie v Hitlerově Německu. Uznává sice cenu ideologie v praktické politice, ale zdůrazňuje nadřazenost skutečných, hodnotných idejí a ideálů nad ní.

Druhá část spisu, nazvaná Dvojí morálka?, se skládá z pěti kapitol. V první kapitole, Nadčlověctví a titanism, se Alfréd Fuchs věnuje tomuto závažnému tématu novověkého evropského myšlení a praktické politiky a upozorňuje na nebezpečí, která odtud plynou pro morálku a svobodu jednotlivce i celé společnosti. Na bohatém historickém materiálu (Machiavelli, Goethův Faust, Dostojevského Raskolnikov, Stirnerův Silný jedinec,

Mickiewiczův Konrad Wallenrod, Nietzscheův Nadčlověk) analyzuje a kritizuje „falešný kult silné osobnosti“²⁸⁶, kult násilí i kult moderního nacionalismu.

Vpravdě prorocky znějí zde v roce 1932 následující Fuchsovy myšlenky:

„Podle této filozofie by byl politik jakýmsi nadčlověkem nebo titánem, jenž pro svoje domněle nadlidské cíle se smí dopustiti revolty proti Božímu zákonu, ba snad i proti Bohu samotnému. Jiní podobná absolutní práva nepřiznávají sice jednotlivému politikovi, ale přiznávají je národu a pak ovšem také těm, kteří národ vedou, tedy zase politikům. Fašism a imperialism, který prohlašuje národ za zdroj veškerého mravního zákona přirozeného, jest v podstatě právě tak bezbožecký jako komunism a jako liberalism, hlásající absolutní svobodu jedincovu.

*Aby byl nacionalism vystupňován až v onen osudný fanatism, jehož důsledky vidíme v soudobém Německu a jenž vedle komunismu rozvrací celou Evropu, bylo třeba dlouhé myšlenkové průpravy, neboť osudy lidstva rostou z idejí, nikoli naopak. Renesance a reformace připravovaly ideál svobodného individua a svobodného národa, tak svobodného, že jest odpoután i od mravního zákona.*²⁸⁷

Ve druhé kapitole druhé části spisu, Smýšlení a odpovědnost, Alfréd Fuchs řeší problém, nakolik se politikové a praktická politika mohou řídit absolutními principy mravnosti. Ve shodě s Maxem Weberem a jeho spisem Politika povoláním je sice ochoten připustit, že politik musí mít ve své praxi ohled na praktické účinky svých činů a na jejich úspěšnost a že je nucen v tomto ohledu dělat kompromisy, avšak zdůrazňuje, že politik vždy musí mít na zřeteli konání dobra. „*Pouze prostředky mravně indiferentní může posvěcovat účel, nikoli prostředky mravně zavržitelné.*“²⁸⁸

*„Úskoky a bezohledné uplatňování moci bez jakýchkoli morálních zřetelů, s nimiž se právě ve své době tak často setkáváme, bývají často odůvodňovány i teoreticky. Křesťanská morálka však každou takovou teorii energicky odmítá a trvá neúprosně na tom, že pro život veřejný musí platit tytéž mravní zákony, jaké uznáváme v životě společenském i soukromém. Nelze, aby pro velké záležitosti lidské platila jiná morálka než pro záležitosti malé, neboť před Bohem a od něho daným mravním řádem není věcí velikých a malých.“*²⁸⁹

Ve třetí kapitole druhé části spisu, Stavovská morálka, Alfréd Fuchs zkoumá, zda se v politice mohou uplatňovat zásady stavovské morálky. Její existenci ani tendence oligarchické, které směřují k vytvoření vládnoucí vrstvy (politické třídy, politické kasty s vlastní morálkou), ve společnosti nepopírá, uvědomuje si, že i v křesťanské společnosti

existují „rozličné stavovské morální předpisy“²⁹⁰, ale zároveň zdůrazňuje, že „nikdo není dispensován od mravního řádu“.²⁹¹

„Základní mravní příkazy jsou absolutně platné, ale musíme je umět aplikovat na skutečný život. Pro politika nejenom neplatí zvláštní stavovská morálka, ale právě jeho úkolem jest, aby podle norem, jež má v hlavě a v srdci, hnětl tvrdou životní realitu a měnil beztvary dav podle svého světového názoru. Kdo takový ideál nemá, k němuž by směřoval, nebyl by skutečným politikem, nýbrž pouhým politikářem, rutinérem politické kasty.“²⁹²

Ve čtvrté kapitole druhé části spisu, *Duše davu*, Alfréd Fuchs uvažuje o tom, zda při existenci davové psychologie ve společnosti je možno u politiků připustit dvojí morálku. Zkoumaje proces vzniku davové psychologie (převažuje v ní citová stránka nad rozumovou, uplatňují se v ní působivá hesla, vliv tisku a rozhlasu i prvky zcela iracionální), soudí, že „duše davu“ politika neopravňuje k zastávání dvojí morálky: „Z psychologie davové nikdy nelze odvozovati omluvy pro úchylnou morálku v politice. Davu není ani dovoleno, ani radno lhát.“²⁹³ Politik však může lidu sdělovat pravdu, o níž je přesvědčen, postupně a může trpělivým vysvětlováním dosáhnout změny veřejného mínění. Neměl by konat jenom to, co chce dav, ale měl by ho přesvědčit o správnosti svého snažení. Svou činností by měl „z davu faktického učiniti dav psychologický, z obecnstva veřejnost“.²⁹⁴

V páté kapitole druhé části spisu, *Zbožnění státu a nacionalism*, se Alfréd Fuchs zabývá problematikou, která v Evropě tak hrozivě vystoupila v meziválečné době (nacistické Německo, fašistická Itálie, komunistické Rusko). V situaci, kdy „Německo jest přímo posedlé nacionalismem“²⁹⁵ a směřuje k diktatuře, odmítá spolu s papežem Piem XI. (ten v encyklice *Charitate Christi compusi*) nacionalismus, „tento omyl hegelovské filozofie, jež spatřuje v národním státě nejvyšší možnou lidskou koncepci“.²⁹⁶ „Jest nutno v této době míti odvahu říci, že ani národ ani stát, ba ani národní stát nejsou nejvyššími mravními normami.“²⁹⁷ Křesťanská morálka nesmí tento nacionalismus, který je v podstatě machiavellismem, akceptovat.

„Národ nesmí být zbožněn. Podobné zbožnění není ničím jiným, leč modloslužbou. Takový pohanský nacionalism ovšem dovoluje vše, jenom když to prospívá národu, zapomínaje, že okamžitý prospěch často znamená bezměrnou škodu pro budoucnost, je-li tento prospěch získán prostředky mravně povážlivými. Vidíme to na osudu Německa...“²⁹⁸

Alfréd Fuchs právem soudí, že nacionalismus má smysl jenom tehdy, když má kulturní obsah: „Každý národ má na základě určitých zvláštností daných jeho územím a jeho dějinami zvláštní duši, zvláštní individualitu, zvláštní svéráz a jenom na základě tohoto

svérázu může tvořiti kulturu a přispěti tak ke kultuře všelidské. Pokud má nacionalism tento kulturní obsah, jest oprávněn a bylo by těžkou vinou, kdybychom chtěli způsobiti, aby ze světa zmizely rozdíly mezi národy.“²⁹⁹ Naproti tomu autor správně odmítá ten nacionalismus, „jenž se dovolává jenom hodnot vnějších, jenom biologie, fyziologie, rasy, antropologie, má měřítko v podstatě zoologická“.³⁰⁰

Své pojetí národa pak Alfréd Fuchs konfrontuje se známým sporem o „českou národní filozofii“, o smysl českých dějin (kontroverze mezi Josefem Kaizlem, T. G. Masarykem a Josefem Pekařem), přičemž se spolu s J. L. Hromádkou (cituje jeho dílo Masaryk) v podstatě staví na duchovní a etické stanovisko Masarykovo, které je v rozporu s politickou filozofií Machiavelliho. I českému národu vytýká „záchvaty bezohledného nacionalismu“.³⁰¹

Zamýšleje se nad morálkou fašismu, komunismu a anarchistické „propagandy činu“, oprávněně vyznává: „Suspendování mravního zákona pro cíle politické, ať již národní, nebo mezinárodní, jest důsledkem zbožnění státu, národa nebo společnosti, položením nejvyššího cíle politiky do hodnot neduchovních.“³⁰²

Třetí část spisu, Machiavellism a renesance, se skládá ze šesti kapitol. První z nich, Morálka věcí velkých a malých – omyl renesanční, je věnována srovnání renesance a Fuchsovy doby, přičemž autor nalézá mezi oběma obdobími pozoruhodné shody, dané poklesem významu křesťanství ve společnosti, světským pojetím státu a zesvětštěním morálky. V renesanci a „v jejích připravovatelích“,³⁰³ jakými podle něho byli Marsilius z Padovy, Hugo Grotius a Niccolo Machiavelli, shledává počátek „vynětí politiky z ostatních lidských vztahů“³⁰⁴ a zrod teorie dvojí morálky, tj. názoru, „že ve věcech velkých, zejména ve státních a kulturních záležitostech, platí jiná morálka než pro drobné věci všedního dne“.³⁰⁵

Fuchsova precizní charakteristika renesance je v kapitole stále konfrontována s poměry v jeho době: „Ne neprávem bývají srovnávány výboje Hitlerovy a lidí jemu podobných s úspěchy renesančních konditiérů, povstavších z válečné mentality úspěchu. Za války počaly obecně platiti místo morálních axiomat zvyklosti kasty. Právě kastovní morálka je typická v dělání rozdílů mezi věcmi ‚velkými‘ a ‚malými‘.“³⁰⁶

Ve své analýze renesanční doby Alfréd Fuchs nepopírá její velký umělecký a intelektuální přínos, avšak odhaluje i její stíny, které zasahují až do jeho doby. Tři osobnosti mu ztělesňují tyto stíny renesance: Cesare Borgia (násilnictví), Savonarola (kazatelství bez dostatečného smyslu pro realitu) a Machiavelli. „Machiavellistické oddělování politiky od morálky, úcta k silným a mocným, náboženská chladnost a skepse vůči mravní reformě,

estétství a duševní aristokratismus činí Machiavelliho sice dítětem jeho doby, ale přibližuje jej také intelektuálovi naší doby.“³⁰⁷

Druhá kapitola třetí části spisu, Machiavelli a Savonarola, nejrozsáhlejší z celého díla, podrobně interpretuje dvě významné, avšak problematické osobnosti renesanční Itálie, a to na pozadí tehdejších italských dějin a s konotacemi k starším i pozdějším evropským dějinám.

Alfréd Fuchs se ve svém výkladu snaží ukázat, že Niccolo Machiavelli (1469-1527) byl složitou a rozpornou osobností a že pojem machiavellismus je vlastně tendenční interpretací jeho filozofie. Vycházejí z rozboru hlavních spisů Machiavelliho (Úvahy o prvních deseti knihách Tita Livie, O umění válečném, Kníže), prohlašuje: „*Starší spisovatelé nevykládali Machiavelliho z jeho doby, viděli v něm instrukci psanou pro vladaře všech dob a právem i neprávem se nad ním rozhořčovali, nebo se stávali stoupenci jeho amoralismu. Ještě dnes platí machiavellism za politiku bez skrupulí, za politiku chytráctví a násilí. Ještě dnes ti, kdo v politice chytračí, dovolávají se rádi Machiavelliho. Proti nim jest nutno říci, že se Machiavelliho dovolávají více méně neprávem. Jest pravda, že u Machiavelliho jest několik míst, proti nimž je nutno vysloviti velmi vážné morální námitky, ale Machiavelli sám nebyl nikterak hlasatelem pouhého úskoku a receptů na vládnutí. Měl svou politickou koncepci, byl vášnivý vlastenec i demokrat a svoje špatné vzory si podle možnosti idealizoval.*“³⁰⁸

Jako složitou a rozpornou osobnost vidí Alfréd Fuchs i Machiavelliho současníka a protichůdce – Savonarolu. Jestliže již Machiavelli nebyl příliš úspěšný v praktickém životě, Girolamo Savonarola (1452-1498) je pak postavou vpravdě tragickou. Alfréd Fuchs ho pravdivě charakterizuje jako nekompromisního kazatele, který ve Florencii odsuzoval zesvětštelou, zpohanštelou morálku své doby, zkaženost tehdejší církve a jejího centra – papežství, jako apokalyptického vizionáře a mystika, jenž statečně podstoupil násilnou smrt oběšením a upálením, ale i jako nerealistického politika, který v duchu svého teokratického ideálu nastolil ve Florencii duchovní diktaturu.

Zvláště pozoruhodné je Fuchsovo kritické srovnání obou renesančních osobností ze závěru kapitoly: „*V jedné ze svých mešních orací prosí církev Boha, ,ut sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna’, ,abychom tak dovedli přejíti statky pozemskými, abychom neztratili statků věčných’. Proti názoru vyslovenému v této modlitbě hřešili oba protichůdci, Savonarola i Machiavelli. Jeden z nich chtěl zničiti všechny časné statky lidské kultury, chtěl, aby se svět nezdobil květy jinými než bílými květy věčnosti, spálil na slavném autodafé florentském všechny výsledky lidské práce, vědy a umělosti své doby a prosté děti učinil soudci nad složitou civilizací. Druhý s klidem obětoval statky věčné pro teorii úspěchu*

a chytrosti. Ale na zemi není možno uskutečnit věčnost. Jsme bytosti relativní a Absolutno by musilo zemskou relativnost rozvrátit. Lze však užívatí pozemských statků tak, aby jejich užívání bylo posvěceno věčností. V tom jest paradox náboženství: chce uskutečňovati věčnost v těchto pozemských formách. Jinak by zůstalo krásnou teorií. Pravda si žádá nejenom hlav a srdcí, ale i paží. Jest vždy a znovu nutno tvořit pozemskou věčnost. V tom jest tragika církve na zemi, ale v tom jest také velká část jejího poslání: Usilovati energicky o království Boží i tehdy, když je nebezpečí, že si přitom poustevník poskvrní svou bílou řízu.“³⁰⁹

Ve třetí kapitole třetí části spisu, Renesanční papežové a Cesare Borgia, Alfréd Fuchs vyličil složité období italských dějin na přelomu 15. a 16. století, kdy došlo k hlubokému úpadku papežství. V čele zesvětštělé, zpohanštělé církve tehdy stál papež Alexandr VI. z rodu Borgia (v úřadě 1492-1503), osobnost hluboce nemorální. Po kratičkém pontifikátu papeže Pavla III. (v roce 1503 vládl pouze deset dní a zemřel) se stal papežem Julius II. z rodu Rovere (v úřadě 1503-1513), pontifex rovněž světského založení (otec nelegitimní dcery) a velký vojevůdce, který však podle slov Alfréda Fuchse „*usiloval o silné papežství v silné Itálii*“³¹⁰ a v jehož době „*vyrostly umělecké zázraky Bramanteovy, Michelangelovy a Raffaelovy*“.³¹¹ Na pozadí politických a vojenských konfliktů v Itálii – s jejich evropskými souvislostmi – autor také zobrazil kariéru vévody Cesara Borgii (syna papeže Alexandra VI.), který neblaze proslul jako krutý, zločinný politik a válečník a jehož idealizovaný portrét podal ve svém Knížeti Machiavelli.

Ve čtvrté kapitole třetí části spisu, Machiavellism v literatuře a v dějinách, se Alfréd Fuchs podrobně zabývá evropským ohlasem myšlenek Niccoly Machiavelliho, zejména jeho díla *Il Principe* (Kníže, Vladař), v odborném písemnictví a v dějinách a konstatuje, že o Machiavellim a o fenoménu machiavellismu byly nejednou pronášeny soudy zcela protichůdné, což podle něho pramení ve vnitřní rozpornosti filozofa samého i jeho díla: „*Machiavelli, politický intelektuál, kochal se ve fantomu politické moci, již mu život odepřel, a přestřelil ve své exaktní fantazii a zhlédl se ve vzorech, jež se mu zdály nedostupnými. A tak jest jeho dílo podivnou směsí geniálních postřehů, mravních úchylek, rozumové statečnosti a osobní zbabělosti, opravdového vlastenectví a lásky ke svobodě a obětování ideálů taktice, jež se ostatně osvědčila jako taktika špatná.*“³¹² V přehledu „druhého života“ Machiavelliho v dějinách a kultuře Evropy autor neopomněl uvést ani české překlady Knížete, počínaje překladem Karla Havlíčka Borovského z roku 1850.

Alfréd Fuchs také zdůraznil příbuznost machiavellisticky pojatého státu a moderních diktatur: „*Od renesančního státu pojatého čistě mocensky vede přímá cesta k*

„všemohoucímu“ státu modernímu, jak jej formuloval Hegel a jak jej uskutečňuje i fašistická i sovětská diktatura. „³¹³

„Machiavelliho dílo obsahuje řadu chytrých naučení, jak nabytí moci, ale neříká nic o tom, co s ní udělati. Stát nemůže být posledním cílem a ideálem a národ nemůže být bohem, třebaže ani dnes nechybějí pokusy o obnovu tohoto starověkého pohanství. Nelze oddělit politiku od morálky, ale morálku nelze oddělit od celkového světového názoru, od filozofie, od náboženství. Končí-li Masaryk knihu svých válečných pamětí slovy, že Ježíš, ne Caesar je smysl našich dějin, pak bychom mohli říci, že ‚Civitas Dei‘, ne ‚Kníže‘ musí být smyslem naší politiky. „³¹⁴

V páté kapitole třetí části spisu, Nábožensko-politické problémy renesanční a dnešní, Alfréd Fuchs řeší otázku mravní laxnosti v politice, a to se zřetelem k učení a praxi katolické církve. Nepopírá přitom úpadkový charakter renesančního papežství: *„Velekněží na stolci Petrově v době renesanční představují nejhlubší mravní úpadek papežství, jež nelze vyvážit tím, co poskytli lidstvu po stránce umělecké, vědecké a literární. Je ovšem pravda, že kdyby byli nesahali papežové této doby ku prostředkům vlády tehdy obvyklým, byli by asi ztratili úplně své světské panství. Ale neukazují právě nejnovější dějiny církve, že lze udržeti autoritu i suverenitu bez bajonetů a že stačí papežství, jakožto moci duchovní, území minimální k tomu, aby jeho suverenita a nezávislost na panovnících tohoto světa byla viditelně manifestována? „³¹⁵*

Autor zde také odmítá zbožnění státu a bezohlednost v politice i tolstojovskou pasivitu vůči zlu a naopak postoj katolické církve k politice – včetně jejích politických aspirací – považuje za realistický. *„Katolická církev pokládá moc za atribut Boží, z níž Bůh uděluje smrtelníkům. Proto bez ohledu na formu uznává každou vládu, jež pokojně drží moc a dbá přirozených zákonů mravnosti. Dovoluje i světské moci, aby nelze-li jinak, utvrzovala moc i prostředky tvrdými, nejsou-li nespravedlivé, neboť bázeň zlých jest vítězství dobrých. Katolická církev byla vždy politicky aktivistická a aktivní. Byla si vědoma toho, že království Boží není sice z tohoto světa, ale že jest i na tomto světě. Církev považuje za jeden ze svých velkých úkolů řešení tohoto tragického problému, jak sloučiti aktivní život a všechny nástrahy a pokušení, všechno diplomatizování a politizování se životem kontemplativním. Právo lidské i právo Boží – obojí tyto prvky tvoří podklad jejího právního systému a jejího celého názoru na politiku. „³¹⁶*

V šesté kapitole třetí části spisu, nazvané Probabilism, se Alfréd Fuchs zabývá tímto problémem morální teologie, který má dopad i na politiku. Podstatou probabilismu je spornost

mravního vědomí, která nastává v případech, kdy povinnost není naprosto jasná; jde tu – prostě řečeno – o vztah k zákonu a ke svobodě v našem mravním rozhodování. Autor tuto subtilní morální problematiku nejen definuje (rozlišuje tyto stupně probabilismu: tutorismus, probabilismus, probabiliorismus, ekviprobabilismus a systém kompenzační), ale i ilustruje příklady z morální (zejména zpovědní) praxe katolické církve. Zásadně pak odmítá mravní laxismus jak v soukromém, tak i ve veřejném životě.

Kniha **Deset katolických politiků a diplomatů** (1934)³¹⁷ obsahuje kromě deseti biografických kapitol Předmluvu a Doslov. V Předmluvě Alfréd Fuchs formuloval poslání tohoto díla: „*Chce ukázati, že politika a morálka se nevyklučují, naopak, že ten, kdo to myslí se svým náboženstvím vážně, musí chtít podle něho předělat i svět. Teoreticky jsem se zabýval touto otázkou ve své brožurce ‚Náboženství a politika‘ a pak v úvodu ke své knize ‚Novější papežská politika‘. Dnes chci tyto teze demonstrovat na politicích, jejichž činnost vycházela ze světového názoru katolického. Počínám světcem a mučedníkem a končím postavami doby nejnovější.*“³¹⁸ Časové rozpětí knihy sahá od renesance (Tomáš More) po dobu mezi světovými válkami.

Autor v Předmluvě dále zdůvodňuje, proč do knihy nezařadil nikoho z politiků dosud žijících („*Neminem ante mortem beatum nominabis.*“³¹⁹) a z papežů („*Byli sice mezi postavami papežů mužové velikého významu politického, ale politika jest u papežů jenom částí pastorační moudrosti a opatrnosti...*“³²⁰) a proč tam pojal i postavy dvou publicistů („*... publicistika a žurnalistika náleží k nejdůležitějším prostředkům novodobé politiky ideové. I publicista a novinář jest politikem.*“³²¹).

Prvním z životopisných medailonů, které jsou opatřeny seznamy použité literatury, je stať Blahoslavený Thomas Morus, jež se zabývá osobností anglického renesančního právníka, filozofa, státníka a katolického mučedníka a světce. V medailonu Alfréd Fuchs nastínil světcův životopis a větší pozornost věnoval rozboru jeho stěžejního díla – Utopie.

Thomas More (latinizovaným jménem Morus, 1478-1535) byl anglickým králem Jindřichem VIII. jmenován za své zásluhy jako první politik občanského původu lordem-kancléřem. Jako rozhodný katolík vystupoval proti stoupencům reformace a věrnost katolické církvi a papeži osvědčil – spolu s biskupem Johnem Fisherem – i tehdy, když papež odmítl prohlásit královo první manželství za neplatné. Oba hodnostáři pak byli z králova rozhodnutí ve formálním procesu odsouzeni „za velezradu“ k smrti a popraveni. Roku 1935 papež Pius XI. Thomase Mora svatořečil (kanonizován byl i John Fisher).

Připomeňme si zde některé z Fuchsových myšlenek o Thomasu Morovi a jeho Utopii:

„Právě jako myslitel humanistický a renesanční nás zajímá Thomas Morus: vždyť tendence renesance jsou namnoze zřejmě protikřesťanské. Renesanci začíná zesvětštění společnosti, renesance namnoze pokládá stát za nejvyšší lidskou koncepci a vyjímá proto často politiku ze sféry náboženské, a dokonce, jak vidíme u Machiavelliho, vede rozhraničovací čáru mezi politikou a morálkou. Thomas Morus jest však dokladem, že ani politik z tohoto údobí nemusí být machiavellistou.“³²²

„Jak moderní a zároveň křesťanský je Morův odklon od peněžního hospodářství! Kritizuje kapitalismus zcela tak jako kterýkoli novodobý zastánce křesťanského sociálního režimu.“

Neprávem však reklamují Morovu ‚Utopii‘ socialisté a komunisté. Morův utopistický stát jest založen na principu rodiny, na principu monogamie a na principu náboženském. Jeho cílem také není mechanická rovnost, nýbrž vytvoření duchovního typu člověka. Intelektuální třída má práva odpovídající jejímu poslání – tento cíl duchovního výběru je něco zcela jiného než egalitářský stát komunistický, jehož ideové náběhy nalézáme již u francouzských encyklopedistů! Není ovšem pochyby o tom, že onen velký respekt k autoritě vzdělaného ducha je ohlasem doby renesanční a humanistické, která dávala intelektuálovi i největší možnosti politické, umožňovala mu nejvyšší kariéry na základě činnosti literární a jež požadovala od státníků, aby milovali vědy a umění. Jejich milovníkem byl i Thomas Morus. Nesmrtelnou památkou na jeho mecenášství jest portrét od Holbeina, který za svého pobytu v Anglii dlel v jeho pohostinném domě v Chelsea. Thomas Morus je nejenom politikem a sociálním myslitelem, nýbrž jest přímo vzorem intelektuála v politice, neboť v jeho době byl typ politického intelektuála již dokonale vyvinut. Jest pro něho vzorem do té míry, do jaké jest jeho protivník Machiavelli výstražným příkladem.“³²³

V portrétu P. Antonio Possevin se Alfréd Fuchs zabývá zajímavou postavou italského jezuitského kněze, teologa a církevního diplomata, který žil v letech 1533/4 až 1611. Ve službách papeže Řehoře XIII. a s oddaností myšlenky obnovení jednoty křesťanstva vykonal v 70. a 80. letech 16. století důležité diplomatické cesty do Švédska (ke králi Janovi III.), do Polska (ke králi Štěpánovi Báthorymu), do Ruska (k caru Ivanovi IV.) a znovu do Polska. I když jeho diplomatické mise nebyly plně úspěšné, přesto šlo o významné akce, zejména o nastolení míru mezi Polskem a Ruskem, o získání pravoslavného Ruska pro unii s katolickou církví a o společný postup slovanských národů proti nepřátelům křesťanstva – Tatarům a Turkům. Antonio Possevin (a další jezuita Petr Skarga) také stál u zrodu tzv. brestské unie z roku 1596, na jejímž základě se devět pravoslavných diecézí sjednotilo s katolickou církví a

k níž se později připojily i další pravoslavné diecéze v Haliči a na Podkarpatské Rusi. Vznikly tak církve řeckokatolické neboli uniatské, které přes pohnuté osudy v komunistických diktaturách 20. století existují dodnes.

V portrétu Kardinál Consalvi, nejrozsáhlejším z celé knihy, Alfréd Fuchs zobrazil „muže, jenž bojoval úporně s cézaropapismem Napoleonovým“.³²⁴ Markýz Ercole Consalvi (1757-1824) se po studiích bohosloví a práva a po vysvěcení na kněze stal úředníkem papežské kurie a pro své politické a diplomatické schopnosti byl v pohnutých dobách Francouzské revoluce a napoleonských válek předním služebníkem papežů Pia VI. a Pia VII. Papež Pius VII. jmenoval Ercola Consalviho kardinálem a státním sekretářem (tj. nejvýznamnějším úředním činitelem) Církevního státu a ten pak uzavřel roku 1801 s Napoleonem Bonapartem, tehdy prvním konzulem Francouzské republiky, konkordát mezi Svatým stolcem a Francií, který vedl k restauraci katolicismu ve Francii. Kardinál Consalvi by však hlavním odpůrcem Napoleonových snah učinit z papeže vazala napoleonské Francie a jeho diplomatické umění vyvrcholilo na Vídeňském kongresu, kde se mu podařilo obnovit Církevní stát.

Alfréd Fuchs v závěru medailonu hodnotí osobnost Ercola Consalviho takto: „Ze zápasu s Napoleonem nevyšlo papežství poraženo, nýbrž posíleno. Ukázala se na něm pravdivost někdejšího výroku Napoleonova, že vždy to byl duch, jenž posléze zvítězil nad kordem. S tímto zápasem je nerozlučně spjato i jméno kardinála Consalviho, velkého státníka a politika v době úspěchů a velkého člověka i v době neštěstí, muže, jenž uměl vyhrávat i prohrávat, protože šel vždy za ideou, aby moc duchovní nepodléhala světskému státu, aby Církev nesloužila smrtelným lidem, nýbrž aby hlásala neohroženě „ono velké jméno Jednorozeného před králi a mocnostmi tohoto světa“.“³²⁵

Portrét Louis Veuillot je věnován francouzskému katolickému publicistovi z 19. století (žil v letech 1812-1883), který je autorem rozsáhlého díla zahrnujícího publicistiku i beletrii. Pocházel z lidových vrstev (jeho otec byl bednářským dělníkem), smýšlením byl ortodoxní katolík a politický konzervativec – mimo jiné přesvědčený monarchista a obhájce papežské autority.

V duchu křesťanské etiky a církevní sociální nauky byl Louis Veuillot kritikem liberálního kapitalismu své doby, což oceňuje ve své stati Alfréd Fuchs. V souvislosti s hodnocením Francouzské revoluce o něm napsal: „Dnešní doba má na Velkou revoluci francouzskou často zkreslený pohled. Zapomínáme, že Velká revoluce nebyla nikterak revolucí proletariátu proti buržoazii, nýbrž revolucí měšťanstva proti šlechtě. Městský stav,

jenž nabyl pozic hospodářských, nesnesl již politického útlaku. Revoluce vynesla na povrch buržoazii, jejímž světovým názorem se stal liberalismus: liberalismus se svým nepřátelstvím vůči Církvi, se svým fantomem svobody, zvláště hospodářské, a se svým zbožněním soukromého majetku. Není divu, že liberalismus tolik zdůrazňoval soukromý majetek. Majetek býval kdysi jediným palladiem buržoazní třídy proti zvůli šlechty a krále. Není divu, že zdůrazňoval svobodu. Mohlo se mu dařit jenom ve volné, bezohledné kapitalistické soutěži. Není divu, že byl nepřátelský Církvi. Nemohl potřebovat metafyziku.

Veillot poznal dokonale stinné stánky této měšťácké, plutokratické demokracie, její bezútěšnost, její korupci a její sociální bezohlednost. A tak právě on, jenž pocházel z vrstev nejchudších, se stává obhájcem organistického, stavovského státu, protože viděl, jak liberalismus pod heslem svobody jest v podstatě vládou peněz a zase peněz, jež později nazve Léon Bloy ‚krví chudého‘. ³²⁶

Ve stati Gabriel Garcia Morena Alfréd Fuchs pojednává o ekvádorském právníkovi, publicistovi a politikovi (žil v letech 1821-1875), který jako hluboce věřící katolík provedl v neklidných poměrech své země důležité reformy, jež stabilizovaly a zlepšily tamější situaci. Zastával různé funkce, mimo jiné byl třikrát zvolen ekvádorským prezidentem, a vycházejí z katolického pojetí státu, zlepšil postavení katolické církve a řeholních řádů v zemi, reformoval státní finance, školství, zdravotnictví, soudnictví a vězeňství a zdokonalil dopravní síť. Gabriel Garcia Morena byl však svými nepřáteli úkladně zavražděn a Alfréd Fuchs ho hodnotí slovy papeže Pia IX.: „Žil jako světec, jako apoštol víry a zemřel jako mučedník.“ ³²⁷

V portrétu Daniel O' Connell se Alfréd Fuchs zabývá postavou irského právníka (advokáta) a politika, který se stal v první polovině 19. století vůdcem boje Irů (a irských katolíků) proti anglické nadvládě. Svou advokátní, spolkovou a politickou činností (od roku 1829 jako poslanec dolní sněmovny britského parlamentu) dosáhl Daniel O' Connell (1774-1846) v zápase za zrovnoprávnění katolíků s protestanty a za zrušení anglicko-irské unie významných úspěchů. Jeho činnost ocenil u nás již v roce 1847 Karel Havlíček Borovský v článku uveřejněném v Pražských novinách, ze kterého Alfréd Fuchs ve svém textu cituje. Připomíná také, že po vzoru irského národního spolku Repeal, založeného Danielem O' Connellem roku 1830 v Dublinu, vznikl v roce 1847 v Praze tajný spolek téhož jména, který se pak podílel na revolučním dění roku 1848.

V portrétu Josef Görres Alfréd Fuchs zachytil život a dílo významného německého romantika, v jehož působení se spojovala náboženská myšlenka s vlastenectvím. Josef von Görres (1776-1848), rodák z porýnského Koblenze, byl v mládí ovlivněn idejemi Francouzské

revoluce, avšak stal se odpůrcem Napoleonovy expanzivní politiky a usiloval o vytvoření německé národní jednoty. Byl velmi vzdělaný – byl vpravdě polyhistorem – a jeho činnost zahrnovala publicistiku, politiku a vědecké bádání (byl mimo jiné profesorem univerzit v Heidelbergu a v Mnichově, věnoval se studiu německé lidové slovesnosti, asijských mytologií a křesťanské mystiky).

