

VZNIK STÁTU JAKO PROCES SEKULARIZACE

Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, 22.11.2005

Z německého originálu „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ (5. kapitola knihy „Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte“, Frankfurt am Main 1991, s. 92-114) Text vyšel jako Bulletin OI 4. 170 v listopadu 2005. Přeložila Veronika Dudková.

K pevné součásti vědního povědomí naší generace patří, že pojem státu není pojmem obecným, nýbrž označuje a popisuje formu politického zřízení, jež se v Evropě utvářela ze specifických předpokladů a podnětů od třináctého do konce osmnáctého, respektive počátku devatenáctého století, a poté se, do jisté míry nezávisle na konkrétních podmínkách, z nichž vzešla, rozšířila po celém civilizovaném světě. Dnes už nemůžeme mluvit o „helénském“ či „středověkém státu“, o „státu Inků“ anebo „státu“ u Platóna, Aristotela či Tomáše Akvinského, jako to ještě v devatenáctém století samozřejmě a sebevědomě činily celé generace učenců. Jak víme od dob epochální knihy Otto Brunnera *Land und Herrschaft*¹⁾, vyrůstal stát ze středověkých mocenských vztahů a řádů, utvářených zcela nestátně; nejprve vznikala drobná panství, teritoriálně ještě neuzavřené soustavy různých mocenských sfér, jež se sbíhaly u jednoho panovníka²⁾, následovala zemská vláda jako teritoriálně vymezená vládní moc panovníka, který v sobě soustředil různé mocenské tituly a nejvyšší mocenskou moc (jus territorii)³⁾. Teprve poté – počínaje osvícenským absolutismem přes francouzskou revoluci dál – následovala jednotná, navenek suverénní, uvnitř nejvyšší a tradovanému právnímu stavu nadřazená, svými kompetencemi potenciálně všezahrnující státní moc spojená s mocensko-politicky vyrovnanou společností (rovnoprávných) poddaných, resp. státních občanů.

Tak vznikl stát z hlediska ústavněprávního. Tento vývoj však představuje jen jednu stránku historického procesu, který má vedle něj ještě stránku druhou, neméně významnou: politický řád jako takový se v tomto procesu oddělil od duchovně-náboženského základu a formy, stal se světským v tom smyslu, že se z předem daného světa nábožensko-politické jednoty vydal za vlastními, světsky utvářenými („politickými“) cíli a legitimitou, až se nakonec politický řád odštěpil od křesťanského náboženství a jakéhokoli určitého náboženství jako své základny a zdroje. I takový vývoj patří ke vzniku státu. Bez této stránky procesu nemůžeme státu, tak jak vznikal a jak se nám dnes jeví, rozumět, a nemůžeme pochopit zásadní problémy politického řádu, jež v současném státě vyvstávají. Procesu, k němuž zde došlo, se obvykle říká sekularizace. To je možné a výstižné v případě, že se přitom vystříháme četných ideově-politických asociací, s pojmem sekularizace spojených, a budeme ho chápat v jeho původním smyslu, který je vzhledem k zákonnosti a nezákonnosti, legitimitě či nelegitimitě otevřený.⁴⁾ V tomto smyslu sekularizace prostě znamená, že se „věc, území či instituce vyjme či uvolní z církevně-duchovní observance a vlády“.⁵⁾

I.

Mluvíme-li o sekularizaci v souvislosti se vznikem státu, pak máme většinou na mysli takzvanou deklaraci neutrality v otázkách náboženské pravdy, kterou tváří v tvář nekonečným konfesním občanským válkám, jež v šestnáctém a sedmáctém století oťřásaly Evropou, vyslovovala a naplňovala řada státníků a politických myslitelů ve snaze nalézt nový, všeobecný základ politického zřízení, které by existovalo mimo náboženství, ať už obecně či v určité podobě, a nezávisle na něm. Nejvýstižněji, v předstihu před událostmi, tuto deklaraci neutrality vyjádřil kancléř francouzského krále Michel de L'Hopital slovy pronesenými na královské radě v předvečer hugenotských válek roku 1562: Podle něj není podstatné, které náboženství je vskutku pravé, nýbrž to, aby mohli lidé společně žít.⁶⁾ Kancléř zde politiku vyjímá z předem daných náboženských vazeb a cílů. Takový akt položil základ postupně poskytované občanské toleranci a státem uznávané svobodě vyznání jako prvnímu základnímu občanskému právu, ale nebyl počátkem zmiňovaného procesu sekularizace, nýbrž jen jeho určitým stupněm. Tomu předcházela principiální sekularizace, jež onen rozchod náboženství a politiky, jak je vyjádřil L'Hopital, teprve v určité historické souvislosti umožnila. Její kořeny musíme hledat v boji o investituru (1057-1122), onom urputném duchovně-politickém střetu mezi papežem a císařem o způsob uspořádání západního křesťanstva. Ten od základu oťřásl starým orbis christianus, světem nábožensko-politické jednoty, a v jeho důsledku se začalo rozlišovat a oddělovat „duchovní“ od „světského“: pozdější základní téma evropských dějin.⁷⁾

Skutečný význam boje o investituru jako sekularizačního procesu vyplyne plně teprve na pozadí jednoty, jíž se vyznačovala res publica christiana a kterou tento boj rozvolnil a rozbil. Toto zřízení nebylo „křesťanské“ jen tím, že křesťanství tvořilo uznávaný základ politického řádu, nýbrž bylo nábožensky i sakrálně formované samo o sobě, ve své podstatě, představovalo svatý řád zahrnující všechny oblasti života, a ještě vůbec nerozlišovalo stránkou „duchovní“ a „světskou“, „církevní“ a „státní“.⁸⁾ „Říše“ se neopírala o římské císařské dědictví, byť na ně navazovala, nýbrž o křesťanskou

teologii dějin a očekávání posledních dnů, byla to říše populi christiani, forma ecclesie, a jako taková byla zcela oddaná úkolu uskutečňovat království Boží na zemi a čelit náporu zla v současném Aeonu (kat-echon).⁹ Císař a papež nepředstavovali duchovní a světský řád, oba spíš působili v rámci jediné ecclesie jako nositelé různých úřadů (ordines), císař coby fojt (zemský správce) a ochránce křesťanstva byl osoba stejně posvěcená a pomazaná (Novus Salomon) jako papež: res publica christiana tvořila v obou nábožensko-politickou jednotu.¹⁰ Politické dění tak bylo předem zakotvené v křesťanském obrazu dějin, který mu dával směr a legitimaci.

