

NÁBOŽENSKÁ REVUE

ČESKOSLOVENSKÉ CÍRKVE

ŘÍDIL

PH. Dr. a TH. Dr. FRANTIŠEK KOVÁŘ.

ROČNÍK I.-II.

1929.

NÁKLADEM ÚSTŘEDNÍ RADY ČESKOSLOVENSKÉ CÍRKVE
V PRAZE.

TISKLA KNIHTISKÁRNA „BLAHOŠLAV“, PRAHA II.

OBSAH ROČNÍKU I.

(Čísla udávají stránky.)

ČLÁNKY:

Úvodem	1
<i>Dlouhý-Pokorný Emil</i> : Spor o smysl našich dějin	22—26, 68—71, 131—134, 160—164.
<i>Farský Karel Dr.</i> : Tvoření křesťanské osobnosti	49—50
<i>Halbhuber Jaroslav</i> : Reforma československé školy a ná- boženská výuka českoslov. církve	26—30, 71—74, 123—128
<i>Kloubek Vilém</i> : Právní základy církve československé	20—22
— Církevní hospodářství	74—77, 128—131, 165—166
<i>Kovář Frant. Dr.</i> : K základům	2—13, 53—61, 97—113, 145—159
<i>Kvasnica</i> : Nejasné pojmy v morálce	17—19
— Moderní útvar náboženský	50—52
— Výuka náboženství	134—136
<i>Spisar Alois</i> : Theism a moderní věda	13—17, 62—68, 114—123

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM:

Rozhledy po životě náboženském a církevním:

Náboženstva a světový mír	136—138
Oekumenické snahy	33—35, 170—180
Církve a dílo sociální	77—79, 138—139
Církve a veřejné otázky	79—84, 139—140, 166—168
Církve a mládež	168—170
Z církve československé	31—32, 84—86, 140—142, 180—181
Ze světa římsko-katolického	35—39, 181—183
Ze světa protestantského	87—91, 183—185
Z církve starokatolické	86—87
Z církve anglikánské	39—41, 185—186
Ze světa pravoslavného	186—187

Rozhledy po literatuře:

Referáty	41—42, 187—191
Po knihách	93—95
Po časopisech	42—44, 91—93, 142—143
Z literatury k otázkám dne	45—46
Z německé protestantské literatury theologické	46—47
Různé	47—48, 95—96, 143—144, 191—192

ÚVODEM.

První valný sjezd delegátů čsl. církve, konaný v prvním výročí založení církve, 8. a 9. ledna 1921 v Praze, se usnesl také, aby byla vydávána náboženská revue, dále aby byla vydávána knihovna náboženských a theologických spisů a konečně, aby bylo upraveno theologické studium naší církve.

Zatím co oba poslední body usnesení staly se již skutkem, prvý bod stále nemohl býti proveden pro různé překážky, neboť potřebných k tomu podmínek. Teprve nyní, kdy se církev blíží k 10. výročí svého založení, je tu minimum podmínek, aby revue vycházela aspoň čtvrtletně. Doufáme však, že nebude dlouho trvati a bude moci vycházeti měsíčně. Záleží to na tom, s jakým porozuměním bude přijata.

Úkolem revue jest, uveřejňovati odborné články o otázkách, důležitých pro vnitřní vývoj, ideovou a myšlenkovou práci církve a tím i pro poslání církve v našem národě: budovati život v československém národě, soukromý i veřejný, na náboženském základě a tvořiti náboženskou kulturu československou.

Na církevním sněmě v r. 1924 určila církev svůj směr: čsl. církev tvoří křesťané, kteří usilují naplniti současně snažení mravní i poznání vědecké duchem Kristovým, jak se zachoval v Písmě a v podání starořesťanském i jak dochován jest národu čsl. hnutím husitským a českobratrským. Na této linii a v tomto duchu je potřebí veliké myšlenkové práce a tato revue jest určena k tomu, aby ji přinášela, šířila a zachovala.

Jedním z článků této práce musí také býti, abychom si všimali všeho, co se děje v náboženském, církevním a myšlenkovém světě kolem nás, události, snah, směrů, proudů, pro své poučení a svou orientaci. Proto bude revue přinášeti rozhledy po náboženském a církevním životě ve světě.

Je také důležité a pro myšlenkovou tvorbu náboženskou nutno, znáti, co se píše a tiskne, tvorbu náboženskou, filosofickou, vědeckou, uměleckou, pokud má význam pro naše dílo, a zaujímati k ní stanovisko. I to chce revue činiti.

Nestačí ovšem ke zdaru, aby jen revue plnila svou povinnost. Je také potřebí, aby našla o hlásu těch, pro něž je vydávána, a aby poučení z ní získaná stávala se skutkem. Nejdef jen o práci theoretickou, nějaké odborné hříčky; cílem všeho je život, k r á l o v s t v í b o ž í. My můžeme jen rozsévati a nadějí jsou nám slova prvního Rozséváče: „Tak děje se v království božím, jako když člověk uvrhne símě do země a potom spí, a vstává v noci a ve dne, a símě vychází a vzrůstá, on sám neví, jak. Nebo země plodí samoděk, nejprv stéblo, potom klas, na to plné zrno klasu“. (Mar. 4, 26—29.)

Dejž to Bůh!

V Praze v dubnu 1929.

Redakce.

K ZÁKLADŮM.

I.

V kruzích příslušníků čl. církve, zvláště mezi duchovními, se vyslovuje stále častěji přání, aby církev měla již své pevně stanovené *učení*. Je to přirozený požadavek, praxe ve sborech i ve škole potřebuje pevného theoretického podkladu, nauky. Církevní sněm v r. 1924 zvolil proto k tomu cíli naukový výbor.

Náboženská nauka, která má tvořit logicky učenou a souvislou soustavu, je prací myšlenkovou, theologickou. Má-li být se zdarem provedena, *musí vycházeti z jednoho, jasného a pevného principu*, stanoviska, být zbudována na pevném základě. Na tom velmi záleží, zaujaté stanovisko má rozhodující význam. Vidím docela jiné obzory a perspektivy, cíle a cesty, postavím-li se na vrch, než postavím-li se do roviny. Jinak vidím, soudím, hodnotím, postavím-li se na toto stanovisko, jinak, postavím-li se na jiné. Na vůdčím pojmu, principu naukové soustavy záleží nejvíce; změní-li se ten, změní se pak celá soustava ve všech svých bodech. Základy rozhodují o formě i rozčlenění budovy. Nemá-li pevného základu, nemá budova trvání, i kdyby byla sebe krásnější a účelnější.

Má-li být myšlenkovou prací zbudována nauka, vyjadřující víru náboženské společnosti, je třeba, *aby bylo jasno především o tom základním stanovisku*, principu. A nemá-li být ta myšlenková práce marná, má-li být výrazem a určovatelkou živé víry společnosti, a nikoliv mrtvou bezúčinnou formulí, je třeba, *aby v tom základu byla celá společnost zajedno*, aby základ byl proniknut společným duchem všech.

Na pevném a všemi uznávaném základě tvoří se a roste snáze budova nauky. S pevného stanoviska se snáze vytvoří soustava, program, názor na vše, čeho ti, kdo jsou spiatí touhou po společném cíli, potřebují, a jde se jednotně, uceleně, radostně a průbojně vpřed. Pod zorným úhlem jednotného principu zaujímá se snáze stanovisko k všem zjevům minulosti, úkolům přítomnosti i budoucnosti, dá se pevná opora pro veškerou činnost jednotlivců i celku ve všech oborech a okolnostech života, buduje se theorie i praxe, tvoří se svéráz, ucelený názor na život i na svět.

Je-li tomu tak ve všech oblastech duchovní činnosti, tím více v náboženství. Ucelené naukové soustavy náboženské vyrůstají vždy z jednotného principu, staví na pevném základě, postupují podél základní myšlenkové linie, a odtud tvoří světové a životní názory, svérázné kultury, zasahují do veškerého dění, do života soukromého, veřejného, politického, sociálního, hospodářského, mravního, filosofického, vědeckého, náboženského, účtují s minulostí, vládou přítomností, určují programy budoucnosti.

Mám obavu, že se u nás na tento základ dosud zapomínalo, a že se chce hotová budova, aniž by ti, pro něž se má stavět, si byli jasni a byli dohodnuti o základu, ač ten rozhoduje o celé budově, její účelnosti, vhodnosti, obývatelnosti.

Není to dosud žádným osudným nedostatkem naší církve. Náboženská hnutí všechna a náboženské společnosti všechny žily a působily vždy hezky dlouhou dobu, než na jednotném principu vytvořily společnou soustavu naukovou. Do té doby byly upokočovány naukové potřeby, členů názory jednotlivců, jejichž tvorby bylo pak použito jako stavebních kamenů při stavbě nové ucelené budovy, někdy ovšem, když byly napřed přizpůsobeny nově vytyčeným základům. Samy počátky křesťanství jsou toho jasným dokladem.

Avšak čím dříve se zaujme pevné a všem společné stanovisko, tím lépe pro veškeru působnost a úspěch hnutí, společnosti. Dojde se k němu záhy, cítí-li se a uvědomí-li se jeho potřeba, uzná-li se jeho výhoda, vidí-li se jinde příklad, je-li umožněna orientace podle základů jiných. Je třeba, abychom všichni k tomu pracovali, každý ujasněním svých vlastních názorů, vzájemnou výměnou názorů, láskyplným jich vzájemným posuzováním, hledáním toho, co nás všechny spojuje a bedlivým všímáním si stanovisek jiných. Čím dříve se to stane, tím lépe pro jednotlivce i pro celek.

Započínám s touto prací a těším se, že budu následován, ať se souhlasem či nesouhlasem.

Sdělím nejprve svoje stanovisko, pak ukáži a vyložím stanoviska jiných soustav a hnutí, stojících od nás vpravo i vlevo, a při jejich posouzení budu moci své stanovisko doplňovat, blíže zdůvodňovat, po případě hájit.

II.

Pro pochopení i pro posouzení mého stanoviska nebude bez významu, zmíním-li krátce o svém osobním myšlenkovém vývoji náboženském.

V prvních letech mého života určovalo můj duševní růst rodinné venkovské a selské prostředí katolické, ne sice přemrštěně, ale přece oddaně katolicky zbožné a hlavně mravně přísné. Z římsko-katolického nazírání musil jsem se probíjet, s jeho vlivem zápasiti, jakmile v letech dospívání a studia upoutaly mě myšlenky světového a životního názorů soudobé kultury. Obé spolu zápasilo i za studií theologických, kdy celou duší jsem přilnul k literatuře a snahám katolického modernismu. V tom byl dán i směr dalšího vývoje: žhavá touha, aby kulturní statky byly proniknuty náboženstvím, a aby náboženské myšlení nebylo v rozporu s nejlepšími výsledky kulturního snažení, hlavně vědeckými a sociálními. S počátku jsem doufal s modernismem, že to bude možné v rámci církve římsko-katolické a proto jsem se s nadšením účastnil reformního hnutí českého katolického kněž-

stva po válce, byl jsem v jeho radikálním křídle a pak při zrození nové církve. Prvé články Práva národa v r. 1920 o pozitivní práci a cílech čsl. církve byly ode mne (pseud. Aleh), rovněž prvá brožura toho druhu, „Království boží na zemi“ (z jara 1920, 2. vyd. 1921). Jasně jsem na sobě pocítoval disharmonii dneška, zřel svým způsobem harmonii zítřka a přál si nalézt nejkratší cestu od první k druhé.

Uskutečnění snahy po synthese bylo nutno provésti nejdříve u sebe sama. Poznal jsem, že není to snadné a bezbolestné ani u jednotlivce a že tím těžší a bolestnější to bude pro společnost. Měl jsem štěstí, že jsem mohl studovati a poznávati se všech stran, což by k synthese vedlo, a na sobě prožívati: nejen spisy a snahy modernistů katolických, ale i podrobně a soustavně moderní filosofii, dále německou protestantskou liberální theologií, pravoslavný typ křesťanství, dějiny, psychologii, sociologii i filosofii náboženství, všechny veřejné snahy a činnosti církví a náboženství po světě, pokud se to jen dalo dosíci.

Dnes vím, jak jsem v snaze o synthesu s počátku stál příliš na straně kultury, vědy a filosofie, nebylo ve mně pravé a jediné správné rovnováhy. Teprve další náboženský život a studium nejnovějších náboženských snah v různých církvích, snah, vyrůstajících z touhy po uhašení zlého a potřeb dneška, a prožití jich na sobě, mi umožnilo přidati na váze pólu náboženskému a přiblížiti se k rovnováze i synthese. Dnes více než kdy dříve tuším nedozírné blahodárné možnosti, jaké má náboženská společnost; jež by synthesu uskutečnila kolektivně, v náboženské theorii i praxi, nauce i životě. Víím, že v budoucnosti ji uskuteční celá společnost lidská, ale menší společnost, jež ji v sobě nejdříve provede, bude vůdkyní ostatním.

Je mi známo, že cestami, jimiž jsem já šel, prošli mnozí, přemnozí naši příslušníci, třeba u některých nebyla chůze po nich uvědomována, neřídili se všichni, kudy a kam vedou tyto cesty, a kudy a kam vedou jiné. Právě proto pevně doufám, že u nás všech ze společných potřeb může vyrůsti společná práce na cestě k těmto cílům. Společné naše přesvědčení může býti také vyjádřeno společnou myšlenkovou formulací.

Jaké myslím že jsou základy pro myšlenkovou, naukovou stránku té synthesy?

Především je nutno říci, že jen ti budou moci tvořiti novou společnou náboženskou nauku, jež by byla výrazem jejich smýšlení a vždy novým motivem jejich jednání, kdož na sobě samých v svém nitru prožili — nejčastěji s bolestí prožili — jak potřebu a nutnost uznávání nejlepších výsledků kulturního snažení nové doby, tak i potřebu a nutnost náboženské víry jako duše toho snažení, potřebu a nutnost spolupráce kultury i náboženství, duše i těla.