Alfréd Fuchs v závěru svého medailonu o Josefu von Görresovi napsal: „*Spojení náboženské víry s nacionalismem, jež tak charakterizovalo Görrese, nezůstalo bez vlivu ani na kulturní život český. Jeho příkladu se dovolávali často zejména buditelští kněží moravští, jako Sušil a Wurm. Jeho činnost byla krásným spojením publicistiky a učenosti. Ukázal, co dovede novinář vzdělaný a učenec, který se nebojí veřejnosti.*“³²⁸

Ve stati Ludvík Windhorst se Alfréd Fuchs zabývá aktivitami advokáta a politika, který statečně hájil postavení a práva katolické církve v Německu. Ludwig Windhorst (1812-1891) začal svou politickou dráhu v knížectví osnabrückém, odkud pocházel, po prusko-rakouské válce roku 1866 se stal poslancem pruského sněmu a sněmu Severoněmeckého spolku a poslanecké funkce zastával i ve sjednoceném Německu – v Německé říši. Jeho politická činnost v Německé říši byla spjata s katolickou stranou Centrum, jejímž vůdcem se stal roku 1874. Když kancléř Otto von Bismarck rozpoutal v Německu tzv. kulturní boj, ve skutečnosti protikatolické tažení, jehož cílem bylo omezit práva katolické církve v zemi a podřídit ji státu, narazil na rozhodný odpor Centra a Ludwiga Windhorsta. K Windhorstově opoziční politice Alfréd Fuchs poznamenává, „*že cílem jeho zápasu nebyl boj pro boj a že nikdy nechtěl, aby mezi ním a odpůrci povstala propast nepřeklenutelná. Cílem jeho boje byl mír, snesitelný modus vivendi mezi státem a Církví.*“³²⁹ A k Windhorstovu morálnímu profilu dodává: „*Ryzost jeho charakteru byla taková, že neměl osobních nepřátel, ač svedl nespočetné politické boje. O jeho nezištnosti svědčí, že téměř nezanechal jmění.*“³³⁰

Portrét Kardinál Rampolla del Tindaro je věnován vynikajícímu církevnímu diplomatovi z doby pontifikátu papeže Lva XIII. (v úřadě 1878-1903). Markýz Mariano Rampolla del Tindaro (1843-1913) absolvoval papežskou diplomatickou akademii a působil jak v diplomatických službách (byl např. nunciem ve Španělsku), tak ve státním sekretariátu Vatikánu, kde dosáhl kardinálské hodnosti a funkce státního sekretáře. „*S jeho jménem je spojeno závěrečné a nejslavnější období pontifikátu Lva XIII.*“³³¹ napsal o něm Alfréd Fuchs. Mariano Rampolla del Tindaro přispěl jako nuncius v Madridu ke smíru mezi Německem a Španělskem ve sporu o Karolinské ostrovy v Atlantském oceánu, a to za zprostředkování Vatikánu, a jako kardinál-státní sekretář ke konsolidaci postavení katolické církve ve Francii,

Německu i Rakousku-Uhersku. Po smrti Lva XIII. byl i jedním ze dvou hlavních kandidátů na papeže, avšak nakonec byl papežem zvolen jeho protikandidát, benátský patriarcha kardinál Sarto – Pius X.

Ve svém medailonu kardinála Rampolly Alfréd Fuchs připomněl i pozornost, kterou papež Lev XIII. a kardinál-státní sekretář věnovali myšlence sjednocení západní a východní církve a Slovanstvu, a v této souvislosti zmínil i encykliky *Grande munus* a *Praeclara*, ve kterých Lev XIII. doporučil kult slovanských věrozvěstů Cyrila a Metoděje celé katolické církvi a potvrdil práva východního, byzantského ritu v ní.

V medailonu Msgre Dr. Ignát Seipel Alfréd Fuchs zobrazil životní dráhu svého staršího současníka, s nímž se osobně znal. Ignaz Seipel (1876-1932) byl rakouský katolický kněz, univerzitní profesor a významný politik, který se velkou měrou zasloužil o rekonstrukci poválečného Rakouska a o navázání dobrých vztahů s jeho sousedy – včetně Československa. Již za Rakouska-Uherska doporučoval ve svých spisech spravedlivé řešení národnostní otázky v monarchii a po jejím rozpadu se ujal budování Rakouské republiky a vytvoření její ústavy. Stál téměř deset let v čele křesťanskosociální strany, byl zvolen poslancem a třikrát zastával úřad spolkového kancléře. Ačkoli zachránil svébytnost Rakouska a jeho demokratický charakter, byl na něj dvakrát podniknut pokus o atentát.

Ignaz Seipel zůstal při všech svých politických aktivitách především knězem, a tak o něm mohl Alfréd Fuchs v závěru svého portréту napsat: *„Vše, cokoli podnikal, mělo nějaký vztah k Bohu, k Církvi, ke svatému kněžství a v tomto světle se díval na všechny svoje činy a podle nich je posuzoval. Náležel mezi velké křesťanské státníky, protože pochopil hlubokou pravdu slov: ‚Deo servire regnare est.‘“*³³²

Knihu *Deset katolických politiků a diplomatů* Alfréd Fuchs uzavírá stručným, rekapitulujícím Doslovem, jehož závěr prozrazuje, jak vznešené mínění měl o poslání katolického politika ve společnosti a o jeho odpovědnosti vůči Bohu a lidem:

„Mnohotvárnost, jež se jeví v katolické Církvi vůbec, jeví se i v mnohotvárnosti politických postav. Ať jsou však tyto typy politiků sebezodličnější, všichni mají to společné, že jdou za jedním cílem a ten není z tohoto světa. Cíle časné a dočasné jsou pouhými prostředky. Všechn politický boj má cíl vyšší ve smyslu oné modlitby Církve, jež zní ‚ut sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna‘. ‚Abychom tak přešli statky časnými, abychom neztratili statků věčných.‘ Není třeba odejít na poušť a zavrhnouti všechny prostředky pozemské vlády, ale jest jich třeba užívat tak, aby sloužily cíli poslednímu. Katolický politik nesmí jít za pouhou mocí a musí se často smířovati s myšlenkou, že sám

nesklidí, co zaséval. I on jest služebníkem kříže v úspěchu i v neúspěchu. Kříže, jenž jedině trvá, když se svět chvěje ve svých základech. „Stat Crux, dum volvitur orbis!“³³³

Knihu Deset katolických politiků a diplomatů doprovází obrazová příloha, kterou tvoří portréty (fotografie) probíraných osobností, zařazené do textu.

Brožura **Bratří Ratisbonnové** (1934) je věnována alsaským řeholníkům židovského původu, sourozencům Theodoru Marii Ratisbonnovi a Alfonsu Marii Ratisbonnovi.³³⁴ Text je doprovázen společnou fotografií obou bratří a bibliografií.

Výkladu o životě a díle bratří Ratisbonnů Alfréd Fuchs předeslal úvodní stať Židovská otázka, v níž se opět zamýšlí nad dějinnými osudy lidu, ze kterého vyšel a jenž mu i po konverzi zůstal blízký, a to v minulosti i v současnosti, kdy „vypuklo v Německu jedno z největších pronásledování Židů, jež znají dějiny“.³³⁵ Fuchsovo hodnocení tohoto pronásledování – rok po nastolení nacistické diktatury – je přitom naprosto přesné: „Jest také jedním z nejhorších, protože Židé nejsou pronásledováni pro to neb ono smýšlení, nýbrž pro svůj původ, pro svou rasu a tato perzekuce a vyloučení z občanských práv se vztahuje i na ty, kdo přijali křest. Není úniku.“³³⁶

Ve svých úvahách o židovské otázce se autor nejprve zabývá ahasverovským mýtem a židovským skepticismem a soudí, že „skutečně lze říci, že základním rysem židovské povahy, jak ji vytvořily diaspora a ghetto, jest skepse a problematism. Židé, kteří nesměli nabývatí půdy, nezapustili pevných kořenů v zemi. Žili v abstraktech – ať se již zabývali bohoslovnou tradicí, nebo obchodem.“³³⁷

O řešení židovské otázky v první třetině 20. století Alfréd Fuchs praví: „Jest dnes dvoji řešení židovské otázky, ale ani jedno z nich nedostačuje. Jedním z nich je asimilace, snaha Židů splynouti s okolím, s národem, s nímž žijí. Druhá snaha je právě opačná: sionism. Navrátiti se do Svaté země, vytvořiti židovský stát v Palestině nebo alespoň vzkřísiti opět židovské národní vědomí.“³³⁸

O procesu asimilace autor soudí, že může být narušen vznikem silného antisemitského hnutí nebo obnovou národních myšlenek u Židů samých. V případě sionismu se zase domnívá, že vytvořením agrárního typu Židů v Palestině vyvstane tam národní pospolitost odlišná i psychicky od Židů diasporních.

Jako hluboce věřící katolík židovského původu spatřuje Alfréd Fuchs řešení židovské otázky v přijetí křesťanství: „V duši Židově jest Ahasver, nejenom v jeho vnějších osudech. Vždy bude nechtě vydávati svědectví Tomu, jež zavrhl. Bude bloudit, dokud nepozná svého Mesiáše. Jenom vírou v Ježíše Krista vejde Žid pod hostinnou střechu. V tomto smyslu

odpovídal již papež Pius X. zakladateli sionismu Theodoru Herzlovi, když k němu přišel vyjednávat věci palestinské.

Jaké jsou však vůči Ahasverovi povinnosti katolíků? Jest apoštolátem Božského Srdce Páně pracovat o návrat národa kdysi vyvoleného. Nic by nebylo nesmyslnějšího, než aby katolík, úd univerzální Církve, pěstoval rasové předsudky nebo vylučoval Židy ze svých modliteb. Dílo bratří Ratisbonnů nás o tom poučí.“³³⁹

Není chybou Alfréda Fuchse, že jeho úvahy o židovské otázce zůstaly po šoa, po nacistické genocidě evropských Židů, reflexemi akademickými. Asimilační program byl zničen vyvražděním větší části evropského Židovstva nacisty a naopak sionistický program vedl k záchraně aspoň části židovského lidu, i když Stát Izrael vznikl po holocaustu jenom na části historické země izraelské a dodnes obtížně hledá způsob soužití s národy Blízkého východu. Obecné přijetí křesťanství židovským národem se ukázalo naprosto nereálným, ačkoli konverze jednotlivců nadále existují. Většího účinku nedosáhlo ani hnutí tzv. mesiánských židů. Tragický osud vynikajících konvertitů, jakými byli Edita Steinová – svatá Terezie Benedikta od Kříže – a Alfréd Fuchs, za nacismu, je pak vpravdě dějinným mementem. Nadto v teologické rovině Boží vyvolení židovského národa stále platí a existence judaismu vedle křesťanství tkví v úradku Hospodinově. Židé a křesťané by ovšem měli spolu žít v pokoji a ve vzájemné úctě a lásce jako „starší a mladší bratři“, jak to hlásal papež Jan Pavel II.

Je možno se také oprávněně domnívat, že v situaci diaspory, kdy pojátkem židovského lidu bez vlasti a vlastní státnosti se stalo náboženství s posvátnými knihami (Tanach a Talmud), by hromadné přijetí křesťanství vedlo ke splynutí Židů s většinou křesťanskou společností – tedy k faktickému zániku židovského národa. (Tuto úvahu lze aplikovat i na situaci židovské diaspory v zemích muslimských.)

V úvodu biografického medailonu P. Theodor Maria Ratisbonne N. D. S. Alfréd Fuchs charakterizoval rodové kořeny bratří Ratisbonnů z otcovy a matčiny strany; v obou liniích šlo o významné alsaské židovské rodiny. Theodor Maria Ratisbonne vyrůstal v liberální židovské rodině (autor bohužel neuvádí datum jeho narození), kde náboženství bylo jen tradiční záležitostí, a již za studií začal hledat vlastní duchovní orientaci, která jej – spolu s vlivem blízkých křesťanských osobností – přivedla ke katolickému křesťanství a ke kněžství. Roku 1827 byl pokřtěn a po teologických studiích byl vysvěcen na kněze – primiční mši svatou slavil v roce 1831. Ve svém kněžském působení se P. T. M. Ratisbonne zaměřil na misi mezi

Židy a k tomuto účelu založil (spolu s bratrem) kongregaci Matky Boží Sionské (Notre Dame de Sion), již se dostalo papežské aprobace a která dosáhla ve Francii jistých úspěchů.

Alfréd Fuchs v závěru svého medailonu hodnotí P. T. M. Ratisbonna takto: „*P. Ratisbonne vynikal zvláště důvěrou v Boha, jež působila, že ani v době nejtěžších zkoušek nebýval příliš zarmoucen, vynikal láskou k bližnímu, jež se vztahovala i na nepřátele. Podporoval např. rodinu žurnalisty, který dříve na něho útočil, když tento novinář přišel o místo. Podobných epizod z jeho života byl bylo možno vyprávěti na sta. Ač pocházel z bohatého bankéřského domu, dovedl snášeti nedostatek všeho druhu. Byl obzvláštním ctitelem Matky Boží. Jeho osobní zjev byl důstojný a jeho obcování s lidmi bylo dětsky prosté. S mariánskou modlitbou na rtech a se slovy křesťanské naděje zemřel klidně 10. ledna 1884, maje pohled upřený na kříž.*“³⁴⁰

Životopisný medailon P. Alfons Maria Ratisbonne N. D. S. věnoval Alfréd Fuchs mladšímu z obou bratří, který žil v letech 1814-1884. Ten konvertoval ke křesťanství po údajném zjevení Panny Marie, jež zažil v Římě roku 1842 a po němž byl pokřtěn v katolické církvi. Pak se rozhodl pro kněžské povolání, duchovenskou formaci absolvoval v jezuitském řádu a roku 1848 byl vysvěcen na kněze. Zpočátku pastoračně působil mezi vězni, ale později pomáhal staršímu bratrovi budovat kongregaci Matky Boží Sionské a posléze odešel do Palestiny, kde se věnoval pastoraaci mezi křesťany, Židy i muslimy a vybudoval kostely, kláštery a charitativní ústavy pro mládež. Na své blahodárné aktivity ve Svaté zemi sbíral peníze v Evropě.

Na konci medailonu P. Alfonse Marii Ratisbonna se Alfréd Fuchs vrátil k úvaze o vztahu židovského národa k Ježíši Kristu. Aniž bychom k ní chtěli zaujmout stanovisko (to bylo formulováno již výše), citujme si zde autorovy závěrečné myšlenky jako doklad jeho myšlení a víry:

„*Židům bylo kdysi řečeno: ‚Vy pak budete mi říší kněžskou a národem posvátným.‘ Tato vyvolenost minula, ale touto posvátnou říší stala se Kristova Církev pro všechny, kdož do ní vstoupili. Židovský národ stále ještě udržuje živou touhu po Mesiáši. Často tento mesianismus bere na sebe obludné formy, často se jeví v podobě socialismu, komunismu, zednářství, často byl již postaven do služeb Antikristových. Ale na dně židovské duše touha zůstává. ‚A všechny tyto slzy tekou do Jordánu,‘ praví jeden z velkých židovských básníků. Mesiáš však již přišel. Kdy jej všichni Židé poznají? Ne nadarmo jsou s jejich návratem spojována eschatologická proroctví. Svět bude blíže vykoupení, až se vrátí i ten národ, který nejdéle vzdoroval.*“³⁴¹

Biografie bratří Ratisbonnů jsou v brožuře doplněny dvěma přílohami: Z dopisů bratří Ratisbonnů, Dílo bratří Ratisbonnů a jejich společným portrétem.

V brožuře **Svatý Bernard z Clairvaux (1935)**³⁴², která je členěna do sedmi kapitol, se Alfréd Fuchs zabývá osobností středověkého řeholníka, který ze své klášterní samoty aktivně zasahoval do duchovního, politického i vojenského dění tehdejší Evropy. Text studie je doprovázen bibliografií a světcovým portrétem.

V úvodní kapitole, Memorare, autor zasazuje osobnost Bernarda z Clairvaux do celkového obrazu západoevropského vrcholného středověku, charakterizovaného především křížovými výpravami a zápasem mezi světskou a duchovní mocí. Zároveň oceňuje světcovu velikost: „*Svatý Bernard podivuhodně v sobě spojoval aktivitu a kontemplaci. Jest jeden z největších mistrů rozjímavé modlitby. Kdykoli byl nucen opustiti svou tichou klášterní samotu, činil tak jen z poslušnosti. A přece byl jeden z nejvlivnějších lidí nejenom své doby, ale přímo svého století. XII. století nese pečeť osobnosti Bernardovy.*“³⁴³

V hodnocení boje mezi církevní a světskou mocí autor dospívá k zajímavému srovnání středověkých poměrů s poměry své doby: „*Dnes snad jest již jasno každému, že nešlo o boj panovačnosti kněžské s panovačností světských panovníků. Jistě, i tyto čistě lidské momenty měly svou úlohu, ale v podstatě šlo o nezávislost moci duchovní proti státu, čili, jak bychom řekli moderně, proti nárokům státní totality. Naší době diktatur zůstala smutná výhrada, že mohla ukázati názorně, kam to vede, když si stát osobuje právo nad vedením duší, když se dává Caesarovi, co jest Božího.*“³⁴⁴

V dalších kapitolách (II. Respice stellam, II. Pax Ecclesiae sanctae, IV. Alma micat justo stella, V. O beata solitudo, VI. O clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria!, VII. Doctor mellifluus) Alfréd Fuchs podrobně vylíčil životopis sv. Bernarda z Clairvaux; zde se můžeme jen dotknout nejdůležitějších mezníků jeho života.

Bernard z Clairvaux se narodil asi roku 1090 na hradě Fontaines u Dijonu (Burgundsko) v rytířské rodině, v roce 1112 vstoupil do kláštera v Citeaux (latinsky Cistercium), který náležel řeholnímu řádu cisterciáků, založenému roku 1098 ve Francii sv. Robertem (jde o reformovanou větev benediktinského řádu). V roce 1115 založil Bernard klášter v Clairvaux (latinsky Clara vallis), kde se stal opatem, a budoval i další cisterciácké kláštery. Ačkoli chtěl být jenom prostým řeholním knězem a odmítl vyšší církevní hodnosti, stal se uznávaným veřejným činitelem a vyhledávaným duchovním rádcem papežů a panovníků. Svým působením v cisterciáckém řádu zastínil i proslulý benediktinský klášter v Cluny, někdejší centrum duchovního hnutí usilujícího o reformu středověké církve. Byl

vynikajícím teologem, kazatelem a duchovním básníkem. Byl však i hlasatelem druhé a třetí křížové výpravy, a musel se vyrovnat s jejich nezdarem, a protagonistou boje církve s heretiky (katharoi – kacíři), i když užití násilí vůči nim odmítal – a to jsou věci z dnešního hlediska problematické. Zemřel roku 1153 v Clairvaux a již roku 1174 ho papež Alexandr III. kanonizoval; později ho papež Pius VIII. prohlásil za učitele církve.

Alfréd Fuchs o něm v závěru své studie napsal: „*Svatý Bernard, který jest ctěn jako poslední z církevních Otců, byl již za svého života nazýván tak, jak jej nazývá Církev dodneška: Učitel medem oplývající: Doctor mellifluus.*“³⁴⁵

Ve studii se Alfréd Fuchs také dvakrát dotkl židovské otázky ve středověku. Poprvé ve třetí kapitole, kde pojednává mimo jiné o papežském schizmatu, ke kterému došlo roku 1130 po smrti papeže Honoria II., kdy proti právoplatně zvolenému papeži Inocenci II. větší část kardinálského sboru zvolila vzdoropapeže Anakleta – kardinála Piera Leoniho (Petrus Leonis), který byl židovského původu. Schizma, v němž se Bernard z Clairvaux postavil na stranu papeže Inocence II., skončilo až po smrti Anakletově (po roce 1138).

Autor zde zaujal k Anakletově kauze spravedlivé stanovisko. Poté, co připomněl i klady jeho života a života jeho předka, napsal: „*Jeho rozeklanou osobnost vylíčila mistrně Gertrud von le Fort ve svém románě ‚Papež z ghetta‘. Pier Leoni nosil v sobě stále ještě kus ghetta. Byla v něm příliš živá vzpomínka na to, že jeho rod byl vyvržen z ostatní lidské společnosti, což v něm vzbudilo po čase dravou touhu ukázati, že dovede více než ti, proti jejichž původu nebylo námitek. V křesťanstvu byla vždy starobylá tradice, že až přijde papež židovského původu, tedy papež pocházející z téhož národa jako svatí apoštolové, bude to vyvrcholením křesťanského poslání. Tato tradice se opírala především o Písma sv., která hlásají, že Židé vejdou do ovčince Kristova, až bude naplněno obrácení národů ostatních. Zmítán těmito nejasnými pseudomesiášskými touhami, jež se u Židů v nejrůznějších formách vyskytují dodneška, ale především poháněn nezměrnou ctižádostí, počal Pier Leoni zcela cílevědomě usilovati o tiáru, a to prostředky velmi povážlivými. Bezměrnou ctižádostí a politickou bezohledností se vyznačoval Pier Leoni již jako papežský delegát ve Francii a v Anglii.*“³⁴⁶

Podruhé se Alfréd Fuchs dotýká tragické situace Židů ve středověku v šesté kapitole, kde pojednává hlavně o přípravách na druhou křížovou výpravu v letech 1145-1146. Bernardova kazatelská i písemná propagace křížové výpravy vyvolala bohužel u luzy protižidovskou nenávist. Autor o tom píše: „*Ale posvátné nadšení se proměnilo u davu ve slepou nenávist jako za první křížové výpravy a vybil se v pronásledování Židů. Bernard*

varoval křesťany před tímto počínáním. V jeho okružním dopise stojí: „Židé jsou takřka živým obrazem a znamením připomínajícím nám utrpení Pána a Spasitele našeho Ježíše Krista. Jsou rozptýleni po všem světě a snášejí tvrdý osud, aby byli svědky našeho vykoupení... Ale jednou se obrátí a Boží pohled na nich spočine se zalíbením. Až plnost národu přijme svaté evangelium, bude Izrael zachráněn, praví apoštol... Kdyby byli vyhubeni, marná by byla naděje na jejich obrácení. I kdyby byli pohany, musili bychom je snášeti a nezabíjeti jich.“³⁴⁷

V Německu a pak ve Francii se rozhořelo vraždění židovského obyvatelstva a mohučský arcibiskup žádal Bernarda o pomoc. Bernard z Clairvaux se snažil násilí čelit jak písemně, tak osobním jednáním, hlásaje, „že pronásledování Židů odporuje jak Písmu svatému, tak i úmyslům Církve“.³⁴⁸ Cestoval po Německu, aby učinil přítrž protižidovskému řádění, a dosáhl ve svém úsilí úspěchu. Přesvědčil i fanatického šířitele nenávisti vůči Židům cisterciáckého mnicha Radulfa, aby přestal se svými neblahými kázáními a vrátil se do kláštera. „Pronásledování Židé velebili Bernarda jako svého zachránce,“³⁴⁹ praví o světcových zásluhách autor.

*

Shrnutí

První subkapitola páté kapitoly disertační práce obsahuje interpretaci knih Alfréda Fuchse s katolickou tematikou z 1. poloviny 30. let: O deseti svatých, Zákulisí novin. Psychologie novinářského povolání, Chytrost, či moudrost v politice (Machiavellism), Deset katolických politiků a diplomatů, Bratří Ratisbonnové a Svatý Bernard z Clairvaux.

V. 2. Práce z 2. poloviny 30. let

Brožura **Svatý František Xaverský** (1936)³⁵⁰ pojednává o světcí, který byl velkým katolickým misionářem v mimoevropském světě. Alfréd Fuchs o něm již v úvodu textu říká: *„Byl nejbližším přítelem a nejbližším spolupracovníkem jiného velikého světce Církve, svatého Ignáce z Loyoly, a byl spoluzakladatelem Tovaryšstva Ježíšova, této nejprůbojnější armády Církve...“*³⁵¹ Spis se skládá ze sedmi částí (kapitol) a je opatřen bibliografií a světcovým portrétem.

V českém prostředí nemá jméno jezuitů u širší veřejnosti dobrý zvuk, a to kvůli jejich rozhodujícímu podílu na pobělohorské násilné rekatolizaci českých zemí, avšak je nutno si uvědomit, že i mezi českými jezuiti byly osobnosti vynikající, hodné obecné úcty (Bedřich Bridel, Bohuslav Balbín, Felix Kadlinský, misionáři v zámoří). Tolik je nutno dodat k Fuchsovu textu.

V první části spisu, První jezuité, Alfréd Fuchs pojednává o počátcích jezuitského řádu (byl založen v letech 1534-1539) a o mládí a studiích Františka Xaverského (narodil se roku 1506 na zámku Xaveru v Horní Navaře, pozdější součásti španělské Kastilie). Ve druhé části, Počátek misijní činnosti, zachycuje Františkovo misijní působení – ve službách portugalského krále Jana III. a církve – v Indii, s centrem v Goe, a v části třetí, Paravové, jeho misijní činnost na indickém jihu a na Cejloně. Čtvrtá část spisu, Japonci, přibližuje, jak naznačuje sám název, Františkovo misijní úsilí v Japonsku a část pátá, Do Číny?, jeho snahu přenést katolickou misii i na čínskou pevninu, kam se však už nedostal (zemřel v roce 1552 na ostrově Šan-Šian v blízkosti Kantonu, pohřben byl v Goe). Šestá část, Význam misií, a část sedmá, Metody světcovy a dnešní misiologie, se zabývají hodnocením katolických misií v minulosti, včetně misií Františka Xaverského, a v autorově době.

Heroickou misionářskou činnost sv. Františka Xaverského Alfréd Fuchs v závěru studie charakterizuje následovně:

„Svatý František otevřel misiím nové cesty, a co hlavního. Vytvořil nové velkolepé plány, třebaže neměl vždy správných představ. Ale byly jeho omyly skutečně chybou jeho? Kdo je měl korigovati než ti křesťané, kteří země jeho působení znali lépe než on? Či vina to nakonec byla, že opuštěn zemřel na pustém ostrově?“

Význam Františkův není v jeho objevech zeměpisných nebo cestopisných. Nezaměňoval nikdy úkol misionáře s úkolem vědeckého pracovníka, jak se leckdy děje i dnes, zvláště u protestantů. Co zanechal jako dědictví svým následníkům, to nebyly jenom země, které otevřel evangeliu, ale i velký sen, který odkázal budoucnosti, jež jej do značné míry i

splnila. Pronikl tak daleko, jak tehdy mohl. Měl ducha podnikavosti, jenž jej přibližuje svatým apoštolům, a měl víru, která hory přenáší.

V nejedné příčině byl však svatý František Xaverský skutečně průkopníkem novodobých metod misijních. On to např. byl, jenž usiloval o přípravu domorodého kléru v misijních seminářích. Tento úkol byl dosti dlouho v misijní činnosti zanedbáván, ale právě tento úkol zvýšenou měrou zdůrazňuje nynější Svatý otec, jenž světi barevným národům i biskupy, aby takto ukázal, že Církev nezná plemenných předsudků a že každý národ má právo na náboženské vyučování v mateřském jazyce, pokud možno od vlastního kněžstva.³⁵²

V knize **Demokracie a encykliky** (1936) Alfréd Fuchs hodnotí tehdejší hospodářskou, sociální a politickou situaci v Evropě ve světle sociálního učení katolické církve³⁵³, jak je reprezentují encykliky papeže Lva XIII. *Rerum novarum* (1891) a zejména papeže Pia XI. *Quadragesimo anno* (1931). Publikace se skládá z devatenácti částí (kapitol) a bibliografie.

V první kapitole, *Regulovaná demokracie*, Alfréd Fuchs vysvětluje tento fenomén, který měl v dobových poměrech – po světové hospodářské krizi – vést k regulaci výroby a distribuce a tím i k zabránění ekonomické anarchii, a shledává ideovou shodu mezi ním a následujícími slovy encykliky *Quadragesimo anno*: „*Jako jednota lidské společnosti nemůže býti vybudována na třídním boji, tak správný hospodářský řád nemůže býti ponechán naprosto volnému zápasu sil. Neboť ze zásady volné soutěže jako z otravného zřídla vytryskly a se rozlily všechny bludy hospodářské nauky individualismu... Svobodná soutěž, ač v jistých mezích je spravedlivá a jistě užitečná, rozhodně nemůže řídit hospodářský život.*“³⁵⁴ V této souvislosti také odmítá názor, že by tato encyklika hlásala tzv. korporativismus a stavovský stát, a zdůrazňuje, že encyklika hlásá křesťanský personalismus a svobodu.

Idea regulované demokracie je autorovi blízká z filozofických a teologických důvodů: „*S křesťanského stanoviska nemůže být nejmenších námitek proti tezi, jak je formulována v naší ústavě, že lid jest pramenem veškeré moci ve státě. Ale ovšem není správná teze ústavy americké, že všechna moc pochází z lidu. Všechna moc pochází z Boha, jenž je pramenem veškeré autority. I volbou, tedy prostředkem demokratickým, je možno nalézt nositele pozemské autority. Ale tato volba jest pouze prostředkem určovacím, nikoliv posledním pramenem autority. Poněvadž liberalism přecenil svobodu lidskou, vytvořily se poměry, jež vedly k válce a posléze ke krizi a k hospodářské anarchii. Není námitek proti demokracii. Ale je třeba demokracie, jež umí korigovati svoje omyly, jež se dovede učiti i ze zkušenosti režimů protichůdných. Odtud volání po demokracii regulované, jež je v dokonalé shodě s učením encyklik a hlubokým zadostiučiněním těm, kteří vždy hlásali teorii demokracie křesťanské.*

I ve formě demokratické a právě v ní jest nutno se vrátit ku přirozenějším vztahům společenským, mezi něž náleží i vybudování stavů. Nikoliv diktátem seshora, nýbrž ponenáhlou a trpělivou přestavbou společnosti, využitím institucí, jež již existují, a hlavně změnou myslí a srdcí, do nichž musí opět proniknouti křesťanský princip služby proti duchu atomizace a egoismu na straně jedné a nivelizace a kolektivismu na straně druhé. Proti individualismu a kolektivismu jest nutno postavit křesťanský personalismus.“³⁵⁵

Ve druhé kapitole, Stavovské programy a hesla, a také ve třech dalších kapitolách díla, se Alfréd Fuchs zabývá dobovou ideologií stavovství, která však byla diskreditována v politické praxi fašistických diktatur.

Na začátku druhé kapitoly autor nejprve zmiňuje rozmanité projevy stavovské myšlenky v tehdejší Evropě a potom rozlišuje stavovský stát a stavovské zřízení: „*Stavovský stát jest určitou ústavní formou. Stavovské zřízení nezávisí však na státní formě a jest možné právě tak v monarchii jako v diktatuře nebo v demokracii. (...) Cílem stavovského zřízení, ať jest jeho ústavní forma jakákoliv, jest, aby společnost byla vybudována opět na stavech, to jest na základě přirozených skupin daných povoláním. Dnešní společnost je vybudována na třídách, jež byly vytvořeny dnešním kapitalistickým systémem a organizovány socialismem. Půjde tedy při stavovském zřízení o překonání liberalismu a socialismu.*

Po stránce ústavní znamená stavovský princip toliko to, že o otázkách hospodářských rozhodují odborné komory. Ale soubor zájmů všech stavů dohromady nedává ještě celý stát. Vždy zbývají ještě úkoly ryze politické. Vždy musí proto existovati politický orgán, který dává celkový směr, a tento orgán může být právě tak diktátorský jako demokratický.“³⁵⁶

V závěru kapitoly autor odmítá názor, že stavovský princip vede nutně k diktatuře a že odporuje principu rovnosti v demokracii, a to upozorněním na fakt, že v těžkých situacích se ani demokratická společnost neobejde bez zásahů autority a že ani v ní nebyla nerovnost mezi lidmi odstraněna.