Svět nábožensko-politické jednoty však neexistoval jen v této obecné rovině, nýbrž i v konkrétních institucích, v právním jednání a v každodenním praktickém životě. Brzy poté, co se křesťanství osobou císaře Konstantina emancipovalo, převzalo funkci a místo náboženství antické polis, stalo se veřejným kultem říše určujícím řád života; na druhé straně si osvojilo řadu prvků přírodně-magické spasitelské religiozity germánské: obojí upevnilo a posílilo nábožensko-kultickou podobu veškeré existence. Samotná víra tak nabyla podoby nábožensko-politického a zároveň právního závazku věrnosti mocnému Bohu-králi Kristu; jejím bytostným obsahem byla „fides“ věřícího jako věrného služebníka a následovníka Božího. Dělit na to, co je „uvnitř“ a co „vně“, jí bylo naprosto cizí.

Co v tomto světě nábožensko-politické jednoty způsobil boj o investituru?

Princip, jenž tento boj vnitřně umožnil a dovedl za hranice pouhého mocenského střetu, protože mu propůjčil duchovní základ, tkvěl v rozluce „duchovního“ a „světského“. Poté, co koncept této rozluky rozpracovala mladá teologická věda, stala se v boji o investituru skutečnou duchovní zbraní. Její realizace ovšem znamenala – a musela znamenat – rozklad samotné podstaty dosavadního „říšsko-církevního celku světa“ (Miregler), v němž se žilo. Nositelé duchovních úřadů si nárokovali všechno duchovní, sakrální, svaté včetně „ecclesie“, již sami tvořili. Tato ecclesia se jako samostatná, sakrálně hierarchická instituce s vlastní jurisdikcí vyčlenila z obsáhlé jednoty orbis christianus – ze staré ecclesie; bojové „libertas ecclesiae“ už toto rozdělení obsahuje.¹¹ Císař, ba panovnický úřad vůbec, byl z této nové ecclesie vykázán, ztratil duchovní půdu a bylo mu ponecháno pole světské moci. Přestal být osobou posvěcenou, a stal se laikem, který stejně jako každý jiný věřící ve svých křesťanských povinnostech podléhá soudu duchovní instance, jež se však soudu instance světské nepodrobovala. To je nový řád („ordo“), jak jej vyjadřuje dictatus papae.¹²

Revoluce, která tu proběhla, znamenala víc než pouhou desakralizaci císaře. Spolu s ním byl ze sakrální a sakramentální sféry vyčleněn i politický řád jako takový; v pravém slova smyslu desakralizovaný a sekularizovaný politický řád se tak vydal vlastní cestou, začal se rozvíjet samostatně jako světská záležitost. Co mělo s cílem potlačit mocenské nároky v rámci ecclesie snížit císařskou moc, vedlo v nezvratné dialektice historických pochodů k její emancipaci: boj o investituru v politice ustavil vlastní, samostatnou oblast; ta už nehledá duchovní, nýbrž světský, to jest přirozenoprávní základ, který je také sama schopna ustavit.

Jak nedávno upozornil P. E. Hübinger¹³, rozchod se starým řádem nápadně odráží činy samotného Řehoře VII. Když papež na císaře po řadě domluv a císařových pokračujících přestupků konečně uvalil církevní klatbu, čímž ho v rámci starého řádu zároveň označil za nehodna císařského úřadu, ještě v podstatě setrval ve starém světě jednoty, byť byl jeho postup, podobně jako postup Jindřicha III. v Sutri, nezvyklý a přiměřený jen výjimečné situaci. Když však pak v Canosse zprostil kajícího císaře klatby, omezil se na náboženský, duchovní akt, na smír s „církví“; o zrušení politických následků klatby, tedy o znovuuvedení do královského úřadu se už jako papež nestaral, to už přenechal královi: rozlučka oblasti duchovní a světské byla nabílední.

Tendence k (hierokratickému) systému církevní moci, již tato rozlučka obsahovala, je zřejmá; v definici vztahu mezi duchovním a světským, na níž teď všechno záleželo, mohla a musela u dosud samozřejmě křesťanské společnosti převážit strana duchovní: světský panovník je křesťan a jako takový se podřizuje křesťanským příkázáním, nad jejichž výkladem a dodržováním ratione salutis bdít je úkolem moci duchovní. Papežové i kuriální kanonisté – pomineme-li tu dalekosáhlé, bezprostředně politické nároky Bonifáce VIII. – se touto logikou opakovaně řídili a snažili se ji uplatňovat v praktické politice. Jak v reakci na spor W. Kempfa s W. Ullmannem vyložil H. Barion, supremace církevní moci se rozvíjí právě z omezenosti církevního nároku rozhodovat a soudit jen ratione peccati, resp. salutis.¹⁴ Protože bez ohledu na všechny politicko-právní důsledky, jež se k tomu v křesťanské společnosti bezprostředně váží, si toto rozhodování nárokuje plnou směrodatnost. Ratio peccati je jedinou směrodatnou maximou, již se ratio ordinis politici musí předem podříditi, jakkoli nezbytně spadá „res“, o níž jde, do obou oblastí. K tomu, aby církev prosadila svou převahu, navíc napomohl její předstih v rovině institucionalizace.¹⁵

Pro tyto skutečnosti však nesmíme zapomínat, že předpokladem, aby se uplatnila ona nadřazenost, bylo právě uznání světské moci, principiální sekularizace politiky. To však zároveň znamenalo, že se poměr mohl obrátit, a sice v okamžiku, kdy si politická sféra dokázala uvědomit svou světskou moc, která jí byla přičena, a uplatňovat proti duchovní moci ratio jakož i nadřazenost politiky. Se stejnou

logikou, s níž se světské konání *ratione peccati* ocitlo v kompetenci moci duchovní, se mohlo duchovní konání *ratione ordinis* politici podříditi moci světské. Tuto logiku později působivě vyložil Th. Hobbes, který se tak chopil velkého tématu politické teologie.16) Církevní nadřazenost světské moci na jedné, a problém státní církve na druhé straně už nebyly otázkou rozdílného systému, nýbrž představovaly v podstatě dvě stránky téže věci: tak či onak realizované možnosti plynoucí z rozluky „duchovního“ a „světského“. Papežství, jež se od boje o investituru celá staletí snažilo prosadit církevní supremaci, značně napomohlo k tomu, aby si nositelé světské moci uvědomili svébytnost a světskou povahu politiky a budováním státních mocenských útvarů postupně doháněli náskok církevní institucionalizace. Jak mimo jiné dokládají příklady jednak Štaufovců, jednak francouzských králů, vyrůstaly první podoby myšlenky suverenity a územně vymezeného mocenského prostoru právě ze střetů s papežstvím a jeho supremačním nárokem.