Marná je naděje těch, kdo doufají, že by věda mohla rozřešiti záhady světa, života, nitra, doby, dění, podstatu věcí a nahra-

dití náboženství. Věda, pracující smysly a rozumem, obírá se pouze vnějškem, povrchem jevů, vztahy mezi nimi, zákonitostí v jejich změnách, oblastí, v níž je vše *podmíněno a relativní*, ale nedovede vniknout v podstatu, nedovede říci, proč se to děje tak a ne jinak, touto zákonitostí, jakou konstatuje a ne jinou. Svět, vědy je chladný, nemá teplého vztahu k nitru, je mimo nás, je objekt, předmět vnější. Lidská přirozenost však je při tom nezměněna, a věda nemá ani prostředků ani sil, dáti jí, čeho potřebuje, neboť nepodává skutečnost celou, může dáti jen to, co *vi*, a to nestačí k tomu, abychom dosáhli plného upokojení nitra, dokonalého rozvoje života a osobnosti. Naše *vědění* není jedinou ani nejdůležitější činností našeho nitra a života.

Filosofie může jíti dále a výše než věda. Ukazuje, že za oblastí, v níž vládne zákonitost, jsou skutečnosti, jež se do oné oblasti nehodí, na př. život člověka i život lidstva, lidská osobnost, tvůrčí, svobodná činnost duševní, ukazuje na oblast vyššího řádu, svět vyšší, svět cílů, hodnot, norem, svět pravdy, dobra, práva, spravedlnosti, krásy, lásky, mravnosti, umění, svět duchovní, nepodmíněný, *absolutní*. K oblasti vědění přistupuje tu oblast *víry*, která překročuje hranice jevů, ale je *subjektivní*.

Ale ani tato víra filosofická není posledním upokojením potřeb lidské přirozenosti. Svět, na nějž ukazuje filosofická víra, je abstraktní a subjektivní, nevysvobodí duše z relativna, jen k vyššímu světu ukazuje. A řád pravdy, dobra, práva, spravedlnosti, mravnosti, krásy, lásky vyžaduje také poslední opory a sankce, záruky jeho absolutnosti i vítězství a původce jeho absolutní platnosti, někoho, v němž je vyšší smysl světa založen, skutečnost poslední, nejvyšší objektivnost, věčnou, naprosto vládnoucí, ničím nepodmíněnou, Absolutno, Boha.

Tu jsme u počátku *víry náboženské*.

K hranici této víry dá se dojíti logickým postupem rozumu, ale tím ještě nezačalo se v nás náboženství. Může někdo takový logický postup čísti, promyslíti tisíckrát, souhlasiti s ním tisíckrát, ale nemusí dojíti k náboženství.

Náboženství se teprve začíná, když tato víra se stane vnitřním zažitkem, *zkušeností* celé lidské bytosti, když uznání té skutečnosti se stane člověku naprostým přesvědčením; pevnějším a jistějším, než jakákoliv jistota rozumovým úsudkem nabytá, a když konečně pod zorným úhlem této skutečnosti děje se pak všechno theoretické a praktické počínání v dalším životě člověka.

Teprve tato *náboženská zkušenost* jest počátkem náboženství vnitřního, kořenem, z něhož roste strom dalšího náboženského myšlení, citění, chtění, žití a pramenem, z něhož vyvěrají všechny ostatní projevy a výrazy náboženství. Byl-li nějaký „náboženský“ život žit do té doby zvykově, bylo-li výchovou, zvykově a vlivem společnosti zaujímáno „náboženské“ stanovisko, bylo to „náboženství“ tradiční, zvykově, ale nikoliv skutečně, zkušenostní.

Jak se k takové náboženské zkušenosti dochází, v čem záleží, nedovedeme rozumově vystihnout a vyložit. Není to věcí jen poznání, myšlení, rozumu; také ne věcí citu, jak se myslívalo; je při tom účastna celá lidská bytost se všemi schopnostmi; ale — nejenom lidská bytost, ale zároveň i sama *skutečnost boží*, která se při tom s lidskou duší setkává, člověku se *zjevuje*. Náboženskou zkušeností vchází člověk ve styk se světem božím, stává se účastným božího života, je vysvobozen ze světa jevů, relativnosti a subjektivnosti, časnosti a podmíněnosti, a stává se účastným světa skutečností objektivní, absolutní a věčné a tedy i života věčného. Od té chvíle teprve může žít náboženským životem, životem pod stálou působností onoho setkání a za dalšího styku v modlitbě a plnění božího řádu.

Nedovedeme-li rozumem vystihnouti podstatu náboženské zkušenosti, dovedeme aspoň z dalších projevů náboženského života vyanalyzovati hlavní její zjevy a prvky. Je při ní účasten *celý člověk* se všemi svými schopnostmi. Jsou tu účastny nejhlubší potřeby, touhy a přání lidské přirozenosti, samo *puďové založení člověka*, jež není u všech lidí stejné; proto mluvíme o nábožensky založeném člověku, a o člověku pro náboženství hluchém nebo slepém; dřív pak se myslilo, že je dokonce nějaký zvláštní náboženský cit, nadání, které u někoho je, u jiného není; avšak skutečnost ukazuje, že každý člověk může mít náboženskou zkušenost, ač ovšem ne každý v stejném stupni a také týž člověk ne v každém období a okolnostech svého života v stejném stupni. — Je účastna stránka *citová*, jež dodává zkušenosti intenzity a přízvuku; je účastna stránka *volní*, snahová, projevující se v činech a úmyslech; a je účastna i stránka *rozumová*, poznávající, skýtající člověku určité poznání. Když pak člověk svou náboženskou zkušenost vyjádří, s jinými se o ni sdělí, působí, zvláště je-li mimořádná, i na jiné a na další její utváření a vývoj má pak vliv *sociální prostředí* a činnost společnosti. Tak je tu v zárodku náboženské zkušenosti dán další *vývoj* náboženství.

Rozumová, poznávací stránka, ač v prvotní zkušenosti samé nemá největší důležitosti, během dalšího vývoje stává se velmi důležitou. Co bylo celou lidskou bytostí zažito, *snaží se člověk oditi v roucho rozumové*, aby sám si to učinil uchopitelným, aspoň trochu srozumitelným a jiným lidem sdělitelným. Poněvadž však zkušenost ta není povahy jen rozumové, nelze jí rozumově vyjádřit a vystihnout, nýbrž jen více méně *obrazně naznačiti*, podle stupně nadání a vzdělání jednotlivcova i prostředí. Na nižších stupních vývoje lidské mysli a kultury vyjadřovalo se to tím, co dnes zveme mythy, legendy, na vyšších stupních hledí se zkušenost vystihnouti představami, obrazy, pojmy, slovy jednoduchými, prostými. Tak vyjadřoval na př. Ježíš svou hlubokou, mimořádnou zkušenost náboženskou podobenstvími a prostými obrazy a slovy, jak jsou obsažena v evangeliích. Dalším krokem vývoje však je, že se tato první prostá formulace zpracovává

uvažováním, myšlením vždy určitějším a přesnějším, pojmovým, tvoří se *nauka, věrouka*, na př. u apoštola Pavla na základě náboženské zkušenosti Ježíšovy i jeho vlastní. Poněvadž tato uvažování mohou být různá, začíná se často u tohoto bodu vývoje dělení, na základě původní jednotné náboženské zkušenosti, prostě vyjádřené, vyrůstá více náboženských *forem*, odlišných druhotnými formulacemi nauk a organizační strukturou. Věrouka se často shrnuje v několik krátkých vět, jež se pak stávají pojitkem těch, kteří v ně věří a svou víru veřejně projevují, vzniká *vyznání víry, krédo*. V křesťanství máme je dosvědčeno již v 1. století. Když nauka se stává závaznou a považuje se za více méně trvalou, jedinečně pravdivou nebo dokonce za nezměnitelnou, nazývá se *dogmatem*, které v křesťanství se začalo tvořit od 3. století. Když nauka se zpracovává v logicky utříděnou soustavu, budovanou na určitém principu, prohlubuje se, zdůvodňuje a hájí, tvoří se *theologie*, důležitá a nutná pro zajištění a udržení svérázu, zřetelnosti a jasnosti náboženské formy.

A tu se obvykle v náboženství zapomíná, že vlastně všechna tato práce rozumová je jen jednostranným rozumovým budováním něčeho, co v prvotním svém počátku, v náboženské zkušenosti, nebylo věcí pouze rozumovou. Všechna rozumová vyjádření obsahu náboženské zkušenosti, jež je věcí celé lidské bytosti, ne pouze stránky rozumové, jsou vlastně jen obrazná, symbolická a nevystihují do podrobností a nevyčerpávají obsahu náboženské zkušenosti. Proto i to, co rozumovou prací je dále na první formulaci budováno, i když je to pojmové a usoustavněné, má vlastně také jen povahu obrazů, symbolů, ale nevystihuje a nevyčerpává skutečnosti. Je proto velkým zneužitím náboženství, jestliže je někdo považuje *jen* za věrouku, myšlení, nauku, metafysiku, nebo pokládá-li někdo nějakou myšlenkovou formulaci o předmětu náboženské víry za něco jedinečně správného a pravdivého a odmítá každou formulaci jinou, nebo dokonce jestliže se tvoří závazná dogmata, jež jsou vlastně také jen druhem pojmových obrazů, a považují se za nezměnitelná a jejich slepé přijetí se pokládá za víru a podmínku spásení i věčného života. To je *dogmatismus, intelektualismus a racionalismus* v náboženství.

Ovšem na druhé straně stejně nesprávné jest domnívat se, že by v rozumové formulaci obsahu víry bylo vše *zcela subjektivní*, od skutečnosti naprosto vzdálené. To je zase *psychologismus* v náboženství. Rozumové vyjádření obsahu náboženské zkušenosti je sice obrazné, nevyčerpává a nevystihuje sice skutečnosti, ale přece jen *objektivní* skutečnost aspoň nějak vyjadřuje, po lidsku, nedokonalými prostředky mluví o *skutečném* Bohu, podle analogie lidské a toho, co člověka obklopuje. Třeba je to jen znázorněním a naznačením pravdy, a ne celým jejím vystižením a vyčerpáním, přece jen není to něco jen subjektivního, neskutečného; nebo od skutečnosti naprosto odlišného.

Třeba tedy je v náboženství vzhledem k obrazné povaze myšlenkové formulace náboženské zkušenosti *svoboda svědomí*, přece je tu zároveň *závaznost svědomí* vzhledem k objektivnímu předmětu náboženské zkušenosti. Není tedy v náboženství nezávaznosti a libovůle, a to ani v rozumovém ani v kterémkoliv jiném prvku. Náboženská zkušenost cítí i závaznost, poslušnost, podrobení se postřehnuté pravdě, ale i svobodu, dobrovolnost, neboť závaznost vyrůstá z nitra svobodného svědomí Bohem dotčeného. O naprosté svobodě bez závaznosti stejně jako o naprosté závaznosti k určité formulaci bez svobody může mluvit jen kdo neměl nikdy náboženské zkušenosti.

Vzhledem k předmětu víry, Bohu a jeho světu, jsou myšlenkové formulace obsahu náboženské zkušenosti nedokonalé sice lidské značky, ale přece jen obrazy skutečnosti a vzhledem k věřícímu jsou *pomůckami jeho víry* i *víry jiných*, neboť víru v jiných budí a silí. A jen tehdy mají také svůj význam, dovedou-li vskutku v jiných život víry probudit, žít a silit. Jsou-li suchými rozumovými schématy, logickými hříčkami, jsou-li to abstrakce odložené od náboženské zkušenosti, svého pramene, z něhož vznikají a z něhož berou život a teplo, nemají toho účinku a jsou pro skutečný náboženský život bez ceny, byť byly sebe více pěstovány teology a v knihách.

Mají-li takové pomůcky víry být živými, musí se jejich formulace *vyvíjet* podle potřeb, vzdělání jednotlivců a kultur. Tak i dnes potřebuje věčně živá, obrazná a prostá formulace Ježíšovy náboženské zkušenosti, uložená v evangeliích, nové formulace, mluvou nám srozumitelnou, v našich způsobech myšlení, pro naše úkoly života soukromého, veřejného i sociálního, podle naší úrovně vzdělání, národní povahy, ve shodě s kulturou, aby se mohla stát mocnou pomůckou, buditelkou, žítelkou, posilou víry a podnětem náboženského a mravního života i pro dnešního člověka, jemuž připadá, jako by stará formulace nebyla pro něho určena a proto je pro něho bezúčinnou.

Obsah náboženské zkušenosti se vyjadřuje nejen formulací rozumovou, myšlenkovou, ale také *volní*, snahovou: touhou po Bohu a jeho světě, úsilím o spojení s ním, životem ve shodě s ním. Náboženství na zkušenosti založené není nikdy jen věrou v to nebo ono, hlásáním toho nebo onoho, ale také a především uskutečňováním boží vůle, plněním úkolů božích království, tedy *závazkem* také *vůle*, poslušnosti svědomí, arci dobrovolně přijatou a v tom svobodnou. Nezáleží na tom, co *já* chci nebo nechci, ale na tom, co Bůh chce nebo nechce, na splnění božích rádu dobra, spravedlnosti, práva v životě individuálním i sociálním, povinností k sobě, bližnímu, společnosti, rodině, národu, církvi, lidstvu, Bohu. *Mravnost* je květem náboženství a mravnost na náboženské víře založená je nejen v poslední příčině a podstatě zdůvodněna, ale je i nejpevnější, poněvadž náboženská víra je mocí, která umožňuje překonat sobectví a živočišnou stránku lidství.

V oblast volní stránky náboženství spadá po jedné své stránce také *kult*, snaha po dosažení spojení s Bohem a jeho světem; leč kult je částečně i věcí stránky citové a v dalším vývoji je určován i sociální povahou člověka.

Přebujení volní stránky nad rozumovou a citovou má za následek *legalismus* a *ritualismus* v náboženství, toto stává se soustavou úkonů, jež se plní často jen co do formy, bez ohledu na účel a smysl.