Ve třetí kapitole, Stavovství a demokracie, Alfréd Fuchs nejprve upozorňuje na rozdíl mezi moderní stavovskou organizací a stavovským zřízením za feudalismu, které je věcí minulosti, a novodobé stavovství definuje: „*Ve stavovské organizaci jednotlivcův výkon má společenskou hodnotu. Jednotlivci se seskupují v povolání tak, aby povstal organický celek výkonů. Každé povolání, každý stav tvoří se svými podnikateli, zaměstnanci, techniky a dělníky výkonnou jednotku.*“³⁵⁷

Dále zde nalezneme zajímavé srovnání stavovského systému a středověkých cechů: „*Stavovská soustava je ve své podstatě protisocialistická, ale také protikapitalistická.*

Včlenění do určitého stavu a povolání dodává člověku již samo sebou společenskou důstojnost. Zde by skutečně byla na místě vzpomínka na staré cechy s jejich starobylými obyčejí, s jejich rituálem a stavovskou morálkou, jež byla značně vysoká, alespoň v době jejich rozkvětu. Bylo na cechách znáti, že povstaly z původních zbožných bratrstev a že bdění nad stavovskou morálkou náleželo k jejich prvním úkolům. Ve středověku často určoval cech u jednotlivých mistrů i nejvyšší mez jejich výdělku, aby zabránil vytvoření kapitálu vzniklého nikoli prací, nýbrž spekulací. Leccos v nich připomínalo také sociální zařízení starozákonního Milostivého léta. „³⁵⁸

V dalším textu autor upozorňuje na fakt, že akceptace stavovských organizací jakožto jednoho z východisek z hospodářské krize v encyklice Pia XI. *Quadragesimo anno* neznamená doporučení stavovského státu, jak mu rozumí fašismus, a dokazuje, že encyklika není doporučením fašistického řádu, nýbrž jeho kritikou.

V souvislosti s ideou stavovství autor také prezentuje sociální nauku katolické církve: „*Již v sociální encyklice ‚Rerum novarum‘ Lva XIII. bylo řečeno, že katolíkům je nepřijatelný ryze kolektivistický sociální řád. Člověk je za správu svého majetku odpovědný Bohu a bližnímu. Katolictví však stejně popírá absolutní právní panství člověko nad jeho majetkem, jak je hlásá ve smyslu římského práva liberalismus. Stavovská organizace je střední cestou mezi sovětským kolektivismem a liberálním individualismem. Moderní kapitalismus se svými mnohonásobně rozvětvenými koncerny, trusty a složitě navzájem zastoupenými papíry je morálně neodpovědný, protože se jednotlivec může právě tak schovat za papíry, jako se socialista a komunista schovává za společnost.*“³⁵⁹

Myšlenku stavovství autor považuje za slučitelnou se skutečnou demokracií: „*Právem zdůraznil v jednom ze svých poselství i prezident Masaryk, že je demokracie z Boží milosti, demokracie se sankcí metafyzickou a mravní, demokracie kvality. V takové demokracii by byla stavovská organizace velmi dobře možná. Reprezentativní soustava moderního parlamentarismu a korporativní systém stavovský by se pak mohly navzájem doplňovat.*“³⁶⁰

Na počátku čtvrté kapitoly, *Strana a stav*, Alfréd Fuchs správně konstatuje: „*Směry fašistické a fašizující se rády dovolávají myšlenky stavovské se zřejmým hrotem proti politickému stranictví. Chtěly by nahraditi politické strany stavovským zřízením. Kdyby skutečně myšlenka strany a myšlenka stavu byly v zásadním protikladu, pak by přece jenom musil nutně povstati rozpor mezi myšlenkou demokratickou a myšlenkou stavovskou, protože demokracie v dnešním slova smyslu spočívá na stranách.*“³⁶¹

I když si autor uvědomuje krizi politického stranictví i krizi parlamentarismu ve své době, považuje vícestranický systém za nezbytný předpoklad fungování demokracie. Neodmítá obohacení demokratického zřízení o prvky stavovství, ale zcela odmítá názor, že by stavovské korporace (např. syndikáty podle socialistických teorií) měly nahradit parlament, nebo dokonce státní aparát, a v této souvislosti poukazuje na absolutizaci státu v diktaturách: „*Starý syndikalismus chtěl státní moc odstranit, kdežto nejenom fašismus, ale i sovětský komunismus státní moc nadměrně posiluje, takže hraničí na stát policejní, v němž občan je nesvéprávným tvorem, pokud se nestane úředníkem. Starý syndikalismus se shodoval s liberalismem v tom, že chtěl výrobu i konzumenta vymanit úplně z rukou státu, kdežto však v Itálii, Německu i sovětském Rusku dozor státní převyšuje přípustnou míru, danou křesťanským personalismem.*“³⁶²

Alfréd Fuchs také vyzdvihuje myšlenku křesťanského solidarismu: „*Z papežských encyklik vyšlo heslo křesťanského solidarismu. Jeho podstatou jest, že místo třídního boje je třeba zharmonizovati potřeby jednotlivých stavů podle zásad křesťanských. Křesťanský solidarismus jest však úplně odlišný od hesel státní nebo národní totality, jež pod tímto heslem chce diktátorsky ovládnout hospodářský život. Křesťanský solidarismus jest možný i v demokracii. Solidarismus diktovaný shora jest možný jedině v diktaturách. Solidaristický systém se shoduje s principem stavovským, neboť mají-li býti směrnice jednotlivých stavů zharmonizovány, je třeba, aby organizace společnosti dala se na stavovském podkladě. (...) Nám nesmí jíti o propagaci té nebo oné politické formy – nýbrž jde o propagaci sociálního království Kristova.*“³⁶³

V páté kapitole, Křesťanské stavovství, dává Alfréd Fuchs do souvislosti počátky křesťanského stavovství v polovině 19. století se sociální nespravedlností kapitalismu. V odklonu od křesťanství spatřuje dokonce sám původ, povahu a vývoj kapitalismu: „*Původ novodobého kapitalismu není křesťanský, nýbrž pohanský, renesanční. Renesanční člověk, jehož mysl byla upřena výhradně k tomuto světu, naučil se myslit a cítit podle principu rentability. V době renesanční a reformační přece však byl ještě kapitalismus krocen zbytky křesťanských zásad, jež si lidstvo zachovalo. Velká revoluce francouzská však zesvětšila lidskou mysl dokonale. Revoltující měšťák viděl v majetku palladium svobody proti šlechtě a králům a učinil ze soukromého majetku a z vydělávání peněz svoji modlu. – Novodobý materialismus opřený o darwinismus, z něhož převzal tezi o bezohledném boji o život, a válka světová dokonaly tento vývoj.*

Kapitalistický vývoj předválečný vedl ovšem k rozkvětu vnější civilizace. Zdálo se, že silný jedinec, majetník výrobních prostředků, jest opravdu nositelem sociálního pokroku. Zdálo se, že technický pokrok půjde do nekonečna a od technického pokroku si lidé slibovali rozřešení všech problémů. Problém majetku, který křesťanství připouští a pokládá za lidské povaze přirozený, byl nahrazen pojmem kapitálu. Místo hospodaření nastalo vykořisťování, výsledky práce si osvojoval někdo jiný než ten, kdo pracoval. Důsledkem byla světová válka, vyvrcholení egoismu jednotlivců a pak i celých národů. Sociální rozdíly se prohloubily měrou takovou, že toho nikdo před válkou nemohl ani tušit. Stoupá nezaměstnanost a snaha učiniti tomuto řádu konec, třeba krvavou revolucí. Postupnou proletarizací středních stavů ztrácí kapitalistické podnikatelství odbytiště. A tak žijeme v bludném kruhu krize a nevíme, kudy z něho ven.“³⁶⁴

Autor dále uvádí, že jako reakce na stíny kapitalismu vznikla ve druhé polovině 19. století v rakouské filozofii a sociologii katolicko-sociální škola, jejíž vůdčí postavou byl baron Karl Vogelsang a jejíž bádání ovlivnilo i sociální názory papeže Lva XIII. Je si však vědom toho, že proletariát se katolické církvi stále více odcizoval a že vyvstaly nové sociální nauky: „*socialismus a komunismus, jejichž cíle nejsou reformní, nýbrž revoluční. Není pochyby o tom, že i v těchto snahách je jistý základní tón, jež věřící křesťan nemůže zamítnouti, totiž hlad a žízeň po spravedlnosti a jakýsi sociální mesianismus. Jde však o to, aby tento mesianism byl uveden na správné cesty, aby mu bylo dáno křesťanské posvěcení.*“³⁶⁵

Cestu k nápravě poměrů Alfréd Fuchs spatřuje v sociální encyklice papeže Pia XI.: „*Encyklika ‚Quadragesimo anno‘ naznačuje tento návrat, vyzývajíc k rekonstrukci sociálního řádu, k nové výstavbě soustavy společenské a hospodářské na podkladě stavovském. Nejde o nové teorie, jež nikoho nespasí, nýbrž musí jíti o nové činy.*“³⁶⁶ Je nepochybné, že tato encyklika – přes jistý idealismus navrhovaných řešení – představuje významný sociální dokument církve. Vývoj v Evropě však vlivem expanzionismu a agresivity fašistických mocností směřoval k nové světové válce.

V šesté kapitole, Hříchy liberalismu, podává Alfréd Fuchs – z hlediska křesťanského světového názoru – kritiku liberalistické filozofie. Pozoruhodné je již na jejím začátku samo vymezení problému: „*Liberalistický řád zkreslil naprosto náš názor na kulturu. Kulturním cílem liberalismu bylo vypěstiti lidskou osobnost pokud možno svobodnou. Liberalism budoval na autonomii lidského rozumu. Ale celé dějiny novodobé filozofie nasvědčují tomu, že rozum lidský, ponechán sám sobě, neměl nic pilnějšího na práci, než vyvracet sám sebe. Celá subjektivistická filozofie se točí kolem problému hranic lidského poznání. Nakonec je*

objektivita lidského poznání popřena a člověk ví jistě jenom to, co jest dáno bezprostředně v jeho vědomí. To znamená po stránce mravní egocentrismus, solipsismus, vypěstění egoismu až k onomu sofistickému vrcholu, kde člověk je sám sobě měřítkem všech věcí. Stirnerův silný jedinec a Nietzscheův nadčlověk se stávají velkou předválečnou módou. Vytvoří se typ intelektuála, který je velmi kultivovaný, ale je v podstatě skeptikem, osiřelým jedincem, vyřazeným z jakéhokoliv společenství.³⁶⁷

V dalším výkladu autor definuje v duchu katolické sociologie pojmy kultura, civilizace, společnost, manželství, rodina, stát a církve.

Vysoké mínění má autor o rodině: „Rodina je kulturní a životní společenství rodičů a dětí, povstávající na základě monogamního manželství, jež je nerozlučné. Rodina je prabuňkou a pratypes lidské společnosti vůbec. Proto je také společenství rodinné a manželské první přirozenou hospodářskou jednotkou. To znamená, že je zavrhován každý hospodářský nebo společenský řád, který by rozvracel rodinu a který by stavěl buď stát, nebo individuum nad rodinu. (Komunismus staví nad rodinu zájem státu, liberalismus staví nad rodinu jednotlivce, individuum.)“³⁶⁸

V dalším textu se autor zabývá problematikou přirozeného práva a práva pozitivního, přičemž odmítá názor, který považuje stát za „jediný pramen pozitivního práva a přičítá tudíž státu všemohoucnost“: „Katolík neuznává státní všemohoucnosti. Zákony mravní jsou vyšší než zákony pozitivního práva.“³⁶⁹

Velmi důležitá je Fuchsova definice svobody a polemika s jejím liberalistickým pojetím: „Svoboda je možnost chtít pravý, poznatý řád a jej uskutečňovat. Odmítán je tudíž pojem svobody, jenž zaměňuje svobodu s individuální libovůlí, jak mu rozuměl liberalismus. Tento falešný pojem svobody způsobil i v hospodářství nesčetné škody, protože vytvořil domnělá práva silných jedinců. Svoboda, jež odpoutává člověka od Boha, je svobodou hříchu, odbojem, jenž se skutečně v prvotním hříchu projevil. Liberalism jest jen pokračováním tohoto odvěkého odboje.“³⁷⁰

I hospodářskou krizi 30. let pokládá Alfréd Fuchs za důsledek liberalistického, egoistického pojetí svobody: „... kultura egoismu jest kulturou smrti. Touto kulturou smrti jest kultura liberalismu.“³⁷¹

V sedmé kapitole, Hříchy socialismu, Alfréd Fuchs podrobuje kritice socialistickou a komunistickou koncepci společnosti a státu. Podle něho následovníci Karla Marxe, v jeho době v Sovětském svazu, konstruují stát, kde existuje centralistické plánované hospodářství, kde výrobní prostředky náležejí společnosti, tj. jsou zestátněny, a kde svobody bude dosaženo

až po kolektivizaci výrobních prostředků: „*Marxistický socialismus vrcholí v komunismu, který chce provést kolektivizaci a mechanizaci celého života nejenom hospodářského a sociálního, ale i kulturního na podkladě ryze materialistickém. Jeho prostředkem jest třídní boj, tj. násilná proletarizace všeho obyvatelstva.*“³⁷²

Autor dále odmítá socialistický a komunistický názor o všemohoucnosti státu, vycházející z Hegelovy filozofie: „*Socialismus vidí ve státě všemohoucí sílu, jež určuje veškeren hospodářský řád. Činí tak zejména proto, že v něm (pod. jako liberalismus, fašismus i hitlerismus) spatřuje nejvyšší lidskou koncepci. (...) Marxistický socialismus neuznává metafyziky. Jest v základě materialistický. Učí tak zvanému historickému materialismu, podle něhož jenom hmotné, hospodářské podmínky určují vývoj a vše ostatní, jako náboženství, filozofie a národnost, jsou pouze ideologickou nadstavbou.*“³⁷³ Autor rovněž odmítá teorii třídního boje: „*Třídní boj jest jenom analogií darwinovského ‚struggle for life‘ – boje o život.*“³⁷⁴

Socialistické (a komunistické) řešení sociální otázky hodnotí Alfréd Fuchs jako jednostranné, postrádaje v něm duchovní, metafyzický rozměr: „*V socialismu jest chvályhodná snaha pomoci chudým. Ale socialismus přitom zapomíná, že na zemi se nedá uskutečnit ráj a že pouze hmotnými prostředky nelze založiti pravého lidského štěstí. Jde o to, aby snaha pomoci chudým k existenci člověka důstojně byla doplněna touhou, o niž prosíme v Otčenáši: Přijď království Tvé!*“

„*Posledním cílem člověka jest věčná spása. Z toho plyne lidská důstojnost, jež podle slov encykliky ‚Rerum novarum‘ jest nadto korunována důstojností křesťanovou. Proto těžce hřeší zaměstnavatel, který by dopustil nebo způsobil, aby na jeho majetku vládly takové poměry, v nichž by dělník pro těžkou dřinu neměl času mysliti na svou duši, kde by nemohl založiti spořádané domácnosti, kde by byl vydán mravním nebezpečenstvím. Pozemské statky musí u zaměstnavatele i zaměstnance býti prostředkem a nikoli účelem.*“³⁷⁵

V závěru kapitoly autor konstatuje, že i když místy třídní boj existuje, není ideálem, kterým je naopak harmonie, a že se ve společnosti stále více prosazuje solidaristická koncepce, neboť zájmy zaměstnavatelů a zaměstnanců se sblížují. V ideologii socialismu se nadto uplatňují revizionistické směry, odmítající materialismus i teoretické závěry Marxova Kapitálu.

V osmé kapitole, Fašismus a hitlerovství, Alfréd Fuchs analyzuje ideologii a praxi italského fašismu a německého nacismu (nacionálního socialismu).

O fašismu soudí, že vznikl jako reakce na liberalistické koncepce společnosti, státu i hospodářství. Podle teoretiků fašismu nechtěl tento politický směr brát lidem svobodu, ale chtěl ji usměrnit, avšak ve skutečnosti dospěl k všemohoucnosti státu: „*Fašismus se sice pokusil o korporační řád a o Velkou chartu práce a měl dojísta i jisté úspěchy, ale zbožnil stát a učinil jej měřítkem všech věcí. Jeho ideálem jest vlastně zmobilizovaný národ.*“³⁷⁶

Autor se snaží o objektivní, spravedlivé hodnocení fašismu, jak o tom svědčí následující citát: „*Ke cti italského fašismu jest však nutno říci, že se celkem nepokoušel o usměrnění duchů a že se dopouštěl zákroku proti myslitelům jenom tehdy, když se tito intelektuálové stavěli přímo proti němu. Jinak dovedl od počátku získati si pro sebe tvůrčí duchy, zvláště futuristy. Také přes všecko vyvyšování latinské rasy nikdy nedospěl k takovým důsledkům jako hitlerismus, který jménem čisté rasy zavádí přímo racionální chov lidí jako racionální chov dobytka. Naopak: Mussolini tento způsob přímo odmítá. Italský korporativismus neruší soukromého vlastnictví, ale usměrňuje vzájemný poměr jednotlivých stavů a stará se často velmi důsledně o jejich vzájemnou koordinaci. Spatřuje v korporativismu překonání liberalistického kapitalismu.*“³⁷⁷

Zatímco Fuchsovo hodnocení ideologie italského fašismu je umírněné a shovívavé, protože „*přece jenom fašismus operuje ještě argumenty logiky a rozumu*“³⁷⁸, v případě hitlerismu, který dává před rozumem přednost citu a vůli, jsou jeho soudy oprávněně mnohem přísnější. Ideologii nacismu, nejednou koncentrovanou do hesel, podrobuje skvělému kritickému rozboru, který je platný dodnes.

Fuchsova analýza demaskuje na prvním místě nacistický rasismus: „*Tezí dnešního německého režimu jest především, že existuje jediná ušlechtilá lidská rasa, a tou jsou Germáni, resp. nordické plemeno vůbec. Všecko, co jest v lidské kultuře cenného, jest prý vynálezem nordického člověka. I křesťanství prý bylo formulováno nordickými plemy a teprve pak prý přešlo do Palestiny a tam degenerovalo. Proto také protestantská skupina ‚Deutsche Christen‘, jež jest exponentkou režimu, staví na oltáře kříž hákovitý vedle kříže Kristova, ne-li nad kříž Kristův. Z tohoto důvodu klade dnešní režim velký důraz na vlastnosti tělesné, neboť jest přesvědčen, že jedině rasově čistý, plnokrevný nordický člověk je s to, aby vytvořil zdravou kulturu. Lidé mají býti pěstěni racionálně. Duševní složitost není ráda viděna a neuznává se.*“³⁷⁹

Autor dále uvádí, z jakých zdrojů bludná a nelidská ideologie nacismu vyrostla: jsou v ní pro davovou potřebu a do hesel rozmělněny myšlenky německé romantiky, ideologů nordické árijské rasy A. de Gobineau a H. S. Chamberlaina, Nietzscheova nadčlovectví,

wagnerovského romantismu, Stirnerovy nauky o silném jedinci, Spenglerových teorií o dekadenci Evropy a zejména teorií Klagesových o nerozlučném sepětí duše s tělem, tedy s krví a rasou. „*Duše prý souvisí s rasou, jejíž kvalita jest závislá na kvalitě krve.*“ Vznikla tak „*podivná směs nejhrubšího materialismu, jenž činí kvalitu člověka závislou na jeho vlastnostech fyziologických a biologických*“.³⁸⁰

S romantismem krve souvisí i propagace zemité literatury, jež vychází z orné půdy, a barbarské veřejné spalování tzv. asfaltové literatury (Asphaltliteratur), která prý je „*literaturou zkaženého velkoměsta*“, „*literaturou zhoubného ducha bez vlasti*“.³⁸¹ Není třeba podotýkat, že na hranicích hořela vedle nekvalitních knih i díla velkých spisovatelů německých i světových.

Autor rovněž precizně charakterizuje hesla totality a usměrnění: „*Hakenkreuzlerství chce místo individuí míti národní kolektivum. Žádá nikoli rozpolcenost, nýbrž celkovost, totalitu. Stát je podle tohoto učení nejvyšší koncepcí člověka. Má nárok na všechny složky společenské, ba i na svědomí. Proto zeje nepřeklenutelná propast mezi heslem státní totality a křesťanstvím. Od hesla totality jest odvozeno heslo ‚usměrnění‘, ‚Gleichschaltung‘. Národ má soustřediti svou vůli jedním směrem. (...) Jde o jednosměrný proud všeho národního myšlení, třeba i za cenu fyzického násilí a koncentračních táborů. Jeho ideálem jest davový člověk, poslušný autority, voják. Proto i právníci a filozofové jsou cvičeni k výkonu svého budoucího povolání v polovojenských táborech. Odtud také odpor k římskému právu, jež jest pro Germána příliš individualistické. Germánské právo nezná rovnosti před zákonem. Germán má privilegované postavení. Tím byla v Německu vlastně zrušena právní jednota a jistota.*“³⁸²

Znamení je také Fuchsova charakteristika Hitlerovy absolutní moci: „*Vývoj německé státní soustavy od smrti Hindenburgovy, kdy v rukou Vůdce byla soustředěna veškerá moc, vedl k státní formě, jež se v odborné literatuře nazývá monokratismem. Občanům jsou vzata všechna politická práva a soustředěna na jedinou osobu. Není prostě oblasti, v níž by byl občan svobodný. Vidíme to ze zásahů státu do oborů kulturních, vidíme to na tragickém zápase v německém protestantismu, vidíme to také na heroickém boji německých katolíků proti bludům lomeného kříže. Mohla by se vyskytnouti otázka: Jak jest možno, že hnutí, jež potíralo liberalismus a individualismus, dalo pojednou veškeru moc jednotlivci? Odpověď zní, že německý říšský Vůdce nevládne jménem své osobnosti, nýbrž jménem kolektivního principu. Monokratický systém soustřeďuje v sobě všechny výstřelky individualismu i kolektivismu.*“³⁸³

Proti hitlerovskému totalitarismu Alfréd Fuchs vyzdvihuje ideje křesťanské: „*Křesťanství nestojí ani na stanovisku individualistickém, ani kolektivistickém, nýbrž na*

stanovisku personalistickém. (...) Křesťanství ovšem nehlásá individualismus, nehlásá sobecké pěstování osobnosti, ale neschvaluje také potlačování její, neboť respektuje v každém jednotlivci nesmrtelnou lidskou duši. ³⁸⁴

V deváté kapitole, Znehodnocená práce, Alfréd Fuchs kritizuje povahu práce v tehdejší kapitalistickém systému a interpretuje ji z křesťanského hlediska, a to i pod zorným úhlem encykliky Quadragesimo anno.

Již na začátku kapitoly charakterizuje práci jakožto povolání: „Kapitalismus znehodnotil práci tím, že ji nivelizoval. Dnešní řád zná pouze práci, ale nezná povolání v pravém slova smyslu. Povolání jest určením člověka k životní práci na základě jeho schopností a náklonností i na základě vnějších životních okolností. Touto životní prací vykonává jednatel společenský výkon v kulturním celku. Společnost mu umožňuje, aby rozvinul vše, co jest v jeho osobnosti hodnotného tak, aby měl radost z práce. Takto je individuum zařadeno do sociálního organismu a opatřuje si výživu svému stavu přiměřenou. Povoláním není tedy jakékoliv výdělečné zaměstnání člověka a není jím také jeho třídní příslušnost. Stav jest společenství založené na stejném povolání. ³⁸⁵

O vztahu církve ke světu práce soudí: „Posláním Církve zajisté není, aby dávala lidstvu hospodářský a sociální řád, ale jest jejím posláním, aby varovala, kdykoli jest hospodářský a sociální řád takový, že porušuje mravní zákon a ohrožuje věčnou spásu člověkovu. ³⁸⁶ Ze vztahu přirozeného a nadpřirozeného řádu autor odvozuje i křesťanské chápání sociální spravedlnosti: „Takovými základnami, jež tvoří podklad pro nadpřirozený život, jsou spravedlnost a láska. Láska uzavírá v sobě spravedlnost. Není lásky bez spravedlnosti. Proto je nesmyslné vytýkati křesťanům, že proti sociálním nespravedlnostem doporučují ‚jenom‘ křesťanskou lásku. Kdo chce lásku, chce i spravedlnost, a to nejenom spravedlnost osobní, nýbrž i spravedlnost sociální. Závazek k sociální spravedlnosti vyplývá ze zákona přirozeného. ³⁸⁷

V křesťanském duchu se autor hlásí i ke stanovisku, že „sociální řád se má zakládati na myšlence služby. Službou má býti lidské společenství realizováno a udržováno. ‚Kdo je nejvyšší mezi vámi, buď služebníkem vašim.‘ Každého člověka povolal Bůh k plnění jistých kulturních úkolů, a proto člověk má povinnost pracovati a má právo na práci. ³⁸⁸ V souladu s křesťanskou a přirozenoprávní koncepcí autor uznává právo lidí na soukromý majetek: „Tento majetek zabezpečuje člověku spořádanou svobodu a slouží mu, aby mohl plniti úkoly svého povolání. Cílem lidského snažení ovšem nesmí býti majetek, nýbrž služba, a to na prvním místě služba Bohu. ³⁸⁹

V komplexu lidské práce, která je užitečná pro celou společnost, autor rozlišuje běžnou výdělečnou činnost, např. práci řemeslníka a obchodníka, a tvůrčí činnost myslitele, vědce, spisovatele i světce, jež je hybatelem společenského pokroku.

V dalším výkladu se Alfréd Fuchs zabývá ekonomickou stránkou práce (otázky pracovní doby, směny a ceny výrobků, trhu, mzdy a zisku) a zvláště její stránkou mravní – a v této souvislosti soudí, že hospodářské zákony nejsou absolutní a že existuje vazba mezi hospodářstvím a mravností. Etické normy jsou podle křesťanského světového názoru nadřazeny ekonomickým zákonům. *„Práce nemá sloužiti k tomu, aby lidského ducha zotročila, nýbrž k tomu, aby uvolnila lidské duchovní síly.“*³⁹⁰

V desáté kapitole, Technický pokrok, Alfréd Fuchs řeší toto téma v kontextu sociálního učení katolické církve, zejména encyklik Rerum novarum a Quadragesimo anno. Je si vědom rychlého rozvoje techniky v moderní společnosti i toho, že technický pokrok zrychluje výrobní proces a ulehčuje práci, avšak požaduje, aby tento pokrok probíhal v mravním a duchovním rámci, neboť *„cílem techniky musí býti uvolnění duševních a duchovních sil, nikoliv jejich potlačení. Cílem společnosti nesmí být reglement tovární dílny s běžícím pásem, nýbrž uvolnění nejušlechtlejších hodnot duše. (...) Technika má sloužiti k tomu, aby zbavila člověka dřiny, jež jest nedůstojná tvora stvořeného k obrazu Božímu. Ale přílišné uplatnění techniky, neradostná práce u běžícího pásu sice pracovní dobu zkracuje, ale otupuje duševně.“*³⁹¹

V dalším textu se autor zamýšlí, jak vrátit práci, zejména tovární, tvůrčí charakter, jaký měla ve středověkých řemeslech, kde každý tovaryš musel zhotovit mistrovský kus a měl ze své tvořivé činnosti radost. *„Mechanismus však člověku tuto radost z práce bere a činí ho zmechanizovanou součástí stroje. Proto je nutno podporou práce kvalitní tuto radost obnoviti. Ale nejen to: kdyby společnost byla rozdělena spíše na stavy než na bojovné třídy, kdyby ve smyslu encykliky ‚Quadragesimo anno‘ zaměstnavatelé a zaměstnanci téhož oboru tvořili celek, se společnými pracovními zájmy, změnil by se i poměr k práci, protože by pracující viděl lépe, proč pracuje, a neviděl by pouhý zlomek práce, který dělá jenom on sám.“*³⁹²

Jedenáctá kapitola, Výživa stavu přiměřená, je v podstatě souborem definic vážících se v rámci teorie o stavovském řádě ve společnosti k tomuto tématu. Podle Alfréda Fuchse *„má jednatlivec nárok na výživu svému stavu přiměřenou. Je to soubor nákladů, které přináležejí jednotlivci podle jeho povolání a postavení v tomto povolání a podle obecné úrovně sociálně-kulturní. Jde o to, aby nejen jednatlivec sám, ale i všichni, kteří jsou svěřeni jeho péči, měli zajištěnu výživu i kulturní vývoj. Nestací tedy, aby jednatlivec měl jenom*

*existenční minimum... Ve výživě stavu přiměřené jsou zahrnuty i náklady na udržování rodiny, výchovu dětí, úspory pro stáří a pro čas nouze. V tomto požadavku není tedy obsažen postulát sociální rovnosti: nikoli všem stejně, nýbrž každému, což jeho jest. Tím se liší zásadně stavovská koncepce od koncepce socialistické.*³⁹³

Autor dále popisuje situaci chudoby, bídy a nouze a také bohatství, kde množství statků převyšující potřebu má jako přebytek náležet chudým, a prezentuje definici práce, jež je odlišná od pojetí liberálního i socialistického: „*Práce jest uplatňováním lidských schopností, aby byly vyrobeny kulturní hodnoty, čili aby byly kryty rozumné potřeby po stránce duševní i hmotné. (...) Z kulturní činnosti, jež je prováděna plánovitě za účelem krytí potřeb stavům přiměřených, vzniká hospodářství, které vyrábí prostředky duševní i hmotné.*“³⁹⁴

V závěru kapitoly Alfréd Fuchs opět postuluje křesťanský názor na majetek: „*Majetek je statek, jenž náleží osobě právem. Podle práva přirozeného může jím disponovati k užitku vlastnímu i obecnému. Vlastnické právo má na základě svého přirozeného ustrojení dvojí stránku: jeho určení je individuální i sociální.*“³⁹⁵

Ve dvanácté kapitole, Poměr k majetku, Alfréd Fuchs podrobuje ostré kritice – z křesťanského hlediska – kapitalismus, takže se zde jeho názory přibližují socialistickým teoriím. Je to pochopitelné, když uvážíme, že spis Demokracie a encykliky vznikal v ovzduší doznívání světové hospodářské krize s jejími těžkými sociálními důsledky.

Hned na začátku kapitoly autor opětovně formuluje křesťanské chápání majetku: „*Majetek jest lénem od Boha člověku propůjčeným. Na tomto základě bylo předepsáno např. ve Starém zákoně Milostivé léto. Ježto půda nepatří člověku, nýbrž Bohu, byl každého padesátého roku obnovován majetkový stav příchodu Židů do Svaté země. – Je-li majetek pouhým lénem od Boha propůjčeným, musí člověk toto léno spravovati tak, aby správa byla službou nejvyššímu Pánu, jenž prohlašuje, že cokoliv jsme učinili jednomu z bratří nejmenších, jemu jsme učinili.*“³⁹⁶

Poté, co charakterizoval „*přirozenoprávní tituly pro výdělek a pro držení majetku*“³⁹⁷, přichází autor se zásadní kritikou tehdejšího kapitalistického systému:

„*V normálním hospodářství souvisejí výdaje vždy jenom s prací. Jsou-li trvale a soustavně porušovány normy nepřirozeným řádem hospodářského života, pak vedou k těžkým, ba přímo ke smrtelným škodám veškeré kultury, jak učí dějinná zkušenost.*

Není smíru mezi katolictvím a mezi liberalistickým kapitálem. Jsou ovšem i v dnešním hospodářství také instituce, jež nejsou ryze kapitalistické. Hospodářství se stává lichvou,

vykořisťujícím a kapitalistickým systémem potud, pokud některé jeho části, funkce a zařízení se zakládají na principu zisku bez práce. Mnohé z dnešních institucí směřují k tomuto principu, a to svou ideou, svou strukturou a svou funkcí. Možno říci, že tento princip v dnešním hospodářství převládá.