Boj o investituru měl ovšem větší duchovní význam, než jaký se projevil v bezprostředním historickém a politickém dopadu. Jak poukázal Albert Mirgeler17), skutečnou sekularizaci plynoucí z faktu rozluky „duchovního“ a „světského“ poněkud zastřela skutečnost, že nové, vnitřně rozštěpené křesťanstvo v obecném povědomí prostě dál tvořilo starou říšsko-církevní jednotu a nadále pěstovalo tradice staré sakrální jednoty říše a církve. Navzdory zásadní změně se tak, právě na říšské půdě, *imperium a ecclesia* fakticky nadále překrývaly. Stará konstrukce světa tak navenek ještě dlouho přežívala, postupně se však vyprazdňovala a její forma už s obsahem rozhodně nespĺývala. Císaře a světské panovníky ani nenapadlo, že by veškerý lid a jeho světská správa neměl být a nadále zůstat křesťanský. V tomto prvním stupni sekularizace pouze znamenala odchod z oblasti sakrálního a posvěceného, odvrát od bezprostřední (eschatologické či inkarnační) orientace na posmrtný život, a nikoli rozchod s náboženským základem jako takovým. Zemská panství a královské říše zůstávaly i po boji o investituru, jenž je vrhl na cestu ke světské politice, přesto pod křesťanskou vládou a vrchností. Křesťanské náboženství tvořilo nezpochybnitelnou základnu, společnou půdu zaručující homogenitu mezi vládnoucími a ovládanými. Takový rámec měl v patnáctém a na počátku šestnáctého století zprvu i vývoj směrem ke státu a zrodu mocenské konfrontační politiky.18) Novou situaci a krizi, jež vedla k druhému stupni sekularizace, přinesl rozkol víry.

II.

Rozkol víry postavil evropské křesťanstvo před otázku, jak mohou různé konfese žít v jednom politickém řádu. V souladu s významem, jaký připadal křesťanskému náboženství v politickém zřízení, se tu neprojevil konflikt pouze náboženský, nýbrž i politický. Oběma, později všem třem konfesím v něm šlo o pravou víru, o čisté evangelium; a jako v boji o pravdu nestrpěly kompromisy. Tak, jako vztah mezi duchovní a světskou mocí určovali teologové a kanonisté, patřilo k úkolům světské moci, aby vlastními prostředky potlačovala blud, aby trestala heretiky a kacíře. Zde se katolíci, luteráni i reformovaná církev v zásadě shodovali.19) A nešlo přitom jen o heretiky odbojné, kteří současně vyvolávali i politické nepokoje; vrchnost měla trestat i heretiky neodbojné, protože se rouhali Bohu.20) Cestě k občanské toleranci bránila víra pojímaná jako právně závazný vztah věrnosti i přetrvávající tradice náboženství antické polis.

Tím se náboženská otázka nevyhnutelně a v plné míře stala záležitostí politickou. V šestnáctém a sedmnáctém století zasáhla Evropu vlna strašlivých konfesionálních občanských válek, v níž se nepřetržitě prolínaly a mísily zájmy politické s náboženskými, zápal pro pravou víru s touhou po větší moci a mocenské legitimaci.21) Za ukázkový příklad tohoto nábožensko-politického boje, a to s různými výsledky, mohou posloužit tři evropské prostory: Španělsko Filipa II., německá říše a střet mezi císařem a říšskými městy, a Francie za hugenotských válek. Odhlédneme-li od zvláštního vývoje ve Španělsku, přinesly tyto konfesionální občanské války druhý stupeň sekularizace, totiž stát budovaný a legitimizovaný čistě světsky a politicky; jeho vzestup zároveň rozhodl o odluce náboženství od politiky. Otázkou zůstává, do jaké míry tento vývoj tehdejší zúčastnění zamýšleli. Ale vyplynul z logiky historické situace, která už předem vymezoval hrací prostor. Jestliže mezi „duchovním“ a „světským“ začali jako první rozlišovat papežové, aby zdůvodnili církevní svrchovanost, teď se vývoj pomalu obracel k primátu a nadřazenosti politiky. Požadavky, jež tvář v tvář rozkolu víry vznášela duchovní moc na moc světskou, obsahují permanentní politický konflikt; a svou podstatou byly bezprostředně povahy světské a politické. Jaký pak div, že králové a knížata, pokud se nechtěli stát pouhými vykonavateli ve službách své náboženské strany, vzali v zájmu politického pořádku věci duchovní do vlastních rukou, to jest podřídili je své kontrole a rozhodování, prosazující tak primát politiky nad náboženstvím? Teprve když se politika povznesla nad požadavky válčících náboženských stran, když se od nich oprostila, bylo vůbec možné znovu nastolit mírový politický řád a zajistit klid a bezpečnost celku obyvatel i jednotlivci. Tento zásadní problém musíme mít na zřeteli, chceme-li správně pochopit, jak se utvářelo mocenské postavení francouzského krále, jak vznikalo německé „*cuius regio, eius religio*“, jak se rozvíjel teritorialismus a erastianismus protestantského církevněprávního učení22), jež

má kořeny už na přelomu šestnáctého a sedmnáctého století, a konečně chceme-li správně porozumět i politické teologii Hobbesovy nauky o státu.

Leopold Ranke popsal ve svých Dějinách Francie konfesní občanskou válku ve Francii. Kdo se snad domnívá, že se dnes bezvýhodnost situace tehdejších desetiletí záměrně zkrsluje s cílem ideologicky podložit oprávněnost moderního státu, ten nechť se k této příručce obrátí, a zjistí, jak to tehdy vlastně bylo: nekonečné ozbrojené střety o schválení, zrušení, obnovu, rozšíření a omezení pacifikačních ediktů pro hugenoty, vždy spojené s mocenským bojem mezi králem a rebelující šlechtou, střety, jež během třiceti let střídavě proměnily takřka celou zemi v jediné bitevní pole.²³⁾ Tyto boje a jejich průběh tu nemusíme, ba ani nemůžeme líčit; v naší souvislosti je zajímavý vznik specificky státního myšlení v teoriích takzvaných politiques, francouzských právníků spjatých se státem, a z něho pramenící stabilizace a koncentrace státní moci.