Obsah náboženské zkušenosti vyjadřuje se také způsobem *citovým*, uměleckým, na př. hudbou, výtvarnictvím, poesíí. I zde však je náboženství závazností, arci svobodně převzatou, poslušností tvůrčího svědomí vůči božímu řádu krásy a lásky. Citová stránka náboženské zkušenosti je v dalším vývoji náboženství živnou půdou intenzivnosti a věrosti náboženské víry. Není-li však ten vývoj veden a řízen stránkou rozumovou a doplňován stránkou mravní a sociální, snadno citová stránka se vybíjí jen v mlhavých náladách, vzrušení, touze, sklonech, blouzněních, snadno přejde i v nemorální orgie citových záchvatů zbožnosti, snadno přebují v *pietismu*, *citlivůstkářství*, *subjektivismu* a přehnaném *mysticismu*.

Jako náboženská zkušenost obsahuje všechny tři stránky lidského duševního života, tak i další vývoj náboženství je dokonalý a správný jen tehdy, zůstává-li neporušen *soulad* prvku rozumového, citového a volního i v jejich dalších vývojových fásích.

S nimi pak v souladu má zůstat i *čtvrtá* stránka, která během vývoje přistupuje: *sociální* stránka náboženství. Člověk jako tvor společenský sdílí se se svým náboženstvím a prožívá je ve společnosti, a to má vliv i na běh vývoje náboženství, které nikdy není věcí čistě soukromou. Vliv a potřeby společnosti působí na tvoření a vývoj kultu, z potřeb společnosti vznikají skupiny osob, které věnují se speciálně práci náboženské, vzniká rozdíl mezi kněžimi a laiky. K dosažení společných náboženských cílů na společném základě seskupují se lidé týchž náboženských potřeb a téhož ducha v náboženské společnosti, církve. Přebují-li tento prvek v náboženství, stává se společnost, církev, sama sobě cílem; místo aby byla prostředkem k pěstování náboženství, využívá náboženství jako prostředku pro své cíle, vzniká *církevnictví* a *klerikalismus*.

Všecko to, co během vývoje vyrůstá z prvotní náboženské zkušenosti, tvoří náboženskou formu se všemi jejími projevy, vše to je pak stejné jako všecko ostatní dění, podrobena zkoumání vědeckému a filosofickému. Týká-li se takové zkoumání všech forem náboženství, je to *věda* o náboženství (historie, psychologie, ethnologie a sociologie náboženství) a *filosofie* náboženství. Hledí zjistiti také jejich vývoj, vývoj náboženství vůbec a podstatné znaky a útvary náboženství jako jevu historického, ethnologického, psychologického i sociálního. Platí ovšem i pro

ně hranice vědeckého poznání, zkoumají jen jevy, nedovedou vystihnout podstatu nábož. zkušenosti a nemohou nikdy náboženství nahradit. Pokoušejí-li se o to, vytyká se jim právem *historismus, psychologismus, sociologismus*. Mohou však ve svých mezích být náboženství velmi užitečný: mohou je ochránit od bludů, přebývání různých jeho prvků a udržovat je v jedině životném souladu podstatných složek. Filosofie náboženství zkoumá i otázku podstaty náboženství a jeho užitečnosti i pravdivosti, noetiku i metafysiku jeho. Na nich pak nejlépe mohou být založeny *theologie* jednotlivých náboženských forem.

Co jsme dosud po způsobu dnešní mluvy nazývali náboženskou zkušeností, je totéž, co se starším výrazem nazývá *zjevením*. V náboženské zkušenosti zjevuje se Bůh člověku. Toto zjevení není ovšem vnější, jak je chápe katolická dogmatika, nestalo se jen některým lidem od Boha vyvoleným, není něco jednou pro vždy hotového, nýbrž je to zjevení *vnitřní, immanentní*, může se státi *každému člověku*, třeba ne každému v stejném stupni, a je něčím stále: *pokračujícím*. Bůh zjevuje se člověku v přírodě, světě, lidském nitru, dějinách lidstva, životě člověka a zvláště v dějinách náboženství, jež jsou dějinami spolupráce člověka s Bohem. Se strany Boha jest tedy náboženská zkušenost *zjevením*, se strany člověka jest *vírou*. Bůh je předmětem víry a zároveň i její příčinou, je to zjevení Boha i od Boha, který je transcendentní i immanentní. Co do příčiny je zjevení působením Boha, co do účinku jest přijetím toho zjevení se strany člověka vírou, tedy duševním pochodem, který se pak mění ve stav. Není tedy víra pouhý duševní pochod čistě subjektivní, neboť je v člověku tvořena Bohem, svým předmětem. Avšak je zároveň i faktem duševním, spoluprací Boha zjevujícího a člověka věřícího. Vírou nazýváme pak jak *úkon* a *stav* lidské činnosti duševní (starý výraz pro to byl: *fides qua creditur*, víra, kterou věříme) tak i odvozeně *obsah její* (starým výrazem: *fides quae creditur*), který bývá pak formulován rozumovou činností z náboženské zkušenosti. Výraz „náboženská zkušenost“ je název pro zjevení, pokud si je uvědomuje dnešním způsobem. Duševní stav, vyznačený náboženskou zkušeností nebo zkušenostmi, nazýváme *náboženským vědomím, zbožností*. Jeho projevem pak na venek jest *náboženství*, jež tedy vzniká spolupůsobením Boha a lidského nitra. Náboženská zkušenost jest jedinou cestou člověka k Bohu a Boha k člověku zde na zemi, je to místo setkání obou. Účinek náboženské zkušenosti, náboženství, neprojevuje se však jen v poměru člověka k Bohu, ale i v poměru člověka k člověku a člověka k světu, k životu, ke kultuře, ke všemu, co jest, bylo i býtí má, poněvadž člověk pak vše *hodnotí* v účinku své víry, náboženství proniká pak všechny oblasti života.

Bůh, absolutno, objektivno, pravda sama, dobro samo, krása sama, má nekonečný počet aspektů a také proto jsou různé

obsahy zjevení, neboť při setkání s Bohem ve zjevení člověk podle svého nadání a vzdělání, potřeb svých i své doby, své dokonalosti či nedokonalosti, vyšší či nižší schopnosti postřehuje Boha a jeho svět v tom nebo onom aspektu, více nebo méně. V síle zjevení snaží se člověk rozumovou činností, prostředky lidského myšlení a sdělování formulovati a vyjádřiti obsah zjevení, své víry, zkušenosti. Ta formulace má jednak *působivost representativní*, má *představiti* obsah zjevení, ač ovšem může to učinit jen obrazně, symbolicky, ježto se nedá prostředky poznávacími a sdělitelnými vystihnout a vyčerpát, jednak má *moc sugestivní*, může se jí v jiném člověku náboženské založení podnitit, víra budít, silit, náboženská zkušenost obžít, posílit, znova navodit. Formulace náboženské zkušenosti může se sdíletí a šířití neúčinněji kázáním, živým slovem, ale také knihami a také symbolickými úkony, jakými jsou kult, svátosti, náboženské umění hudební, slovesné, výtvarné, a konečně i celým způsobem života, mravností a posvěcením všeho jednání.

Poněvadž formulace obsahu víry jest vždy obrazná, i když je pojmová, podléhá vývoji podle potřeb a stavu osob i dob, jimž má sloužiti jako pomůcka víry a proto je povinností zbožných lidí dnešní doby, aby *dnešní formulace* byla vždy taková, aby neodporovala zaručenému poznání vědeckému, neboť jinak dnes víru nebudí a nesílí, nýbrž ji ubíjí. Tak i formulace obsahu víry v Boha, *idea Boha*, se vyvíjí, prohlubuje, a má-li mít náboženskou moc, musí být ve shodě s vývojem mravním i rozumovým své doby a zvláště neodporovat zaručeným příspěvkům, jaké skýtají vědy k sestrojení názoru na svět a život.

Bůh je transcendentní, je mimo svět a člověka, není na nich závislý, ale je také immanentní, je přítomen svou činností v přírodě i v člověku, působí ve světě i člověku i v dějinách lidstva, stále tvoří v lidstvu i ve světě. Předmětem náboženské zkušenosti může býti jen Bůh ve vztahu k světu a člověku, nikoliv Bůh, jak je sám o sobě mimo svět, tam přesahuje i možnost obrazného poznání víry člověkovy. Proto spekulativní formulace o Bohu, jakým je sám o sobě, nemají náboženského významu, tím méně pak mají význam poznávací.

Zjevení Boha v Ježíšovi jest nejdokonalejším zjevením co do hloubky i různosti aspektů. Podstatou Ježíšovy náboženské zkušenosti jest postřehnutí Boha jako Otce a proto poměru člověka k Bohu jako poměru syna k Otci, poměru člověka k člověku jako poměru bratra k bratru, poměru člověka k světu jako poměru spolutvářce na království božím ve světě s Bohem-Tvářcem. Sugestivní moc Ježíšovy formulace jeho víry byla neodolatelná a ač v evangeliích je to formulace již z druhé generace zachovaná, je přece dodnes nábožensky veleúčinná.

Bible je sbírkou mimořádných náboženských zkušeností lidských, je v ní zachycena formulace zjevení, slovo boží. Odtud jest veliká representativní působivost jejich formulací zjevení

o Bohu a jeho světě, odtud i jejich moc sugestivní v buzení, živení a prohlubování víry vždy a všude. Ovšem není ani tato formulace víc než obrazným znázorněním víry; dnešní formulace podstatně stejné víry bude jiná, zase ovšem jen obrazná.

Ježíšova náboženská zkušenost jest pramenem, z něhož vyrůstá celé *náboženství křesťanské*. Jeho prvotní prosté vyjádření obsahu jeho zjevení bylo východiskem, z něhož různé doby ve veliké rozmanitosti budovaly podle svých podmínek další formulace naukové, citové, snahové i sociální. Pro každou další formulaci křesťanskou, má-li být stejně nábožensky účinnou, musí být zásadou, vraceti se k Ježíšově zkušenosti a zpřítomněním, znovuprožíváním jeho zkušenosti dávatí obsahu víry formulaci dobově účinnou. Ježíšův *duch* musí býtí vodítkem, ne formulace.

V jeho duchu a znovuprožíváním jeho náboženské zkušenosti přinášeli velicí mužové křesťanské minulosti nová a nová zjevení Boha a jeho světa ve formulacích, určených povahou dob, osob, národů, potřeb, kultur a jejich lidí. Spisy světců, náboženských velikánů, jsou-li založeny na jejich náboženské zkušenosti, mají náboženskou cenu stále. Naproti tomu theologické systémy a myšlenkové abstraktní konstrukce jsou často zapomenuty a bez účinku na nitro lidské. Augustínovy *Konfesse* stále mocně působí, jsou živé i pro přítomnost, zatím co jeho theologické formulace náleží dějinám.

Také v našem národě řada náboženských velkých mužů přinášela svou náboženskou zkušeností nová zjevení a formulovala je v duchu národa a jeho mluvou.

Vše to pro nás má nejen representativní působivost obrazných formulací obsahu víry, ale i sugestivní moc pro buzení, živení, silení víry, ovšem jen když formulace kdysí výmluvná a účinná se stále vyměňuje za formulaci novou, v nových okolnostech místa, času, potřeb, vzdělání atd. stejně účinnou. Taková formulace může vyplynouti vždy zase jen z téhož pramene, jako formulace prvotní, z náboženské zkušenosti, zjevení Boha v duchu Ježíšově.

Tutéž moc má i *kult*, který je také obraznou, ale smyslům přístupnou a především citově účinnou formulací náboženské zkušenosti. Proto i kult musí se stále vyvíjet a nesmí ustrnout na jedné formulaci, nemá-li ztratit účinnost, a vždy znova musí růsti z náboženské zkušenosti.

Cirkev, náboženská společnost křesťanská, je uchovatelkou a živitelkou náboženské zkušenosti Ježíšovy, zjevení božího v jeho duchu získaného, ale vždy znova v duších členů zakoušeného, hájitelkou, rozmnožovatelkou a šířitelkou tohoto dobra, uskutečňovatelkou Ježíšova království božího a jeho pevného rádu lásky a bratrství. Je to cíl všekřesťanský, všelidský.

Csl. cirkev chce oň usilovati mimo to také v duchu svého národa, jeho minulosti a jeho povahy, pro potřeby svého národa, ale také pro potřeby své doby a kultury. Chce naplniti současné

snažení mravní i poznání vědecké *duchem* Kristovým, jak se zachoval v Písmu a v podání starokřesťanském, i jak dochován je národu čsl. hnutím husitským a českobratrským. To může učinit jen stále a stále novým prožíváním náboženské zkušenosti, zjevení božího v duchu Ježíšově, stále a stále novým stykem s Bohem a jeho řádem.

Její *nauka* pak může v tomto smyslu být jen obraznou formulací obsahu toho zjevení, obraznou, třeba pojmově-obraznou formulací víry, plnou sugestivní moci pro buzení, živení a silení víry v duších. Nemůže být suchou logickou rozumovou spekulací. A hlavně, nemůže být určitá jedna formulace považována za jediné pravdivou, nezměnitelnou a na vždy platnou. Musí odpovídat na všechny otázky, které věřící duše jí sama spontánně vstříc ponese, ne vkládat v mysl hotové otázky a tím již sugerovat odpovědi, bez ohledu na to, jsou-li to živé otázky nitra, doby, či mrtvé dnes formulace minulých náboženských zkušeností. A je přirozeno, že ty formulace nemohou být v rozporu s nejlepšími výsledky poznání vědeckého.

Závaznost takové nauky nebude pak nějaká vnější, plynoucí z autority, příkazu, vážnosti jednoho člověka, nebo usnesení většiny nebo všech, ale bude to závaznost *vnitřní*, plynoucí z autority souhlasu víry, svědomí, přesvědčení, nabytého touže zkušeností náboženskou, přinášející se strany jedné zjevovaný objektivní a absolutní svět boží, se strany druhé subjektivní úkon a stav víry člověka nitra.