Jaké jsou ideje kapitalismu? Jsou to ideje z křesťanského stanoviska zavržitelné již proto, že vidí cíl člověka zde na zemi, nikoli v řádě nadpřirozeném. Pokud však liberalisticko-kapitalistické myšlení přece jen nadpřirozený život a náboženství uznává, tvrdí, že náboženství nemá zasahovat do praktického života, zvláště ne do života hospodářského, a že zejména hospodářství je svézákonné, na obecné morálce nezávislé. Stopy tohoto způsobu myšlení možno sledovati od středověkého nominalismu a averroismu až po luterskou reformaci. – Jsou však také směry, které naopak zase chtějí náboženství zapřáhnouti přímo do vydělávání peněz. Stopy tohoto myšlení jest možno sledovati u některých bohoslovců židovských. (Přílišné zdůraznění starozákonního ‚aby se ti dobře vedlo na zemi!‘.) Také jsou tyto prvky v kalvinismu a zejména v americkém puritanismu, jenž ztotožňuje hospodářskou prosperitu s požehnáním Božím – a proto pokládá chudobu vždy za Boží trest. – Další nesprávnou ideou kapitalismu jest názor, že vlastnictví člověku dává práva absolutní a že tudíž s majetkovým právem nejsou spojeny povinnosti. Nesprávné je dále podrobení práce principu rentability. Kapitalista neprávem se dívá na práci jako na zboží, odděluje práci od lidské osobnosti, takže lidská práce jest vydávána libovůli, kolísání trhu, rozmarům těch, kteří trh ovládají. Právě tak jest nesprávný názor, že jenom trh pomocí nabídky a poptávky má určovati ceny v hospodářském styku, který se děje za peníze. Trh není svézákonným činitelem. Při určování cen musí platit princip ekvivalence, čehož kapitalismus neuznává.“³⁹⁸

V dalším textu autor poukazuje na to, že v kapitalistickém hospodářství se v mnohých oborech přechází od volné soutěže k monopolům. Tyto monopoly jsou důsledkem neomezené touhy po zisku a ovládají ve svůj prospěch vytváření cen. V monopolním, často nadnárodním ekonomickém systému mizí mravní odpovědnost za správu majetku a jeho držitelé jsou skryti v anonymitě. „Tato anonymita je podstatným znakem kapitalistického hospodářského systému. Jeho poslední cíl a účel jest nabytí zisku. (...) Tuto anonymitu je ovšem těžko demaskovati, ježto se dovede kapitalismus vždy zahaliti pláštíkem práce pro obecné blaho nebo alespoň mravní neutrality.“³⁹⁹ K uvedené anonymitě slouží pojem právnické osoby, převzatý z římského práva. „Právnická osoba je fiktivní nositelkou práv a povinností, ale nemá osobního svědomí. (...) Pojem právnické osoby sám o sobě ovšem není nemorální, ale

nemorální jest jeho zneužití v dnešních hospodářských formách, je-li účelem těchto právnických osob zeslabiti mravní odpovědnost.“⁴⁰⁰

Ve třinácté kapitole, Osobní odpovědnost, Alfréd Fuchs odhaluje ztrátu osobní odpovědnosti ve složité organizaci moderní kapitalistické ekonomiky: „*Osobní odpovědnost se stává pouhou iluzí, jakmile se několik právnických osob spojí, do sebe navzájem vloží, vejdou-li k sobě v poměr vzájemné nadstavby, splývají-li spolu v nejrozličnějších formách. Tak vznikají hospodářské útvary více méně jednotné, u nichž se vytvoří hospodářské uzance, jež jsou mravně zavržitelné, ale navenek si zachovávají zdání mravnosti, hospodářské nutnosti a racionálnosti. Je to důsledek bludu o svézákonnosti hospodářství, jako by hospodářství bylo vyňato z mravního zákona.*“⁴⁰¹

V textu pak následuje popis takto vznikajících ekonomických útvarů: personální unie, syndikátů, kartelů, koncernů, trustů, holdingových a mateřských společností.

V závěru kapitoly autor říká: „*Aby nám bylo dobře rozuměno: netvrdíme, že všechny instituce vybudované dnešním hospodářským životem jsou zavržitelné, ale nesmějí se nechat působit bez kontroly.*“⁴⁰²

Ve čtrnácté kapitole, Úrok a lichva, Alfréd Fuchs pokračuje v ostré kritice kapitalismu, samozřejmě z křesťanských pozic. Odsudek kapitalismu zaznívá již na samém začátku kapitoly: „*Z majetku vychází v dnešním sociálním řádě moc. Kapitalismus je vláda majetku, který se zbavil povinností a mezí, jež jsou s majetkem spojeny, zvláště tam, kde majetek opatřuje svým pánům důchod bez práce. Tak se stává majetek prostředkem k ukojování sobeckých cílů. (...) Kapitalismus jest hospodářským řádem, jehož cílem není člověk, nýbrž zisk, a proto jeho vrcholem jest lichva. Tento duch ziskuchtivosti jest v kapitalistickém řádě hlásán vědomě a záměrně a k tomuto účelu vytváří kapitalismus své hospodářské formy a funkce.*“⁴⁰³

V dalším výkladu se autor zabývá vývojem úvěrového hospodářství a lichvy od středověku (připomíná mimo jiné středověký zákaz lichvy u křesťanů a její vyhrazení Židům). Odsuzuje různé formy lichvy a prohlašuje, že „*pro všechny věky platna zůstává definice, že každé zneužití majetkové převahy je lichvou, jak zdůraznil svého času i arcibiskup Kordač*“.⁴⁰⁴ I pro oblast financí doporučuje spravedlivý princip ekvivalence: „*Ekvivalence, rovnocennost, jest správným poměrem mezi službou a protislužbou, kterýžto princip musí především platiti v hospodářském styku dějícím se za plat.*“⁴⁰⁵

Velmi ostrý je Fuchsův odsudek volné hospodářské soutěže a dominance finančního kapitálu:

„Nejzhoubnější naukou liberalismu jest nauka o volné soutěži, učení, že soutěž sama reguluje trh a že smí býti prováděna s krajní bezohledností. Liberalismus učil, že soukromému podnikání nemají se klásti v cestu žádné překážky, že má býti ponechána zdatným jedincům volná dráha. Dnešní hospodářská krize jest do značné míry důsledkem tohoto individualismu, jenž začal ve filozofii a skončil v národním hospodářství.“⁴⁰⁶

„Bezohlednost kapitalistického systému, vyšlého z liberalismu, se zvláště projevuje v jeho hospodářství úvěrovém, v němž se ukazuje typická převaha finančního kapitálu. Bezuzdná snaha po rentabilitě, jež se jeví v kapitalistickém hospodářství, volá po expanzi vždy nové. Proto je třeba občasné reorganizace celého provozu, což není možno bez kapitálu vždy nového a nového. Nahromaděný peněžní kapitál má snahu, aby ho bylo použito tak, aby nesl úroky. Následkem této převahy finančního kapitálu hromadí se moc v několika málo rukou. Na jedné straně se soustřeďuje kapitál v rukou malého počtu boháčů, na druhé straně vzrůstá proletarizace mas.“⁴⁰⁷

Autor se také obává, „že stále větší počet lidí se stane otrokem kapitálu“⁴⁰⁸ a že komunistická revoluce může učinit konec kapitalistickému řádu, a vyslovuje naději, že sociálními reformami je možno tomuto vývoji zabránit. Cestu k nápravě poměrů spatřuje především v obnově úcty ke svobodné lidské osobnosti, v obnově důstojnosti práce a v obnově hodnot rodinného života.

Patnáctá kapitola, Papírové hospodářství, pojednává o speciálním tématu týkajícím se vlastnických papírů (cenných papírů). Alfréd Fuchs nejprve uvádí jejich druhy (soukromé bankovky, směnky, obligace, akcie) a popisuje jejich funkci v kapitalistické ekonomice a potom je kriticky hodnotí: „Centrální orgány tohoto specificky kapitalistického aparátu jsou kapitalistické banky a burzy. Rozumí se, že veškerá jejich činnost není zavržitelná. Pokud trvá volné hospodářství, vykonávají nutnou funkci regulativu. Banky jsou dnes nejdůležitějšími prostředky pro zprostředkování úvěru. Jednak vysávají všechny volné peníze z národního hospodářství, lákajíce ziskem spekulacním a úrokovým, jednak se zmocňují vlády nad půdou i podnikáním i obchodem. Peníze nejsou tedy dirigovány tam, kde mohou nejvíce prospěti, nýbrž tam, kde se na nich nejvíce vydělá. (...) Zničením užších hospodářských jednotek vytvořily se centrály světového trhu, vytvořily se zdroje příjmů získaných pouhou spekulací, byly vytvořeny hodnoty toliko fiktivní. Tak se namnoze spojuje lichva s formálním právem. Léon Bloy nazval kdysi peníze stále obíhající krví chudého. Skutečně také má zlaté tele svou nečistou mystiku. Bankovní privilegia soukromých bank dávají namnoze možnost kapitalistického využití.“⁴⁰⁹

V šestnácté kapitole, Nezaměstnanost a pojištění, se Alfréd Fuchs s daným tématem opět vyrovnává kriticky: „*Okolnost, že nezaměstnanost není zjevem toliko přechodným, nýbrž – bohužel – zjevem stálým, jest rovněž následkem liberalisticko-kapitalistické soustavy ziskové a konkurenční. Kapitalismus má snahu učiniti lidské síly zbytečnými, ježto jsou poměrně drahé a méně způsobilé pro masovou výrobu. Slovo ‚racionalizace‘ jest odvozeno od slova ‚ratio‘ – ‚rozum‘. Práce má býti řízena pouhým rozumem. Zdá se však, že i tu ‚pouhý rozum‘ důkladně selhává. (...) Proto je nutno odmítati racionalizaci, již nejde o krytí lidských potřeb, nýbrž jedině o snížení hospodářských nákladů, o úsporu a o větší intenzitu pracovní. Cílem výroby musí býti člověk, nikoliv zisk, cílem lidského snažení musí býti kultura. Činitelé sociální a kulturní jsou pro lidskou společnost důležitější než pouhá technická zdatnost.*“⁴¹⁰

Autor kriticky posuzuje i tehdejší praxi sociálního pojištění (tj. pojištění nemocenské, úrazové, invalidní, proti nezaměstnanosti, starobní): „*Sociální pojištění má býti přibližnou náhražkou existenční jistoty a má býti ochrannou záklopkou proti revolučním snahám. Ale výsledkem této soustavy jest pravý opak. Jest předvojem komunisticko-socialistického systému již tím, že vybírá neustále větší část národního důchodu, soustřeďuje jej a centralisticky jej rozděluje. (...) Nehospodárná správa a drahá administrativa mnohých sociálních pojišťoven připomíná značně sovětskou byrokratizaci společnosti.*“⁴¹¹

V sedmnácté kapitole, Město a venkov, Alfréd Fuchs poukazuje na negativní dopad kapitalismu nejen na města, ale hlavně na venkov, takže vznikají problémy s industrializací zemědělství, s rentabilitou zemědělské práce ve srovnání s průmyslem, se zadlužováním rolnictva a vyliďňováním vesnic. Dochází k rozrušování tradiční podoby venkova, k odchodu venkovských lidí do měst za snazším živobytím i zábavou a požitky. Města, zvláště velkoměsta, dovršují proces proletarizace a atomizace obyvatelstva; výrazem moderní kapitalistické urbanizace jsou ve velkoměstech velké činžovní domy, jejichž výstavba bývá doprovázena pozemkovou spekulací, a obchodní domy, které představují nezdravou konkurenci pro živnostníky, tvoří davový vkus a propagují zbytečné a nevkusné luxusní výrobky. Ve velkoměstech se také projevuje uvolnění veřejné morálky.

K Fuchsovu zápornému, byť pravdivému hodnocení vlivů moderní kapitalistické civilizace je možno jen dodat, že rozklad tradičního venkova dovršila komunistická kolektivizace zemědělství a že ve městech, zejména ve velkoměstech, nastal v postkomunistickém období nebývalý nárůst kriminality.

V osmnácté kapitole, Sociální politika, se Alfréd Fuchs zamýšlí nad tím, jak by bylo možno neduhy kapitalismu léčit. I když jeho reformní návrhy, jak nespravedlnost

kapitalistického systému odstranit, zůstaly nerealizovány, zejména proto, že svět byl zakrátko uvržen do katastrofy druhé světové války, představují cenné svědectví o hloubce jeho křesťanské víry, etického myšlení a sociálního citění.

Nechme zde dále zaznít některým jeho autentickým myšlenkám:

*„Že kapitalismus vede k imperialismu, není pouhou socialistickou frází. Tak zvaný boj o místo na slunci, nejvyšší vystupňování egoismu náleželo jistě k hlavním příčinám světové války.“*⁴¹²

*„Sociální politika může zmírňovat účinky kapitalismu. Ale pomoci může jedině opravdová sociální reforma.“*⁴¹³

*„Lidstvo se musí učit myslit jinak než v kapitalistických myšlenkových kategoriích. Jest nutno organizovat svépomocné instituce. Jenom tak se zase hospodářství dostane pod vládu norem mravních a náboženských, neboť bude rekonstruována hierarchie hodnot vůbec. Bude třeba poněmáhlu reformovati právní řád.“*⁴¹⁴

*„Zejména jest nutno posílití právní postavení rodiny jakožto korporace, jež jest nositelkou práv.“*⁴¹⁵

*„Pracovní poměr musí býti vůbec postaven více pod kontrolu veřejného práva.“*⁴¹⁶

*„Všecko toto může býti naplněno novým duchem, ale především jest potřeba vytvořiti tohoto nového ducha: ducha obnovy společenství a služby, jejímž úběžným bodem a posledním cílem by byla služba Bohu.“*⁴¹⁷

Devatenáctá, poslední kapitola díla, Encyklika ‚Quadragesimo anno‘, přináší přehled a výklad této encykliky. Alfréd Fuchs přitom pro interpretaci užil českého překladu latinského originálu, který pořídil Bedřich Vašek (2. vydání, Olomouc 1934).

V brožuře **Svatý železničář. Ctihodný služebník Boží Pavel Pius Perazzo (1936)**⁴¹⁸ Alfréd Fuchs vylíčil životní příběh italského laika, železničního úředníka, aktivisty laického apoštolátu a posléze františkánského terciáře, který žil v pověsti svatosti. Text životopisu je doprovázen bibliografickou poznámkou a Perazzovým portrétem na obálce.

Paolo Pio Perazzo (1846-1911) pocházel ze zbožné rodiny a po absolvování gymnázia se stal železničním úředníkem; tuto službu vykonával – nejdéle v Turíně – 47 let. Po předčasném penzionování se plně věnoval službě v církvi, a to péči o mládež, sociální práci, publicistice i působení morálnímu (proti klení a zlořečení). Jeho zbožnost zahrnovala mariánskou úctu i úctu eucharistickou (časté svaté přijímání a adoraci Nejsvětější svátosti oltářní) a oddanost papežům za nepříznivého poměru sjednocené Itálie vůči Vatikánu. Alfréd

Fuchs už na začátku Perazzova životopisu uvádí, že je v Turíně nazýván „*il ferroviere santo*“ – „*svatý železničář*“⁴¹⁹ a že je o něm veden beatifikační proces.

Brožura **Dva kněží konvertité z Izraele** (1937) má podobnou tematiku jako Fuchsova starší práce *Bratří Ratisbonnové*;⁴²⁰ jsou zde portrétováni P. František Maria Libermann a P. Heřman Augustin Maria Cohen, jejichž počeštěná jména jsou uvedena na obálce spisku. Knížka se skládá ze tří částí: Úvod, P. Libermann, P. Hermann Cohen; oba životopisy doprovází bibliografie.

V Úvodu se Alfréd Fuchs zabývá situací evropského židovstva, „*když v 18. století pod vlivem myšlenek osvícenských byly rozraženy závory ghett, když židům byla přiznána tzv. lidská práva*“.⁴²¹ Dominance židovské ortodoxie byla tím oslabena a židé se vydali na cestu asimilace k většinové křesťanské společnosti. Někteří z nich se přiklánějí i k liberalismu, svobodnému zednářství a socialismu, jiní, vedeni bezměrnou ctižádostí, chtějí zbohatnout a vyniknout ve společnosti, někteří pak se nechávají pokřtít – „*nikoli z přesvědčení, nýbrž ze snahy zapřítí a zastříti židovský původ*“.⁴²² – „*Ale jsou i mezi židy jemnější duchové, kteří chápou plně mravní nebezpečí tohoto stavu. Na jejich vnímavou duši narážely myšlenky revoluční i restaurační a oni se tázali po mravním poslání západního židovstva. K synagoze jim cesta zarostla, ztratili souvislost s hebrejským písemnictvím a jeho tradicí. Kde bude východisko? Nalezli jediné možné východisko z osudu Ahasverova: v upřímné konverzi.*“⁴²³

Ve druhé části Úvodu Alfréd Fuchs srovnává konverzi a kněžské působení bratří Ratisbonnů a P. Libermann a P. Cohena a zamýšlí se nad postavením židovských konvertitů ke křesťanství mezi oběma náboženstvími: „*Konvertité ze židovství, když jest jejich křest upřímný, nemívají často na růžích ustláno ani mezi židy ani mezi křesťany. Židé dovedou pochopit křest kvůli sňatku nebo kvůli místu. Neschvalují jej sice, ale chápou jej a pokládají pokřtěného žida nadále jaksi ze svého člověka. Ale křest z přesvědčení, spojený s apoštolátem, je rozrušuje, neboť cítí, že zde jest ohroženo židovství. (...)Ale i křesťané neradi zapominají na jejich židovský původ a nevěří jim, tušíce v židovi vždy rozkladného skeptika a element revoluční. Proto začátky pokřtěných židů v Církvi nebývají lehké. Zaplat' Bůh, že nebývají lehké, neboť žádný noviciát nemá být lehký. Láska musí být zkoušena.*“⁴²⁴ Je nepochybné, že zde autor hovoří z vlastní zkušenosti.

Stat' P. Libermann přináší životopis konvertity P. Františka Marii Pavla Libermann (1804-1852), který pocházel ze židovské ortodoxní rodiny alsaské a jmenoval se původně Jakub. Jeho otec byl rabinem a také Jakub se začal připravovat na rabinát studiem v rabínském semináři v Metách. Rabínovy děti však byly zasaženy i vlivem křesťanství a tři

Jakubovi bratři přestoupili ke katolictví, což bylo pro jejich otce zdrcující. Ke křesťanství došel ve svém náboženském hledání i Jakub, který pak přijal roku 1826 svátost křtu a v následujícím roce začal studovat v kněžském semináři. Jeho cesta ke katolickému kněžství byla však ztížena zdravotními obtížemi (trpěl epilepsií), takže na kněze byl vysvěcen až roku 1841. Založil pak s přáteli Kongregaci Svatého srdce Mariina, která se věnovala apoštolátu mezi černochy v Latinské Americe a v Africe.

Stat' P. Hermann Cohen obsahuje životopis konvertity P. Heřmana Augustina Marii Cohena (1820-1871), který se narodil v židovské liberální rodině v Hamburku. Vzdělával se nejprve na protestantské škole, později se věnoval studiu hudby a stal se klavírním virtuosem. V Paříži se seznámil s hudebním skladatelem Franzem Lisztem a spisovatelkou George Sandovou a koncertoval ve Francii, Švýcarsku, Itálii i Německu. Vedl život obvyklý mezi umělci, avšak při svém uměleckém nadání byl osloven krásou katolické liturgie a začal se pak o křesťanství hlouběji zajímat. V roce 1847 byl pokřtěn a potom se rozhodl pro řeholní kněžství – v roce 1850 složil řeholní sliby v Řádu karmelitánů a následujícího roku byl vysvěcen na kněze. Horlivě se pak věnoval pastorační činnosti, zejména v jižní Francii, a uplatnil se také jako skladatel francouzských duchovních písní.

Dílo **Kurz křesťanské státovědy** (1938), které obsahuje katolické učení o státě⁴²⁵ a jež je uvedeno mottem z římskokatolické velkopáteční liturgie (přímluvnou modlitbou za církve v latině a češtině), se skládá z Úvodu, stručné vstupní kapitoly, dvou rozsáhlých výkladových kapitol a Doslovu. Spis vznikl, jak říká Alfréd Fuchs v Úvodu, z přednášek, jež konal na ústavu Studium catholicum.

Již v Úvodu autor postuluje křesťanský názor na stát: „*Podle křesťanského názoru na stát nemá politická moc zachovávat jenom mír a starati se o časný blahobyt občanstva, ale má i vzbuzovat u občanů pocit jistoty v Boží ruce, přesvědčení, že i politický řád jest ve shodě s odvěkým mravním řádem Božím. Takový byl také smysl formule ‚Z Boží milosti‘ přikládané k titulům panovnickým. Jest výrazem přesvědčení, že světská moc podléhá mravnímu řádu Božímu, objektivně danému, a že stát jest z Boží vůle, ježto odpovídá přirozeným vlastnostem lidské povahy.*“⁴²⁶

Autor dále uvádí i názor sv. Augustina a sv. Tomáše Akvinského na stát a soudí, že úkolem státu „*jest třeba někdy hájiti právo i mocí a silou. Katolík se proto po tolstojovsku a českoobratrsku neodvrací od státu a uznává, že stát musí popřípadě třímáti i meč. (...) Toto pozitivní stanovisko ke státu, ba i k meči, jež stát třímá, bývá často Církvi vytýkáno. Zapomíná se však, že kladné stanovisko ke státu znamená i kladné stanovisko ke kultuře a*

k civilizaci.⁴²⁷ Na podporu svého názoru autor cituje i jedno z ustanovení Korunovačnického řádu českých králů.

I demokratický stát Alfréd Fuchs v závěru textu hodnotí z etických pozic: „*Vždyť podle slov Masarykových i demokracie musí býti z Boží milosti v tom smyslu, že se nesmí nikdy zmechanizovat a že musí vždy podléhati sankci mravního zákona, jež je vyšší než pozitivní zákonodárství státní.*“⁴²⁸

Vstupní kapitola díla, Věda o státě, představuje uvedení do problematiky státovědy, a proto zahrnuje především řadu definic. Na jejím počátku stojí definice státu: „*Lze říci, že stát jest společenství lidí na určitém území, jež vykonává nejvyšší pravomoc, řídící a podporující svoje vlastní zájmy nezávisle na moci cizí.*“⁴²⁹ Alfréd Fuchs zde dále hovoří o podmínkách vzniku státu, o jeho základních znacích a orgánech a o státních formách. Konstatuje také, že státověda systemizuje poznatky o státě z rozličných věd: „*Stát jako útvar společenský je předmětem sociologie, jako útvar právní je předmětem právní vědy, jako útvar národohospodářský jest předmětem vědy hospodářské.*“⁴³⁰ Stát může být dále zkoumán z hlediska historie, etnografie, geografie, filozofie a také teologie, kdy jde o státovědu křesťanskou, „*jež otázky týkající se státu vztahuje k zásadám křesťanské víry*“.⁴³¹ Patří sem konečně též nauka o podstatě státu – státní teorie.

První výkladová kapitola, Stát jako útvar společenský, sestává ze třinácti částí. V první z nich, Název státu a formy jeho poznávání, Alfréd Fuchs probírá vývoj názvu státu od řecko-římské antiky po novověk, kdy se novodobé pojmenování státu začalo v evropských jazycích odvozovat od italského slova „*lo stato*“. Stát je podle autora možno poznávat jako jev empirický, sociální a právní.

Ve druhé části, Státní teorie, autor podává kritický přehled teorií vysvětlujících vznik a podstatu státu, přičemž tyto teorie dělí na individualistické a kolektivistické. Zvláštní pozornost přitom věnuje křesťanské teorii státu: „*Jaká jest tedy státní teorie křesťanská? I křesťanství uznává právo přirozené, ale nikoli ono, jak bylo vykonstruováno v abstrakcích právních filozofů, nýbrž ony právní zásady, jež plynou z přirozené mravnosti, jak jest formulována v příkazech Dekalogu. Nebýti těchto základních pravidel, daných Bohem, nebylo by ani práva. Právo bez mravního podkladu by musilo neustále býti vynucováno násilím a posléze by se musilo zhroutit. Toto přirozené právo lze poznati světlem rozumu, jako Církev vůbec učí, že jest možno rozumem dojíti i bez nadpřirozeného zjevení k poznání Boha, nejvyššího Zákonodárce. Ovšem nesmí to být rozum zkalený hříchem a vášní. Přirozený mravní zákon jest měřítkem pozitivního práva, jež dává stát. Stát tedy není výhradním*

původcem práva, proto je nemůže také libovolně měniti. Není také výhradním jeho nositelem. Jest vázán mravním zákonem, objektivně daným v Božím zjevení a v myslích lidských. Měřítkem práva jest spravedlnost, jež nemůže býti libovolně měněna pozitivním zákonodárstvím státu. Nespravedlivé zákony zůstávají nespravedlivými, byť byly řádně vyhlášeny, odporují-li lidskému svědomí. Co odporuje přirozenému svědomí a přirozenosti lidské, nemůže býti nazváno právem. Přirozenost lidská vyžaduje si státu, aby byly uskutečněny ty úkoly, jichž jednotlivec nemůže splniti, ale cílem jest zase jednotlivec, nikoli kolektivum.⁴³² Tyto Fuchsovy myšlenky jsou pak doprovázeny obsáhlým citátem z encykliky Mit brennender Sorge (1937), ve které papež Pius XI. kriticky reagoval na zhoršenou situaci katolické církve a na novopohanství v nacistickém Německu.

Ve třetí části, Důvod a účel státu, Alfréd Fuchs vyslovuje ve vztahu ke státu dvě základní otázky: jak odůvodnit existenci státu a jaké je jeho poslání – a snaží se na ně odpovědět, byť zatím v obecné rovině, a to zvláště z křesťanského hlediska: „*Poměr křesťana ke státu jest především otázkou mravní. Ale jest proto také otázkou teologickou, filozofickou a sociologickou. Dokonalá společnost přirozená, již jest podle křesťanského názoru stát, má svoje poslání a svůj účel. Stát není s křesťanského hlediska pouhým nutným zlem. Poznání státu nedá se vyčerpát také jenom tím, že se budeme snažit poznávat, jak vypadal stát v jednotlivých svých stadiích historických.*“⁴³³ Problematika existence a poslání státu je pak řešena konkrétně v následujících částech první kapitoly spisu.

Ve čtvrté části, Teorie nábožensko-bohoslovné, Alfréd Fuchs hodnotí teologické interpretace státu, a to od pohanského starověku po svou dobu, přičemž klade důraz na katolické pojetí státu.

O pohanském chápání státu soudí: „*U všech starých národů jest stát líčen jako božská instituce, a to nejen u starých národů východních, ale i u starých Řeků a Římanů.*“⁴³⁴ Proti pohanskému názoru staví pojetí křesťanské: „*Křesťané se ovšem nemohli dívati na pohanský stát jako na instituci pocházející přímo od Boha. Ale nepopírali jeho autoritu, pokud jim nekázal přímo zapřít Krista. Záhy však Církev zavrhl sektáře, kteří hlásali, že křesťan se má vzdalovati státního života, že má zaujmouti naprosto negativní stanovisko ke všem společenským organizacím.*“⁴³⁵

V dalším výkladu autor odmítá názor protestantské teologie, že „*stát jest dílem dědičného hříchu*“ a že světské vrchnosti má být „*ve věcech pozemských*“⁴³⁶ podřízena i církve: „*Katolická Církev naproti tomu hájila vždy primát moci duchovní nad mocí světskou. To však neznamena, že by se byla Církev kdy stavěla přímo proti instituci státu. Nečinila tak*

ani za největších konfliktů mezi mocí světskou a duchovní. Státní moc donucovací byla ovšem pokládána za následek dědičného hříchu, za důsledek nedokonalosti lidské povahy, ale stát může svou kázní chrániti člověka od mnohých jeho následků, jímž jest mimo jiné i snaha silných činiti bezpráví slabým. Také prováděním ochrany Církve nabývá stát etického poslání. (...) Pravda jest jedině to, že křesťan jest povinen ctít a uznávat každou vládu, jež pokojně drží moc a jež zachovává nejzákladnější principy mravního řádu přirozeného, daného Desaterem. ⁴³⁷

Po tragických zkušenostech Evropy s totalitními diktaturami ve 20. století nelze upřít oprávněnost Fuchsovým myšlenkám ze závěru textu: „Stát je z vůle Boží, ale konkrétní vládní forma není přímo Božího původu. Proto také Církev dnes, právě tak jako za všech dob jiných, trvá na nadřazenosti moci duchovní nad světskou. Ponechává státu suverenitu ve věcech světských, ale neuzná nikdy, že by stát měl právo zasahovati do práv jejího nejvyššího úřadu učitelského. Zkušenosti s novodobými diktaturami ukazují, že tento energický boj Církve o úřad učitelský proti státní totalitě jest leckde posledním útočištěm svobody ducha, když již všichni ostatní nepřátelé diktatury byli potlačeni, zatlačeni do podzemí nebo zglajchšaltováni. ⁴³⁸

V páté části, Teorie mocenská, Alfréd Fuchs polemizuje s koncepcí, která „odvozuje státní moc v podstatě z autority silnějšího nad slabším. Z pouhé převahy fyzické se prý během času vyvíjí převaha mravní a právní. Mnozí ze zastánců této teorie vyvozují tuto převahu z přírody, z boje o život. ⁴³⁹

Autor podrobuje kritice názory zastánců mocenské teorie vzniku státu (např. sofistů, T. Hobbese, B. Spinozy, pozitivistů, marxistů a anarchistů) a zdůrazňuje skutečnost, že stát nevznikl podrobením se člověka přírodním silám a že i on je dílem lidské kultury – a také že státní život není pouhým uplatňování moci a politika pouze mocenským bojem.

„Vidíme tedy, že přírodní výklad vzniku státu nestačí: přezírá normativní schopnost lidskou, tvořiti nad světem fakt to, co býti má. Přezírá schopnost člověka tvořiti culturam supra naturam. Neujasňuje si dostatečně pojem autority, jež není totožná s hrubou mocí. Vytrhává státní život ze souvislosti s ostatními složkami společenskými, jež teprve dohromady tvoří kulturu a civilizaci, pokud ovšem nepůsobí izolovaně nebo proti sobě. Aby mohly působiti harmonicky a nikoli ve formě boje všech proti všem, jest ovšem nutno, aby kultura měla poslední svorník a poslední ospravedlnění, univerzální princip, jímž podle křesťanské víry může být jedině Bůh. ⁴⁴⁰

V šesté části, Teorie právní, si Alfréd Fuchs všimá státovědeckých teorií, které předpokládají, že dříve než stát existoval ve společnosti právní řád, a od něho odvozují vznik státu. Stát je přitom odvozován: 1. z práva rodinného, 2. z práva věcného, 3. z práva smluvního. Největší pozornost autor věnuje těm teoriím, jež odvozují existenci státu z práva rodinného.

Z právních teorií o vzniku státu pokládá Alfréd Fuchs za nejvýznamnější teorie smluvní, jímž je věnována sedmá, stejnojmenná část – Teorie smluvní. Ve svém výkladu kriticky pojednává o vývoji smluvních teorií od starověku (řecká filozofie, římské právo, Starý zákon) přes středověk k novověku (anglikánská reformace ve Velké Británii a Americe, J. Althusius, H. Grotius, T. Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau, I. Kant, A. Comte, H. Spencer) a současnosti (socialistická a komunistická teorie beztřídního státu, spočívajícího na všeobecném souhlasu).