Tito „politikové“ vyvinuli vlastní, oproti tradici scholastického přirozeného práva novou, specificky politickou argumentaci.²⁴⁾ Vytvořili formální pojem míru, založený nikoli na životu v pravdě, nýbrž na konfrontaci s občanskou válkou. Tomuto formálnímu pojmu míru, to jest mlčení zbraní, navenek klidnému a bezpečnému životu přiznali prvenství před spory o náboženskou pravdu. Občanská válka podle nich nepřináší vítězství, anebo porobu kacířství, nýbrž jen nenávisť, bídu a nepřátelství; zbraně nejsou vhodnými prostředky k tomu, jak překonat rozkol víry. Formální mír představuje pro „politiky“ samostatnou hodnotu, jež je oproti hrůzám a utrpení občanské války oprávněná sama o sobě. Nastolit ho lze jen jednotou v zemi; tuto jednotu země umožní jen všeobecná úcta ke královským příkazům jako k nejvyššímu zákonu; král představuje neutrální instanci, stojí nad všemi válčícími stranami i nad občany, trvalého míru může dosáhnout jen on.²⁵⁾ Konfesní rozdíly už podle „politiků“ nejsou záležitostí státu, nýbrž církve. Král má podle nich dbát, aby se jeho poddaní v krvavé a potměšilé zarputilosti navzájem nepobili; samotnou otázku pravdy král rozhodovat nemůže a nemá.²⁶⁾ Odluka politiky od náboženství, obhajoba její autonomie se tu prosazuje bez velkého povyku, zato důrazně. Co poskytuje král poddaným, ponechá-li jim pod podmínkou loajality k jeho zákonům svobodu svědomí, táže se Michel de L'Hopital roku 1568 v memorandu králi: „Dává jim svobodu svědomí, či spíš nechává jejich svědomí na pokoji?“ Pak pokračuje: „Tomu říkáte kapitulace? Nazýváte kapitulací, když se s vámi poddaný dohodne, že uzná svého knížete a zůstane jeho poddaným?“²⁷⁾ Tato argumentace již svědčí o zcela světském pohledu na politickomocenské poměry. Náboženství už není nezbytnou součástí politického zřízení.

Když Jindřich IV. Navarrský nakonec přestoupil ke katolické víře, aby mohl uplatnit právo na trůn, jenž mu podle loi salique náležel, rozhodně tím, jak by se mohlo zdát, už nevíťezilo „pravé náboženství“, nýbrž politika. Jindřicha k tomuto kroku přivedla státnická moudrost a politický rozum;²⁸⁾ víru zaměnil, aby zemi konečně daroval mír, dosažitelný jen touto cestou, a aby zabezpečil královskou moc. Jindřichovým prvním počinem poté, co v zemi nastolil mír, byl Edikt nantský edikt (1598), jímž hugenotům zajistil zákonnou existenci.²⁹⁾ Jedinec mohl být občanem království, mohl požívat všech občanských práv, aniž by vyznával pravou víru. Tím se završila první, zásadní odluka církve od státu. Edikt nantský edikt představuje první pokus připustit v jednom státě dvě náboženství.

Srovnejme Jindřicha IV. s Jindřichem IV.: Jindřich IV., císař, přišel jako kající do Canossy, aby ve světě nábožensko-politické jednoty získal papežskou absoluci a mohl tak znovu vykonávat královský úřad; Jindřich IV. francouzský konvertoval ke katolictví a přisezně se zřekl kacířství, aby si zajistil vládu a zemi daroval pokoj a mír: jak velmi se, navzdory navenek podobnému průběhu, změnili vítěz a poražený!

Skutečnost, že takřka v celé Evropě, včetně samotné Francie, dlouho vládl princip státního náboženství, proti tomuto našemu zjištění nesvědčí; protože rozhodnout se pro státní náboženství neznamenovalo uskutečňovat a prosazovat pravdu, nýbrž jednat politicky. „V jednom státě nemohou existovat dvě náboženství,“ s tímto argumentem vyrážela opakovaně řada teologů i politiků do boje proti toleranci a svobodě náboženství.³⁰⁾ Jakkoli mohlo toto tvrzení v tehdejších poměrech mnohdy odpovídat skutečnosti – i lidé, po staletí navyklí životu v podmínkách veřejného náboženského kultu, museli k toleranci nejprve dozrát –, nešlo o argument náboženský, nýbrž politický, související s bezpečností a pořádkem ve státě. Celá otázka se tak přestala bezpodmínečně vázat na pravdu a byla podřízena možnostem a podmínkám politiky. Tím – a teprve tím – se také otevřela úvahám o mezích svobody, ba cestě k toleranci. Náboženství už nebylo zaručeno de iure, nýbrž de facto; a zaručovala ho svým rozhodnutím politická moc. Bylo logické, že se dostalo pod správu „zemské církevní hierarchie“ jakož i státní církve vůbec. Skutečnost, že panovníky ani nenapadlo vyjmout sebe a své vznikající státy ze základů křesťanství, že byli a chtěli být sami křesťany, nemění na zásadním rozdílu oproti době před rozkoem víry zhola nic. Pro nastupující řád to představovalo fakticky danou a předpokládanou okolnost, ale ne už nezbytnou podmínku.

Nakolik sekularizace v tomto smyslu napříště ovlivňovala stát a politiku, dokládá Richelieuova politická závěť. Kardinál římské církve v ní mluví o tom – závěť je určena principi vychovanému ve velké

zbožnosti a oddanosti církvi –, že prvním základem šťastného státu je „vláda Boží“: tu musí prosazovat každý panovník.³¹⁾ V čem však ona vláda spočívá? To Richelieu pokládá za dostatečně známé, kromě výzvy k dobrému, příkladnému životu neudává žádné podrobnosti. „Vláda Boží“ je vytlačena do oblasti morálky, obsahově uchopitelný význam pro politiku nemá. Za nejvyšší vodítko politického konání pak Richelieu prohlašuje „raison“. Jak přirozeně pochopí každý, může člověk, ježto byl obdařen rozumem, dělat všechno jen z rozumu, protože jinak by konal proti své přirozenosti a tudíž proti podstatě vlastní existence.³²⁾ Náboženská souvislost tu vzniká jen nepřímo, tím, že lidský rozum pochází od Boha, ale v praxi se řídí vlastním zákonem.