Náboženskou zkušeností je třeba měřiti každou nauku a jen tu podržeti, která na náboženské zkušenosti staví a k náboženské zkušenosti přivádí. (Pokračování.)

A. Spisar:

THEISM A MODERNÍ VĚDA.

(Poznámky ke stejnojmennému článku Dr. Bl. Zbořila v České mysli, roč. XXIV., č. 5. a 6.)

Není v našich filosofických časopisech mnoho článků, věnovaných otázkám náboženským a theologickým se stanoviska filosofického, článků, které by hodnotily theologickou práci a theologické stanovisko s jiného hlediska než církevně křesťanského a tak dávaly podnět k diskusi a výměně myšlenek. A přece jen osvětlováním jedné a téže věci, jednoho a téhož problému s různých hledisk lze přiblížit se k pravdě, k poznání ne-li vědecky nepochybnému, tedy aspoň pravděpodobnému, s nímž konec konců musí se člověk spokojiti v posledních otázkách života a světa.

Nedostatek diskuse a vzájemného dohovoru (ne osobní polemiky a zlehčování protivníka) má v zápětí nedorozumění a jednostranné chápání tak mnohé otázky. Jsem přesvědčen, že diskusi — věcnou ovšem — je možno různá a protivná stanoviska aspoň sblížit, ne-li vyrovnat. Proto častěji jsem již volal po diskusi z důvodů uvedených. Vítám tedy články dr. Bl. Zbořila, uveřejňované poslední dobou v České myslí (roč. XXIII. č. 1.: Náboženské vědění s hlediska noetického a roč. XXIV., č. 5. a 6.: Teizm a moderní věda), pak v Kalichu, časopise českobr. církve evangel. (roč. IX., č. 3.-4.: Analýsa pojmu zkušenosti, a důsledky pro metafysické pojetí Boha), vítám je tím více, že jejich autor sám přeje si diskuse, když ku konci článku v Čes. myslí str. 523 v poznámce dí, že nechce prohlašovat svou úvahu za neomylnou a ujišťuje, že rád dá se poučit, jestli se mylí.

Z důvodů těchto rozhodl jsem se, že přičiním několik poznámek k poslednímu jeho článku v Čes. myslí, vycházejí z poznatku, že dr. Bl. Zbořil chápe vědu moc úzce, že je v nazírání na vědu zatížen příliš vlivy pozitivistickými, v nazírání pak na teologii, totiž v daném případě na theism, chápe stanovisko theistické úplně ve smyslu středověké teologie scholastické.

Předem poznamenávám, že článek dr. Bl. Zbořila je nabit problémy, kterých je tolik, že autor článku nemůže jich řešit, nýbrž jest nucen jenom naznačovat, jen se jich dotýkat, což ovšem neznamená řešení problémů.

Aby článek můj příliš nevzrostl, omezím se jen na hlavní otázku článku Zbořilova, totiž na theism a hlavní dvě námitky Zbořilovy proti theismu. Při tom ovšem bude třeba zhodnotit Zbořilovo pojetí theismu, dále zaujmouti stanovisko k tak zvaným důkazům jsoucnosti Boží a poznání Boha. Celá řada problémů, nadhozených Zbořilem, vyžaduje pak článků samostatných.

1. *Theism a věda.*

Zbořil začíná svůj článek neúplným a nedosti výstižným vymezením theismu, v němž zdůrazňuje víru „*v osobního Boha* (podškrtuje Zbořil) jako všemohoucího a vševědoucího stvořitele a vládce vesmíru, jenž dokonale mravnou svojí vůlí a svrchovanou moudrostí řídí světové dění i lidské osudy“ (str. 421). V dalším pak pokračování praví, že chce theism pojímat tak, jak jej skuteční theisté hlásají a jemu věří. Z náboženství počítá k vyznavačům theismu židy, křesťany a mohamedány; pak uvádí řadu filosofů theistických a zmiňuje se, že i theologové a myslitelé moderní se hlásí k theismu. To je správné. Jen že právě to rozšíření theismu zde naznačované musí v nás budít myšlenku, zdali existuje stejnorodý theism u hlavních všech jeho vyznavačů, není-li více odstínů theismu. Když pak v dalším autor operuje proti theismu, má na mysli určitý theism, jak budeme mít příležitost přesvědčiti se z jeho slov, theism, který zdůrazňuje

pouze transcenci Boží, a to dokonce jen ve smyslu prostorové odloučenosti od světa, a nevšímá si pranic Boží immanence, která theismem neméně je vyjádřena. Theism židovský, křesťanský a mohamedánský není jedno a totéž. Uznává se tam sice všude osobnost Boží a odlišnost od světa, ale vztah Boha ke světu a lidstvu a podstata Boží není myšlena v těch třech theoretických náboženstvích naprosto stejně. Také celá řada filosofů a theologů novějších a nejnovějších nemyslí Boha stejně. Jsou zde rozdíly v pojímání Boha theistického, rozdíly velmi vážné, že třeba s nimi počítat právě tehdy, hodnotíme-li theism se stanoviska moderní vědy. Především bylo třeba vymezit přesně, v jakém smyslu považuje theism, a to ten různorodý theism Boha za osobnost. Co rozumětí osobností? Jak je člověk osobní, jak Bůh? V jakém poměru je osobnost k individualitě, k individuálnosti, jaký je mezi nimi rozdíl? Tam právě spočívá to velké nedorozumění mezi theismem a moderní vědou, že se zaměňují navzájem osobnost a individuálnost. Dále třeba přesně stanovit vztah Boha a světa (člověka v to počítaje), čili vymezití přesně Boží transcenci a immanenci. Bez této práce nelze porozumětí moderně chápanému theismu a pak ovšem je velmi lehká práce, odsoudit a popravit theism jako inferiornější stanovisko v nazírání na Boha. Theism má své dějiny. On se vyvíjí nebo jest vyvíjen. Vývoj theismu nejde směrem ke světovému principu pouze immanentnímu, což by ovšem značilo zničení theismu, ale k jemnějšímu vystižení transcence i immanence a vzájemného vztahu a poměru obou, tak totiž, jak právě moderní věda jak eksaktní, tak spekulativní k tomu nutí a vede. Nelze proti modernímu nazírání vědeckému stavět theism středověký a pak soudití. Při tom poznamenávám, že vím, že i dnes najdou se konservativní zastánci středověkého, scholastického theismu. Pak třeba se stanoviska moderního člověka opřít se proti tomu scholastickému theismu, nikoli však proti theismu vůbec, poněvadž je možné pojetí theismu, které není v rozporu s moderní vědou.

Ovšem záleží též na tom, co rozumí se moderní vědou. Rozumí-li se vědou jen vědy pokusové, experimentální, jen vědy vlastně popisné, které domnívají se vysvětlovat skutečnost jen kvantitativním měřením, a domnívá-li se kdo, že takové vědy jsou celou vědou, že taková věda postačí, pak ovšem nemá theism naděje, že nalezne milost. To je však úzké pojetí vědy, pojetí nepostačující, pojetí čistě positivisticke, pojetí, kterým dnes již ani přívrženci positivismu sami se neřídí a sám dr. Zbořil na mnohých místech článku, jak uvidíme, připouští filosofii i metafysiku (trebas jen relativně pravdivou) jako pokračování odborných věd. (Viz též místo, kde mluví o ethice vědecké a filosofické, str. 512.) Jakmile však připouští filosofii, metafysiku, trebas jen relativní, čím ji nazve? Nenazve ji též vědou? Snad vědou méně jistou? Budiž! Ale vědou přec. A je věda o skuteč-

nosti naprosto jistá? Co víme vědecky naprosto jistě, tak jistě, že by byla vyloučena každá skepse a pochybnost? Nebyly a nejsou celé systémy myšlenkové, které braly a berou v pochybnost možnost poznání vůbec? Neeksistuje i noetický nihilismus?

Slovem: o všem lze pochybovat, chce-li se pochybovat, tam, kde běží o vystižení a poznání skutečnosti. Co nás drží, abychom neupadli v naprostou skepsi, je naše víra v možnost poznání skutečnosti, pravdy. Víra, ovšem jako jev psychologický, víra v nejširším slova smyslu jest to, která nese veškeru naši snahu poznávání. Víra jest to, na níž spočívá naše věda, experimentální i spekulativní, z nichž jedna bez druhé se neobejdou. Člověk věří v pravdu, které zmocňuje se pak na základě zkušenosti vnitřní i zeyní a mnohé z té pravdy zachycuje více nebo méně jistě vědecky, podle toho, jak dokonale a správně pozoruje a myslí a usuzuje. Jest nesporno, že nelze pouze jen myslit, soukat pravdu, totiž poznání skutečnosti ze sebe, ze své myšlenky, ale stejně je jisto, že bez myšlení nelze pozorovat, experimentovat. Obě je na sebe odkázáno. Výsledek poznání bude zaručen jen tehdy, postupuje-li se oběma cestami: pozorování i myšlení, indukce i dedukce.

Člověk, lidstvo ve své práci myšlenkové nedá si však líbit žádných dogmatických předsudků, ani toho nejsilnějšího předsudku moderní doby (od dob Kantových), že nelze jít v poznání skutečnosti za jevy. Experimentem možno ovšem pozorovat jen jevy; ale lidstvo nedá si vzít právo z jevů usuzovat na to, co skrze jevy se jeví. Bylo by naivní myslit, že skutečnost jest taková, jak se nám jeví. Jistě je v poznávání jevů zúčastněn náš subjekt a poznání jevů je zbarveno našimi schopnostmi pozorovacími. V tom má pravdu jistě Kant a mnozí již před ním. Ale chtít učinit nepřeklenutelnou propast mezi jevy a věcmi o sobě znamená, důsledně provedeno a vzato, chtít zaklít poznávací subjekt v okruh solipsismu. Nebylo nic více důvodem proti Kantovu dualismu jevů a věcí o sobě, než další vývoj filosofie, ústící v solipsismu idealistické filosofie německé. Tam spěje kantism a moderní člověk, držící se jeho. Ale v solipsismu člověk nevydrží, musí ven, to mu praví veškerá jeho bytost, to mu praví jeho víra ve svět zevní, objektivní, transsubjektivní, to mu praví víra v možnost poznání toho transsubjektivního světa.

Krok ze začarovaného okruhu svého já ve svět objektivní můžeme učinit jen u víře v oprávněnost zákona příčinnosti: jevy nejsou zahalením, zatemněním něčeho, ale zjevením, projevem čehosi. Studující jevy světa (naše já v to počítaje), můžeme a musíme činit konklusi o tom, co se skrze jevy projevuje. Jen tak se dostane moderní člověk ven ze slepé uličky, kam jej přivedla moderní filosofie.

To neznámá přijímat snad filosofii starou; jen stanovisko moderní filosofie třeba opustit, stanovisko, které není nic nového, které nalezneme dávno před Kantem vysloveno a vyzkou-

šeno ve filosofii starověké, stanovisko neosvědčivší se a proto opuštěné.

Co zde napsáno, jest jen stručně nadhozeno, aby bylo naznačeno, jak třeba se dívat na pokusy, učinit z theismu vědeckou hypothesu.

Je-li vědou pouze věda popisná, věda experimentální, ať přírodověda nebo psychologie, pak ovšem nelze mluvit o theismu jako *vědecké* hypothesy.

To je však stanovisko jen pozitivistické, a jsou celé směry jiné, které toto stanovisko nesdílejí. A právě v moderní vědě opouští se stanovisko čistě pozitivistické a uznáváno jest stanovisko širší. Vědou nazývá se a uznává se i filosofie, ovšem že založená na odborných vědách, ale nezůstávající při nich, postupující na základech věd odborných a *spekulace* dál a vnikající skrze jevy v říši jsoucna transfenomenálního. Vždyť jevy nejsou objektivním jsoucnem, jsouce zbarveny subjektivně a vznikající působením subjektu jako jeho reakce na působení transsubjektivna. Pak ovšem, uznáváme-li filosofii a metafysiku jako její oddíl za vědu, třebas jen relativně pravdivou a nečinící si nároku na absolutní pravdivost a neomylnost, pak ovšem, pravím, je naprosto dobře možno theism zvat vědeckou hypothesou. Hypothesou, která nezmění se nikdy ve vědecky dokázanou pravdu, která však zůstane právě — vědecky mluveno — hypothesou, postulátem, nábožensky pak řečeno — vírou, předmětem víry.

Jest snad více pravdou, než co dá se stringentně, přesně, nepochybně vědecky, experimentem ve smyslu pozitivismu, dokázati.

Že věda, ani moderní, není v rozporu s theistickou vírou, že výtěžky moderní vědy nezvrátily theism, že tedy opravdový moderní vědec může a smí býti theistou, pro to mluví již ten fakt, konstatovaný drem Zbořilem v úvodu, že totiž celá řada filosofů a theologů, i současných myslitelů, hlásí se k theismu. Což všichni ti myslitelé jsou nevědečtí? To zdá se přec jen nepravděpodobno. Nad tím dlužno se zamyslit, proč ti mužové-myslitelé jsou theisty? Mají pravdu ti myslitelé, když považující se za vědce, jsou theisty? Či má pravdu Zbořil, když praví, že theism není vědeckou hypothesou? (Pokračování.)

Kvasnica:

NEJASNÉ POJMY V MORÁLCE.

Podle učení scholastiků a theologů katolické církve je normou ethickou shoda s rozumem. Jenže náš rozum nezná dokonale účelu světa, účelu lidstva, účelu jednotlivých lidí, aby mohl rozřešiti všechny otázky ethické, které se mohou položit. K jakému cíli má dospěti lidstvo jako celek? Co je prostředkem k to-

muto cíli? Jakou cenu má život nahodilého jedince? Jakým činitelem je v celku? Má žena stejnou cenu jako muž, poustevník jako kazatel, řemeslník jako učelec? Na tyto otázky a na mnohé podobné je nesnadno odpovědět, a přece odpověď na ně by teprve určila skutečné poměry a co k tomu sluší.