Přes kritické hodnocení smluvních teorií vzniku státu dovede autor ocenit i jejich klady: *„Není pochyby, že smluvní teorie měly také vliv na novodobé demokratické ústavy. Bohudík však na jejich nesprávnostech nestojí demokracie sama. I když s křesťanského hlediska nevěříme, že všechna moc pochází z lidu, a tvrdíme, že všechna moc pochází z Boha, není námitek proti tomu, aby nositelé moci byli určováni volbou. I když nezakládáme svobodu na rovnosti všeho, co má lidskou tvář, přece věříme, že práva mravně a rozumově vyspělého člověka je možno stále více rozšiřovat, neboť v každém člověku jest obraz Boží. Takové jest křesťanské odůvodnění demokracie.“*⁴⁴¹

V osmé části, Teorie etické, se Alfréd Fuchs zabývá těmi názory, „jež dokazují, že stát jest nutností mravní“: *„Politické řády mají býti v souhlase s mravním zákonem, aby občan měl nejenom pocit bezpečnosti navenek, ale i pocit bezpečnosti mravní, pocit, že žije v dobrém a pevném řádě.“*⁴⁴² Autor si dále všimá významných etických teorií odůvodňujících existenci státu, jak je formulovali Platon, Aristoteles, T. Hobbes, Ch. Wolff, I. Kant, J. G. Fichte a G. W. F. Hegel. Odmítá však názory hegelovské levice a pravice: *„Jedni vyústili v socialismu a komunismu, jiní v novodobém fašismu, a ovšem ve směrech, jež oběma těmto učením předcházely. Oba tyto směry mají ten společný rys, že zbožňují stát či kolektivum, co jest ovšem s hlediska křesťanského modloslužbou, statolatrií.“*⁴⁴³

Etické odůvodnění existence státu a života v něm pokládá autor za velmi důležité právě z hlediska křesťanské státovědy: *„Také podle křesťanského názoru správné právo nesmí býti v rozporu se zákonem mravním. Pokud obsahuje výraz zákonů mravních, je závazné ve svědomí. Katolík je povinen bráti účast na státním životě, zvláště v demokracii, kde*

svým hlasovacím lístkem i jinými způsoby spolurozhoduje. Podle svatého Tomáše jest ctností vladařovou, že vykonává vládu. V demokracii, kde jsou ke spoluvládě povoláni všichni, nesmějí se křesťané odvracet od zájmu o věci veřejné.⁴⁴⁴

V deváté části, Teorie psychologické, zkoumá Alfréd Fuchs ty názory, „jež vykládají stát z uzpůsobení lidské mysli. Již Aristoteles vykládá v podstatě vznik státu z potřeby lidské duše.“⁴⁴⁵ Psychologické teorie vzniku státu zahrnují podle autora otázky, jako je potřeba družnosti, potřeba užitku, zvyk, setrvačnost, strach, ovládnutí většiny menšinou, podřizování se autoritě, vlastnosti lidské povahy aj.

I když autor uznává jen dílčí oprávněnost psychologických teorií vzniku státu, významu psychologických fakt je si přitom vědom: „Stát jest i nutností psychologickou, protože bez vrcholné organizace by člověk nemohl pracovati ani tvořiti. Stát může odmítat jen ten, kdo odmítá i kulturu a civilizaci jako hříšnou, jak činili někteří teoretikové ve středověku a Tolstoj v novověku, jenž k ní zaujal posléze stanovisko: ‚Není třeba.‘“⁴⁴⁶

V desáté části, Otázky po účelu státu, formuluje Alfréd Fuchs tyto otázky trojím způsobem: jaký je smysl státu vzhledem k poslání člověka, jaké je poslání jednotlivých, určitých států a jaký význam má stát v dané době pro svoje občanstvo. Svě úvahy o účelnosti státu přitom srovnává s názory významných myslitelů: Platona, G. W. Leibnize, G. W. F. Hegela a T. G. Masaryka – a v duchu křesťanského světového názoru soudí, že bezprostřední cíle státu mohou být, na rozdíl od církve, pouze světské.

V duchu tohoto názoru také uvažuje o účelnosti státu a o dějinném poslání národů: „Křesťanství jest přesvědčeno nejenom o objektivní účelnosti státu, ale také o dějinném poslání každého národa a každé rasy. Každý národ jest k něčemu vyvolen od Prozřetelnosti, k dílu, jež může vykonati jenom on sám. Vyvolenost jediného národa, národa židovského, pomínula Novým zákonem. Protože není národů vyvolených, není všem také národů méněcenných. Církev uznává rozličnost plemen, ale spojuje je všechna ve vyznávání jména Božího. Nejlépe může národ vykonati svoje poslání ve vlastním státě, čímž však není řečeno, že státy mají býti pouze a jedině národní, neboť leckde toho nepřipouštějí ani vnější zeměpisné a kulturní podmínky. Podle svatého Tomáše Akvinského jest krása jednota v rozmanitosti. Cíl všeho lidstva jest jednotný, ale Bůh, jenž stvořil krásu jako korelát pravdy a dobra, chtěl, aby každý národ a stát šel vlastní cestou.“⁴⁴⁷

V jedenácté části, Teorie o účelu, státu podává Alfréd Fuchs v kontextu dějin evropského myšlení přehled teorií pojednávajících o tomto tématu. Dělí je do dvou skupin: na teorie expanzivní (ty chtějí moc státu co nejvíce rozšířit) a teorie limitní (ty chtějí moc státu

co nejvíce omezit ve prospěch jedince). Mezi expanzivní teorie počítá osvícenské nauky eudaimonisticko-utilitaristické a nauky etické, mezi teorie limitní nauky přirozenoprávní a liberalistické. Oba druhy teorií mohou přiblížit následující citáty:

K teoriím expanzivním: „*Poněvadž se nejnovější diktatury dovolávají vůle lidu a užívají v jistém smyslu hesel demokratických a vyvozují svou autoritu z plebiscitu, náležejí i ony do této kategorie. Jejich ideálem ovšem není již blaho, nýbrž síla a dynamismus národní, resp. budoucí beztřídní společnost. Všecky takové režimy se dovolávají toho, že jejich útlak nebo i krveprolití jsou poslední na světě. 'Poslední bitva vzplála, dejme se na pochod.'* Všecky jsou chiliastické a všecky tvrdí, že omezují svobodu člověka proto, že berou malému dítěti nůž. Jsou diktátoři, kteří by pro obecné blaho proměnili stát v káznici.“⁴⁴⁸

K teoriím limitním: „*Jest známo, že tímto liberalistickým pojetím státu trpí společnost dodneška. Ba jest možno říci, že dnešní hospodářská krize jest jeho důsledkem. Liberalism ničím neomezoval volnou soutěž, stát sloužil vlastně hlavně ochraně majetku bohatých, neboť majetek byl pokládán za hlavní ze záruk svobody buržoazie. Důsledky tohoto kapitalistického myšlení se jeví v celém společenském ústrojí, např. i v trestním zákoně. Trestní zákon daleko více trestá bezprostřední delikty majetkové, jako jest krádež a loupež, než např. korupci, ačkoli korupce jest jistě daleko škodlivější. Ale z celé liberalistické struktury společnosti číší přímo strach z nebezpečných lidí, strach o majetek.“⁴⁴⁹*

Proti jednostrannosti expanzivních a limitních teorií staví Alfréd Fuchs pojetí křesťanské: „*Podle křesťanského učení nesmí být ani stát obětován jednotlivci, ani jednatlivec státu. Člověk jest obrazem Božím a z toho vyplývají jeho základní práva. Musí mít vůči státu tolik svobody, aby mohl dosíci svého posledního cíle, ale má vůči státu tolik povinností, kolik jich vyplývá ze závazků křesťanské morálky, které má jednatlivec vůči společnosti.“⁴⁵⁰*

Ve dvanácté části, Vznik a zánik státu, se Alfréd Fuchs zabývá, jak naznačuje název tématu, příčinami a okolnostmi vzniku a zániku státu, a to v historické perspektivě od starověku po svou dobu. K různým teoriím vážícím se k tomuto tématu zaujímá přitom křesťanské stanovisko. Vyjadřuje se zde mimo jiné k otázce oprávněnosti odporu vůči vládě státu: „*Katolické učení tedy ve významných bohoslovcích připouští, že jsou okolnosti, kdy se katolík může postavit proti vládě, když tato vláda svým jednáním ztrácí nárok na to, aby byla pokládána za vládu legitimní. Nesmí se však nikdy rozhodovat lehkomyšlně, neboť jde o rozhodnutí z mravně nejvážnějších.“⁴⁵¹*

Ve třinácté části, Historické typy státu, nejrozsáhlejší části první kapitoly a celého spisu, Alfréd Fuchs pojednává o dějinných formách státu od starověku do meziválečné doby. Nejprve charakterizuje starověké orientální despotie a v této souvislosti vyzdvihuje náboženskou, sociální i právní jedinečnost Izraele: „*Izraelský stát, vylíčený ve Starém zákoně, obsahoval řadu institucí, jež vykonávaly velký vliv nejenom na stát středověký, ale i na stát moderní. Rozumí se, že mnohé z těchto institucí přešly v pozměněné formě i do organizace Církve, jíž Starý zákon byl lešením Zákona nového. Pro stát izraelský a judský jest typická představa, že moc Hospodinova jest nad mocí královskou, i když Hospodin mluví někdy k lidu svému skrze krále. Mezi všemi orientálními národy jediný Izrael zůstal vzdálen toho, aby zbožnil svého krále. V celé orientální literatuře není příkladu, aby se mluvilo o králich tónem tak káravým a kritickým jako v Svatých Písmech Starého zákona. Mesiáš, Pomazaný Páně, jenž bude přímým vyslancem Božím, byl nadějí budoucnosti, nikoli výrazem přítomnosti. Také po stránce sociální se liší Starý zákon na svůj prospěch od soudobých zákoníků orientálních národů, neboť má velmi dobře vypěstěné chudinství a sociální instituce, jež zabraňují i přílišnému zbohatnutí jednotlivcovu. (Milostivé léto atd.) Nesmírný vliv nejen na teorie středověké, ale i na některé názory novověké měl starozákonní motiv smlouvy, kterou uzavřel Hospodin se svým lidem a kterou před tváří Boží uzavírali panovníci s lidem a lid s panovníky. Jednak byla tímto biblickým motivem podepírána posvátnost smluv: celá středověká diplomacie měla náboženský charakter, jednak měly tyto biblické motivy i vliv na některé smluvní teorie. Tím není řečeno, že se ve Starém zákoně neprojeví také rysy orientální despotie, ale vždy jest za ni panovník volán k odpovědnosti před zákonem Hospodinovým, jako vůbec dějiny Starého zákona jsou historií stálých zápasů mezi dvěma principy, mezi principem vladařského absolutismu a svobody lidu Božího.*“⁴⁵²

V dalším výkladu se autor zabývá řeckými (helénskými) městskými státy a vývojem římského státu od státu městského k impériu a upozorňuje na ty fenomény antické státnosti, které ovlivnily charakter státnosti středověké a novověké.

Na vznik středověkých států v západní a střední Evropě (východní Evropou se autor nezabývá) silně působila idea antického Římského impéria a státotvorná činnost křesťanské církve, a tak vznikly snahy o vytvoření univerzální křesťanské říše (Sacrum imperium). K dalším typickým znakům středověké státnosti autor počítá lenní a stavovské zřízení.

Vývoj novověké státnosti, počínaje renesancí, která přinesla zesvětštění evropské společnosti, posuzuje autor značně kriticky: „*Renesancí se počalo individualistické tříštění a pokračovalo v reformaci. Jednota státního a náboženského ideálu byla ztracena. Člověk se*

chtěl emancipovat a emancipoval se. Reformace dala náboženskou legalitu světské moci. (...) Osvícenství zvyšuje v některých státech moc absolutních vládařů proti Církvi i stavům. Jinde se opět stavovské organizace včlení v stát a působí zmírnění absolutní moci. Ale všude se jeví jednotná tendence: Učiniti laický, světský stát co nejsilnějším a pokud možno i všemohoucím. (...) Revoluční otřesy odstraňují nebo zmírňují absolutismus a po koncentraci velkých celků vedou zase k státní dezintegraci, čímž velmi vzrůstá nacionalismus. Z idejí revolučních a demokratických, jakož i romantického nacionalismu, vyrůstají konstituční monarchie s demokratickými rysy a novodobé republiky. (...) Státněfilozofická teorie připravující tento typ státu zdůrazňuje čím dál tím více, že stát jest nejvyšší myslitelnou lidskou koncepcí, ale přitom se dívá na stát jako na soubor individuí, jejichž společná vůle je domněle suverénní. Ježto stát takto pojímaný chce býti i pánem nad svědomím občanů, dochází k epoše kulturních bojů. Liberalistická epocha také nadměrně zdůraznila pojem státní suverenity nejenom uvnitř, ale i navenek, v čemž byl zárodek konfliktů, jejichž vyvrcholením byla světová válka.⁴⁵³

Vývoj po první světové válce, zejména nástup totalitních diktatur, autor právem hodnotí ostře kriticky: „Pád starých monarchií byl sice provázen velikou demokratickou vlnou, ale v mnohých státech tento obrat přišel náhle, takže pro demokracii chyběly předpoklady psychologické, mravní, hospodářské, politické i kulturní. Ruský bolševism vytvořil zatím svou revoluční mystiku, jež byla jenom zdánlivě vybudována na podkladě racionalistickém, ale de facto jest to nevěrecká víra se silným zabarvením mesianistickým. Také nacionalistické směry vytvořily svůj citový iracionální svět, ve větší míře hitlerismus a v menší míře italský fašism.“⁴⁵⁴

Autor se také vyjadřuje ke zneužití ideje stavovského řádu, jejíž náznaky jsou již obsaženy v encyklice papeže Lva XIII. Rerum novarum a jež je dále rozvinuta v encyklice papeže Pia XI. Quadragesimo anno, ve fašistických diktaturách: „Italský fašism sice vychází ze stavovské myšlenky, ale podřizuje stavy státnímu orgánu na základě státní totality, jež se přičí katolickému názoru na stát. (...) Německo sice stavy zřídilo, ale potlačilo jejich autonomii. Postavilo stavy pod ‚Führerprinzip‘. Stavovství v Německu pomáhá uskutečňovat státní totalitu na podkladě rasistickém.“⁴⁵⁵

Cestu k nápravě poměrů v moderní společnosti autor spatřuje mimo jiné v aplikaci myšlenek papežských encyklik do jejího života (kromě obou výše zmíněných encyklik v textu interpretoval i encykliku Pia XI. Quas primas): „V papežských encyklikách nejde o poučky politické jako spíše o obnovu ducha služby, ducha vzájemnosti. Cílem Církve jest spása duší. O věci tohoto světa se Církev stará jenom tehdy, když sociální řády spásu duší ohrožují.“

Takovými řády jsou socialism, komunism, liberalistický kapitalism a zbožnění státu. Proto Církev ukazuje na sociální formy, u nichž cesta k spasení i k přirozenému lidskému blahobytu je schůdnější. První podmínkou jest ovšem praktikování křesťanských ctností v životě jednotlivcově i v životě společnosti. Jenom na jejím základě bude možno opět utvrditi řád, jenž nespočívá na násilí, nýbrž na pravé autoritě.“⁴⁵⁶

V závěrečném textu třinácté části Alfréd Fuchs rozvíjí úvahy o demokracii a demokratickém státě, ve kterých se kloní k principům tzv. demokracie regulované, případně demokracie křesťanské. Odvolává se přitom i na myšlenky T. G. Masaryka, Edvarda Beneše, encykliky *Quadragesimo anno*, a dokonce španělského jezuitského teologa ze 16. století E. F. Suareze.

Druhá výkladová kapitola, Stát jako útvar právní, se skládá ze čtrnácti částí. V první z nich, Stát a právo, se Alfréd Fuchs zabývá poměrem státu a práva: „*Jde nám o to, jak se jeví právo ve státě, v instituci účelové, protože lidské. Právo jest nesporně soubor pravidel určujících lidské jednání. Ale takováto pravidla dává i náboženská mravouka, dává i etika a zvyk. (...) Základem práva jest mravnost, jež navenek vytváří zvyky. Právo, jež skutečně žije, jest kodifikací toho, co jest v právním přesvědčení občanstva již obsaženo. (...) Autorita státu není jenom v právní normě a v ústavě. Normám předcházejí fakta, jež někdy jsou uznána za normu, někdy nikoli. Aby faktické mocenské poměry mohly býti kodifikovány v právu, k tomu jest třeba, aby faktická vláda po delší dobu pokojně držela moc. Tak mohou být právně konvalidovány i poměry vzniklé z původní uzurpace.*“⁴⁵⁷

Z myšlenkového bohatství této části spisu se zde můžeme dotknout pouze dvou problémů. Prvním z nich je autorovo odmítání anarchismu, a to i anarchismu křesťanského: „*Trvalá anarchie jest v civilizovaných poměrech nemožná; všechny společenské funkce nemůže zničit ani revoluce sebedůkladnější, neboť člověk jest uzpůsoben k žití ve státě, a tudíž v právním řádě, což nezávisí nikterak jenom na jeho subjektivní vůli. (...) Protože právo musí býti státní mocí chráněno, uznala Církev meč moci světské. Zůstalo údělem sektářů vykládati si biblickou větu o neodporování zlu doslova tak, že vyústila v křesťanský anarchism typu Chelčického nebo Tolstého. Všude, kde viděla katolická Církev záruku pevného řádu, viděla i možnost tvořiti nad společností světskou civitatem Dei. Proto jest její stanovisko ke státu od počátku pozitivní, kdežto hlásání anarchie a poustevnictví, za každou cenu od světa odvráceného, ponechala montanistům a jiným pozdějším heretikům.*“⁴⁵⁸

Druhým problémem je autorovo upozornění na iracionální právní poměry v nacistickém Německu, kde táž norma neplatila pro všechny občany stejně: „*Řekne-li*

v dnešním Německu např. hlasatel novopohanství, že lomený kříž je znamením pohanským, je všecko v pořádku. Řekne-li totéž katolický kněz nebo protestantský pastor, tedy jej zavrou. Neposuzuje se objektivně čin, nýbrž jeho citový účinek, přičemž mohou býti stíhány i činy, jež nejsou v zákoníku označeny jako trestné. Z dnešního německého práva, založeného na tajemném hlasu krve a citu, nikoli na rozumových měřítcích, zmizelo staré pravidlo římského práva: *Nulla poena sine lege*. V mnoha případech se proto soudce stává vlastně zákonodárcem. Dnešní německá diktatura ruší skutečně zásadu, že stát je vázán svými vlastními zákony. Poslední právní instancí jest vůle Vůdcova, a aby ji německý soudce našel, může po případě užíti jako pramenu práva i knihu *Mein Kampf*, jež věru je vším jiným než spisem právnickým.⁴⁵⁹

Ve druhé části, Tři základní prvky státu: státní území, státní národ, státní moc, Alfréd Fuchs definuje tyto tři elementy, ze kterých se stát skládá po právní stránce. O státním území říká: „*Státní území jest prostorem, kde stát může uplatňovati svou vládu, jež jest specifickou vlastností státní moci. Všecky osoby, jež jdou na toto území, podléhají vládě státu a nikdo nesmí bez dovození státu vykonávati na něm vládu.*“⁴⁶⁰ Státním národem není podle něho míněn národ ve smyslu etnickém nebo jazykovém (francouzsky *peuple*), nýbrž národ tvořící stát bez rozdílu etnické nebo jazykové příslušnosti (francouzsky *nation*). V tomto smyslu považuje i Němce a Maďary obývající tehdejší československý stát za Čechoslováky. (Že právě toto pojetí u nás ztroskotalo v poměru česko-německém tragédií mnichovského diktátu, německé okupace a poválečného odsunu Němců, je obecně známo.) Třetím prvkem státu je státní moc, tj. moc vykonávat vládu na určitém území – včetně užití donucovacích prostředků.

„*Území, národ, moc jsou pouze fyzické podklady státu. Moc jest ovšem vymezena právem, ale právo jest opět omezeno objektivním mravním zákonem. Proto nelze vyčerpát poznání státu jenom seznáním jeho základních prvků a jeho právní organizace, neboť již svatý Augustin věděl, že státy založené na pouhé moci by byly ‚magna latrocinia‘.*“⁴⁶¹

Ve třetí části, Ústava, Alfréd Fuchs zkoumá vývoj ústavní myšlenky a proces vzniku ústavy jakožto základního zákona státu od antického starověku přes středověk do nové doby (z novověku připomíná zvláště T. Hobbese, J. Locka, J. J. Rousseaua, ústavu Spojených států amerických, Francouzskou revoluci a šíření konstituční ideje v Evropě). Zaujímá zde také křesťanský postoj k ústavní myšlence: „*Vidíme tedy, že ústavní myšlenka, jež demokratizovala s většími nebo menšími modifikacemi i monarchická zřízení, nevyšla jenom ze základní myšlenky suverenity lidu a z ideologie revoluční, která bývá nadměrně zdůrazňována liberálními a pozitivistickými historiky a právními filozofy, nýbrž že značný*

podíl na ní měla myšlenka křesťanská, jež sice suverenitu lidu v tom smyslu, že by vůle lidu byla poslední autoritou, neuznává, ale jež uznává, že i hlasování lidu může být prostředkem k ustavení legální moci. Snaha o koordinaci práce jednotlivých stavů a myšlenka křesťanské osobnosti, jež svobodně stojí před svým Bohem a svědomím, měla na vytvoření státu, a tudíž i demokracii větší vliv než krkolomné teorie stoupenců práva přirozeného.“⁴⁶²

Ve čtvrté části Státní orgány, Alfréd Fuchs pojednává o tom, že „*stát jest zastupován svými orgány, totiž lidmi, kteří vystupují jako plnitelé jeho vůle*“⁴⁶³, tedy o struktuře a funkci státních orgánů. Z autorových myšlenek této části si zde uvedme jednak zdůraznění – s odvoláním na encykliku Quadragesimo anno – ducha služby, jímž by měl být prodchnut právní řád, jednak důraz na rozlišování mezi úřadem a jeho nositelem: „*Aby mohlo býti postavení státního orgánu právnicky definováno, jest nutno rozeznávati mezi úřadem a osobou. Autorita úřední jest autorita delegovaná, přenesená. Kdo odmítá rozeznávati mezi úřadem a osobou a činí platnost úřadu závislou na osobních vlastnostech nositele (Hus, Chelčický, Tolstoj), popírá v podstatě jakoukoli možnost organizace státní a církevní a důsledkem jeho učení musí býti anarchie, třeba i křesťansky zbarvená.*“⁴⁶⁴

V páté části, Reprezentace a reprezentativní orgány státu, Alfréd Fuchs definuje tyto fenomény jednak historicky (rozvinutí reprezentativní myšlenky v novodobém anglickém a francouzském parlamentarismu), jednak analýzou konkrétních forem reprezentace (zastupování) vůle národa nebo státu v moderních demokraciích – jak konstitučních monarchiích, tak republikách.

I šestá část Rozčlenění státu, začíná historickým výkladem (autor zde mluví o řecké polis jako jednotném státě, o Římské říši jako útvaru teritoriálně rozděleném, o středověkém ideálu křesťanské říše – Sacrum imperium – rovněž územně členěné a o otázkách centralizace a decentralizace státu v souvislosti s novověkým bojem proti panovnickému absolutismu). Potom následuje výklad týkající se problematiky centralizace a decentralizace státu, samosprávy a autonomie.

Rovněž sedmou část, Státní suverenita, pojímá Alfréd Fuchs převážně historicky, když sleduje vývoj myšlenky státní svrchovanosti od antiky do nové doby: vysvětluje Aristotelův pojem autarkie, který se liší od pojmu moderní suverenity, konstatuje neexistenci pojmu suverenity v Římské říši, probírá zápas středověkého státu o jeho suverenitu s církví, resp. s papežstvím, a kriticky posuzuje narušení jednoty křesťanstva renesancí a reformací. „*Renesance a reformace, jež ničí tuto myšlenku politické jednoty křesťanstva, nutně vyvyšují světskou moc a hledí ji podepřít i teoreticky. Tak teprve humanismus, renesance a reformace*

tvorí teorii suverénního státu, kterému namnoze přiznávají i atributy, jež mu nenáleží, přenášejíce na světskou vrchnost i některé atributy Církve.“⁴⁶⁵ K tomuto názoru je nutno dodat, že vznik reformace byl vyvolán úpadkem středověké církve a zvláště papežství.

Podle autora s problémem státní suverenity souvisí otázka po původu světské moci: „Celé 17. a 18. století pěstuje buď variace teorií teokratických, že totiž panovník je přímo od Boha ustanoven, nebo variace na teorii smluvní. Lid uzavřel s králem dvoustrannou smlouvu, lidé uzavřeli smlouvu navzájem mezi sebou, že se někomu podrobí, a proto prý může tuto moc zase vládnoucímu odebrati, lid se vzdává své moci. Lid se své moci vzdáti nemůže, protože jest nezcizitelná. To jsou asi přibližně variace smluvních teorií.“⁴⁶⁶

Uvedme si zde ještě některé z myšlenek Alfréda Fuchse o státní suverenitě v moderní době:

„I suverenita jest relativní, není absolutní. Měla svůj vývoj a její rozsah závisí na tom, jak nazíráme na funkci a účely státu vůbec. Negativně řečeno, jest suverenita nezávislostí státu na jiné moci. Pozitivně řečeno, jest stát nejvyšší mocí na určitém území, a to jak uvnitř tohoto území, tak i ve styku se státy sousedními. Tyto vlastnosti však nejsou nikterak důvodem, aby stát nebo panovník či lid byli prohlašováni za pozemské Absolutno, aby v té či oné formě byl stát zbožněn, aby byla z něho dělána modla. (...)

Suverenita neznamena nevázanost státu, nýbrž jeho schopnost dáti si sám právní hranice svého uplatňování, přičemž je vázán jako všechno právo přirozeným, objektivním mravním zákonem. Tu platí především požadavek svobody v řádě.

Proto nesmí býti suverenita zaměňována se státní všemohoucností, jak se děje v některých starších i novodobých diktaturách, jež činí z občanů státní otroky. Suverenita jest pojmem ryze právním, nikoli pojmem označujícím snad fakt, že není oprávnění kromě státního a že každé právo, jehož nabývá občan, je takřka výprosem od státu. Jednotlivec má svou právní sféru i vůči státu.“⁴⁶⁷

V osmé části, Funkce státu, řeší Alfréd Fuchs dané téma opět nejprve historicky: všímá si názorů Aristotelových, Marsilia z Padovy, T. Hobbese, Ch. L. Montesquieua a J. J. Rousseaua na státní funkce; v složitém organismu moderního státu pak určuje tři základní, materiální funkce tohoto státu: zákonodárství, výkon práva a správu. K dalším funkcím státu počítá rozhodování o válce a míru a činnost politickou a sociální. Ve shodě s myšlenkami encykliky Quadragesimo anno soudí, že stát nesmí být zavalován řadou úkolů, ale že méně důležité záležitosti mohou vykonávat jiné společenské instituce nebo sdružení.

V deváté, značně rozsáhlé části, Státní formy, se Alfréd Fuchs zabývá vývojem státních forem od starověku po moderní dobu, přičemž pro ni uvádí monarchii a republiku.

O monarchii, kterou považuje za původní státní formu lidstva, říká: „*Monarchie jest státní útvar řízený jedinou vůlí fyzické osoby. Tato vůle jest právě nejvyšší, nejsou odvozena od žádné vůle jiné. Původní monarchistická myšlenka souvisela úzce s představami patrimoniálními: monarcha jako majetník státní půdy. Ale tento fakt sám by zajisté nestačil, aby podepřel autoritu monarchovu. Původní přesila, autorita silnějších, opírá se o prvky duchovní, náboženské, sociální i právní. Kvantum převahy přeměňuje se v novou kvalitu – v autoritu.*“⁴⁶⁸ V dalším výkladu pak autor charakterizuje různé typy monarchií (monarchie dědičná a volební, případně kombinace obou principů, despotická monarchie starověkého Orientu a pozdní Římské říše, monarchie stavovská a absolutní v novověku, moderní konstituční monarchie), sakralizaci monarchie křesťanskou církví (korunovace císaře Svaté říše římské papežem, césaropapismus v Byzanci) a snahy o omezení panovnické moci v průběhu dějin.

Republiku Alfréd Fuchs právem pokládá za státní formu mladší než monarchie a upozorňuje na fakt, že v řeckých městských státech a v Římě se republika vytvořila jako protiklad k původní monarchii, jako negace jedinovlády. Dále charakterizuje různé typy republik (republika aristokratická, oligarchická, ochlokracie, timokracie, demokratická republika, zejména moderní demokracie) a strukturu a funkci orgánů republiky.

Z katolického hlediska ovšem odmítá názor, že „*demokratická republika jest prohlašována za dokonalý a jediný žádoucí státní útvar všech věků a všech dob*“. (...) „*Státní forma sama o sobě jest mravně indiferentní. Záleží vše na tom, jakým obsahem bude naplněna. (...) I když jest Církví státní forma lhostejna, mohou katolíci, kteří jsou přesvědčenými republikány a demokraty, uvést pro demokracii zvláště to, že jistá základní práva lidská, daná Božím právem přirozeným, Církev bude vždy hájiti proti nadměrným nárokům státu, jak jest to zvláště výrazně řečeno v encyklice ‚Mit brennender Sorge‘. Tato základní práva, jež se shodují s demokratickými právy občana ve státě, plynou pro katolíka z přesvědčení, že každý člověk jest obrazem Božím, že má nekonečně cennou lidskou duši, že není pouhou součástí masy a že má právo a povinnost žítí svým osobním životem.*“⁴⁶⁹

V závěru deváté části autor precizně hodnotí poválečné diktatury: „*Itálie sice ponechala si režim monarchický, ale přenesla vládu na Vůdce, který jest exponentem politického směru, jenž se zmocnil vlády v zemi. Ale při veškeré autarkii se dovolává vůle lidu. Týž rys má Německo, jež ovšem přeneslo na svého Vůdce veškerou moc. Také sovětská*

*diktatura, prováděná jménem proletariátu, se dovolává lidu. I ona, alespoň na papíře, chce býti jistým způsobem ,demokratická‘.*⁴⁷⁰

Poválečné diktatury se lišily od starších diktatur uplatňováním požadavku státní totality: „*Jak v italském fašismu, tak v sovětském komunismu a zvláště v německém hitlerismu jest jednotlivec úplně absorbován státem a jeho účely. Nemá práva na soukromí. Zvláště v Německu není člověk svobodný ani v takových úkonech, jež všude jinde jsou pokládány za privatissimum, takže jest čím dále tím více stírán rozdíl mezi právem soukromým a veřejným. Stát se chce zmocniti celého člověka i s jeho svědomím. Odtud také konflikty těchto diktatur s Církví, protože i Církev hlásá v jistém smyslu totalitu: totiž v tom smyslu, že člověk má úplně, cele a nerozpolceně patřiti Bohu. Požadavek státní totality jest proto totožný se zbožněním státu. Všecky myslí mají býti vedeny jedním směrem, všecky myšlenky a city mají býti dirigovány jenom tam, kam směřuje stát.*“⁴⁷¹

V desáté části, Spojení mezi státy, Alfréd Fuchs pojednává o stycích, spojeních a spolenectvích mezi státy, a to hospodářských, kulturních, politických a vojenských, přičemž trvalá spojení mají povahu smluvní, právní a mezinárodněprávní. Všimá si zde i činnosti Svazu národů (Společnosti národů), kterou přes jeho omezené možnosti hodnotí pozitivně, a papežské diplomacie.

Jedenáctá část, Církev a stát, je věnována tématu, které bylo Alfrédu Fuchsovi velmi blízké – poměru mezi církví a státem. (Z dnešního hlediska bychom měli spíše mluvit o vztahu státu a církvi.)

V úvodu této části autor prezentuje katolický názor na církevní a státní moc: „*Moc Církve i státu pocházejí od Boha. Moc státu je od Boha jako původce řádu přirozeného, moc Církve jest od Boha jako původce řádu nadpřirozeného. Každý z obou, Církev i stát, mají různé cíle, různé prostředky, různou podstatu a různé výsledky své činnosti. Není snad tedy Církev společností nadanou ve státě privilegii, nýbrž obě jsou navzájem nezávislé. Každá z těchto obou mocí jest ve svém okruhu suverénní. Církev tedy není veřejnoprávní korporací závislou na státě.*

Bylo by však také omylem tvrditi, že stát je přímo podřízen Církvi, jako by moc panovníků světských byla vykonávána jenom z mandátu papežova. Spor o tyto zásady mohl vzniknouti pouze proto, že mnozí teoretikové křesťanské říše pokládali Církev a stát za celek jediný, řízený k témuž cíli přímo. Stát jest v křesťanském řádě podřízen Církvi nepřímou, ježto Církev vede k cílům věčným, jimž mají sloužiti i cíle časné, k nimž vede stát.“⁴⁷²

V dalším textu autor interpretuje názory na poměr církve a státu (včetně možnosti jejich odluhy) v Lutherově, Zwingliho a Kalvínově reformaci a u novověkých filozofů (H. Grotius, T. Hobbes, B. Spinoza, J. Locke, F. M. A. Voltaire, J. J. Rousseau, I. Kant, J. G. Fichte, G. W. F. Hegel) a hodnotí teorie tohoto poměru se týkající. Jsou to: teorie státu výsostného (podle ní je církev naprosto podřízena státu, jeho doзору podléhá i její majetek, avšak stát má církev chránit), teorie reformační (podle ní má stát právo rozhodovat o náboženství poddaných podle zásady „Cuius regio, eius religio“), teorie státu právního (podle ní vůči církvi platí státní právní řád a církevní právo je uznáváno jen potud, pokud jsou některé jeho principy převzaty státem), teorie indifferenční (podle ní nemá náboženství pro stát význam a církev má být od státu odloučena) a teorie koordinační (podle ní jsou církev a stát dvě stejné společnosti, jako by šlo o dva státy). Žádná z těchto teorií není podle autora přijatelná pro katolickou církev, a proto poměr mezi ní a příslušnými státy bývá řešen smlouvami, které limitují vzájemné kompetence. Autor pak charakterizuje novodobé formy těchto smluv, a to konkordát (je to úplná a vyčerpávající smlouva o všech otázkách týkajících se poměru církve a státu), konvenci (jde o speciální úmluvu týkající se přesně stanovených otázek) a modus vivendi (je to konvence regulující většinu církevněpolitických otázek).