Co se tedy v kontinentální Evropě, především ve Francii, projevuje jako zásadní řešení vztahu mezi církevní a světskou mocí, mezi náboženstvím a politikou, vyjadřuje v rovině teoretické nejzřetelněji nauka o státu Thomase Hobbesa. Ta je pro náš problém obzvlášť poučná. Hobbes ve státu spatřuje svébytnou rozhodovací jednotku, která navenek poskytuje mír a jistotu. Vychází přitom pouze z přirozených lidských potřeb, to jest z nutnosti trvale zabezpečit elementární životní statky související s fyzickou existencí; náboženská povaha člověka, náboženství jako životní statek sem nespadájí. *Salus publica in quo consistit?* táže se Hobbes ve třinácté kapitole svého spisu *O občanu v souvislosti s vladařovými povinnostmi*. Odpověď se vyznačuje klasickou přesností: „1. ut ab hostibus externis defendantur; 2. ut pax interna conservetur; 3. ut quantum cum securitate publica consistere potest, locupletentur; 4. ut libertate innoxia perfruantur“.³³⁾ To jednoznačně vyjadřuje čistě sekulární cíl státu, zaměřený na vezdejší bytí a nezávislý na náboženství: Zajistit a zachovat podmínky pro existenci občanského života a umožnit, aby občané uspokojovali své životní potřeby. S tímto cílem stát vzniká, s tímto cílem je vybaven „*summum imperium*“, to jest nejvyšší vládní, rozhodovací, a proto suverénní mocí, neboť jen s takovou nejvyšší suverénní instancí, proti níž se nikdo nemůže odvolávat na svůj „osobní“ úsudek, můžeme dosáhnout míru a bezpečí a můžeme jistě rozlišovat mezi právem a bezprávím. V tomto smyslu stát představuje „*minimum condition*“ míru a bezpečí.

„*Rectio ratio*“, jímž se Hobbes ve svém zdůvodňování státu metodicky řídí, už nepředstavuje rozum, ve své podstatě určený a vedený vírou, nýbrž rozum individualistický a účelný, odkázaný sám na sebe.³⁴⁾ To neznámá, že by byl Hobbes ateista či že bychom jeho systém mohli chápat jen ateisticky, jak se domníval Leo Strauss.³⁵⁾ Ve vladaři jako nositeli státní noci předpokládá Hobbes křesťana a křesťanskou víru jako takovou začleňuje do státu svým nezaměnitelným výrokem, „*that Jesus is the Christ*“.³⁶⁾ Přesto však Hobbesova koncepce státu svědčí o principiální sekularizaci. Hobbes stát nezdůvodňuje z křesťanské víry, nýbrž je u něj svou podstatou i cílem na víře nezávislý, vyrůstá čistě z přirozených potřeb a z účelného, individualistického rozumu o sobě. Hobbesovy výklady v souvislosti s křesťanskou povahou jeho státu dokládají, aniž by v tom byl nějaký protimluv, že tento stát rozumu, v němž vládne křesťan, je sám státem křesťanským; ani evangelium ani žádné Boží přikázání nikterak nepopírá suverénní vládní moc a bezpodmínečnou povinnou poslušnost poddaných, ani vladařovu kompetenci v otázkách duchovních.³⁷⁾ Chceme-li tedy formulovat nějakou tezi, znamená to, že stát a křesťanství mohou existovat společně a že uznat suverénní rozhodovací moc státu neznamená popřít víru; logiku čistě světsky, utilitárně zdůvodněného státu a jeho cílů to ani neruší, ani nikterak nezpochybnuje.

I pro tento druhý stupeň sekularizace platí, že principiální změna nenastala naráz, nýbrž že se završovala v dějinném procesu. Politicko-sociální řád se sekularizoval postupně a dlouho vedle sebe společně existovaly prvky staré i nové.

Politický stát, který vznikl v konfesních občanských válkách a Hobbesově myšlení, naplnila Francouzská revoluce. Podle deklarace lidských a občanských práv z roku 1789, „prvního základního zákona nové společnosti“, jak praví Lorenz von Stein, je stát „*corps social*“. Stát představuje politickou organizaci vlády, která má za úkol zajistit jednotlivci přirozená práva a svobody, které mu náleží před státem. Svůj účel a legitimitu neodvozuje z historického původu, božského úradku či ze služby pravdě, nýbrž ze vztahu k jedinci, individu, které o sobě svobodně rozhoduje. Základem tohoto státu je člověk jakožto člověk. Přirozený pojem rozumového práva a následně i zásady deklarace však v člověku spatřují profánní, ne už nutně nábožensky definovanou bytost. Ke svobodám, jež má stát zajišťovat a zachovávat, patří od ústavy z roku 1791 svoboda víry a náboženství.³⁸⁾ Tím se stát jako takový staví k náboženství neutrálně, jako stát se od náboženství emancipuje. Náboženství se tu odkazuje do roviny společenské, prohlašuje se za zájmovou či hodnotovou záležitost jedince či skupiny občanů, přičemž samo o sobě není součástí státního zřízení. Od státu se oprostilo ve dvojím slova smyslu. Tuto strukturální souvislost viděl velmi zřetelně Karl Marx: „Náboženství,“ říká, „už není duchem státu..., stalo se duchem občanské společnosti ..., v náboženství už netkví podstata pospolitosti, nýbrž podstata rozdílu... Je vypuzeno z obce jako věc obecná.“³⁹⁾ Tato slova platí všude tam, kde stát občanům jako základní právo zaručuje náboženskou svobodu – což bylo jeho „úkolem“ od počátku, byť ho naplnil teprve později. Náboženská svoboda jako základní lidské právo neznamená jen právo vyznávat soukromě a veřejně nějaké náboženství, nýbrž zrovna tak je právem nevyznávat

náboženství žádné, aniž by tím bylo dotčeno občanova právní postavení.⁴⁰) Všeobecnou podstatu, již má stát ztělesňovat a zaručovat, už proto nelze hledat v náboženství, v určitém náboženství, nýbrž musí se nalézt nezávisle na náboženství, ve světských cílech a společných zájmech. Míra, s jakou se uplatňuje náboženská svoboda, tudíž vypovídá o míře světské moci státu.