Rozum uznává, že jakýsi pořádek těchto věcí jest objektivní, ale nedovede ho určit. Žádá však, aby se jím řídila vůle aspoň v tom, co jí ukazuje; že máme více milovati toho, kdo je větší lásky hoden, že nemáme svěřovati náhodě dosažení žádoucího cíle, můžeme-li je zaručiti soustavným přičiněním, že i lidstvo jako celek má k poznanému cíli spěti organisací práce, ne výslednicí neuspořádaných, protichůdných snah, vládě rozumu se vymykající.

Kdo pak nemá dostatečného základu pro poznání, čeho pořádek vyžaduje, žádá, aby se vůle řídila úsudkem pravděpodobným. Volí se to, co je pravdě podobnější, i když je dovoleno přidržeti se mínění méně pravděpodobného (jen ne nerozumného), když ukládá menší obět. To není ani tutorism ani aequi-probabilism ani probabilism, ale je to to, co jak zdravý rozum, tak dokonalý rozbor pojmů stanoví.

Je přemnoho takových otázek, kde aspoň dosud není vyšetřeno, co objektivně sluší: pokud se má každý starati, aby jeho sil a jeho nadání bylo využito; jaké právo má, aby se překážek, které se tomu staví v cestu, zbavil; smí-li se někdo zbaviti sil, kterých nemůže užiti; smí-li nevyлéčitelný mrzák neb umírající nebožák, jenž se může jen cvičiti v trpělivosti, zkrátiti své utrpení; je-li lépe dopřáti svým smyslům požitek závadný třebaš po stránce hygienické (jako kouření) nebo společenské (t. j. se zarmoucením jiných spojený), aby duševní celek harmoničtěji sladněn byl výkonnější, či držeti své smysly dokonale na uzdě a dopřáti jim ukojení jen v součinnosti s účelnými výkony vůle; pokud se smí méně zdatný dáti do služby zdatnějšímu; pokud lze ethicky převzítí za někoho zodpovědnost; pokud jsme povinni vzepřítí se rozkazům ethicky nedokonalým; pokud poddání jsou povinni poslušnosti k vůli pokojí a k vůli pořádku, směřujícímu k cíli morálně indiferentnímu a náš samým lhostejnému; pokud je dovoleno k vůli sebezapírání podrobiti svou vůli druhému; pokud je každý povinen své dobré vlastnosti odevzdati potomstvu, a pokud si může dovoliti celibát, i když jím snad vymře rod obdařený vzácným nadáním; zda bližním je tělesný bratr zvrhlý a zločinný, jenž si přeje, abychom se s ním bavili, či bohatý zákazník, jemuž nikdo kromě nás nemůže posloužiti; sluší-li obětovati svůj život za někoho, kdo je zdatnější, ale méně ctnostný než my; žádá-li naši pomoci spíše větší subjektivní bolest či větší objektivní potřeba; má-li se lidská společnost zbaviti zločinců a bezbožníků či vynaložiti všecko psychologické umění, aby je obrátila; má-li zameziti rozplozování lidí fysicky neduživých, i když duševně vynikají, má-li obětovati

život matky, od níž lidstvo nemůže již nic očekávat, či život dítěte, z něhož snad vyroste velký dobrodinec lidstva.

Není divu, že se hledá pro takové problémy řešení v zjevení. Jenže ani Písmo nepodává žádoucích předpokladů. Je tu ovšem důtklivé připomenutí v podobenství o pěti hřívnách. Ale je tu i zákaz bránit se (Mt. 26, 52; Lk. 6, 29) aktivně (pasivně ne: Mt. 10, 17, 23) a příkaz dobře činití těm, kteří vás nenávidí (Mt. 5, 44). Ani Kristus podle evangelií nepostupoval vždy stejně (Mt. 15, 26).

Nezbývá než se tu držeti pravděpodobnosti, a co moralisté zakazují na základě nedomyšlených teorií nebo předsudků, nemůže mít platnosti.

Takový jest úsudek o nedovolenosti odebrání plodu; ač se děje s úředním svolením; důvod, že se nesmí činití zlé k vůli dobrému účinku předpokládá, že stát nemá práva nad životem lidským kromě zločinců a nepřátelských vojáků; čím se to dokáže? Rovněž úsudek o nedovolenosti ukojení pudu pohlavního kromě činnosti rozplozovací; vyloučí-li se tento účel, bez toho přírodou samou často vyloučený, sleduje se jiný rozumu neodporující. Ani o polygámii neusuzuje se s kompetentností; prý to byl v St. Z. ústupek od mravní dokonalosti — ale což, je-li snad vzhledem k cíli lidstva důležitější zploditi tolik schopných lidí, kolik možno, než vyhověti ženské výlučnosti nebo zabrániti nsváry? Římské pojetí manželství jako smlouvy převzaté od moralistů je pochybené; ať si co slibují nebo ne, jsou povinni před svědomím spolu vychovávatí své děti a prokazovatí si navzájem lásku jako k nejbližšímu bližnímu; a jen takovýmto juridismem lze vysvětliti oceňování svazku zákony nezakázaného, ale nechráněného jako mravně závadného; týž juridism se pak jeví v rozrušování manželství právně neplatných, ale jako svazek manželský nezakázaných, i když tu jsou děti, a v důrazu, který se klade na debitum conjugale, jako by jiné skutky lásky k bližnímu, které se na oné „smlouvě“ nezakládají, byly méně povinnými, a jako by hřích proti tomu byl v tom, že se zkracuje manželské právo na něco jinak nedovoleného a ne v tom, že se kalí dobrý poměr pro trvání svazku potřebný.

Hledáme-li, ¹¹¹římských moralistů poučení o rovném právu dospělých občanů (demokracii), o rovném právu a rovné povinnosti manželů (emancipaci a zásadě: mulier sanctificatur per virum), o rovném právu lidí zdatných a mrzáků (zásadách eugeniky), o rovném právu všech na ukájení životních potřeb, právu majetkovém a zásadě soutěže (socialismu, komunismu), o jednotné organizaci lidstva (kosmopolitism, Walter Ayles), nedostane se nám ani rozboru základů různých teorií, tím méně bezpečně odůvodněných rad a předpisů. Ale z toho se lidé nezpovídali a snad dosud nezpovídají, a římská morálka vyrostla z kasuistiky. Tím větší úkol nás čeká, chceme-li vésti svědomí jednotlivců a vychovávatí veřejné mínění.

PRÁVNÍ ZÁKLADY CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ.

Prvním zákonem republiky čsl. z 28. října 1918 (uverejněným ve Sbírce zákonů a nařízení pod č. 11.), jímž vyhlášeno bylo zřízení samostatného státu čsl., nařídil Národní výbor jménem československého národa jako vykonavatel státní svrchovanosti v čl. 2., že veškeré dosavadní zemské a říšské zákony a nařízení zůstávají prozatím v platnosti. To stalo se, jak v citovaném zákonu výslovně se praví, za tím účelem, aby zachována byla souvislost dosavadního právního řádu se stavem novým, aby nenastaly zmatky a aby upraven byl nerušený přechod k novému státnímu životu. Tímto uzákoněním dosavadního právního řádu přivoděno bylo však zároveň ono nežádoucí rozštěpení našeho státu na dvě velké oblasti právní, a to na oblast tak zvaných zemí historických (Čechy, Morava a Slezsko), kde zůstaly v platnosti právní předpisy bývalého Rakouska, a na oblast Slovenska a Podkarpatské Rusi, kde zachovány byly v platnosti předpisy bývalého království uherského. Tato rozdvojenost práva trvá v přemnohých směrech ještě dodnes, ač ústavní listinou prohlášeno bylo území čsl. republiky za jednotný a nedílný celek.

Tímto neblahým dualismem právního řádu postížena byla i církev československá.

Církev musila se samozřejmě hned v prvých dnech své existence domáhati toho, aby byla na roveň postavena církvím ostatním, aby jí byla přiznána tatáž práva a totéž zvláštní postavení, jaké stát přiznává církvím jiným. Církev československá musila se domáhati toho, aby byla státem uznána. Vzhledem k své rozdvojenosti práva musila se však domáhati zvláštního uznání na území t. zv. zemí historických a zvláštního uznání také na území Slovenska a Podkarpatské Rusi. Kdežto uznání v historických zemích docíleno bylo již v roce 1920 (vyhláškou minist. škol. a nár. osvěty ze dne 15. září 1920), prohlášena byla církev čsl. za církev státem uznanou na Slovensku a Podkarpatské Rusi teprve v roce 1925 (vyhláškou min. školství a národní osvěty ze dne 22. září 1925). Uznání církve československé v zemích historických spočívá na předpisech starého rakouského zákona ze dne 20. května 1874, č. 68 ř. z., na Slovensku a Podkarpatské Rusi pak na předpisech bývalého uherského zákonného článku XLIII:1895. Oba citované zákony spočívají sice v podstatě na stejných zásadách, ale přece jen v jednotlivostech se rozcházejí. Církev československá musila podrobiti se těmto předpisům, a tím se stalo, že v jednotném státě československém má naše jednotná církev československá dvoji ústavu, jednu pro země historické a druhou pro území Slovenska a Podkarpatské Rusi. Byť i rozdíly mezi těmito dvěma ústavami byly v celku

jen pranepatrné, přece jen tento dualismus působí v určitých směrech neblaze a bude naším úkolem, aby byl v chystané nové ústavě odstraněn úplně.

Církev československá je církví státem uznanou. To znamená, že stát přiznal jí ono zvláštní, privilegované postavení veřejné korporace, která samostatně svými orgány obstarává určité, státem jí svěřené záležitosti veřejné (vedení matrik, asistence při oddavkách atd.), a která má právo stanovit pro své příslušníky závazné předpisy. V obojím směru vyhrazuje si ovšem stát právo určitého dozoru. Jak daleko toto právo dozoru sahá, to ustanovují právě ony zákonné normy, podle nichž církví čsl. bylo uděleno státní uznání. Jiný jest rozsah onoho státního dozoru v zemích historických a jiný zase na území Slovenska a Podkarpatské Rusi.

Souhlasně stanoví se v obou citovaných normách, že stát vyhrazuje si právo přezkoumat předložený mu statut celocírkevní v tom směru, neobsahuje-li nic nezákonného nebo mravně závadného. Stalo-li by se něco takového, má ministr vyučování právo odníti církví i udělené státní uznání.

Stát vyhrazuje si právo dozoru také při zřizování jednotlivých náboženských obcí. Ke zřízení náboženské obce, stanovení jejího obvodu, jakož i ke každé pozdější změně v ohraničení, jest zapotřebí státního schválení.

Ve směru osobním předpisují oba zákony, že členem představenstva náboženské obce může být jen takový příslušník, který je státním občanem československým a který je občansky i mravně zachovalým. Ustavení představenstva nutno oznámiti zemskému úřadu.

Podstatně tytéž náležitosti jako každý člen představenstva náboženské obce musí mít i její duchovní správce. Ohledně zvláštních předpisů. Zákon č. 68 ex 1874 však v ohledu předběžného vzdělání duchovních předpisuje, že každý duchovní správce musí se vykázati nejméně absolvováním studia gymnasijského. Podle toho může tedy být na území historickém ustanoven za duchovního správce jen absolvent gymnasia.

Ustanovení (zvolení) duchovního správce nutno oznámiti zemskému úřadu, který má právo během 30 dnů (na Slovensku tato lhůta neplatí) vznésti proti osobě ustanoveného (zvoleného) duchovního správce své námitky. Neučiní-li tak, nestojí nic v cestě tomu, aby dotýčný duchovní správce byl uveden příslušnou vrchností církevní ve svůj úřad.

Ztratí-li duchovní správce své státní občanství, nebo je-li uznán vinným nějakým zločinem, nebo jiným trestním činem, který byl spáchán ze ziskuchtivosti, nebo který uráží mravopoctnost, nebo zavdává podnět k veřejnému pohoršení, může kultová správa státní žádati za odstranění takové osoby. Rovněž může státní správa žádati za odstranění duchovního, který se

chová takovým způsobem, že další jeho ponechání v úřadě by ohrožovalo veřejný pořádek. Jestliže církev takové žádosti nevyhoví, opatří kultové úřady vhodnou odpomoc tím způsobem, že veřejné práce, obstarávané dosud oním duchovním správcem, přenesou se na jinou vhodnou osobu. Na Slovensku může ministr vyučování v takovém případě dokonce i vyhlásit dotýčnou církevní obec za rozpuštěnou.

V ohledu nabývání majetku a dispošice s ním neobsahuje zákon 68 ex 1874 žádných omezujících ustanovení. Každá státem uznaná církev má tedy jako veřejnoprávní „právnícká osoba“ možnost nabývatí majetek movitý a nemovitý a neomezeně s ním disponovatí. Podle ustanovení uh. zák. čl. XLIII:1895 se však k nabytí nemovitého majetku, jehož je zapotřebí k modlitebnám, ke školským, vychovávacím a dobročinným ústavům, dále k účelům obytným církevních a fondových zaměstnanců, jakož i k zařizení hřbitova, vyhledává schválení státního. Stát vykonává pak také dozor nad dalším neztenčeným zachováním církevního majetku jeho účelu.

Příliš daleko zasahujícím do církevní samosprávy je společné ustanovení obou norem, podle něhož má státní správa kultová bdítí nad tím, aby církevní obce a orgány nepřekročovaly obor své působnosti, aby zachovávaly předpisy zákona a všech na jeho podkladě vydaných nařízení. Tato příliš široká díkce zákona mohla by lehce sváděti úřady k nemístnému poručníkování úřadů církevních a nadmírnému zasahování do sféry vlastní církevní pravomoci. Lze ovšem doufatí, že se tak nestane.

Veškerých těchto ustanovení musí tedy církev bezpodmínečně dbátí. Jistě, že některé z těchto předpisů nám plně nevyhovují. Podle dnešního stavu zákonodárství musíme se jim však podrobití a snažití se o to, abychom dosáhli nápravy cestou zákonodárnou.