Ve dvanácté části, *Církev a právo mezinárodní*, Alfréd Fuchs odmítá názor, že základem mezinárodního práva bylo právo římské („*Pax Romana antická byl tvrdý mír vítězův a jiného míru nebylo.*“⁴⁷³), a soudí, že u zrodu mezinárodního práva stálo křesťanství: „*Teprve křesťanství stvořilo předpoklad práva mezinárodního tím, že zavedlo rovnost mezi národy a rasami. Svätý Pavel objímá všechno lidstvo v Ježíši Kristu. U něho mizí rozdíl mezi pánem a otrokem, mezi mužem a ženou, mezi barborem, Řekem, Římanem a Židem.*“⁴⁷⁴

Rozhodující úlohu při vytváření základů mezinárodního práva ve středověku autor přičítá univerzalizmu katolické církve a papežského stolce: „*Papežové vykonávali arbitráž mezi křesťanskými panovníky, takže se jejich úkol podobal po mnohé stránce dnešnímu úkolu Rady Společnosti národů, ale jejich moc byla účinnější. Za vlády Karla Velikého byla dokonalá rovnováha mezi univerzálním panstvím císařovým a duchovní vládou papežskou. Ale brzo světští panovníci počínají popírat duchovní primát císařům. Svrchovanost papežova naproti tomu byla dlouho součástí veřejného práva evropského. Papežové vydávali některé velmi důležité zákony mezinárodního dosahu, k nimž náleží zejména *Treuga Dei*, *Mír Boží* a *Příměří Boží*. Tyto instituce ovšem nestačily, aby zabránily válkám, ale podařilo se po téměř deset století udržeti alespoň náboženskou jednotu Západu.*“⁴⁷⁵ Renesanci (machiavellismu) a

reformaci autor naopak přisuzuje rozbití jednotného křesťanského názoru na mezinárodní právo.

Ve třinácté části, Záruky veřejného práva, Alfréd Fuchs k tomuto tématu uvádí: „*Veřejné právo má v novodobém demokratickém státě trojí garancii: sociální, politickou a právní.*“⁴⁷⁶ Ve svém výkladu pak tuto tezi specifikuje, ale vyslovuje i obavu, že právní záruky „*mohou se státi hříčkou v rukou despocie, jak vidíme ve zpolitizované justici diktátorských režimů. Právní řád sám o sobě nestačí, aby sám sebe ochránil. Proto jest velmi důležitou kapitolou státní morálka, znalost a zachovávání mravních povinností vůči státu, jež podle křesťanského světového názoru může spočívat pouze a jedině na víře v objektivní řád daný Bohem samotným. Žádný řád ani právní ani mravní nemůže se držet pouhým relativismem.*“⁴⁷⁷

Ve čtrnácté části, Suverenita papežská a mezinárodní postavení Svaté stolice, se Alfréd Fuchs zabývá vývojem této otázky po roce 1870, kdy byl zrušen Církevní stát. V úvodu konstatuje, že pokud papežové měli Církevní stát, spojovali v sobě suverenitu duchovní hlavy katolické církve a suverenitu nad papežským státem. Po jeho zániku vznikly pochybnosti o papežské suverenitě, ale „*kuriální teorie stála vždy na stanovisku, že mezinárodní postavení papežovo neplyne ani z držení nějakého státního území, ani snad z mezinárodních smluv, nýbrž z jeho postavení jakožto hlavy katolické Církve, která jest societas perfecta. Třebaže možno vésti spory o tom, zda Vatikán byl státem, není možno dobře pochybovati o právní osobnosti Svaté stolice.*“⁴⁷⁸

Autor dále pojednává o významu Lateránských dohod mezi Svatým stolcem a Itálií: „*Do nového stadia vstupuje otázka smlouvami Lateránskými. Pochybnosti o svrchovanosti Svaté stolice přestaly po smlouvě lateránské z 11. února 1929. Svatá stolice má dnes všechny atributy světské svrchovanosti, třebaže na území, jež měří jen 44 hektary.*“⁴⁷⁹ Svrchovanost Svatého stolce nebyla Lateránskými dohodami vytvořena, nýbrž uznána. Tato svrchovanost je povahy ryze duchovní a území Vatikánu je pouze její „viditelnou manifestací“. Autor však nepopírá, že Vatikán je státem sui generis – subjektem od jiných států odlišným.

V dalším textu autor hovoří o složitém vývoji poměru mezi francouzským státem a katolickou církví po roce 1905, kdy byla ve Francii provedena odluka církve od státu, a pak se opět vrací k problémům kolem suverenity Vatikánu a k praktickým otázkám diplomatických styků s ním, postavení papežských nunciů, uzavírání konkordátů a jiných smluv s Vatikánem a působení papežské diplomacie.

V samém závěru čtrnácté části zaznívá autorovo ocenění duchovní svrchovanosti Svatého stolce: „*Tak Svatá stolice přispívá i dnes svou praxí a svým příkladem ke zduchovnění pojmu suverenity, mezitím co nadměrné nároky státní totality suverenity státu vykládají tak, jako by to byla všemohoucnost, jež je povznesena nad všechny zákony mravnosti a práva, ano i nad prosté zachování smluv.*“⁴⁸⁰

Dílo Kurz křesťanské státovědy uzavírá Doslov, ve kterém Alfréd Fuchs hovoří jednak o ústavu Studium catholicum, vzniklém při klášteře františkánů v Praze, kde konal přednášky ze státovědy, jednak o genezi, struktuře a poslání své knihy. Z Doslovu vyjímáme:

„*Z přednášek o křesťanské státovědě vznikla tato kniha. Není ovšem daleko systémem křesťanské státovědy v tom smyslu, aby se snažila vyčerpávat jen zdálky všechny problémy státovědecké. Šlo mně především o ony otázky, jež tvoří rozmezí státovědy, filozofie a teologie, tedy o věci, jež se týkají světového názoru. Přitom jsem se vyvaroval toho, abych řešil problémy příliš speciální: nešlo o knihu jen pro odborníky, nýbrž pro inteligenci, jež chce být informována. Vyhnul jsem se však také přílišné popularizaci, neboť šlo o přednášky pro akademiky.*“⁴⁸¹

Knihy není opatřena poznámkovým aparátem ani bibliografií, odkazy na literaturu se v ní nacházejí přímo v textu.

Knihy **Propaganda v demokracii a v diktaturách** (1938)⁴⁸² vznikla, jak o tom Alfréd Fuchs hovoří v závěrečné Poznámce, z cyklu přednášek konaných na Svobodné škole politických nauk a ze statí publikovaných v časopise Svět mluví. V této práci, která je členěna do osmi kapitol, reagoval na tehdejší situaci a vycházel při jejím vytváření nejen z literatury, ale i z osobních zkušeností, jichž nabyl zejména jako úředník Tiskového odboru prezidia ministerské rady.

V první kapitole spisu, Propaganda a duše davu, v její úvodní větě, podává Alfréd Fuchs definici tohoto fenoménu: „*Slovem ‚propaganda‘ se míní záměrná činnost pro získávání stoupenců.*“⁴⁸³ Vysvětluje pak původ tohoto slova v latině a jeho využití v katolické církvi, a to v názvu jednoho z vatikánských úřadů, založeného papežem Řehořem XV. v roce 1622: Sacra Congregatio de propaganda fide – Posvátná kongregace pro šíření víry. Poukazuje ovšem na odlišný charakter propagandy v moderních státech: „*To, čemu říkají moderní státy propaganda, jest také něco v podstatě jiného než šíření víry. Není to ani získávání stoupenců v pravém slova smyslu. Jest to posilování prestiže státu a politických ideologií, jež tyto státy zastávají, pracující přitom všemi prostředky, jimiž lze působiti na lidského ducha.*“⁴⁸⁴ Význam propagandy vzrostl po první světové válce a v největší míře se jí

využívá v novodobých diktaturách (italský fašismus, sovětský režim, nacistický režim). Zatímco v diktaturách je propaganda nástrojem totalitní manipulace, demokratické režimy spočívají na dohodě, diskusi a konsenzu veřejného mínění a nevytvářejí jednosměrnou propagandu. „*Demokracie neusiluje o totalitu. Proto bude spíše hledět získávat a přesvědčovat rozumově než vyvolávat citové reakce davové.*“⁴⁸⁵ O propagandě v diktaturách autor také soudí, že „*není ničím jiným než jistým druhem reklamy*“.⁴⁸⁶

Druhá kapitola spisu, Propaganda režimu v Německu, je věnována precizní analýze nacistické propagandy. Hned v úvodu kapitoly o ní Alfréd Fuchs říká: „*Nejdále šlo v jednosměrné propagandě režimu Německo. Vyjadřuje to slovem ‚Gleichschaltung‘. Nejde jenom o docílení souřadnosti všech politických sil, nýbrž o dosažení naprosté jednoty v myšlení. Nejde jenom o kázeň, jde o celý světový názor. Učení lomeného kříže chce vytvořit i jednotnou vědu a přitom nadto prohlašuje, že pohrdá intelektem, že pravda jest v citu. Jeho světový názor jest v podstatě romantický. Rozkladný intelekt prý zklamal, od ‚ducha‘ je nutno se obrátit ke kolektivní národní ‚duši‘, ke krvi a k rase. Přitom jest charakteristické pro tento režim, že podobně jako režim sovětský pokládá úchylku v myšlení za zločin. Kdo smýšlí jinak, jest špatný. Aby režim docílil této jednoty v citu, zaměřil na ni veškeru svoji propagandu.*“⁴⁸⁷

V kapitole následuje výklad o davové psychologii, citové jednotě davu, davové psychóze, o násilnostech při nacistických shromážděních a o zaměření hitlerovské propagandy na masy, na průměrného člověka a na cit, nikoli na rozum. Hitler „*mluví k davům již fascinovaným a apeluje na jejich pudovou, podvědomou stránku*“⁴⁸⁸, zdůrazňuje i „*nutnost častého opakování hesel*“⁴⁸⁹ a černobílého vidění. „*Propaganda lomeného kříže se neostýchala apelovat i na zlé davové instinkty, budíc zejména pomstychtivost.*“⁴⁹⁰

V dalším textu se Alfréd Fuchs zabývá konkrétními formami propagandy v Německu, která je řízena ministerstvem propagandy a „*proniká veškerým životem, elementární školou počínaje*“⁴⁹¹. Obyvatelstvo je zpracováváno podle metod psychologie reklamy a veškerá publicistika je řízena režimem a podrobena jeho kontrole. „*Celý život německého občana má býti usměrněn ve smyslu totality, jež žádá celého člověka ve službách vůdcovské monokracie.*“⁴⁹² Podobně je tomu v Německu i s literaturou, divadlem, filmem, výtvarným uměním a vědou. Ty jsou zasaženy mýtem o rase, krvi a půdě, germánským novopohanstvím, antisemitismem (ten „*má líčiti ďábelství židů*“⁴⁹³) a odporem ke křesťanství. V umění jsou nadto zavrženy moderní, avantgardní směry (např. výstava „Entartete Kunst“), jsou veřejně spalována hodnotná literární díla (tzv. Asphaltliteratur) a umělecká tvorba se musí v podstatě podříditi vkusu davového člověka – „*pod heslem německého lidového citění*“.⁴⁹⁴

„Propaganda režimu proniká zkrátka celým životem veřejným, ba i soukromým, na tezech režimu jest vybudován celý právní řád se zřejmou tendencí postavití proti západní kultuře anticko-křesťanské kulturu ryze germánskou, čili vědomě se vyloučiti z kulturního společenství Západu.“⁴⁹⁵

Ve třetí kapitole spisu, Propaganda v sovětském Rusku, Alfréd Fuchs konstatuje, že také „sovětský režim jest na propagandě vybudován a propagandou nesen“⁴⁹⁶, ale nemá centrální úřad pro státní propagandu. „Nositelem veřejného mínění není stát, nýbrž komunistická strana, jež samozřejmě má propagační centrálu.“⁴⁹⁷ Marxismus-leninismus je v Rusku „výhradní státní filozofií a ideologií“⁴⁹⁸, neexistuje tam soukromé podnikání a „jest do krajnosti proveden státní socialismus“⁴⁹⁹, a proto tam ani neexistují soukromá nakladatelství a vydavatelství a veškerý tisk je státní. Režimní propaganda má formu písemnou (noviny, publikace, literatura), rozhlasovou, uměleckou, školskou a vojenskou a využívá i mimořádných technických prostředků, např. letadel (ke shazování tiskovin a k řečnění jakoby z nebe). „Jednotným světovým názorem jest řízen celý intelektuální život.“⁵⁰⁰ Ve vědeckých publikacích – i v oborech vzdálených od politiky a hospodářství – jsou potvrzovány teze historického materialismu a propaganda záměrně pěstuje vědeckou složitost: „ponechává kolem svých hesel tajemný nimbus vědy, jež je širokým vrstvám mysteriem.“⁵⁰¹

V dalším výkladu se autor zabývá protináboženskou propagandou v Sovětském svazu. Uvádí, že přes intenzivní ateistickou propagandu se nepodařilo ve společnosti náboženství vymýtít a že prý došlo ke zmírnění této propagandy. „Na papíře jest ovšem v SSSR svoboda svědomí. Ale není dovolena žádná propaganda náboženská, kdežto protináboženská propaganda dovolena jest. Svoboda svědomí při monopolu propagandy státní jest ovšem *contradictio in adiecto*.“⁵⁰² V souvislosti se vstupem SSSR do Svazu národů (tj. do Společnosti národů) je prý ateistická propaganda zmírňována a Rusko „propracovává se poněáhu k režimu mírnějšímu. Ale tento ‚mírnější‘ režim byl, jak známo, zahájen sériemi poprav“⁵⁰³, konstatuje – se zjevnou narážkou na stalinské politické procesy 30. let – autor.

V závěru kapitoly se Alfréd Fuchs zmiňuje o pružnosti sovětské propagandy na rozdíl od propagandy nacistické, která obyvatelstvu sugeruje stále stejná hesla: „Moskva často propaguje dnes teze, jež včera ještě zavrhovala“⁵⁰⁴, a to podle měnící se situace, zvláště situace mezinárodní.

Ve čtvrté kapitole spisu, Propaganda v Itálii, autor upozorňuje na skutečnost, že italský fašistický režim při svém politickém propagačním monopolu ponechává občanům jistou svobodu v oborech vymykajících se politice. Propaganda ve fašistické Itálii podléhá

Státnímu podsekretariátu pro tisk a propagandu, který je podřízen přímo předsedovi vlády, tj. Ducemu. Řízení tisku a preventivní cenzura se týkají pouze italských novinářů, zahraniční novináři jsou kontrolováni přímo policií. V podružných věcech je dovolena i mírná kritika poměrů. „*Na rozdíl od režimu hitlerovského nebo sovětského respektuje však fašismus značně volnost oblasti kulturní a ponechává tvorbě dosti svobodné pole, pokud se ovšem nestaví výbojně proti režimu.*“⁵⁰⁵ V závěru kapitoly autor referuje o využití velké výstavy „Mostra fascista“ (1933) k propagaci fašistického režimu.

V páté kapitole díla, Společné rysy diktatur, Alfréd Fuchs shrnuje a zobecňuje látku z předchozích kapitol o propagandě v diktátorských režimech. Právem poukazuje na to, že v diktaturách není cílem vývoje státního života jednotlivce a respektování jeho práv, nýbrž absolutizace státu nebo „beztřídní společnosti“ a kult Vůdce a že totalitní hnutí jsou krajní reakcí na předválečný nadměrný liberalismus v hospodářství a v kultuře.

„*Totalitní režimy jsou přesvědčeny, že mají absolutní pravdu, a to snad nejenom ve věcech politických, ale i ve věcech filozofie a metafyziky. Tím jest dán ráz jejich propagandy. Totalita diskusi vylučuje. Předpokládá, že se utvoří jednosměrná davová psychologie, jež, když jest již vytvořena, dá se ovládati více méně mechanicky. Pak jest snáze vésti lidi jedním směrem, než učiti je úctě k cizímu přesvědčení. Vnější průbojnost u diktátorských režimů je proto zdánlivě vždy větší. Ale jenom zdánlivě, protože nemůžeme nikdy přezkoumati účinek této propagandy. Právem bylo řečeno, že každá diktatura je do poslední chvíle nesmírně silná, dokud nepadne. Všecky diktatury jsou chiliastické. Usměrnují myslí občanů k boji o fantastický poslední cíl.*“⁵⁰⁶

V šesté kapitole spisu, Vnitřní propaganda v Československu, Alfréd Fuchs podrobně popisuje organizaci, funkci a význam demokratické propagandy v tehdejší Československé republice, a to propagandy vnitřní (zahraniční propagandu vedla propagační sekce ministerstva zahraničních věcí). Hovoří zde především o Tiskovém odboru prezidia ministerské rady, který měl ve státě funkci informační a také propagační a byl podřízen přímo předsedovi vlády, a o institucích, jež mu podléhaly nebo s ním kooperovaly (včetně Československé tiskové kanceláře, Československého rozhlasu a nakladatelství Orbis), dále pak o demokratické propagandě ve školní výuce a výchově a o propagační roli filmu, která může být nejen kladná, ale i záporná, což dokládá negativním dopadem tendenčního filmu na německé obyvatelstvo u nás („*film oslavující vojáctví, prušáctví a filmové žurnály s hitlerovskými parádami*“⁵⁰⁷).

Autor zde naprosto přesně charakterizuje rozdíl mezi propagandou demokratickou a totalitní: „*Srovnáme-li propagandu demokratickou s propagandou totalitních států, docházíme k závěru, že jejím posláním není lidskou mysl zpracovávat, nýbrž přesvědčovat. Demokracie a její propaganda apeluje především k rozumu, nikoli k citům a pudům davovým. Jest to důsledek její vnitřní struktury, nikoli snad jenom otázka taktiky. Prostředkem jejího režimu není efektivní propaganda, nýbrž trpělivá výchova.*“⁵⁰⁸

V sedmé kapitole spisu, Jak reagují na demokratickou propagandu posluchači, si Alfréd Fuchs všímá demokratické propagandy v rozhlase a podrobně mluví o její odezvě v posluchačských dopisech, a to na základě své rozhlasové práce. Tyto dopisy dělí na nadávající (anonymní mezi nimi obsahovaly mimo jiné „*stereotypní stesky na nadvládu židů*“⁵⁰⁹), souhlasné a rady dávající, jež považuje za nejcennější (zmiňovaly se mimo jiné o nebezpečných aktivitách henleinovců v pohraničí).

V osmé kapitole díla, Státní zpravodajská služba při smrti a pohřbu TGM, Alfréd Fuchs podrobně, konkrétně a z autopsie referuje, jak v roce 1937 Tiskový odbor prezidia ministerské rady, Československá tisková kancelář a Československý rozhlas (Radiožurnál) informovaly o smrti a pohřbu T. G. Masaryka a jak těchto smutných událostí využily k propagaci myslitelského a státnického díla prvního prezidenta Československé republiky.

*

Kniha **Modlitby katolického křesťana** (1937) je modlitební knihou pro katolické laiky.⁵¹⁰ Alfréd Fuchs do ní vybral a z latiny přeložil (přebásnil) liturgické modlitby z Římského breviáře. Překlad opatřil zasvěcenou předmluvou (nazvanou Úvodem), ve které pojednává o struktuře a významu Breviáře. Předmluva, do níž přejal i některé myšlenky z knihy G. Hoornaerta SJ Breviář (Stará Říše 1936), není stránkována (celkem zahrnuje 17 stran).

Breviář je povinnou modlitbou služebníků katolické církve (tj. kněží a řeholních osob); je to denní Officium – osmero kanonických hodin (Jitřní – Matutinum, Chvály – Laudes, Hodina první – Prima, Hodina třetí – Terce, Hodina šestá – Sexta, Hodina devátá – Nona, Nešpory – Vesperae, Kompletář). Slovo Breviář je odvozeno z latinského Breviarium (zkrácená modlitba).

„Z čeho se skládá modlitba Breviáře?“

Především z části Písma svatého: Nejvíce jest zastoupen Žaltář, Kniha žalmů. Z Písma je také většina antifon a responsorií a všechny krátké lekce. Latinský překlad žalmů velmi dobře napodobuje původní rytmus hebrejský, jenž spočívá v paralelismu vět, který jest

zárodkem volného verše. Tato rytmická struktura jest velmi dobře zachována i ve psalmodii latinské.

Další části Písma, jež obsahuje Breviář, jsou: často se opakující Modlitba Páně a biblické písně Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis a básnické části Starého zákona. (Z předmluvy Alfréda Fuchse.)⁵¹¹

Součástí Breviáře jsou dále výňatky ze spisů církevních Otců, církevní hymny, obojí Vyznání víry a výňatky z apoštolských listů a papežských bul.

Alfréd Fuchs o významu Modlitby Breviáře napsal:

„Modlitba Breviáře, předepsaná kněžím, jest neustálým plněním přikázání, že nemáme ustávat v hlásání chvály Hospodinovy. Chvála Hospodinova jest předním úkolem člověka, úkolem, jenž nepřestává ani v nebi, kdy všechny skutky kajícího přestanou. Chvála Boží není ovšem jediným účelem breviářové modlitby. Kromě oslavy Boží, kromě úkolu liturgického, má modlitba Breviáře i úkol dostičiní, má dále dosahovati mnohých milostí, ale hlavním úkolem zůstává: Laus divina. Chvála Boží.

Breviář je modlitbou liturgickou, modlitbou celé Církve a za věc celé Církve, nikoli soukromou pobožností. Dnes, kdy svět se dělí na říši Kristovu a Antikristovu zřetelněji než kdy jindy, kdy některé státy prohlašují se přímo za bezbožecké nebo za orgány Antikristovy, je třeba tím více, aby hrozná rouhání byla vyvažována modlitbami.“⁵¹²

Fuchsova kniha Modlitby katolického křesťana zpřístupnila katolickým laikům aspoň ve výběru liturgický poklad Římského breviáře. K vytvoření tohoto překladu byl Alfréd Fuchs vysoce kvalifikován: byl znalcem katolické latinské liturgie, dokonale ovládal latinský a český jazyk (včetně latiny a češtiny církevní) a měl básnické nadání. Výsledkem jeho práce byl velmi kvalitní a umělecky působivý překlad, vpravdě krásný text.

Breviářové modlitby jsou v knize řazeny podle osmera kanonických hodin, k němuž jsou ještě připojeny Antifony mariánské po jednotlivých hodinkách, a tento celek je zarámován krátkou úvodní a závěrečnou modlitbou – Před pobožností, Na konec pobožnosti. Součástí knihy je i Dodatek. Církevní modlitby na jednotlivé neděle a svátky církevního roku. Text je v díle doprovázen krásnou grafickou výzdobou.

*

Shrnutí

Druhá subkapitola páté kapitoly disertační práce podává interpretaci knih Alfréda Fuchse s katolickou tematikou z 2. poloviny 30. let. Jde o původní práce Svatý František Xaverský, Demokracie a encykliky, Svatý železničář. Ctihodný služebník Boží Pavel Pius

Perazzo, Dva kněží konvertité z Izraele, Kurz křesťanské státovědy a Propaganda v demokracii a v diktaturách a o překlad Modlitby katolického křesťana.

VI. OSTATNÍ KNIHY (PUBLICISTIKA, BELETRIE A PŘEKLADY)

Knížka **Na přelomu dějin? Výbor článků sociálněpolitických** (1932)⁵¹³ vyrostla z aktuální situace světové hospodářské krize, která zachvátila i naše země, a představuje autorovu reakci na těžké sociální dopady této krize a na problémy s tím související. V Doslovu k ní Alfréd Fuchs říká, že jde o výbor ze statí uveřejněných v našich i zahraničních listech a také o upravený přetisk statí Papežství a sociální politika z jeho knihy *Novější papežská politika* (1930).

V prvním článku knížky *Je křesťanský solidarism překonán?* se Alfréd Fuchs zabývá – v souvislosti s rezignací pražského arcibiskupa ThDr. Františka Kordače (1931) a jeho kritickými sociálními stanovisky k hospodářské krizi, se 40. výročím encykliky Lva XIII. *Rerum novarum* (1891) a s encyklikou Pia XI. *Quadragesimo anno* (1931) – problematikou křesťanského solidarismu jakožto katolického programu řešení sociální otázky. Jeho pozici vymezuje následovně: *„Ostatně jak slova papežova v konzistorní alokuci, tak i většina řečí pronesených při 40. výročí encykliky ‚Rerum novarum‘, jakož i encyklika nynějšího Sv. otce ‚Quadragesimo anno‘ a sociálněpolitický pasus v encyklice ‚Casti connubii‘, ukázaly, že mezi filozofií kapitalistickou a filozofií křesťanskou je nepřeklenutelná propast. Ovšem jest i propast mezi socialismem marxisticky pojatým a mezi křesťanským názorem na sociální otázku, jenž byl formulován jako křesťanský solidarism.“*⁵¹⁴

Autor v článku odmítá názory, že křesťanský solidarismus byl již vývojem překonán, ale zároveň zdůrazňuje, že tento program musí být přizpůsoben změněným poměrům, jež nebyly zakladatelům křesťanské solidaristické teorie známy. Srovnává také velkou hospodářskou krizi ve své době s krizí po zavádění strojů do výroby (v obojím případě šlo podle něho o krizi z nadprodukce a nesprávné distribuce) a domnívá se, že hospodářská krize za jeho doby je též krizí ideovou. *„A v tomto zápase idejí jsme přesvědčeni, že křesťanství má stále ještě co říci. Chceme se pokusit formulovat to v několika následujících statích.“*⁵¹⁵

Další články v knížce zde budou uvedeny jenom svými názvy: *Nové hospodářství, Druhá plnost času?, „Na přelomu dějin“, Dělnická encyklika, Sociální reakce?, Sociální svědomí, Sociální a socialistický, Rovnováha hodnot, Křesťanská odborová sdružení, Bez sentimentality?, Solidarism, liberalism, socialism, Revize v liberalismu, Chudoba subjektivní a objektivní, „Chudým se zvěstuje evangelium“, Pryč s pesimismem!*

Knížku **Z boje o ‚modus vivendi‘. Výbor článků církevněpolitických** (1934)⁵¹⁶ charakterizuje Alfréd Fuchs v krátké Předmluvě k ní následovně: *„Tyto články vyšly vesměs ve vládním listě, ‚Československé republice‘, a jeden z nich v oficiózním ‚Prager*

*Abendblattu'. Obsahují církevněpolitické články týkající se poměru naší republiky k Vatikánu z let 1928-1931, z roku, kdy byl modus vivendi uzavřen, až po rok 1931, kdy jmenováním biskupů podle nových norem byla první etapa této smlouvy mezi naší republikou a Vatikánem uvedena ve skutek.*⁵¹⁷

První článek v knížce, Deset let katolického života v republice (1928), má zásadní povahu, neboť hodnotí vývoj postavení katolické církve v prvním desetiletí existence Československé republiky, který nebyl bezkonfliktní z několika důvodů (úzké sepětí katolické církve s rakousko-uherskou monarchií, napětí mezi liberální a demokratickou orientací nově vzniklého státu, hlásícího se nadto k protestantské ideologii, a vlivnou katolickou církví, k níž tehdy ještě náležela většina obyvatel Československa, problém rozhraničení katolických diecézí, konflikt mezi Vatikánem a republikou kvůli státním oslavám památky Jana Husa roku 1925 aj.).

V roce 1925 se vztahy Československa a Vatikánu zhoršily po státních oslavách Husovy památky, kdy papežský nuncius msgr Marmaggi na protest proti nim opustil Prahu a následně byl odvolán i československý vyslanec u Svatého stolce. Vzájemné diplomatické styky však přerušeny nebyly a v letech 1927-1928 proběhlo oficiální jednání mezi oběma stranami (za Vatikán je vedl msgr Ciriaci a za Československo zplnomocněný ministr a významný historik PhDr. Kamil Krofta), jehož výsledkem bylo uzavření tzv. modu vivendi. Modus vivendi nebyl konkordátem, nýbrž nižší formou vzájemné dohody, ve které byly církevněpolitické otázky upraveny výměnou nót mezi státním tajemníkem Vatikánu kardinálem Pietrem Gasparrim a československým ministrem zahraničních věcí Edvardem Benešem. Nejdůležitější ustanovení modu vivendi se týkala delimitace církevních diecézí a řádových provincií a úpravy jmenovacího práva biskupů. Hranice diecézí byly podle této dohody srovnány s hranicemi státními, což se týkalo zvláště Slovenska (sloužily k tomu i tzv. apoštolské administratury), a pokud šlo o nominaci biskupů, zůstala v pravomoci Vatikánu, avšak jména kandidátů měla být předem sdělena státu, aby mohl uplatnit případné námitky, a biskupové měli skládat slib věrnosti státu.

Ve svém bilancování situace československých katolíků v prvním desetiletí Československé republiky Alfréd Fuchs ocenil, že od povalení Mariánského sloupu na Staroměstském náměstí v Praze a hromadné agitace pro vystupování z katolické církve po dobu sjednání modu vivendi došlo ke konsolidaci postavení katolické církve v zemi. Za nosné ideje pro identifikaci katolíků s československým státem pokládal tradici cyrilometodějskou a svatováclavskou.

Další články v knížce si zde uvedeme jenom jejich názvy: Řím – Budapešť – Praha – Varšava, Vatikán a nástupnické státy, Modus vivendi, V zemi Husově..., Jak jsou jmenování biskupové?, Nunciové a domácí hierarchie, Modus vivendi, Němečtí katolíci a nuncius msgr Ciriaci, Z teorií do praxe, Modus vivendi a východ republiky, Církevněpolitické aktuality, Praha a Vatikán, Církevní právo a rameno světské, Před jmenováním biskupů, Německý katolicismus, Po jmenování biskupů, Tajná klauzule modu vivendi?, Parlamentní doslov k otázkám církevněpolitickým, Modus vivendi s Vatikánem a podkarpatoruští uniati, Modus vivendi a tisk, Sjednocovací tendence u katolíků.

*

V autobiografickém románě **Oltář a rotačka** (1930)⁵¹⁸ Alfréd Fuchs vylíčil život jeho hlavního hrdiny, židovského intelektuála Arnolda Grünhuta, od dětství do konverze ke katolickému křesťanství a uzavření církevního sňatku a souběžně zachytil i životní příběh jeho pozdější choti Marty Hlouškové. Román přitom věrně sleduje životní osudy a myšlenkový vývoj autora samého a jeho choti a objasňuje důvody jeho náboženské konverze.