Devatenácté století se těmto důsledkům dlouho snažilo vyhnout. Proti emancipaci státu od náboženství, jež tkvěla v záruce náboženské svobody, se ve znamení restaurace kladla myšlenka „křesťanského státu“. Principiální sekularizaci, jež se obecně projevovala stále víc, měl „křesťanský stát“ zastavit, ba dokonce zvrátit. Čeho však dosáhl? Vytvořil pouhé zdání nesekularizované skutečnosti, aniž by se mu přitom jakkoli podařilo omezit další existenci a šíření státní myšlenky a tudíž i politického principu sekularizace. Výsledkem byly náhražky: království z milosti Boží, svazek trůnu a oltáře, svatá aliance...⁴¹) Křesťanstvím se zdobily zájmy veskrze světské, s cílem stabilizovat mocenskou situaci, posvětit časově podmíněné politicko-sociální poměry a zabezpečit je tak proti případným změnám. I tentokrát Marx jasně rozpoznal principiální stránku tohoto procesu: „Takzvaný křesťanský stát je křesťanským popřením státu, ale rozhodně ne státně realizovaným křesťanstvím.“⁴²) Veškeré pokusy, jak tímto způsobem proti strukturované světské moci a neutralitě státu ochránit, ba dokonce znovu nastolit jeho údajně institucionálně-křesťanskou povahu, také ztroskotaly. Nejen v devatenáctém století, ale i po roce 1945, kdy měl s nově ustavenou německou státností namísto sekularizovaného státu opět vzniknout stát křesťanský⁴³), připadlo poslední slovo náboženské svobodě. A připadnout jí muselo, neměl-li se stát zřící sám sebe.

III.

Při pohledu na vývoj, který jsme právě nastínili, vyvstává nejprve otázka věcného významu tohoto sekularizačního procesu. Vyloučil tento vývoj směrem ke státu křesťanství z pole veřejné působnosti, jež utváří tento svět, a musíme proto stát chápat jako specificky nekřesťanskou, či protikřesťanskou formu politického uspořádání? Anebo stát vznikl na principu politicko-sociálního řádu, který v zásadě odpovídá obsahu křesťanského zjevení, ale musel se prosadit proti institucionalizovaným silám křesťanství?

Tato otázka směřuje k tomu, nakolik desakralizace politického zřízení, „odsvětštění duchovní“ a „odduchovnění světské“ sféry (H. Krüger)⁴⁴), k nimž došlo vznikem státu, znamená i odkřesťanštění. Není jisté, zda se na tuto otázku vůbec dá – ať tak, či onak – jednoznačně odpovědět. Protože odpověď značně závisí na teologickém a historicko-filozofickém výkladu procesu sekularizace, čímž nás zavádí na pole křesťanské víry, jejího sebechápání a proměnlivé sebeinterpretace. Je křesťanská víra svou vnitřní strukturou rovna jiným náboženstvím a je tudíž její platnou podobou charakter veřejného (státního) kultu, anebo křesťanská víra dosavadní náboženství transcenduje? Tkví pak její účinek a naplnění právě v tom, že tlumí sakrální formy náboženství a veřejnou vládu kultu, a člověka vede k „světskému“, rozumovému řádu světa, k tomu, aby si uvědomil vlastní svobody? Sekularizační hnutí evropského novověku zhodnotil z křesťanského hlediska kladně samotný Hegel, který v něm nespatořoval negaci, nýbrž naplnění obsahu zjevení, jež přišlo na svět v Kristu Ježíši.⁴⁵) A Karl Marx, ze svého hlediska kriticky, poukázal na to, že emancipace státu od náboženství nepotírá skutečnou religiozitu člověka, a ani se ji potírat nesnaží.⁴⁶) Křesťanská víra jako osobní vyznání jednotlivce, jako společenská (a potud i politická) síla prostředkovaná náboženským přesvědčením občanů dokáže působit i ve „světském“ státu, a právě v něm, ba tento stát náboženství dokonce k takové působnosti ponechává volné pole: Náboženská svoboda nepředstavuje jen „negativní“, nýbrž stejně tak „pozitivní“ občanskou svobodu vyznání. Náboženství je však upřena institucionálně veřejná podoba a nezbytný podíl na obecné podstatě státu. Můžeme tvrdit, že už proto ztrácí křesťanská víra možnost působit ve věcech tohoto světa a tvořit dějiny? Otázku neklademe jen rétoricky.

Ještě aktuálnější je jiná otázka. Z čeho žije stát, kde bere potřebnou nosnou, stmelující sílu a vnitřní regulátory svobody, když už svou podstatu nečerpá a nemůže čerpat z vazby náboženské? Vždyť nejnítěrnější vazbu přece náboženství pro politický řád a život státu představovalo až do devatenáctého století, a to ve světě vykládaném zprvu sakrálně a posléze nábožensky. Lze mravnost zdůvodnit a zachovat v rámci tohoto světa, sekulárně, lze stát stavět na „přirozené morálce“? A pokud ne, může – nezávisle na tom všem – takový stát pouze plnit eudemonistická životní očekávání svých občanů? Tyto otázky vedou zpět k otázce hlubší, principiální: Nakolik mohou státně sjednocené národy žít jen z toho, že budou jednotlivci poskytovat svobody bez jednotícího pouta, které této svobodě předchází?