Citované zde předpisy tvoří základnu, na níž může církev dále stavětí a podle vlastní potřeby svoji ústavu utvářítí.

Budě záležetí na nás všech, aby budoucí jednotná naše ústava odpovídala ve všech směrech našemu poslání.

E. Dlouhý-Pokorný:

SPOR O SMYSL NAŠICH DĚJIN.

Prof. Masaryk ve svých spisech: „Česká Otázka“, „Naše nynější krise“, „Jan Hus“ atd. líčil, že smyslem českých dějin jest ideál humanitní, humanita nábožensky, československy podložená... Prof. Pekař spisem: „Masarykova česká filosofie“ (Praha 1912) ve šlépějích dra Kaizla: potírá toto tvrzení, tvrdě, že smyslem našich dějin jest zachování života národního, ideál národnostní. Masarykovo pojetí smyslu českých dějin obhajoval

dr. Herben ve spisu: „Masarykova sekta a Gollova škola“ (Praha 1912), prof. Rádl: „O smysl našich dějin“ (Praha 1925), částečně i Jareš: „Jest otázka česká otázkou náboženskou?“ (Praha 1922). Proti Masarykovi napsal prof. Nejedlý spis: „Spor o smysl českých dějin“ (1913).

Vylíčím stručně předem názory prof. Pekaře a pak přičiním kritiku, po případě částečně odmítnutí názorů těchto.

Prof. dr. Zd. Nejedlý prý dosti dobře řekl, že spor o smysl našich dějin jest spor o nás, o náš vztah k minulosti, o to, nač klademe v dějinách důraz. Dle tohoto pojetí smyslu našich dějin — píše dr. Pekař — chtěl prof. Masaryk si ověřiti, *odůvodniti svůj vlastní cíl výchovný* (že totiž naši obrodíči navazovali při probuzení národním vědomě na naši velikou minulost husitskou a českobratrskou a že vůbec otázka česká, podobně jako otázka sociální, jest konec konců otázkou náboženskou, že dlužno v zásadách našich obrodíčů dále pokračovati, Řím v sobě překonati a čistším náboženstvím — bez nadpřirozeného zjevení, bez magicky působících svátostí, bez balastu dogmat atd. — své jednání podložiti . . .) *souhlasem minulých generací*. Ovšem dle prof. Pekaře mylně.

Prof. dr. Pekař ve svém spisu: „Smysl českých dějin. O nový názor na české dějiny“ (Praha 1929. 10 Kč) str. 5., k otázce, můžeme-li s dostatek objektivně poznati a hodnotiti skutečnosti minula, vystríhající se poruch, jimiž zor nás bezděky spolu určuje jednak náš světový názor a náš poměr k problémům přítomnosti, jednak šíře našeho mravně-kulturního rozhledu, odpovídá, že se poruch těch vyvarovati nemůžeme a že vždy budou hlediska přítomnosti spolu mísiti se do výkladů minulosti, že však jest veliký rozdíl mezi badatelem, který se tomu snaží čeliti — plně to není možno — a mezi badatelem, který a priori nechce býti zpytatelem minulosti, nýbrž usměrňovatelem přítomnosti a budoucnosti. Za prvního badatele pokládá prof. Pekař sebe, za badatele druhého druhu prof. Masaryka, u něhož dle soudu Pekařova stanovisko empiricky poznávací prostoupeno jest stanoviskem mystickoteleologickým, vedoucím nutně do dalek metafysických nebo k řešení náboženskému. Prof. Pekař, stoje dle svého tvrzení na půdě historiografie empirickopositivistické, vykládá smysl dějin jako poznání hlavních faktorů dějinného vývoje a výklad souvislostí jimi utvořených. Takovýto výměr smyslu našich dějin pokládá prof. Pekař za první stupeň k širšímu pojetí smyslu dějin, na něž historie empirická prý nestačí a o jehož možném řešení soudí skepticky. Kdo však chce přistoupení k řešení onoho vyššího smyslu dějin, musí se vypořádati správně s pojetím smyslu dějin, daným historiografií empirickopositivistickou.

Tento smysl českých dějin, podaný prof. Pekařem v učebnici pro vyšší třídy škol středních: „Dějiny československé“ r. 1921, jest tento: české dějiny nejsou — jak mnil Palacký —

dílem autonomního českého vývoje, nýbrž vývoj českých dějin je určován především vlivem, úsilím, duchem západní Evropy; není to — dle Palackého — stýkání a potykání se Západem, nýbrž dle Golla a Pekaře — stále přejímání, podléhání a sycení se vzorem života myšlenky pokročilejších sousedů germánských a románských; Palackého pojetí našich dějin: jako by Čechové jako Slované vůbec byli již od počátku svých dějin nositeli vysoké kultury, ano kultury vyšší, než jich germánské sousedé, dle Pekaře není správný, naše dějiny nejsou potykáním dvou světů, světa svobody, dobra míru, slovem demokracie na straně slovenské a světa panství, násilí, útisku, slovem feudalismu na straně germánské... Němci nám prostředkovali pokroky západní kultury... otázkou jest, jakou hřivnou který národ přispěl ku kulturnímu společenství západní Evropy, na níž ovšem měl podíl orient, antika, Arabové... Prof. Pekař na str. 10. citovaného spisu praví: „Věda je ještě daleka cíle patří jí jasně na tyto souvislosti a problémy; nám stačí říci, že i my účastnili jsme se práce společné, od 10. do 20. století; v době gotické,*) v husitství zevropeisovali jsme se do té míry, že jsme se cítili kulturně silnější, že jsme sami chtěli udávat směrnice Evropě, své učitelce a vychovatelce, sami se chopiti kormidla. V té souvislosti je husitství nejvýznamnějším bodem našeho podílu v budování evropské osvěty — ale na rozdíl od Palackého a jeho pojetí třeba zdůrazniti, že je to podíl v myšlenkové a mravní snaze, k níž nás vychovala, již k nám vnesla cizina, nikoliv něco, co by nezávisle od Evropy vyrostlo samo z českého ducha a prostředí.“ — Smysl českého národně kulturního snažení se měří podle ideálů, jež vnesly do života českého duchovní dominanty jednotlivých období evropských. Duchovní směrnici jednotlivé doby podržuje se více nebo méně i život sociální, hospodářský i náboženský.

Jednotlivému národu není možno přiznati nějaký určitý jediný „mysl“ jeho dějin (na př. messianism); vskutku má aspoň tolik „myslů“, touhy a snahy, kolika duchovními proměnami průběhem století prochází; má svou duši, svůj životní tvárný princip, svůj světový názor, svůj „mysl“, dle zásady, že „dějiny umění jsou dějinami ducha“, že „střídání stylů uměleckých je výrazem měnicího se světového názoru“. Autonomie českého vývoje je omezena podstatně duchovým vlivem Evropy a tento vliv mění stoletími svůj „mysl“, svou povahu. Prostřed-

*) Prof. Pekař proměny duchovní bytosti Evropy rozděluje dle duchovního rázu na periody; románskou, gotickou (13.—15. stol.), renesanční, barokní, další dobu osvícenství a revoluce zve též dobou klasicismu a romantismu; poslední fázi zve „dobou Františka Josefa“. Každá ta doba má svou duši, svůj životní tvárný princip, svůj světový názor, svůj „mysl“, dle zásady, že „dějiny umění jsou dějinami ducha“, že „střídání stylů uměleckých je výrazem měnicího se světového názoru.“

kovateli těchto vlivů (i feudalismu) nám byli Němci. Vyčet toho, co na naší půdě Němci vykonali, čemu nás naučili, byl by velmi obsáhlý. Vliv německý znamená i naši výchovu k nacionalismu protiněmeckému i snahu zavedit v pokroku a zámožnosti. Na práh civilisace evropské vstoupili jsme sice takřka s prázdnými rukama, avšak zúrodnujícím vlivům byzantským a západoevropským jsme poskytli živé a schopné prostředí se značnou duševní pohyblivostí, velkou touhou po novotě, schopností vzplánouti — to i menší rozvážlivost, vytrvalost a solidnost odlišuje nás od Němců stále, ač jsme se tak značně (kulturně) poněmčili.

Velikým faktorem dějinného vývoje jest i náhoda. Myšlenky, ducha husitství přinesla gotika, v níž není nic původně českého. Že však v Čechách vzplanul požár a ne ve Francii, Itálii, ač poměry byly i tam vzplanutí příznivé, jest dílem náhody, neboť silný panovník na místě slabocha Václava IV. byl by hnutí to v zárodcích zašlápl. Nicméně českým koeficientem v souhrě vlivů a náhod zůstane všude patrná schopnost českého prostředí zanítit se pro myšlenku, pro pravdu, jak říkali, a bit se za ni až do obětování všeho...

Jedno pouto však spojuje ty nepodobné si světy myšlenkové a představuje nepřetržitou kontinuitu života a vůle přes všechna staletí a to je vědomí národní, že jsme částí duchovního kolektiva, žijícího od staletí do staletí s touž základní snahou: zachovat a zušlechtit svou individualitu mezi národy. Vědomí národní je neměnná základna, jež nese naše dějiny. Nemohli bychom zajisté mluvit o smyslu českých dějin, kdyby to nebyly dějiny české.

Myšlenka národní, třebaž byla přirozeným egoismem rodiny, byla od počátku hlavní pružinou usilování nejen o rozvoj mocenský, ale a to snad především, i o pokrok duchovní a mravní. Často se nám mravní a duchovní dobro doporučuje proto, že toho žádá potřeba národní. Dru Pekaři je historie učitelkou života, ovšem historie poznána v pravdě její, varuje, aby nebylo ospravedlněno mínění českoněmeckého historika (Bretholze), že doba našich dějin „starověku germánskoněmeckého“ do r. 1420 byla dobou vzrůstu a moci, doba československého středověku od 1420—1620 dobou úpadku, končícího Bílou Horou, doba rakouského novověku od r. 1620 do r. 1918 dobou znovuzbudování a vzkříšení všestranného, a doba od r. 1918 doba opět československé vlády že bude dobou nového úpadku...

Dr. Pekař se bojí, že rosteme jen z útisku a zkázy, z blahobytu že upadáme v zkázu..., vexatio (útisk) že dává nám intellectum (rozum). Proti spisku dra. Jana Slavíka „Nový názor na české dějiny“ (1928) tvrdí dr. Pekař, že husitství bylo hnutím středověkým s malými náběhy k novověku, ba v něčem že středověk prodloužilo, s prof. Chalupěckým potírá názor Palackého, že by husitstvím počínal nový věk v dějinách křesťanství, po-

vaha myšlenky husitství je středověká, v podstatě katolická, ba v něčem nadkatolická (kalich, Svátost oltární); rovněž i o tábor-ském demokratismu možno mluvit jen v tom smyslu, že u Lipan stála demokracie (táborská) proti demokracii (Husitů-Pražanů a katolíků); hlízu Lipan bylo nutno z tělesa národního vyříznouti společnou snahou i katolíků, i Pražanů-Husitů.

Tenor spisů Pekařových: „Smysl českých dějin“ a dvou dílů „Jana Žižky“ jest tento: Čechové v sebevědomé pýše chtěli být moudřejšími a lepšími než ostatní kulturní Evropa, vedená církví římskou, zakrváceli se v boji tom, přivedli vlast na pokraj zá-huby a dobře učinili, že se po mírných ústupcích se strany Říma s tímto smířili, chybili, že se dali do vleku Lutherovy reformace a tím připravili si Bílou Horu, mohli žít v klidu v církvi římské, míti krásné katedrály, umění, blahobyt, nerozuměli si. Doba baroka, doba sv. Jana Nepomuckého, tato missa solemnis českého národa, uvedla Čechy nábožensky v jednotu s Římem a tím i se světem románským a katolicko-německým. Osvícenství liberalistické (dobře napsal Rádl [l. c. 60]: „V náboženství se liberalismus projevuje jako vnitřní nevěra, ale vnější uznávání víry“), ponechávající Řím celkem s pokojem, nehýbající zastaralou a přežilou otázkou náboženskou, nás vzkřísilo, a my matrikově trvající v Římu, ale liberalisticky v jeho dogmata nevěřící, žijící vědou, uměním, moderním komfortem a blahobytem, používáme jeho moci a vlivu a autority ku prospěchu vlasti...

(Pokračování.)

Jaroslav Halbhuber.

REFORMA ČESKOSLOVEN. ŠKOLY A NÁBOŽENSKÁ VÝUKA ČSL. CÍRKVE.

I.

Mezi učitelstvem, ve školních úřadech, v kruzích veřejných a ve sloupcích tisku učitelského i neučitelského živě se dnes diskutuje o reformě československého školství. Zdůrazňuje se tu zejména zaostalost československé školy, vytvořené zákony starého Rakouska (říšský zákon školský z r. 1869, „školní novela“ z r. 1883) a Uherska (zákonný článek XXXVIII. z r. 1868), které byly sice z části zlepšeny pokrokovými zákony republiky českoslov. (zákon z 9. IV. 1920, č. 292 Sb. z. a n., malý školský zákon z 13. 7. 1922, č. 226 Sb. z. a n.), ale přes to jejich jádro zůstalo a škodí našemu školství svou zaostalostí a nerepublikánskou tendencí.

Uvedené zákony rakouské a uherské zřídily školství, které kromě školy základní, obecné, bylo dvojího druhu: jedno ote-

vřené až po studium na vysoké škole, a druhé uzavřené studiu vyššímu (mimo odborné) a nejvyššímu, t. zv. škola měšťanská. Mezi obojím školstvím není přestupu a nebo jest velmi nsnadný, spojený s obtížnými přípravami nebo se ztrátou let. Ostatně i to „otevřené“ školství má od počátku dva směry, gymnasiální a reální, se ztíženým přestupem s jednoho na druhý, při čemž žák v příliš časném věku (v 10 letech) má se již rozhodovati pro jeden či druhý.