Arnold Grünhut ovšem nepopírá – stejně jako autor – ani rodné židovství, nalézaje mezi ním a katolictvím shodný rys univerzalizmu: „*A vidíš, zajímavým paradoxem je, že se moje židovské sebevědomí zvýšilo od té doby, co jsem se rozhodl stát se katolíkem. Když mne od ostatních nebude již dělit konfese, budu si sice uvědomovat svou židovskou odlišnost v myšlení a cítění dvojnásob, ale nebudu to již pocítovat jako defekt. Vracím se nyní ke svým myšlenkám ze studentských let, o předurčení židů k univerzalizmu. Zdá se mi, že právě proto, že jsem žid, chápu katolicismus po této stránce lépe než většina katolíků, protože nejsem zatížen žádným provincialismem. Můj židovský smysl pro právo, pro literaturu a pro ritus i zákon se dobře uplatní na katolictví.*“⁵¹⁹

I když román, který se skládá ze čtyř kapitol (K Ostrovu Blažených?, Pokušení, Hřích, Milost), nemá větší uměleckou hodnotu, má značnou cenu dokumentární, neboť umožňuje poznat autorův ideový vývoj od rodného židovství k přijetí křesťanství a zároveň je v něm zajímavě vykresleno pražské židovské prostředí, život na univerzitě a v kruzích inteligence, poměry na sklonku monarchie, za první světové války a v poválečné republice a někdejší česko-německo-židovská kulturní symbióza. V románě jsou zpodobeni i mnozí Fuchsovi současníci, tak např. Egon Erwin Kisch zde vystupuje jako reportér Kleim a publicista, divadelní kritik a filmový scenárista a režisér Josef Kodíček jako přítel Arnolda Grünhuta Wodička (oba jmenovaní byli, jak známo, původem izraelité). Román je Fuchsovým nejznámějším dílem.

Alfréd Fuchs byl proslulý svým smyslem pro humor, což se promítlo i do jeho literární tvorby. Napsal tři sbírky anekdot, které dodnes neztratily svou svěžest.

První sbírka **Z fary a ze sakristie** (1935) obsahuje anekdoty z církevního prostředí⁵²⁰ a je rozdělena do devíti oddílů (O papežích, Z vatikánské diplomacie, Antonín Cyril Stojan, Katoličtí politikové, spisovatelé a umělci, Z duchovní správy, Ze školy, Z kázání a misíí, Z klášterů, Z humoru svatých). Je opatřena výborně napsanou předmluvou, nazvanou Vážná předmluva k veselým příběhům, a rovněž výborným Doslovem a doprovázena karikaturami tří významných katolických politiků-kněží z doby první republiky: Andreje Hlinky, Jana Šrámka a Františka Jana Kroihera (v knize není bohužel uvedeno, kdo je autorem karikatur).

Z předmluvy vyjímáme pasus o místě humoru v životě křesťanů:

*„Svět si věřícího člověka, nebo dokonce světce představuje jako morouse, jako člověka zachmuřeného a smutného. Svatý František z Assisi však hlásal neustálou radost. První františkáni chodili lidem pomáhat v jejich pracích a neustále je obveselovali žerty. Říkali si sami: *Joculatores Domini – Žertovatelé Páně*. A jiný svatý František, František Saleský, razil tento aforismus: *„Svatý smutný? – Smutný svatý!*“*

Proč by měl být smutný člověk, který věří, že světem vládne dobrý Bůh, jenž vede všecko k dobrému konci? Smutek a zoufalství jest atributem pekla, nikoli nebe. Smutná a zoufalá je duše tehdy, když nepociťuje Boží přítomnosti. Nepopírám, že jsou na světě pobožní morousi, kteří by chtěli ve svém okolí zdusit každý úsměv a kteří každou humornou zmínku v souvislosti s věcmi náboženskými pokládají div ne za rouhání. Proti takovým lidem uměl vystupovat jiný svatý, velký humorista mezi světci, svatý Filip Neri.“⁵²¹

Druhá sbírka anekdot zaujme již svým vtípným názvem, který imituje dlouhé a květnaté tituly děl naší humanistické a barokní literatury: **Itinerarium aneb Knížka putovní, to jsou anekdoty cestovní o položení krajů aneb zemí i vypsání obyčejů národů všeho světa...** (1938).⁵²² Knížka je rozdělena do deseti oddílů (Cizí jazyky, Řečnění, bankety, reprezentace, Psychologie národů, Cesty velkých pánů, Prázdniny a turistika, Cesty obchodní a služební, Hotely a lázně, Cizinci u nás a naši v cizině, Náš Dálný východ, A nakonec o zlaté cestě střední) a doprovázena čtyřmi kresbami karikaturisty Františka Bidla. Jako její autor je uveden Draf, což je známý literární pseudonym Alfréda Fuchse. Ve sbírce nalezneme i anekdoty židovské, z církevní oblasti a reagující na poměry v nacistickém Německu.

Jako vážný kontrast k veselým příběhům otevírá knížku motto Ze staré knihy:

„Život jest cestou: Narození jest jízdou po zemi, smrt jízdou na onen svět. Křestní list je cestovním pasem pro tento klamný svět a poukázkou na místo v dostavníku, které však často

měníti musíme. Prvním zaplakáním zaplatíme poplatek za všechna zavazadla, která na cestě životem s sebou tak dlouho vlečeme, až u márnice – celnice zaplatíme clo svým vlastním životem.“⁵²³

Třetí sbírka anekdot **Anekdoty o řečnících a vůbec o skocích Pegasa nebásnického** (1939)⁵²⁴ vyrostla z Fuchsovy rozsáhlé veřejné činnosti ve sféře novinářské, politické, pedagogické i náboženské a z jeho znamenitého nadání řečnického a jazykového, které dovedlo také odhalit různé poklesky rétorické a filologické, vyvolávající smích. Knížka se skládá ze dvou částí, přičemž první z nich, *Anekdoty řečnické*, je rozčleněna do třinácti oddílů (Řečník a jeho obecenstvo, Řečnicko prostředí, Schůze a volby, Přípítek a speech, Profesoři, Řečnická pohotovost, Řečnická roztržitost, Když se řeči čtou, Řečnická tréma, Cizí slova, Citáty, Básnické obrazy, Řečnická gesta) a druhá, *Vyhlášky, nápisy, dopisy, noviny, inzeráty, reklama*, do čtyř oddílů (Vyhlášky, Z novin, Překlady, Inzeráty). Jako autor knížky je opět uveden Draf a její text doprovázejí čtyři kresby (karikatury) Antonína Pelce; některé z anekdot se týkají i církevních kruhů.

Anekdoty o řečnících jsou poslední knižní publikací Alfréda Fuchse, vydanou za jeho života; sbírka vyšla v lednu 1939. Je možno předpokládat, že její konečná podoba vznikala v tragické atmosféře mnichovské krize a pomnichovské druhé republiky, kdy si dr. Fuchs musel uvědomovat, že neblahé politické změny budou ovlivňovat i jeho další život. Můžeme se také domnívat, že sbírka veselých příběhů vytvářená v onom tísnivém ovzduší byla i autorovým návratem do zmizelých svobodných časů, do ztraceného ráje svobody?

*

Kromě překladů, o kterých již byla řeč výše, přeložil Alfréd Fuchs ještě další, vesměs beletristická díla, a to z němčiny. Prvním Fuchsovým překladem vydaným knižně bylo přebásnění Heinova epického fragmentu *Bimini* – Heinrich Heine: **Bimini** (1910).⁵²⁵ Tato výpravná báseň, jež se skládá z prologu a čtyř kapitol, líčí dobrodružnou cestu španělského admirála Juana Ponceho de Leon na bájný ostrov mladosti – Bimini. Hrdina básně přitom symbolizuje básníka samého, na což upozorňuje i Alfréd Fuchs v úvodu ke svému překladu (Poznámky překladatelovy): podle něho je *Bimini* „*labutím zpěvem trpícího, umírajícího básníka. Jest to poslední romance, kterou Heine napsal*“.⁵²⁶

V raném období své literární činnosti Alfréd Fuchs přeložil také Goethovy balady. Dílo Johann Wolfgang Goethe: **Balady** (1912)⁵²⁷ obsahuje přebásnění 33 balad, překlad Goethovy poznámky k Baladě o hraběti, jak byl vyhnán a jak se navrátil, a Životopis básníkův od Alfréda Fuchse.

Ve dvacátých letech Alfréd Fuchs přeložil dvě díla Maxe Broda (1884-1968), jednoho z hlavních tvůrců pražské německožidovské literatury: jednak román **Franci čili láska druhého řádu. Pražský román** (1923)⁵²⁸, jednak odbornou monografii **Leoš Janáček. Život a dílo** (1924)⁵²⁹, která byla vydána k 70. narozeninám hudebního skladatele. Autor připojil ke svému textu tři dodatky: Janáčkovy autobiografické poznámky, Zeyerovy dopisy a soupis Janáčkova díla; jako frontispis je zde prezentována Janáčkova portrétní fotografie. Brodovu monografii Alfréd Fuchs přeložil z rukopisu, protože její německý originál byl publikován až v následujícím roce.

Ve dvacátých letech Alfréd Fuchs ještě přeložil slavnostní hru k 75. narozeninám T. G. Masaryka **Matka legionářova** (1925) od rakouského filozofa a dramatika Christiana von Ehrenfels (1859-1932)⁵³⁰, profesora Německé univerzity v Praze. Text hry je uveden Ehrenfelsovou dedikační básní *Věnování*, která vyjadřuje obdiv k životnímu dílu T. G. Masaryka.

*

Shrnutí

Šestá kapitola disertační práce se zabývá ostatními knihami Alfréda Fuchse. Jde o práce publicistické (výbory článků *Na přelomu dějin?* a *Z boje o „modus vivendi“*), beletristické (román *Oltář a rotačka*, anekdoty *Z fary a ze sakristie*, *Itinerarium aneb Knížka putovní* a *Anekdoty o řečnících*) a o překlady (Heinrich Heine: *Bimini*, J. W. Goethe: *Balady*, Max Brod: román *Franci čili láska druhého řádu* a monografie Leoš Janáček, Christian von Ehrenfels: drama *Matka legionářova*).

VII. OSOBNOST

Alfréd Fuchs byl vynikající osobností první poloviny 20. století. V době první Československé republiky patřil k intelektuální elitě českého národa a katolické církve, pro kterou se dobrovolně rozhodl. Svůj život dokonal mučednickou a zároveň hrdinskou smrtí v nacistickém koncentračním táboře, jejíž význam nebyl dosud ani v národě ani v církvi plně doceněn.

Nad své současníky vynikal především rozsáhlým a hlubokým humanitním vzděláním, které dokázal zúročit v imponujícím publicistickém a literárním díle. Na utváření jeho osobnosti měli velký vliv – kromě pevné víry v Boha – jeho oblíbení univerzitní učitelé, k nimž choval upřímný obdiv. T. G. Masaryk na něj zapůsobil svým zdůrazňováním svobody svědomí, názorové tolerance, etických hodnot v životě a v politice a demokracie a odporem k totalitarismu, František Kordač ho zase ovlivnil svým důrazem na katolickou ortodoxii, sociální spravedlnost a rovněž na mravní hodnoty.

Pod ideovým a morálním vlivem těchto osobností se formovaly Fuchsovy názorové postoje i jeho charakter, a tak můžeme v jeho profilu spatřovat přesvědčení o nutnosti svobody svědomí a náboženského vyznání, názorové snášenlivosti a politické demokracie a odpor k fanatismu a fašistickému, nacistickému a komunistickému totalitarismu a zároveň i smysl pro katolickou ortodoxii, který se u něho projevil i nesouhlasem s modernismem a se vznikem Československé církve, silné zaujetí pro sociální spravedlnost, jež vyjadřoval zejména v období hospodářské krize ostrou kritikou kapitalistického systému, a stálý důraz na mravní hodnoty ve sféře soukromé i veřejné.

Alfréd Fuchs se během své dlouholeté veřejné činnosti stýkal a spolupracoval s lidmi různé názorové orientace – včetně nekatolických křesťanů a židů – a i při své katolické ideové pozici vždy choval úctu k jejich přesvědčení, a proto se lze domnívat, že byl i předchůdcem – aspoň v praktické rovině – ekumenického hnutí. Je možno také usuzovat, že při svých názorových postojích předjímal i církevní reformy Druhého vatikánského koncilu (1962-1965), i když by nebyl jejich nekritickým stoupencem.

Na katolické církvi Alfréd Fuchs oceňoval její univerzalismus, který byl tehdy ještě zvýrazněn římskokatolickou latinskou liturgií, jejíž krásu obdivoval a miloval. K tomuto nadnárodnímu pojetí byl disponován již svým rodným židovstvím, které tehdy představovalo rovněž kosmopolitní subjekt.

„Je zajímavé sledovat, jak hluboko pronikl dr. Fuchs vnější strukturu i samotného ducha Církve katolické. Jakožto konvertita byl přítom v určité výhodě. To, co nám, katolíkům

od malička, připadá samozřejmostí, co nám zcela zevšednělo a na nás proto nepůsobí zvláštním dojmem, chápe on, konvertita ze židovství, jako novum, dovede to doceniti daleko objektivněji, spravedlivěji a vděčněji, než to obyčejně dovedeme my. To se týká stejně křesťanské nauky bohovědné i morální, křesťanské nauky sociální, křesťanského umění a kultury vůbec, katolické liturgie, církevní organizace, církevního práva, samotné instituce papežství, papežského tzv. dvora, posvátných kongregací a v neposlední řadě i papežské diplomacie a politiky. To všechno poutalo zájem dr. Fuchse nejenom svou vnitřní hodnotou a účelností, nýbrž i svou vnější krásou a novostí“ (Bohuslav Jarolímek).⁵³¹

Specifickým rysem Fuchsova katolicismu byla hluboká úcta k papežskému úřadu jakožto svorníku jednoty církve; k této úctě nepochybně přispěly významné pontifikáty papežů Benedikta XV. a Pia XI. Alfréd Fuchs se ve svých přednáškách, člancích a knihách věnoval popularizaci papežské politiky a diplomacie, což bylo ze strany Vatikánu oceněno i vyznamenáním Pro Ecclesia et Pontifice, jež mu udělil roku 1936 Pius XI.

Zamýšlíme-li se nad rozsáhlou literární činností Alfréda Fuchse, právem oceníme jeho mimořádné nadání a vzdělání i nesmírnou pracovitost, ze kterých tato tvorba vyrůstala. Těžiště Fuchsovy literární práce spočívá v informujících, agitačních a polemických novinářských člancích a popularizačních knihách, napsaných buď zprvu ze židovského, nebo později z katolického stanoviska a věnovaných náboženské, mravní, kulturní a politické tematice, v nichž se uplatnilo jeho polyhistorické vzdělání, rétorický sloh a smysl pro aktualitu a syntézu. Na pomezí publicistiky a beletrie stojí Fuchsovy fejetony, causerie a entrefilet, uveřejňované pod pseudonymem Draf a ve své době velmi oblíbené. Beletrie představuje jen malou část jeho literárního díla; kromě příležitostných básní jde o román Oltář a rotačka a o sbírky anekdot. Jazykové nadání a schopnosti Alfréda Fuchse se projeví v talentovaném překladatelství z němčiny, hebrejštiny a latiny.

Nemůžeme zde vypočítávat všechna periodika, do kterých Alfréd Fuchs přispíval, ale připomeňme si aspoň některé z novin, časopisů a revuí, s nimiž spolupracoval. Byly to vedle zmíněného Kalendáře českožidovského, Rozvoje, Stopy, Lidových listů a Tribuny např. Besedy Času, České slovo, Československá republika, Dnešek, Filozofická revue, Křesťanská revue, Lid, Lidové noviny, Literární noviny, Literární rozhledy, Literární svět, Moderní stát, Na hlubinu, Národní osvobození, Nový národ, Pestrý týden, Přehled, Přítomnost, Rozpravy, Svět, Svět mluví, Světozor, Vlast a Prager Abendblatt.

Fuchsovy odborné knihy nejsou přes svůj myslitelský přínos díly vědeckými, spíše bychom je mohli charakterizovat jako práce popularizační, populárně-vědecké a pojednání

z oboru literatury faktu, což zřejmě souvisí s autorovým novinářským povoláním a zaměřením jeho tvorby na širší veřejnost. Je pro ně příznačný rétorický styl, což se v některých z nich projevuje i opakováním týchž myšlenek a jistou rozvláčností textu. Je sice pravda, že leccos z těchto prací nebo jejich částí mělo jenom dobový význam a ztratilo nyní na aktuálnosti, avšak mnohá z těchto děl (nebo aspoň jejich částí) si udržela hodnotu až dodnes.

Svou cenu většinou neztratily Fuchsovy překlady, neboť z větší části nebyly dosud nahrazeny překlady modernějšími. Přes jistou jazykovou archaičnost, danou značným časovým odstupem od doby jejich vzniku, prozrazují skutečné básnické nadání Alfréda Fuchse. Slovesnou krásou mezi nimi vyniká zejména přebásnění náboženské a liturgické poezie židovské a křesťanské a jazykovou svěžestí přebásnění satirických veršů Heinových (Hebrejských melodií).

Osobnost Alfréda Fuchse ovšem nepatří jen literární tvorbě; při každém hodnocení je zapotřebí vzít v úvahu i jeho rozsáhlou veřejnou činnost, ušlechtilý mravní profil a mučednickou smrt. Svědectví současníků hovoří o jeho upřímné zbožnosti, nezměrné dobrotě, snášenlivosti a lásce k lidem, o jeho radostném postoji k životu a světu, projevujícím se humorem zaostřeným hlavně vůči vlastní osobě, a o jeho hluboké lásce k české zemi, národu a jazyku.

„Doktor Fuchs je vzorem moderního novináře vždy pohotového dát svědectví pravdě, oddaného Bohu a Církvi, tolerantního k lidem jiného náboženského přesvědčení, ale neochvějného ve svém, ochotného k službám dobré věci. Miloval Čechy, svou vlast, její historii, její kulturu, hleděl jí prospět ze všech sil. Odmítl opustit ji, aby se zachránil. Od své konverze byl příkladným v životní praxi katolika, v modlitbě, v pravidelné přítomnosti na mši svaté, v přijímání svátostí, ve skutcích milosrdenství. Dovedl příkladně křesťansky trpět. O jeho dětinné víře svědčí, že mnohokrát opakoval veřejně svůj výklad k legendě o Pražském Jezulátku, jak naše víra musí dát Jezulátku ručičky, aby nám mohlo jimi rozdávat svou milost.

Není snad člověka, který by měl na dr. Fuchse nedobré vzpomínky. Ale celá velikost jeho křesťanské duše vynikla právě v jeho bolestném umírání v koncentračním táboře v Dachau. Zatím co tolik od dětství pokřtěných katolíků, jako on mučených nebo jinak od Němců trpících, couvlo k židovskému starozákonnímu ‚Okno za oko, zub za zub!‘ a mysliło jen na pomstu, on, žid rasou, ale křesťan vyznáním, povznesl se v následování Krista až k hrdinství ctnosti: umíraje v neslýchaných mukách, řekl spoluvězni o svých katanech: ‚Musíme se za ně hojně modlit, oni nevědí, co činí!‘

Tento český žid-vlastenec trpící a umírající pod šílenstvím rasismu, který si byl vědom, že pomsta patří Bohu, a modlil se s Kristem za své nepřátele, to je postava světecká, zrozená ze druhé světové války. To je zvláště oběť za české židy a za všechny český lid, který se zapomněl nad svým křesťanstvím“ (Běla Dlouhá).⁵³²

Je nesporné, že Alfréd Fuchs byl pronásledován a zatčen jako přední katolický intelektuál a publicista, obětavý aktivista laického apoštolátu a křesťanský odpůrce nacistického totalitarismu. Stejně nesporný je fakt, že byl ponižován a trýzněn pro svůj židovský původ. Neobyčejně krutou smrt podstoupil, jak řekl spisovatel František Langer, „i pro svůj židovský původ i pro světeckou oddanost k přijaté víře“⁵³³ a v tomto smyslu v něm oprávněně spatřujeme mučedníka za židovství a křesťanství.

Alfréd Fuchs, který beze zbytku naplnil nejvyšší lidský ideál lásky k bližnímu a přemáhání zla dobrem, svědčí svým životem i svou smrtí o hluboké vnitřní souvislosti židovství a křesťanství. O tomto cílevědomém hledači Boha a věrném následovníku Ježíše Krista vpravdě platí vznešená slova Písma svatého Starého a Nového zákona:

*„Spravedlivý zůstane v paměti věčně.
Nemusí se bát zlé zprávy,
jeho srdce pevně doufá v Hospodina.
Jeho srdce má oporu v Bohu, nebojí se,
jednou spatří pád svých protivníků.
Rozděluje, dává ubožákům,
jeho spravedlnost trvá navždy,
jeho roh se zvedne v slávě.“*

(Žalm 112, 6-9; ekumenický překlad)

*„Blahoslavení čistého srdce, neboť oni budou viděti Boha.
Blahoslavení pokojní, neboť oni budou slouti synové Boží.
Blahoslavení, kteří trpí příkoří pro spravedlnost,
neboť jejich je království nebeské.“*

(Matouš 5, 8-10; překlad Rudolfa Cola)

*

Shrnutí

Sedmá kapitola disertační práce podává souhrnný, sumarizující portrét osobnosti Alfréda Fuchse a hodnotí její význam v českých duchovních dějinách první poloviny 20. století.

ZÁVĚR

Disertační práce **Alfréd Fuchs. Život a dílo** se pokusila podat všestranný portrét významného myslitele, literáta a mučedníka nacismu a je možno usuzovat, že tento cíl v ní byl splněn, i když nemohla podat vyčerpávající rozbor celého jeho díla. Vzhledem k tomu, že Fuchsovo dílo odráží jeho ideový vývoj od židovství ke křesťanství, bylo je nutno analyzovat jak ze židovského, tak z katolického hlediska.

V heuristické přípravě se mi podařilo prostudovat všech 34 knižně vydaných děl Alfréda Fuchse (a v případě děl se židovskými náměty i práce další), takže k nim bylo možno zaujmout odpovědné stanovisko. Pokud jde o práce se židovskou tematikou, upozornil jsem na ně poprvé sám v již dříve publikovaných člancích, jejichž obsah je zahrnut do přítomné práce. U knih s katolickou tematikou je jejich hodnocení podáváno v takovémto rozsahu rovněž poprvé, protože v literatuře se obyčejně uvádějí jen jejich názvy nebo zmínky o jejich obsahu. Na základě autopsie jsou v práci také opraveny chyby v názvech a bibliografických datech Fuchsových knih, které se vyskytují v literatuře.

Analýza Fuchsových děl prokázala hloubku a přínosnost jeho myšlenek a vzdělanost ve filozofii, teologii, historii, právu, sociologii, ekonomii a politologii, u jeho překladů pak překladatelské umění a básnické nadání. Ve svém židovství byl Alfréd Fuchs stoupencem českožidovského hnutí a ve zralém věku odmítal sionismus. Po konverzi ke křesťanství se hlásil ke katolické ortodoxii a obdivoval papežství, ale vždy se vyslovoval pro náboženskou svobodu a názorovou toleranci. Na Fuchsově židovství a křesťanství dnes oceníme hloubku víry v Boha, biblismus a zaujetí biblickou kulturou, důraz na etické hodnoty obou náboženství, na lásku k bližnímu, sociální spravedlnost a mír a posléze věrné následování Ježíše Krista v životě i ve smrti. V politické sféře nám bude blízký jeho důraz na demokracii a občanská a lidská práva a odpor k nacionalismu, rasismu a k fašistickému, nacistickému a komunistickému totalitarismu.

Většina Fuchsových myšlenek je stále živá i dnes; pouze některé se ukázaly jako dobově podmíněné a mylné. Neobstojí z nich např. odmítavé hodnocení sionismu, názor o zániku vyvolenosti židovského národa a o řešení židovské otázky tím, že Židé přijmou křesťanství; podobně je překonáno absolutně pozitivní hodnocení pontifikátu papeže Pia IX., odmítání katolického modernismu, proklamace křesťanského stavovství (subsidiarity), chápání ekumenismu jakožto unionismu (tj. připojení se nekatolických církví k církvi katolické) – a samozřejmě také teze o tzv. žlutém nebezpečí.

Osobnost Alfréda Fuchse, tohoto velkého Čecha a křesťana židovského rodu, může být vzorem i dnešním lidem, zejména křesťanům všech denominací, a jeho literární dílo je hodno nového zájmu a studia. Je mým přáním, aby tento pokus o jeho portrét byl nejen publikován, ale i probudil zájem o něho v národě a v církvi a aby přispěl k novému zvážení staré myšlenky o jeho beatifikaci. Vždyť ve své tragické a zároveň hrdinské smrti se připodobnil Ježíši Kristu, kterého od mládí hledal, miloval a následoval.

POZNÁMKY:

¹ O životě a díle Alfréda Fuchse pojednávají zejména tyto práce: *Kniha o Alfrédu Fuchsovi*. Uspořádal C. Mařan. 1. české vyd. Praha : Propaganda, 1946. 142 s. (dále cituji *Kniha o Alfrédu Fuchsovi*), MAŘAN, Ctibor. *Cesta do Damašku*. 1. české vyd. Frýdek : Exerciční dům, 1946. 42. s., FUCHS, Alfréd. *Křesťan a svět. Výbor z díla*. Uspořádal a předmluvu napsal C. Mařan. 1. české vyd. Praha : Univerzum, 1948. 240 s. (dále cituji: *Křesťan a svět. Předmluva*), CM (=Ctibor Mařan). Kdo byl Alfréd Fuchs? K 40. výročí tragické smrti. In POKORNÝ, L. (ed.) *Cyrlometodějský kalendář 1981*. 1. vyd. Praha : Česká katolická charita v Ústředním církevním nakladatelství, 1980. s. 118-120, MALÝ, Radomír. *Muž dvoji konverze Alfréd Fuchs*. 1. české. vyd. Brno : Cesta, 1990. 52 s. ISBN 80-900087-4-7, PODLEŠÁK, Jan. Mučedník za židovství a křesťanství. Život, dílo a smrt Alfréda Fuchse. In ORNEST, O. et. al. (eds.) *Židovská ročenka 5751-1990/1991*. 1. vyd. Praha : Rada židovských náboženských obcí v ČR, 1990. s. 16-23 (2. vyd. in *Proglas* 3, 1992, č. 3, s. 43-48) a PODLEŠÁK, Jan. Židovská tematika v díle Alfréda Fuchse. In *Sřety národních a univerzálních modelů v české kultuře 1800-1918. Estetika. Časopis pro estetiku a teorii umění* 38, 2002, č. 2-4, s. 316-336. Cenná jsou i hesla v encyklopedických příručkách: FORST, Vladimír a kol. *Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce*. 1 A-G. 1. české. vyd. Praha : Academia, 1985. s. 722-774 (heslo Alfréd Fuchs, jehož autorem je Jiří Opelík); MIKULÁŠEK, Alexej, GLOSÍKOVÁ, Viera, SCHULZ, Antonín B. a kol. *Literatura s hvězdou Davidovou. Slovníková příručka k dějinám česko-židovských a česko-židovsko-německých literárních vztahů 19. a 20. století*. 1. české. vyd. Praha : Votobia, 1998. s. 94-102 (heslo Fuchs Alfréd, jehož autorem je A. B. Schulz). ISBN 80-7220-019-4. Z uvedených děl čerpá i přítomná práce.

² Steinbach, Karel. Svědek téměř stoletý. Zpracoval V. Fischl. 1. české vyd. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1990, s. 61-62. ISBN 80-04-25373-3.

³ *Křesťan a svět. Předmluva*, s. 18.

⁴ *Kniha o Alfrédu Fuchsovi*, s. 23.

⁵ Tamtéž, s. 114-115.

⁶ Tamtéž, s. 116-117.

⁷ Tamtéž, s. 122-123.

⁸ Tamtéž, s. 118.

⁹ Srovn. k tomu Medek, V. : „Draf“. In *Duchovní pastýř* 30, 1981, č. 3, s. 48-49. Draf byla známá šifra, kterou A. Fuchs podepisoval své fejetony.

¹⁰ *Kalendář českožidovský 1917-1918*, s. 24.

¹¹ *Kniha o Alfrédu Fuchsovi*, s. 21.

¹² Langer, Jiří. Devět bran. Chasidů tajemství. Předmluvu napsal F. Langer. 2. čes. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1965, s. 11-12.

¹³ O českožidovském hnutí viz Vyskočil, J. : Českožidovské hnutí. K 90. výročí založení Spolku českých akademiků židů. In: *Dějiny a současnost* 8, 1966, č. 4, s. 18-21, a č. 5, s. 26-28.

¹⁴ O kalendáři českožidovském viz Krejčová, H. : *Kalendář českožidovský 1881-1938*, In *Židovská ročenka 5750-1989/1990*, s. 127-132, a Mikulášek, A. : *Kalendář českožidovský*. In *Literatura s hvězdou Davidovou*, s. 407-410.

¹⁵ *Kalendář českožidovský 1917-1918*, s. 23. Israel Zangwill (1864-1926) byl anglický židovský beletrista, jeho Snílkové ghetta vyšli ve výboru Josefa Bartoše v Ottově Světové knihovně.

¹⁶ *Kalendář českožidovský 1918-1919*, s. 91.

¹⁷ O vlivu Březinovy mystické poezie na A. Fuchse a J. Langeru se zmiňuje Všeticka, F. : *Mystik Jiří Langer*. In *Tvar* 5, 1994, č. 5, s. 5 (Fuchsovy knižně vydané překlady děl H. Heina Bimini a Hebrejské melodie však mylně označuje za výbory z Heinovy poezie).

¹⁸ *Kalendář českožidovský 1915-1916*, s. 23-31.

¹⁹ *Kalendář českožidovský 1912-1913*, s. 52-54.

- ²⁰ Tamtéž, s. 52.
- ²¹ Tamtéž, s. 53.
- ²² Kalendář českožidovský 1913-1914, s. 44-47. Vrchlického překlad jidiš poezie Morris Rosenfelda (1862-1923) s názvem Zpěvy z ghetta vyšel péčí Spolku českých akademiků židů v Praze-Smíchově 1905.
- ²³ Kalendář českožidovský 1913-1914, s. 45.
- ²⁴ Tamtéž, s. 46-47.
- ²⁵ Kalendář českožidovský 1917-1918, s. 24-25.
- ²⁶ Tamtéž, s. 25.
- ²⁷ Kalendář českožidovský 1920-1921, s. 42-44.
- ²⁸ Tamtéž, s. 43.
- ²⁹ Kalendář českožidovský 1922-1923, s. 128-134.
- ³⁰ Tamtéž, s. 134.
- ³¹ Kalendář českožidovský 1910-1911, s. 74-75.
- ³² Kalendář českožidovský 1912-1913, s. 90-92. O hymnu Lecha dodí viz Newman, J. a Sivan, G. : *Judaismus od A do Z*. Slovník pojmů a termínů. Přel. M. a D. Zbavitelovi. Praha 1992, s. 78-79, 97 (dále cituji: *Judaismus od A do Z*).
- ³³ Di Sante, C. : *Židovská modlitba. K počátkům křesťanské liturgie*. Přel. D. Korte. Praha 1995, s. 175. O hymnu Lecha dodí se tam pojednává na s. 172-175; součástí výkladu je i novější přebásnění hymnu od Mořice Krause, s. 173-174. (Incipit v Krausově překladu zní: „Pojď, můj milý, nevěstě vstříc spějme.“)
- ³⁴ Kalendář českožidovský 1912-1913, s. 92.
- ³⁵ Kalendář českožidovský 1917-1918, s. 108-109.
- ³⁶ Tamtéž, s. 122-124.
- ³⁷ *Židovské besídky I, Roudnice n. L., 1912-1913*, s. 88-91.
- ³⁸ Tamtéž, s. 88.
- ³⁹ Tamtéž, s. 91-100.
- ⁴⁰ Tamtéž, s. 115-126. Fuchsovu překladu Franklových básní předchází článek R. Fedra Ludvík August Frankl, s. 101-113.
- ⁴¹ Tamtéž, s. 135-136.
- ⁴² O midraších viz *Judaismus od A do Z*, s. 116.
- ⁴³ *Židovské besídky II, Kolín n. L. 1920*, s. 80-87.
- ⁴⁴ Srovn. k tomu *Písmo. Svazek čtvrtý. Svitky*. Přel. V. Šrámek (za spolupráce V. Kajdoše). Praha 1948, s. 331-348; *Písmo svaté Starého zákona v překladu Mons. Dr. Josefa Hegera. Díl III. Proroci*. Praha 1955, s. 299-318; *Pět svátečních svitků. Žalozpěvy* přel. S. Segert a V. Závada. Praha 1958, s. 83-102; *Starý zákon. Knihy prorocké II*. Přel. V. Bogner. Praha 1979, s. 167-183.
- ⁴⁵ *Židovské besídky II. Kolín n. L. 1920*, s. 88-102.
- ⁴⁶ Kafka, F. : PhDr. Richard Feder spisovatel. In *Věstník židovských náboženských obcí v Československu* 32, 1970, č. 12, s. 3.
- ⁴⁷ *Židovské besídky II, Kolín n. L., 1920*, s. 109.
- ⁴⁸ Tamtéž, s. 112-113.
- ⁴⁹ *O židovské otázce*. Praha, Spolek českých akademiků židů, 1911, 30 s.
- ⁵⁰ Tamtéž, s. 6.
- ⁵¹ Tamtéž, s. 14. Není možno pokládat Fuchsův pronikavý soud o německém rasovém antisemitismu i za takřka pronikavou vizi dalšího, ještě ničivějšího světového válečného požáru a tragédie holocaustu?
- ⁵² V této souvislosti je nutno připomenout, že nejdůležitější etapa rozvoje pražské německožidovské literatury spadá až do meziválečné doby – včetně posmrtné publikace hlavních děl Franze Kafky, takže Fuchsovo mínění o německožidovské kultuře u nás před r. 1918 nelze považovat za nesprávné.
- ⁵³ Heine, H. : *Hebrejské melodie*. Přel. A. Fuchs. Praha, Janský, 1911, 66 s.