Proces sekularizace byl zároveň velkým procesem emancipačním, v němž se světský řád oprostil od zděděných náboženských autorit a vazeb. Završila ho deklarace lidských a občanských práv. Ta jedince odkázala na sebe sama a na vlastní svobodu. Tím ovšem, z principiálního hlediska, musel vyvstat problém nové integrace: Neměl-li se stát rozložit zevnitř a následně se proto zcela podvolit tzv. „vnějšímu řízení“ (Außenlenkung), museli emancipovaní jedinci nalézt novu pospolitost a homogenitu. Tento problém zůstával zprvu skryt, protože v devatenáctém století vystoupila na místo staré nová

jednotící síla: národní myšlenka. Jednota národa nahradila jednotu náboženskou a dala základ nové, byť více vnějškově-politicky zaměřené homogenitě⁴⁷), v jejímž rámci občané žili ještě převážně z tradice křesťanské morálky. Tato národní homogenita se chtěla projevit a projevila se v národním státu. Národní myšlenka dnes, nejen v řadě evropských států, už tuto svou formující sílu ztratila. Patrně i v mladých asijských a afrických státech bude tato její formující síla působit jen dočasně: Plně rozvinutý individualismus lidských práv emancipuje nejen od náboženství, nýbrž, v dalším stupni, i od nacionálně sevřeného národa jako jednotící síly. Po roce 1945 se, především v Německu, objevily snahy nalézt nový základ homogenity v pospolitosti existujících hodnot. Ale takový rekurs na „hodnoty“, budeme-li zkoumat jeho sdělitelný obsah, představuje velmi chatrnou, ale i nebezpečnou náhražku; otevírá pole subjektivismu a pozitivismu pomíjivých hodnot, které, pokud si jednotlivě činí nárok na objektivní platnost, svobodu spíše rozbíjejí, než zakládají.⁴⁸)

Otázka po tmelících silách tak vyvstává znovu a ve své skutečné podstatě: **Svobodný, sekularizovaný stát žije z předpokladů, které sám nemůže garantovat.** To představuje nejdůležitější krok, který – v zájmu svobody – udělal. Jako svobodný stát může na jedné straně existovat, jen pokud se svoboda, již zaručuje svým občanům, reguluje zevnitř, z morální podstaty jednotlivce a z homogenity společnosti. Na straně druhé stát tyto vnitřní regulační síly ovšem nemůže garantovat sám ze sebe, to jest prostředky právního nátlaku a autoritativního příkazu, aniž by se vzdal své svobodné povahy a upadl – v sekularizované rovině – zpět k onomu totalitnímu nároku, z něhož se v konfesních občanských válkách vymanil. Diktovat státní ideologii, oživovat tradici aristotelské polis či hlásat „objektivní systém hodnot“ totiž právě znamená zrušit onu rozlukou, z níž vyrůstá svobodná povaha státu.⁴⁹) Za práh roku 1789 se rozhodně vrátit nemůžeme, nemáme-li stát jako řád svobody rozbít.

Ve snaze vyhnout se tomuto problému může stát garantovat a naplňovat eudemonistická očekávání svých občanů a čerpat nosnou sílu z této své funkce. Pole, které se tím otevře, je však bezbřehé. Protože pak už nejde o to, že stát naplňuje politiku sociální péče, jež má občanům zajistit existenci – od tohoto úkolu nemůže upustit –, nýbrž že se právě v této činnosti snaží najít svůj „účel“, základ vlastní legitimace. Stát, který už nevěří vnitřním vazbám anebo o ně přišel, je tlačěn, aby na vlastní program povýšil realizaci sociální utopie. O tom, zda se tak vyřeší principiální problém, jemuž se stát tímto krokem chce vyhnout, lze pochybovat. Oč se takový stát opře v okamžiku krize?

Proto bychom si znovu – s Hegelem⁵⁰) – měli položit otázku, nemusí-li tedy i sekularizovaný světský stát nakonec přece jen žít z oněch vnitřních popudů a vazeb, jež občanům skýtá náboženská víra. Přitom se pochopitelně nemůže znovu stát státem „křesťanským“, nýbrž musí vystupovat tak, aby už ve své světskosti pro křesťany nepředstavoval něco cizího, jejich víře nepřátelského, nýbrž aby jim nabízel příležitost ke svobodě, již zachovávat a naplňovat je i jejich úkolem.

Poznámky:

- 1) Otto Brunner: Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, Brün, München, Wien 1943. Předtím už Hermann Heller: Staatslehre, Leiden 1934, str. 125nn.
- 2) Viz charakteristika u Brunnera (pozn. 1), str. 414nn.
- 3) Říšskoprávní popis zemské vlády jako „jus territorii“, příp. „droit de souveraineté“ ve Vestfálském míru – IPO – Art. VIII § I, srvn. Karl Zeumer: Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung, Tübingen 1913, str. 416.
- 4) Srvn. Hermann Lübbe: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg – München 1965, str. 24.
- 5) H. Lübbe: tamtéž, str. 23.
- 6) Leopold von Ranke: Französische Geschichte, vyd. Andreas, Wiesbaden 1957, sv. I, str. 157.
- 7) Albert Mirgeler: Rückblick auf das abendländische Christentum, Mainz 1961, str. 109nn.
- 8) K tomu i k dalším problémům srvn. Friedrich Heer: Aufgang Europas, Wien – Zürich 1951. S řadou citovaných pramenů.
- 9) Říše jako kat-echon srvn. Carl Schmitt: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum europäum, Köln 1950, str. 29/30.
- 10) Eugen Ewig: „Zum christlichen Königsgedanken im frühen Mittelalter“, in: Das Königtum, Konstanz – Lindau 1954, str. 71nn.; Eduard Eichmann: Die Kaiserkrönung im Abendland, sv. I, Würzburg 1942, str. 105—108, 109—125.
- 11) K tomu Mirgeler (pozn. 7), str. 122.
- 12) Dictatus papae Gregorii VII., zejm. teze XVIII: Quod [Romanus pontifex] a nemine ipse iudicari debeat, a teze XII: Quod illi liceat imperatores deponere.
- 13) Dosud nevydaná münsterská přednáška o Řehoři VII. pronesená na jaře 1964. Nyní však srvn. P. E. Hübinge: Die letzten Worte Papst Gregors VII. [Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 185, Opladen 1973].