Zákony starého státu vybudovaly nám školy, na nichž nepřihlíží se nijak k dětem nadaným i zase nenadaným. Zákony ty znaly jen jeden typ žáka — žáka průměrného, pro něhož byly sestavovány osnovy, učebnice i rozvrhy hodin, což trvá dosud. Žáci nadprůměrní, kteří by mohli dokázati více, se v tomto školství přehlížejí a nechávají zakrňovati na průměru, a žáci podprůměrní, kteří nestačí, prostě opakují, a to ve všech předmětech, ač třeba nestačí jen v předmětě jednom.

Zákony tyto daly nám školy organisované tak, aby vychovávaly občany k vědomí podřízenosti a poslušnosti vůči těm, kteří představovali správní a „oporný“ aparát státu. Proto v tomto školství má každý někoho „nad sebou“, žák učitele, učitel správce školy, inspektora atd. Z tohoto zřízení přirozeně vyplývá pak směrem dolů nedůvěra v poctivou práci, přehlížení, vyvyšování se, poroučení, a směrem vzhůru někde bázeň a poníženost, jinde pohrdání a často společná nenávisť. Zákony republiky snaží se překonatí nedobré vlivy tohoto subordinačního systému tím, že kladou důraz na přátelský styk učitele se žáky a žádají, aby nadřízení byli podřízeným spíše rádci než příkrymi posuzovateli — ale těžko tu plně odpomoci, když je vada ve starém zřízení, kde je málo ohledu k dítěti i učiteli, zato spíše k učivu a dozorcí správě.

Usíli o reformu československé školy vyvinulo se u nás záhy po převratu. Nejprve objevilo se v tisku polit. strany sociálně demokratické, kde zdůrazňována byla hlavně nutnost jednotného uspořádání československého školství od nejnižšího stupně až po nejvyšší a umožnění vzdělání na všech stupních i vrstvám hospodářsky slabým, zejména pak nadaným dětem. Toto hnutí vedl a šířil hlavně prof. *Fr. Mašek*, který r. 1923 připravil s poslancem *Bechyněm* návrh školské reformy, v němž žádali pro všechny děti 8letou povinnou docházku školní na škole národní (obecné a reformované měšťanské) se současným zrušením nižší školy střední. Návrh však nedošel porozumění a nedostal se ani před zákonodárné sbory. Podobně ztroskotal i návrh na reformu střední školy, vypracovaný r. 1925 univ. prof. drem *Bydžovským*, který usíloval v něm o jednotnou školu střední.

Soudobě vznikala příbuzná hnutí i v jiných kulturních zemích, na př. v Německu, Francii, Rakousku, Bulharsku, Spoj. Státech Severoamer. a j., z nichž některé dosáhly podstatných reforem svého školství cestou zákona (Rakousko, Bulharsko).

Dnešní hnutí o reformu českoslov. školství pojí se zejména ke jménům doc. dra Příhody a doc. dra Uhra a jest soustředěno hlavně v *Reformní komisi při Škole vys. studií pedagog. v Praze* a v *Reformním sboru pro národní školu ve Velké Praze*, kdež za hojné účasti a spolupráce učitelstva přednáškami i prací v sekcích pro jednotlivé učební předměty připravují se podrobné reformní návrhy.

Toto nové hnutí reformní usiluje především o školu *jednotnou*, uvnitř rozrůzněnou či *diferencovanou* podle potřeb žáků.

Jednotná škola znamená spojitou organizaci školství bez ohledu na pohlaví, nadání, sociální prostředí a hospodářské poměry žáků. Může značiti systém školy od počátku školní výchovy až po školu vysokou, ale může se omeziti i na výsek, který zabírá školu povinnou, tedy od 6. do 14., příp. 15. roku věku.*)

Diferenciaci rozumí se zřízení, které by umožňovalo dáti každému žáku co do rozsahu i co do hloubky takové vzdělání, které odpovídá jeho schopnostem, zájmům a vyhlédnutému směru povolání.

Dr. Příhoda má ve svém reformním plánu na mysli jednotnou školu od počátku docházky školní až po studium vysokoškolské, a dělí tuto školu na *čtyři stupně*:

a) stupeň první: *škola obecná (základní)*, pro školní rok 1.—4., příp. 5.**);

b) stupeň druhý: *škola střední* či *Komenium*,***) místo nynější školy měšťanské a nižší školy střední, pro školní roky 5.—8., příp. 6.—9.;

c) stupeň třetí: *škola vyšší*, zahrnující dnešní typy vyšší školy střední a spolu také vyšších škol odborných (obchodních, průmyslových a hospodářských);

d) stupeň čtvrtý: *škola vysoká* (universita), obsahující všechny obory studia nynější university a techniky.

Obecná škola má dáti základy z jazyka, počtů, reálií, dovedností a výchovy tělesné a mravní. Komenium má míti tři větve: gymnasiální, reálnou a měšťanskou, při čemž by žáci navštěvovali jednak předměty společné, jednak rozdílové. Vyšší škola by měla jednotný teoretický základ, k němuž by se družily větve gymnasiální, reálná a odborné. I universita měla by společnou osu, již tvořilo by studium filosofie, sociologie a pod.

*) Pedagogové a lékaři všeobecně doporučují rozšíření školní povinnosti do 15. roku věku, a to proto, že dítě před 15. rokem není ještě tělesně i duševně dosti vyspělé a tudíž jest nezpůsobilé pro práci v povoláních, do kterých po ukončení školní povinnosti většinou hned vstupuje (učedníci v řemeslech a živnostech).

**) Tvrdí se, že po čtyřech letech na škole obecné není dítě ještě dosti zralé věkem a nemůže míti ani potřebných schopností, zejména v jazyku vyučovacím, pro studium na vyšší škole.

***) Tímto pojmenování chce Dr. Příhoda zdůrazniti původ hnutí o jednotnou školu, sahající až ke Komenskému.

Diferenciace na nové škole dá se plně vykonati toliko na stupních vyšších. Na stupni prvním (obecná škola) snad jen v některých předmětech, zejména dovednostech, vnitřní úpravou vyučování v rámci třídy. Na vyšších stupních má se díti tím způsobem, že žáci podle svých schopností, zájmů a vyhlédnutého směru povolání volí si příslušné studijní větve i předměty speciální. Při tom mohou případně přestoupiti i na větev jinou, když ukáže se toho potřeba či nutnost, a to návštěvou doplňovacích předmětů a zkouškami z nich, bez jakéhokoliv násilného přerušení ostatního studia.

V podrobnostech omezuje se Dr. Příhoda zatím na *druhý stupeň jednotné školy* (Komenium), pro kterýž navrhuje toto zřízení:

1. Pokládá za nezdravé učiti spoustě rozmanitých předmětů průběhem týdne a semestru. Je to jako kdyby někdo musil za určitou dobu přečísti mnoho knih přerušovaně po částech. Doporučuje *omeziti počet předmětů v jednotlivých semestrech*, ale přidati jim hodin, zato však v dalších semestrech je vypustiti a nahraditi druhými podle téže zásady.†)

2. Žádá, aby časovými jednotkami pro postup ve škole byly nikoliv dlouhé školní roky, nýbrž *školní semestry*. Tím se má zpestřiti život ve škole (změnou předmětů, učitelů a pod.) a doba propadávání žáků zkrátiti o polovinu oproti dnešku.

3. Navrhuje zrušení postupu podle tříd a zavedení *postupu podle předmětů*. Místo učeben třídních mají býti *učebny pro jednotlivé předměty*, vybavené patřičnými pomůckami. Neprospěje-li žák v některém předměte, *propadne pouze z tohoto*, a bude jen v tomto opakovati, v ostatních bude normálně pokračovati dále. Při tom bude míti možnost časem toto opoždění studiem a úspěšnou zkouškou *dohoniti a vyrovnati*.

4. Zavádí výběr předmětů (větví) podle schopností, zálib a vyhlédnutého směru povolání žáků (*soustava elektivní*).

5. Doporučuje *zkrácení hodiny vyučovací* na 45 minut, ale za to *přidání hodin* pro studium žáků v pracovnách, knihovně, hry, lázně a žákovská shromáždění. Za *feriální den* v týdnu navrhuje sobotu.

6. Posléze doporučuje *sblížení žactva, učitelů i dohlédajících orgánů*, zejména týdnenními shromážděními žáků a učitelů z celé školy s programem naučným, výchovným i zábavným, zřízením důvěrníků žáků, jež si tito jednotlivě volí z učitelů a učitelek, ke kterým mají největší důvěru a k nimž se uchylují ve svých

†) Zde se dá namítnouti, že současně pěstování všech předmětů (i jejich složek, na př. při přírodopisu všech jeho oborů: zoologie, botaniky atd.) má tu výhodu, že žáci, kteří z různých příčin školu předčasně opouštějí, odnášejí si jisté znalosti ze všech předmětů, kdežto jinak jim chybějí i základní poznatky z předmětů, jimž se dosud neučili. Po té stránce je velmi výhodné koncentrické osnování předmětů na škole měšťanské oproti cyklickému na nižší škole střední.

dětských tížích a starostech o radu a o pomoc, dále zrušením titulů při oslovení, které zbytečně zdůrazňují podřízenost a nadřízenost (má zůstatí jen titul pane a paní), velmi hojnými poradami všech školských činovníků a usilováním o to, aby dozorčí funkce inspektorská byla nahrazena funkcí převahou rádcovskou (pedagogický rádce).

Podle usnesení školské správy hlav. města Prahy má býti od počátku škol. roku 1929/30 zřízeno *ve Velké Praze několik pokusných škol I. a II. stupně* (obecná škola a Komenium) v různých prostředích městských, a to ve smyslu návrhu Reformní komise při Škole vys. studií pedagog. v Praze, vypracovaném drem Příhodou. Na těchto školách budou působiti kvalifikovaní učitelé škol obecných, měšťanských i středních. Získané zkušenosti a výsledky mají se pak státi podkladem návrhu zákona o školské reformě.

Pokud se týká *vyučování náboženství* na těchto pokusných reformních školách, bude toto zůstaveno podle platných zákonů příslušným církvím. Bylo by proto na místě, aby tyto církve zařídily si zde svoji náboženskou výuku se zřetelem k reformnímu duchu, který bude tyto školy pronikati, a aby z nového hnutí i samy těžily pro zdokonalování náboženského vyučování. Setrvávají-li ve starých formách, budou tyto divně kontrastovati s novými směry, na škole a způsobí jen vzdálení náboženské výuky od ostatní školské práce — jistě ke škodě dotyčných církví.

Uložil jsem si za úkol, vypracovati *směrnice pro náboženskou výuku ČCS* na uvedených pokusných školách se zřetelem ke vnějšímu jejich zařízení i duchu, jimž má býti na nich vedena vnitřní práce. Jako vůdčí zásadu jsem si vytkl: *Drž se starého, pokud jest dobré, ale dej přednost novému, jestliže jest lepší!* V rámci tohoto článku podám stručně tyto směrnice, pro potřebu praktickou připravím však vypracování podrobné.

(Pokračování.)

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

1. Církev československá.

Nejen když čl. církev byla 8. ledna 1920 založena, ale dodnes můžeme čísti, že prý kněží, kteří ji založili, byli „myšlenkově neujasnění“, že prý tato církev „vznikla z nálady poválečné, ze sklíčenosti a obdivu k moderní vědě, z náboženské vlažnosti a myšlenkové malosti“, znamená prý „ústupek náladě doby“, „úpadek, zpátečnictví a krok zpět“, je prý „výsledným tvarem měkkýšovitosti středoecké, nedostatku logického myšlení“, je prý to „církev náplavu, nikoliv vrstev prahorních“, je prý „vdova po duchu“, a „rozpadne se sama“.

Zaznamenáváme tuto květomluvu, ne abychom ji vyvraceli, ale abychom ji tu uchovali na památku pro budoucnost. Kde je stanovisko opačné a nepřátelská zaujatost, nic nedokážeme důvody. Jediným důvodem porážejícím celé stanovisko jsou fakta, *skutečnost*. A tu skutečnost čl. církev přináší a stále přináseti bude, takže nakonec i slepí budou viděti, hluchí budou slyšeti a němí promluví — a budou svědčiti o opaku toho, co nepřátelská zaujatost spíš jako svoje přání vymýšlela.

Ovšem, výše uvedený názor není jen něco theoretického, ale velmi se projevuje i v praxi. Ti, kdož jej mají a šíří, mají dnes v rukou také moc a k svému názoru dovedli přivést i celou nynější vládu republiky, která má zachovávat zákony a mezi nimi i jeden ze základních, ustanovení státní ústavy, že všechna náboženská vyznání jsou rovnocenná. Žádá-li čl. církev od nynější vlády a úřadů něco, dostává se jí nejkrásnějších slibů: že samozřejmě bude všechno splněno, že na vše to, oč žádáme, máme nárok, ať je to bohoslovecká fakulta, či státní subvence na stavby sborů, ať místa na školách, či cokoli jiného. Avšak tyto sliby — se nesplňují! — Proč? Silné osobnosti silné složky vlády dovedly přesvědčiti celou vládu, že není třeba vyhovět požadavkům té církve, že je před zánikem, že by to byly zbytečně vyhozené peníze, jichž se dá užití lépe; že ovšem není dobře odmítat a vyvolávat odpor a tím udržovat život; jen slibujte, aby byli ukolébáni v nečinnost, ale plnit nemusíte! Není třeba tu církev pronásledovat, ale stačí ji nepodporovat a ona sama zajde, neboť je ústupkem pokrokové náladě doby před 10 lety a dnes má doba náladu opačnou.

Nuže, i zde jednou skutečnost, pravda, donutí otevřít oči mnohým, kteří je dnes zavírají nebo si je nechávají zavírat. Pak ovšem nechť si nestěžují, jestliže příslušníci čl. církve se uplatňují v politickém životě jiným směrem, než by si leckdo přál. Pak nechť se raději táží, kdo je tam vehnal.