- ⁵⁴ Tamtéž, s. 3, 4. A. Fuchs také upozorňuje na Heinův nesprávný přepis jména Jehudy Haleviho (tj. Jehuda ben Halevy).
- ⁵⁵ Praha, Československá akciová tiskárna, 1924, 36 s.
- ⁵⁶ Tamtéž, s. 5.
- ⁵⁷ Tamtéž, s. 13.
- ⁵⁸ Tamtéž, s. 21.
- ⁵⁹ Tamtéž, s. 31.
- ⁶⁰ Praha, Československá akciová tiskárna, 1924, 31 s.
- ⁶¹ Tamtéž, s. 3.
- ⁶² Tamtéž, s. 5.
- ⁶³ Tamtéž, s. 15.
- ⁶⁴ Tamtéž, s. 16.
- ⁶⁵ Tamtéž, s. 16.
- ⁶⁶ Tamtéž, s. 17.
- ⁶⁷ Tamtéž, s. 19.
- ⁶⁸ Tamtéž, s. 20.
- ⁶⁹ Tamtéž, s. 22.
- ⁷⁰ Tamtéž, s. 23.
- ⁷¹ Tamtéž, s. 26.
- ⁷² Tamtéž, s. 31.
- ⁷³ Praha, Československá akciová tiskárna, 1925, 23 s.
- ⁷⁴ Tamtéž, s. 4.
- ⁷⁵ Tamtéž, s. 7.
- ⁷⁶ Tamtéž, s. 7.
- ⁷⁷ Tamtéž, s. 7.
- ⁷⁸ Tamtéž, s. 8.
- ⁷⁹ Tamtéž, s. 9.
- ⁸⁰ Tamtéž, s. 22.
- ⁸¹ Praha, Československá akciová tiskárna, 1926, 32 s.
- ⁸² Tamtéž, s. 10.
- ⁸³ Tamtéž, s. 11.
- ⁸⁴ Tamtéž, s. 14.
- ⁸⁵ Tamtéž, s. 17.
- ⁸⁶ Tamtéž, s. 18.
- ⁸⁷ Tamtéž, s. 18.
- ⁸⁸ Tamtéž, s. 20.
- ⁸⁹ Tamtéž, s. 21.
- ⁹⁰ Tamtéž, s. 22.
- ⁹¹ Tamtéž, s. 22.
- ⁹² Tamtéž, s. 24.
- ⁹³ Tamtéž, s. 25.
- ⁹⁴ Tamtéž, s. 25.
- ⁹⁵ Tamtéž, s. 26.
- ⁹⁶ Tamtéž, s. 27.
- ⁹⁷ Tamtéž, s. 28.
- ⁹⁸ Tamtéž, s. 29.

- ⁹⁹ Tamtéž, s. 30.
- ¹⁰⁰ Tamtéž, s. 30.
- ¹⁰¹ Tamtéž, s. 31.
- ¹⁰² Tamtéž, s. 32.
- ¹⁰³ Praha, Československá akciová tiskárna, 1927, 32 s.
- ¹⁰⁴ Tamtéž, s. 3.
- ¹⁰⁵ Tamtéž, s. 5.
- ¹⁰⁶ Tamtéž, s. 6.
- ¹⁰⁷ Tamtéž, s. 6.
- ¹⁰⁸ Tamtéž, s. 6.
- ¹⁰⁹ Tamtéž, s. 7.
- ¹¹⁰ Tamtéž, s. 7.
- ¹¹¹ Tamtéž, s. 7-8.
- ¹¹² Tamtéž, s. 8.
- ¹¹³ Tamtéž, s. 9.
- ¹¹⁴ Tamtéž, s. 9.
- ¹¹⁵ Tamtéž, s. 9.
- ¹¹⁶ Tamtéž, s. 10.
- ¹¹⁷ Tamtéž, s. 11.
- ¹¹⁸ Tamtéž, s. 14.
- ¹¹⁹ Tamtéž, s. 13, 16-17.
- ¹²⁰ Tamtéž, s. 16.
- ¹²¹ Tamtéž, s. 17.
- ¹²² Tamtéž, s. 19.
- ¹²³ Tamtéž, s. 20-21.
- ¹²⁴ Tamtéž, s. 21.
- ¹²⁵ Tamtéž, s. 27.
- ¹²⁶ Tamtéž, s. 29.
- ¹²⁷ Tamtéž, s. 30.
- ¹²⁸ Praha, Melantrich, 1930, 137 s.
- ¹²⁹ Tamtéž, s. 8.
- ¹³⁰ Tamtéž, s. 7.
- ¹³¹ Tamtéž, s. 7-8.
- ¹³² Tamtéž, s. 9.
- ¹³³ Tamtéž, s. 18-19.
- ¹³⁴ Tamtéž, s. 21-22.
- ¹³⁵ Tamtéž, s. 22.
- ¹³⁶ Tamtéž, s. 26-27.
- ¹³⁷ Tamtéž, s. 29.
- ¹³⁸ Tamtéž, s. 31.
- ¹³⁹ Tamtéž, s. 38.
- ¹⁴⁰ Tamtéž, s. 49.
- ¹⁴¹ Tamtéž, s. 50.
- ¹⁴² Tamtéž, s. 52-53.
- ¹⁴³ Tamtéž, s. 55.

- ¹⁴⁴ Tamtéž, s. 57.
¹⁴⁵ Tamtéž, s. 66.
¹⁴⁶ Tamtéž, s. 64.
¹⁴⁷ Tamtéž, s. 67.
¹⁴⁸ Tamtéž, s. 68.
¹⁴⁹ Tamtéž, s. 69.
¹⁵⁰ Tamtéž, s. 69.
¹⁵¹ Tamtéž, s. 70.
¹⁵² Tamtéž, s. 75.
¹⁵³ Tamtéž, s. 75.
¹⁵⁴ Tamtéž, s. 83.
¹⁵⁵ Tamtéž, s. 84.
¹⁵⁶ Tamtéž, s. 84.
¹⁵⁷ Tamtéž, s. 94.
¹⁵⁸ Tamtéž, s. 97.
¹⁵⁹ Tamtéž, s. 105.
¹⁶⁰ Tamtéž, s. 113.
¹⁶¹ Tamtéž, s. 114.
¹⁶² Tamtéž, s. 116.
¹⁶³ Tamtéž, s. 117.
¹⁶⁴ Tamtéž, s. 120.
¹⁶⁵ Tamtéž, s. 120.
¹⁶⁶ Tamtéž, s. 121.
¹⁶⁷ Tamtéž, s. 121.
¹⁶⁸ Tamtéž, s. 122.
¹⁶⁹ Tamtéž, s. 128.
¹⁷⁰ Tamtéž, s. 130.
¹⁷¹ Tamtéž, s. 131-132.
¹⁷² Tamtéž, s. 132-133.
¹⁷³ Praha, Orbis, 1930, 319 s.
¹⁷⁴ Tamtéž, s. 7.
¹⁷⁵ Tamtéž, s. 7-8.
¹⁷⁶ Tamtéž, s. 2.
¹⁷⁷ Tamtéž, s. 11.
¹⁷⁸ Tamtéž, s. 12-13.
¹⁷⁹ Tamtéž, s. 15.
¹⁸⁰ Tamtéž, s. 25.
¹⁸¹ Tamtéž, s. 46.
¹⁸² Tamtéž, s. 59.
¹⁸³ Tamtéž, s. 74.
¹⁸⁴ Tamtéž, s. 85-86.
¹⁸⁵ Tamtéž, s. 89.
¹⁸⁶ Tamtéž, s. 95.
¹⁸⁷ Tamtéž, s. 95.
¹⁸⁸ Tamtéž, s. 99-100.

- ¹⁸⁹ Tamtéž, s. 115.
- ¹⁹⁰ Tamtéž, s. 122.
- ¹⁹¹ Tamtéž, s. 122.
- ¹⁹² Tamtéž, s. 122.
- ¹⁹³ Tamtéž, s. 122.
- ¹⁹⁴ Tamtéž, s. 138.
- ¹⁹⁵ Tamtéž, s. 140.
- ¹⁹⁶ Tamtéž, s. 139.
- ¹⁹⁷ Tamtéž, s. 143-144.
- ¹⁹⁸ Tamtéž, s. 158.
- ¹⁹⁹ Tamtéž, s. 158.
- ²⁰⁰ Tamtéž, s. 162.
- ²⁰¹ Tamtéž, s. 167.
- ²⁰² Tamtéž, s. 170.
- ²⁰³ Tamtéž, s. 171.
- ²⁰⁴ Přel. A. Fuchs, díl I. Letovice, knihtiskárna Humana 1925, XII + 132 s., citát s. II, díl II. Přerov, edice Smíru 1931, 295 s.
- ²⁰⁵ Praha, Aventinum, 1931, 168 s.
- ²⁰⁶ Tamtéž, s. 8.
- ²⁰⁷ Tamtéž, s. 8.
- ²⁰⁸ Tamtéž, s. 9-10.
- ²⁰⁹ Tamtéž, s. 11.
- ²¹⁰ Tamtéž, s. 12.
- ²¹¹ Tamtéž, s. 14, 16.
- ²¹² Tamtéž, s. 17.
- ²¹³ Tamtéž, s. 17-18.
- ²¹⁴ Tamtéž, s. 19-20.
- ²¹⁵ Tamtéž, s. 24.
- ²¹⁶ Tamtéž, s. 27.
- ²¹⁷ Tamtéž, s. 41.
- ²¹⁸ Tamtéž, s. 44.
- ²¹⁹ Tamtéž, s. 53.
- ²²⁰ Tamtéž, s. 70-71.
- ²²¹ Tamtéž, s. 72.
- ²²² Tamtéž, s. 96.
- ²²³ Tamtéž, s. 96.
- ²²⁴ Tamtéž, s. 109.
- ²²⁵ Tamtéž, s. 110.
- ²²⁶ Tamtéž, s. 120.
- ²²⁷ Tamtéž, s. 121.
- ²²⁸ Tamtéž, s. 122.
- ²²⁹ Tamtéž, s. 142.
- ²³⁰ Tamtéž, s. 160.
- ²³¹ Tamtéž, s. 162, 163.
- ²³² Viz k tomu Malý, R. Muž dvojí konverze Alfréd Fuchs. Brno, Cesta, 1990, s. 25-26.
- ²³³ Praha, Václav Petr 1931, 179 s.

- ²³⁴ Tamtéž, s. 11.
- ²³⁵ Tamtéž, s. 24.
- ²³⁶ Tamtéž, s. 25.
- ²³⁷ Tamtéž, s. 28.
- ²³⁸ Tamtéž, s. 31-32.
- ²³⁹ Tamtéž, s. 36.
- ²⁴⁰ Tamtéž, s. 39-40.
- ²⁴¹ Tamtéž, s. 41.
- ²⁴² Tamtéž, s. 45.
- ²⁴³ Tamtéž, s. 46.
- ²⁴⁴ Tamtéž, s. 46.
- ²⁴⁵ Tamtéž, s. 47.
- ²⁴⁶ Tamtéž, s. 49.
- ²⁴⁷ Tamtéž, s. 52.
- ²⁴⁸ Tamtéž, s. 55-56.
- ²⁴⁹ Tamtéž, s. 58.
- ²⁵⁰ Tamtéž, s. 59, 60.
- ²⁵¹ Tamtéž, s. 60.
- ²⁵² Tamtéž, s. 60.
- ²⁵³ Tamtéž, s. 61.
- ²⁵⁴ Tamtéž, s. 66.
- ²⁵⁵ Tamtéž, s. 66.
- ²⁵⁶ Tamtéž, s. 69.
- ²⁵⁷ Tamtéž, s. 70.
- ²⁵⁸ Tamtéž, s. 76.
- ²⁵⁹ Tamtéž, s. 80.
- ²⁶⁰ Tamtéž, s. 81.
- ²⁶¹ Tamtéž, s. 86.
- ²⁶² Praha, Státní nakladatelství, 1932, 148 s.
- ²⁶³ Tamtéž, s. 5-6.
- ²⁶⁴ Tamtéž, s. 6.
- ²⁶⁵ Tamtéž, s. 7.
- ²⁶⁶ Tamtéž, s. 8.
- ²⁶⁷ Tamtéž, s. 16.
- ²⁶⁸ Tamtéž, s. 22.
- ²⁶⁹ Tamtéž, s. 22.
- ²⁷⁰ Tamtéž, s. 23-24.
- ²⁷¹ Tamtéž, s. 24.
- ²⁷² Tamtéž, s. 26.
- ²⁷³ Tamtéž, s. 26.
- ²⁷⁴ Tamtéž, s. 26.
- ²⁷⁵ Tamtéž, s. 26-27.
- ²⁷⁶ Tamtéž, s. 27.
- ²⁷⁷ Tamtéž, s. 28.
- ²⁷⁸ Tamtéž, s. 29-30.

- ²⁷⁹ Tamtéž, s. 30.
²⁸⁰ Tamtéž, s. 31.
²⁸¹ Tamtéž, s. 37.
²⁸² Tamtéž, s. 39.
²⁸³ Tamtéž, s. 41-42.
²⁸⁴ Tamtéž, s. 47-48.
²⁸⁵ Tamtéž, s. 49.
²⁸⁶ Tamtéž, s. 55.
²⁸⁷ Tamtéž, s. 55-56.
²⁸⁸ Tamtéž, s. 60.
²⁸⁹ Tamtéž, s. 59.
²⁹⁰ Tamtéž, s. 64.
²⁹¹ Tamtéž, s. 65.
²⁹² Tamtéž, s. 65.
²⁹³ Tamtéž, s. 67.
²⁹⁴ Tamtéž, s. 69.
²⁹⁵ Tamtéž, s. 70.
²⁹⁶ Tamtéž, s. 70.
²⁹⁷ Tamtéž, s. 70.
²⁹⁸ Tamtéž, s. 71.
²⁹⁹ Tamtéž, s. 71-72.
³⁰⁰ Tamtéž, s. 72.
³⁰¹ Tamtéž, s. 75.
³⁰² Tamtéž, s. 75.
³⁰³ Tamtéž, s. 76.
³⁰⁴ Tamtéž, s. 76.
³⁰⁵ Tamtéž, s. 76.
³⁰⁶ Tamtéž, s. 78.
³⁰⁷ Tamtéž, s. 80.
³⁰⁸ Tamtéž, s. 84-85.
³⁰⁹ Tamtéž, s. 105-106.
³¹⁰ Tamtéž, s. 111.
³¹¹ Tamtéž, s. 112.
³¹² Tamtéž, s. 113-114.
³¹³ Tamtéž, s. 121.
³¹⁴ Tamtéž, s. 126.
³¹⁵ Tamtéž, s. 128.
³¹⁶ Tamtéž, s. 130.
³¹⁷ Praha, Společenská knihtiskárna, 1934, 96 s.
³¹⁸ Tamtéž, s. 5.
³¹⁹ Tamtéž, s. 5.
³²⁰ Tamtéž, s. 5.
³²¹ Tamtéž, s. 6.
³²² Tamtéž, s. 8.
³²³ Tamtéž, s. 11-12.

- ³²⁴ Tamtéž, s. 21.
- ³²⁵ Tamtéž, s. 37.
- ³²⁶ Tamtéž, s. 40.
- ³²⁷ Tamtéž, s. 49-50.
- ³²⁸ Tamtéž, s. 63.
- ³²⁹ Tamtéž, s. 70.
- ³³⁰ Tamtéž, s. 74.
- ³³¹ Tamtéž, s. 77.
- ³³² Tamtéž, s. 92.
- ³³³ Tamtéž, s. 93-94.
- ³³⁴ Olomouc, edice Vítězové 1935, 47 s.
- ³³⁵ Tamtéž, s. 5.
- ³³⁶ Tamtéž, s. 5.
- ³³⁷ Tamtéž, s. 6.
- ³³⁸ Tamtéž, s. 6.
- ³³⁹ Tamtéž, s. 8.
- ³⁴⁰ Tamtéž, s. 22.
- ³⁴¹ Tamtéž, s. 36.
- ³⁴² Olomouc, edice Vítězové 1935, 52 s.
- ³⁴³ Tamtéž, s. 5.
- ³⁴⁴ Tamtéž, s. 7.
- ³⁴⁵ Tamtéž, s. 51.
- ³⁴⁶ Tamtéž, s. 21-22.
- ³⁴⁷ Tamtéž, s. 43.
- ³⁴⁸ Tamtéž, s. 43-44.
- ³⁴⁹ Tamtéž, s. 44.
- ³⁵⁰ Olomouc, edice Vítězové 1936, 46 s.
- ³⁵¹ Tamtéž, s. 5.
- ³⁵² Tamtéž, s. 41-42.
- ³⁵³ Praha, Vyšehrad, 1936, 107 s.
- ³⁵⁴ Tamtéž, s. 6.
- ³⁵⁵ Tamtéž, s. 8-9.
- ³⁵⁶ Tamtéž, s. 10, 11.
- ³⁵⁷ Tamtéž, s. 14.
- ³⁵⁸ Tamtéž, s. 15.
- ³⁵⁹ Tamtéž, s. 17.
- ³⁶⁰ Tamtéž, s. 17.
- ³⁶¹ Tamtéž, s. 18.
- ³⁶¹ Tamtéž, s. 20.
- ³⁶³ Tamtéž, s. 22-23, 24.
- ³⁶⁴ Tamtéž, s. 25.
- ³⁶⁵ Tamtéž, s. 27.
- ³⁶⁶ Tamtéž, s. 27.
- ³⁶⁷ Tamtéž, s. 29.
- ³⁶⁸ Tamtéž, s. 31.

- ³⁶⁹ Tamtéž, s. 32.
³⁷⁰ Tamtéž, s. 32.
³⁷¹ Tamtéž, s. 33.
³⁷² Tamtéž, s. 34.
³⁷³ Tamtéž, s. 34-35.
³⁷⁴ Tamtéž, s. 35.
³⁷⁵ Tamtéž, s. 35-36.
³⁷⁶ Tamtéž, s. 38.
³⁷⁷ Tamtéž, s. 39.
³⁷⁸ Tamtéž, s. 42.
³⁷⁹ Tamtéž, s. 42-43.
³⁸⁰ Tamtéž, s. 43.
³⁸¹ Tamtéž, s. 43.
³⁸² Tamtéž, s. 44-45.
³⁸³ Tamtéž, s. 45-46.
³⁸⁴ Tamtéž, s. 46.
³⁸⁵ Tamtéž, s. 46-47.
³⁸⁶ Tamtéž, s. 47.
³⁸⁷ Tamtéž, s. 47-48.
³⁸⁸ Tamtéž, s. 48.
³⁸⁹ Tamtéž, s. 49.
³⁹⁰ Tamtéž, s. 52.
³⁹¹ Tamtéž, s. 55, 56.
³⁹² Tamtéž, s. 56-57.
³⁹³ Tamtéž, s. 58-59.
³⁹⁴ Tamtéž, s. 59-60.
³⁹⁵ Tamtéž, s. 60.
³⁹⁶ Tamtéž, s. 60-61.
³⁹⁷ Tamtéž, s. 61.
³⁹⁸ Tamtéž, s. 62-63.
³⁹⁹ Tamtéž, s. 64.
⁴⁰⁰ Tamtéž, s. 65, 66.
⁴⁰¹ Tamtéž, s. 66.
⁴⁰² Tamtéž, s. 68.
⁴⁰³ Tamtéž, s. 68-69.
⁴⁰⁴ Tamtéž, s. 70.
⁴⁰⁵ Tamtéž, s. 71.
⁴⁰⁶ Tamtéž, s. 72.
⁴⁰⁷ Tamtéž, s. 72-73.
⁴⁰⁸ Tamtéž, s. 73.
⁴⁰⁹ Tamtéž, s. 75-76.
⁴¹⁰ Tamtéž, s. 76-77.
⁴¹¹ Tamtéž, s. 78.
⁴¹² Tamtéž, s. 81.
⁴¹³ Tamtéž, s. 82.

- ⁴¹⁴ Tamtéž, s. 82.
⁴¹⁵ Tamtéž, s. 83.
⁴¹⁶ Tamtéž, s. 83.
⁴¹⁷ Tamtéž, s. 85.
⁴¹⁸ Hlučín, Exerciční dům, 1936, 32 s.
⁴¹⁹ Tamtéž, s. 2.
⁴²⁰ Hlučín, Exerciční dům, 1937, 32 s.
⁴²¹ Tamtéž, s. 2.
⁴²² Tamtéž, s. 3.
⁴²³ Tamtéž, s. 3.
⁴²⁴ Tamtéž, s. 4.
⁴²⁵ Praha, Propaganda, 1938, 163 s.
⁴²⁶ Tamtéž, s. 7.
⁴²⁷ Tamtéž, s. 7, 8.
⁴²⁸ Tamtéž, s. 8.
⁴²⁹ Tamtéž, s. 9.
⁴³⁰ Tamtéž, s. 9.
⁴³¹ Tamtéž, s. 10.
⁴³² Tamtéž, s. 21-22.
⁴³³ Tamtéž, s. 23.
⁴³⁴ Tamtéž, s. 25.
⁴³⁵ Tamtéž, s. 25.
⁴³⁶ Tamtéž, s. 26.
⁴³⁷ Tamtéž, s. 26-27, 29.
⁴³⁸ Tamtéž, s. 29.
⁴³⁹ Tamtéž, s. 30.
⁴⁴⁰ Tamtéž, s. 31.
⁴⁴¹ Tamtéž, s. 40.
⁴⁴² Tamtéž, s. 40.
⁴⁴³ Tamtéž, s. 41.
⁴⁴⁴ Tamtéž, s. 41.
⁴⁴⁵ Tamtéž, s. 42.
⁴⁴⁶ Tamtéž, s. 44.
⁴⁴⁷ Tamtéž, s. 46-47.
⁴⁴⁸ Tamtéž, s. 51.
⁴⁴⁹ Tamtéž, s. 53-54.
⁴⁵⁰ Tamtéž, s. 54.
⁴⁵¹ Tamtéž, s. 63.
⁴⁵² Tamtéž, s. 64-65.
⁴⁵³ Tamtéž, s. 70-71.
⁴⁵⁴ Tamtéž, s. 72.
⁴⁵⁵ Tamtéž, s. 73.
⁴⁵⁶ Tamtéž, s. 75-76.
⁴⁵⁷ Tamtéž, s. 81, 82.
⁴⁵⁸ Tamtéž, s. 84, 86.

- ⁴⁵⁹ Tamtéž, s. 87.
⁴⁶⁰ Tamtéž, s. 91.
⁴⁶¹ Tamtéž, s. 96.
⁴⁶² Tamtéž, s. 98-99.
⁴⁶³ Tamtéž, s. 99.
⁴⁶⁴ Tamtéž, s. 102.
⁴⁶⁵ Tamtéž, s. 111.
⁴⁶⁶ Tamtéž, s. 112.
⁴⁶⁷ Tamtéž, s. 113, 114.
⁴⁶⁸ Tamtéž, s. 122.
⁴⁶⁹ Tamtéž, s. 133.
⁴⁷⁰ Tamtéž, s. 134.
⁴⁷¹ Tamtéž, s. 135-136.
⁴⁷² Tamtéž, s. 138-139.
⁴⁷³ Tamtéž, s. 145.
⁴⁷⁴ Tamtéž, s. 145.
⁴⁷⁵ Tamtéž, s. 146.
⁴⁷⁶ Tamtéž, s. 148.
⁴⁷⁷ Tamtéž, s. 149.
⁴⁷⁸ Tamtéž, s. 150.
⁴⁷⁹ Tamtéž, s. 150.
⁴⁸⁰ Tamtéž, s. 158.
⁴⁸¹ Tamtéž, s. 159.
⁴⁸² Praha, František Borový, 1938, 68 s.
⁴⁸³ Tamtéž, s. 3.
⁴⁸⁴ Tamtéž, s. 4.
⁴⁸⁵ Tamtéž, s. 10.
⁴⁸⁶ Tamtéž, s. 11.
⁴⁸⁷ Tamtéž, s. 13.
⁴⁸⁸ Tamtéž, s. 14.
⁴⁸⁹ Tamtéž, s. 15.
⁴⁹⁰ Tamtéž, s. 15.
⁴⁹¹ Tamtéž, s. 16.
⁴⁹¹ Tamtéž, s. 18.
⁴⁹³ Tamtéž, s. 20.
⁴⁹⁴ Tamtéž, s. 20.
⁴⁹⁵ Tamtéž, s. 21.
⁴⁹⁶ Tamtéž, s. 22.
⁴⁹⁷ Tamtéž, s. 22.
⁴⁹⁸ Tamtéž, s. 22.
⁴⁹⁹ Tamtéž, s. 22.
⁵⁰⁰ Tamtéž, s. 26.
⁵⁰¹ Tamtéž, s. 27.
⁵⁰² Tamtéž, s. 28.
⁵⁰³ Tamtéž, s. 28.

- ⁵⁰⁴ Tamtéž, s. 28-29.
- ⁵⁰⁵ Tamtéž, s. 35.
- ⁵⁰⁶ Tamtéž, s. 38.
- ⁵⁰⁷ Tamtéž, s. 47.
- ⁵⁰⁸ Tamtéž, s. 46.
- ⁵⁰⁹ Tamtéž, s. 49.
- ⁵¹⁰ Praha, Vyšehrad, 1937, 119 s. + 17 s. předmluvy.
- ⁵¹¹ Tamtéž, nestránkováno.
- ⁵¹² Tamtéž, nestránkováno.
- ⁵¹³ Brno, Lidová akademie, 1932, 79 s.
- ⁵¹⁴ Tamtéž, s. 3-4.
- ⁵¹⁵ Tamtéž, s. 6.
- ⁵¹⁶ Hradec Králové, Adalbertinum, 1934, 96 s.
- ⁵¹⁷ Tamtéž, s. 1.
- ⁵¹⁸ Praha, Sfinx, Janda, 1930, 395 s.
- ⁵¹⁹ Tamtéž, s. 385.
- ⁵²⁰ Praha, Orbis, 1935, 70 s.
- ⁵²¹ Tamtéž, s. 5-6.
- ⁵²² Praha, Orbis, 1938, 80 s.
- ⁵²³ Tamtéž, s. 5.
- ⁵²⁴ Praha, Orbis, 1939, 69 s.
- ⁵²⁵ Praha, Stopa, 1910, 38 s.
- ⁵²⁶ Tamtéž, s. 5.
- ⁵²⁷ Praha, Jan Laichter, 1912, 103 s. Součástí knihy je i vyobrazení Goethova poprsí od Alexandra Trippela (1790).
- ⁵²⁸ Brno, Patria, 1923, 209 s.
- ⁵²⁹ Praha, Hudební matice Umělecké besedy, 1924, 79 s.
- ⁵³⁰ Praha, B. Kočí, 1925, 108 s.
- ⁵³¹ Kniha o Alfrédu Fuchsovi, s. 26. ThDr. Bohuslav Jarolímek O. Praem. byl po r. 1945 opatem Strahovského kláštera.
- ⁵³² Tamtéž, s. 73.
- ⁵³³ Viz pozn. č. 12.

SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY

1. Prameny

Příspěvky A. Fuchse:

Kalendář českožidovský 1910-1911 – 1922-1923

Židovské besídky I (1912-1913), II (1920)

Knihy A. Fuchse:

O židovské otázce (1911)

Novinář (1924)

Sjednocení církví (1924)

Náboženství a politika (1925)

Mariánské hymny I, II (1925, 1931)

Dnešní myšlenková krize (1926)

Panevropa, či Eurasie (1927)

Novější papežská politika (1930)

O deseti svatých (1931)

Zákulisí novin (1931)

Chytrost, či moudrost v politice (1932)

Deset katolických politiků a diplomatů (1934)

Bratři Ratisbonnové (1934)

Svatý Bernard z Clairvaux (1935)

Demokracie a encykliky (1936)

Svatý železničář (1936)

Dva kněží konvertité z Izraele (1937)

Modlitby katolického křesťana (1937)

Kurz křesťanské státovědy (1938)

Propaganda v demokracii a v diktaturách (1938)

Na přelomu dějin? (1932)

Z boje o „modus vivendi“ (1934)

Oltář a rotačka (1930)
Z fary a ze sakristie (1935)
Itinerarium aneb Knížka putovní (1938)
Anekdoty o řečnících (1939)
Překlady A. Fuchse:
H. Heine: Bimini (1910)
H. Heine: Hebrejské melodie (1911)
J. W. Goethe: Balady (1912)
M. Brod: Franci (1923)
M. Brod: Leoš Janáček (1924)
Ch. von Ehrenfels: Matka legionářova (1925)

2. Literatura

Knih o Alfrédu Fuchsovi. Uspoř. C. Mařan (1946)
C. Mařan: Cesta do Damašku (1946)
A. Fuchs: Křesťan a svět. Uspoř. a předmluvu napsal C. Mařan (1948)
C M (= C. Mařan): Kdo byl Alfréd Fuchs? K 40. výročí tragické smrti. Cyrilometodějský kalendář 1981, s. 118-120
R. Malý: Muž dvojí konverze Alfréd Fuchs (1990)
J. Podlešák: Mučedník za židovství a křesťanství. Život, dílo a smrt Alfréda Fuchse. Židovská ročenka 5751-1990/1991, s. 16-23
J. Podlešák: Židovská tematika v díle Alfréda Fuchse. Estetika 38, 2002, č. 2-4, s. 316-336
V. Forst a kol.: Lexikon české literatury 1, 1985, s. 772-774 (heslo A. Fuchs)
A. Mikulášek a kol.: Literatura s hvězdou Davidovou, 1998, s. 94-102 (heslo A. Fuchs)

SUMMARY

Alfréd Fuchs – Life and Work

The article is devoted to a significant and interesting personality of Czech culture in the first half of the 20th century – to PhDr. Alfréd Fuchs (born of June 23, 1892 in Prague – died on February 16, 1941 in the concentration camp in Dachau), a publicist, writer, translator, thinker and martyr of nazism.

Alfréd Fuchs came from a Jewish family and in his youth and early adulthood he avowed the Jewish religion and so-called Czech-Jewish movement, which aimed at assimilation of the Czech Jews to the Czech nation. However, since his youth he was interested the personality of Jesus Christ and Catholic Christianity, and in the end, in 1921, he converted to Catholicism. For the first Czechoslovak Republik (1918-1938) he worked as a government official and was also an important activist of the lay apostolate in the Catholic Church. He created an extensive journalistic, literary and translational work, which includes newspaper and magazine articles, professional and fiction books in Czech, and translations from German, Hebrew and Latin. There are 34 titles of his literary work.

During the German occupation he was arrested and imprisoned by the Nazis, and that because of his Jewish descent, and as a Christian opponent of the Nazi regime, and then he was horribly tortured to death in the concentration camp in Dachau. He can be rightly regarded as a martyr for Judaism and Christianity.