- 14) Hans Barion, *Sav. Zs., Kan. Abt.*, sv. XLVI (1960), str. 485nn., zejména str. 493nn. (Recenze F. Kempfa: „Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt“, in: *Saggi storici intorno al Papato die Professori della Facolt'a die Storia Ceelemastica*, Roma 1959, str. 117—169.
- 15) Mirgeler (pozn. 7), str. 127.
- 16) K tomu nejnověji Carl Schmitt: „Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen“, in: *Der Staat* 4 (1965), str. 64n.
- 17) Cit. op., str. 129 a str. 122n.
- 18) Wilhelm Diltthey: *Gesammelte Schriften*, sv. 2, Berlin und Leipzig 1914, str. 246nn.; Georg Dahm: *Deutsches Recht*, Stuttgart 1951, str. 266.
- 19) Výklad a prameny najdeme u Josepha Leclera: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation [Histoire de la tolerance au siècle de reforme]*, sv. I, Stuttgart 1965, str. 148nn., 240—252, 439nn., 456n.
- 20) Thomas von Aquin: *Sentenzenkommentar IV*, d. 13, qu. 2, ad 3; Luther: viz Lecler (pozn. 19), sv. I., str. 249n.; Melanchthon: *Corpus Reformatorum IV*, c. 737—740.
- 21) Dobrý přehled nabízí J. Lecler (pozn. 19), sv. I a II.
- 22) K tomu Johannes Heckel: *Cura religionis, Jus in sacra, Jus circa sacra*, Neudruck Darmstadt 1962, str. 44nn., 53n., 67nn. Leclerův (pozn. 19) odmítavý postoj k církevněpolitickému teritorialismu, sv. 2, str. 381n., 530nn. není v této souvislosti oprávněný.
- 23) Ranke, 4. až 6. kniha (pozn. 6), sv. I, str. 117—275.
- 24) Roman Schnur: *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg*, Berlin 1962, zejména str. 16—23. Dále i Lecler (pozn. 19), sv. 2, str. 109nn.
- 25) Schnur (pozn. 24), str. 21—23.
- 26) Tak Michel de L'Hopital v memorandu králi z roku 1568, srvn. Lecler (pozn. 19), sv. 2, str. 265nn.
- 27) *Oeuvres*, sv. 2, str. 199, uvádí Lecler, tamtéž, sv. 2, str. 112.
- 28) Ranke: *Französische Geschichte*, cit. op., sv. I, str. 265nn.
- 29) „To bylo to nejhorší, co mohl udělat,“ řekl prý papež francouzskému vyslanci, když ho informoval o svobodě světomí, již Edikt nantský přiznával; srvn. Lecler (pozn. 19), sv. 2, str. 183. Starý vztah mezi náboženstvím a politikou vzal tímto ediktem skutečně za své.
- 30) Srvn. Lecler, tamtéž, sv. I, str. 367, 549, sv. II, str. 63/64, 137n., 143n., 385n.
- 31) Richelieu: *Politisches Testament*, část II, kap. I. Vyd. Mommsen (*Klassiker der Politik*), Berlin 1926, str. 164n.
- 32) Tamtéž, kap. 2, str. 167.
- 33) Thomas Hobbes: *Elementa philosophica de cive*, kap. 13,7.
- 34) To je příznačné pro Hobbesovu definici „přirozeného zákona“, O občanu, kap. 2,1: „*Dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem quantum diuturnum fieri potest.*“ Přejechod od rozumu, vnímajícího jsoucno a vedeného univerzálním řádem účelů, k rozumu účelně-funkčnímu se zde završuje.
- 35) Leo Strauss: *Hobbes politische Philosophie*, Neuwied 1966, str. 78nn.
- 36) Což doložilo nové hobbesovské bádání, srvn. nejnověji F. C. Hood: *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford 1964; k tomu Carl Schmitt: „Die vollendete Reformation“, cit. op., str. 51nn.; Bernard Willms: „*Von der Vermessung des Leviathan, Aspekte neuerer Hobbes-Literatur*“, in: *Der Staat* 6 (1967), st. 75nn., 220nn. (230nn.).
- 37) Srvn. *De cive*, kap. 15: „Leviathan“, díl 3, kap. 32, 40, 42. Potud se rozcházím se soudem uvedeným u Willmse (pozn. 36).
- 38) Ústava z roku 1791, kap. I; deklarace lidských a občanských práv ze 4. 8. 1789 garantovala jen svobodu náboženského přesvědčení v rámci zákonného veřejného řádu.
- 39) Karl Marx: *Zur Judenfrage* = Karl Marx: *Die Frühschriften*, vyd. Landshut, Stuttgart 1953, str. 183; dále Eric Weil: „*Die Säkularisierung der Politik und des politischen Ansehens in der Neuzeit*“, in: *Marxismusstudien*, 4. řada, Tübingen 1962.
- 40) Gerhard Anschütz: „*Die Religionsfreiheit*“, in: *Handbuch des Deutschen Staatsrechts*, vyd. v. Anschütz a Thoma, sv. 2, Tübingen 1932, § 106.
- 41) Ke království z Boží milosti srvn. Otto Brunner: „*Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip*“, in: *Das Königtum*, Konstanz – Lindau, 1954, str. 279nn. (291nn.). Když francouzský král Karel X. při korunovačním ceremonálu položil podle předpisu na doklad královské léčebné síly Boží ruku na malomocného, měl prý na ní rukavici.
- 42) *Frühschriften* (pozn. 39), str. 183.
- 43) Západoněmecké zemské ústavy prvních poválečných let svědčí o nesčetných snahách znovu nastolit „křesťanský“ stát, jež jsou hodny bližšího bádání. „*Poslední slovo*“ náboženské svobody: BVerfGE 19, 206 (226), k tomu Alexander Hollerbach: „*Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts*“, in: *AöR*, sv. 92 (1967), str. 99nn.

- 44) Herbert Krüger: Staatslehre, Stuttgart 1963, str. 43.
- 45) G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, vyd. Gaus, § 185; tentýž: Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1830, § 552.
- 46) Marx (pozn. 39), str. 183.
- 47) Viz. zásadní historicko-systematickou studii Eugena Lemberga: Geschichte des Nationalismus in Europa, Stuttgart 1950; tentýž: Nationalismus, I. a II. sv., Hamburg 1964.
- 48) Srvn. příspěvek Carla Schmitta: „Die Tyrannei der Werte“, in: Säkularisation und Utopie, Ebracher Studien, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1967, str. 37nn.
- 49) To ve své obhajobě tradice antické polis zcela přehlíží práce Wilhelma Hennise: Politik und praktische Philosophie, Neuwied 1963; k tomu i Bernard Willms: „Ein Phoenix zu viel“, in: Der Staat 3 (1964), str. 488nn. K problému rozluky zásadně: Joachim Ritter: Hegel und die Französische Revolution, Köln – Opladen 1957.
- 50) Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1830, § 552. Problém vztahu státu a náboženství se zde rozebírá na takové výši duchovní reflexe, jaké později už nikdo nedosáhl.