Přes to přese všechno skutečnosti je, že *církev čl. roste, mohutní, síli a prospívá*. Od sčítání lidí v r. 1921 počet příslušníků se zdvojnásobil a denně vzrůstá. V r. 1921 neměla církev ani jednu státně schválenou náboženskou obec, v r. 1922 jich měla 31, dnes jich má 228 (západočeská diecése 85, východočeská 67, moravská 47, slezská 21, Slovensko 6, Podk. Rus 2) a mimo to 6 obcí v Americe. V r. 1920 měla církev 56 duchovních, dnes jich má 261, vedle desítek laických učitelů náboženství. V stud. r. 1921/22 měla církev na Husově evang. fakultě bohoslovecké 1 studujícího bohosloví, v zimním běhu 1928/29 jich tam měla 92. V r. 1920 neměla kostelů, dnes má 58 nově postavených kostelů (sborů), dále 6 vzniklých adaptací jiných objektů, 43 dalších sborů je rozestavěno, 8 adaptací připraveno. V r. 1920 neměla žádných systemisovaných míst učitelů náboženství, dnes jich má celé desítky. Ještě v r. 1924 neměla organizované mládeže, dnes má přes 100 Jednot mládeže na spolkovém základě zorganizovaných, žijících svérázným a intensivním životem. V r. 1920 vedení církve úřadovalo v krámě s Tiskovým družstvem a často celá agenda církve byla jen v tašce patriarchově, dnes družstvo má svou tiskárnu, nakladatelství a knihkupectví, církevní úřady ve všech diecích své domy a úřednictvo. Ještě v r. 1921 neměla církev duchovenského dorostu, dnes má moderně vybudovanou bohoslovec-

kou kolej s 50 bohoslovci a mohla by jich míti třikrát tolik, kdyby měla pro ně místo.

Rychlý vzrůst křesťanské církve v jejích počátcích bývá prohlašován za zázrak a doklad božího přispění a řízení. Jen slepý a zaujatý člověk může nevidět úžasného vzrůstu a růstu čl. církve během 9 let jejího trvání a nevidět v tom božího řízení.

A není to jen vzrůst a pokrok organizační, nýbrž i *uniitřní*, myšlenkový, ideový. Jen kdo nesleduje publikační činnosti církve nebo zavírá před ní oči, může mluvit o „vdově po duchu“. V Praze je vydáván oficiální orgán církve, týdeník „*Český Zápas*“, pro Moravu a Slezsko vychází ve Slezsku „*Palcát-Czechoslovák*“, v Turnově se vydává lidový čtrnáctideník „*Husova liga*“, organizace duchovních má svůj stavovský měsíčník „*Svoboda svědomí*“, mládež rovněž měsíčník „*Věstník mládeže čl. církve*“, pro děti je vydáván měsíčně „*Malý Czechoslovák*“, je tu knihovna pro spisy odborné: *Edice Blahoslav*, knihy o náboženství a pro náboženství (dosud 7 sv.). Tiskové družstvo vydává množství publikací, brožur, kalendář, knihy. Církev má svoje učebnice náboženství (*Lemberk*: Náboženská čítanka; *Farský*: Starozákonní čítanka; *Halbhuber*: Seménka, prvouka; připravena je Novozákonní čítanka). Myšlenkově pracuje se hlavně ve vlastní *bohoslovecké koleji* v Dejvicích, kde se koná 27 hodin týdně speciálních odborných přednášek pro bohoslovce čl. církve, vedle přednášek, které mají na Husově evang. fak. bohoslovecké. Mimo to koná se v koleji *kurs pro vzdělání laických učitelů náboženství* čl. církve. — *Kult* čl. církve byl brzy na počátku církve osamostatněn, svérázně vybudován a pracuje se v něm stále tvůrčím způsobem, rostoucím z kolektivního náboženského života v církvi.

Kolik lidí církev přivedla k náboženskému a mravnímu životu, jehož dřív vůbec neznali, nedá se arci statisticky zachytiti, ale leccos z toho bude možno ukázati v publikacích, jež církev vydá u příležitosti 10. výročí svého založení v r. 1930, a v nichž chce zobraziti celý svůj vývoj za prvních 10 let.

Církevní sněm v r. 1924 zvolil výbory: naukový, výchovný, právní, hospodářský a sociální, aby pokračovaly v práci sněmu a připravily návrhy pro příští zasedání. Výbory od té doby vykonaly práci značnou. Zvláště je připraven nový návrh ústavy církevní, a byl již rozeslán náboženským obcím k projednání. Sněm, který bude konán v době brzké, bude řešiti otázku nové ústavy a důležité otázky finanční, zvláště platovou úpravu duchovních a pensí cirk. zaměstnanců a jejich pozůstalých. Finančně snaží se církev dosíci úplné soběstačnosti. Pořádá právě mezi svými příslušníky velkou sbírku, aby uhradila značné náklady, vzniklé ze staveb bohoslužebných budov a úspěch sbírky svědčí o porozumění a oddanosti k církvi v dnešní hospodářsky těžké době. Církevní daň se vybírá ve všech náboženských obcích, část její se odvádí ústřední církevní pokladně na vydržování duchovních a potřeby celocírkevní, zbytek zůstává obcím pro jejich místní potřeby.

Přikročuje se i k dílu *sociálnímu*. Zřízeno ústředí sociální péče, v jednotlivých náboženských obcích jsou sociální odbory rad starších. Slezská diecése zřizuje právě v Ostravici své sociální ústavy, zvané „*Husitská chata Stiborova*“, totiž oždravnou pro duchovenstvo, potřebné členstvo a děti.

Živá účast o otázky církve a jejich řešení se projevuje na diecésních shromážděních, konaných každoročně v jednotlivých diecésích za přítomnosti delegátů všech obcí diecése, dále na synodách duchovenstva, v poslední době na diecésních konferencích, okrskových schůzích pro jednotlivé oblasti diecése a konečně na členských shromážděních v jednotlivých obcích. Účast laiků ve správě církve, obcí, diecése i ústředí vnesla nového ducha do celé církve, neznámého v církvích, řízených pouze duchovními.

Církev se úzkostlivě vyhýbá všemu zasahování do *politiky*, zakázala svým duchovním kandidovati při volbách, neboť církev a duchovní je pro všechny a v církvi jsou příslušníci všech stran politických, vyjma ovšem strany lidovou a Ludovou.

Tyto skutečnosti mluví řečí velmi jasnou, budou mluvit stále hlasitěji a nebudou moci býti neslyšeny veřejností.

2. Snahy o spojení církví.

Snahy po spojení křesťanských církví nabyly od skončení světové války nových podnětů a několikero cestou začalo se i uskutečňování těch snah. Jasně stojí v tom proti sobě dvě skupiny církví: římsko-katolická se považuje za jedinou pravou církev Kristovu, usiluje také o spojení, hlavně s církvemi východními, ale ve formě unie, podřízení se papeži; naproti tomu církve mimokatolické hledají společným úsilím možnost vzájemného spojení ve vyšší jednotku, spojenou jedinou církev křesťanskou. Papež odsoudil tyto snahy mimokatolických církví encyklikou *Mortalium animos* ze 6. ledna 1928 a reklamoval jeden ovčinec pod jedním pastýřem, římským papežem.

Jednou z možností spojení mimokatolických církví je spojení na praktické půdě křesťanského života a díla a této cestě byla věnována konference církví ve *Stockholmu* 1925.*) K dalšímu sledování snah konference byl zvolen Pokračovací výbor, který každoročně zasedá, naposled v Praze v září 1928, a kromě toho byl zřízen Mezinárodní sociální církevní ústav v Ženevě, jež řídí dr. Ad. Keller; Ústav vydal r. 1927 přehled o sociální práci církví a vydává jako svůj oficiální orgán čtvrtletník „Stockholm“. V Ženevě, kde je sídlo Svazu národů, má se utvořit také velké středisko křesťanství. Jako ukázka společné práce církví byly konány v Ženevě 20. ledna 1929 *mezi-církevní bohoslužby*, a to v kostele Kalvinově, katedrále sv. Petra, a za účasti všech místních náboženských společností (vyjma katolíky římské)! byl účasten domácí francouzský reformovaný farář kostela, kázal farář starokatolický, poukazuje na střed všech, Krista, text Pisma čel farář anglikánský, modlitby pronášeli německý luterský farář a ruský pravoslavný arcikněz, Otčenáš zpíval ruský pěvecký sbor a na konci všichni společně zpívali Lutherův reformační chorál. Dr. Keller doporučuje (*Chr. Welt* 1929, 91), aby k šíření a prohloubení ideje stockholmské se církve v jednotlivých městech spojovaly k společné práci jednak v boji proti sociální bídě, jednak při společných bohoslužbách, kde se rozumové a dogmatické rozdíly neuplatňují, ale kde společná modlitba a společný zpěv staví všechny stejným a spojujícím způsobem před věčného Boha.

Druhá linie, na níž se hledá spojení církví, je obtížnější: záležitosti *uiry* a *zřízení*. Této cestě byla věnována konference církví v *Lausanne* 1927.***) Také tato konference zvolila Pokračovací výbor, který má sebrati a zpracovati stanoviska jednotlivých církví k lausannským rozhovorům a názorům, neboť tam nic jiného nemohlo být vykonáno. Přípravný výbor zasedal rovněž v září v Praze, příští schůzi bude mít 27. srpna 1929 v Engadinu.

Některé církve zaujaly již stanovisko k lausannskému dílu, avšak většinou se zdá, že není důvěry v kladný výsledek na této cestě. V anglikánské církvi a zvláště v anglo-katolickém směru, kde byl zájem o toto spojení církví největší, nyní zájem velmi ochabl a již v září min. roku na pražské mírové konferenci církví bylo slyšeti hlasy, aby byl program stockholmský a lausannský spojen v jedno úsilí, které by spojovalo všechny mimokatolické církve oproti církvi římsko-katolické. Jsou ovšem obtíže, jak by se to spojení programu dalo provést a také není jistě, jsou-li všechny mimokatolické církve ochotny jíti do společné linie takto obrácené.

Jak obtížné je úsilí v tomto směru, ukazují nám některé konkrétní pří-

*) Usnesení konference jsou obsažena v knize: *Církev a otázky dneška*. Z myšlenek Všeobecné křesťanské konference o životě a díle ve Stockholmu 1925. Přeložila Helena Kovářová. Edice Blahoslav, sv. I., Praha, Tisk. a naklad. družstvo ČČS, 1925.

**) Program konference je uveden v článku dra F. Kováře: *Dva náboženské sjezdy*, uveřejněném na str. 126—151 sborníku: *Naše dílo*. Edice Blahoslav, sv. VII., Praha, Tisk. a nakl. družstvo ČČS, 1927. Úřední zpráva o konferenci je nejlépe přístupna v knize: *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*. Im Auftrage des Fortsetzungsausschusses der Konferenz, herausg. von Lic. theol. Hermann S a s s e, Berlin, Furche-Verlag, 1929.

klady názorů o tomto druhu spojení, zvláště když má dojít k praktickému provedení.

Na výročním kongresu anglikánské církve, koraném 5. října 1928 za předsednictví biskupa z Gloucestru, bylo jednáno také o otázce spojení a vyslovili se o něm pozvaní zástupcové některých církví. Ač šlo jen o vyslovení o možnosti spojení některých církví s církví anglikánskou, ukázaly projevené názory, jak i to je obtížné; tím spíše ovšem, vezme-li se v úvahu možnost spojení církví více nebo dokonce všech, třeba mimokatolických. Prof. Deißmann za *luterské* církve uznal, že anglikanism a luterství mají společný kořen v katolictví, že však jinak anglická reformace, přes pozdější vlivy luterské, vytvořila samostatný a svérázný typ, který lze nazvatí mostem mezi latinským a řeckým katolictvím na jedné a mezi světovým protestantismem na druhé straně; dnes nelze nic jiného činiti, než aby se oddělené církve navzájem poznávaly, jako v Lausanne. — Biskup dr. Amundsen za *skandinávské* církve ukazoval na jejich bohaté dědictví liturgické a na apoštolskou posloupnost, ač ani jedno ani druhé nepovažují za podstatu církve; zato u anglikánské církve velebil její úsilí o jednu církev a její křesťanský socialismus. — Lord Sands soudil, že *skotští presbyteriáni* jsou anglikánské církvi nejbliž pro své konservativní stanovisko, neboť považují církev za zřízení boží, stejně svěcení kněžstva, svátosti za skutečné účinné prostředky milosti, ne za pouhé symboly, drží pevně starokřesťanská vyznání víry; biskupské zřízení musí být v nějaké formě podrženo i v sjednocené církvi, třeba to bude pro přechodnou dobu spojeno s obtížemi pro biskupy bez apoštolské posloupnosti. — Princíp Garvie naproti tomu prohlásil, že pro *svobodné církve* v Anglii byla by druhá ordinace nesnesitelná; litoval, že církve nemohou se sejít u stolu Páně, ale soudil, že společenství Večeře může být teprv posledním bodem snah po spojení, ne počátkem. — Naproti tomu prof. Lofthouse za *wesleyanský methodismus* prohlašoval společnou Večeři Páně za prvý krok spojení; v jejich církvi i pověření laikové udílejí Večeři Páně a oni nesdílí víru ve výlučné svátostný dar milosti; přes to mohla by prý jeho církev tvořiti most mezi církvi anglikánskou a angl. církvemi svobodnými, ačkoliv nemůže souhlasit s katolisujícím směrem v anglikánské církvi a s jejím biskupským režimem. Za *spojené církve v jižní Indii* uvedl rev. G. E. Phillips, že u nich jednájí spojení již presbyteriáni a kongregacionalisté o spojení s anglikány a wesleyovci, poněvadž indiští křesťané se snaží o národní jednotnou církev; ale vyjednávání pokračuje zvolna a obtíže budou velmi dlouhou. — *Anglikánský* kanovník G. Williams v nadšené řeči litoval nejednotnosti církví. „Není dnes nekřesťanské země, která by se neposmívala: Hleďte, jak se křesťané vzájemně nenávidějí! — My přirozeně řekneme: Vždyť my nemáme k sobě nenávisť! — Ale na to mohu jen říci: Kdybych byl moslemín nebo hindu nebo konfucionista, nebo buddhista a slyšel, že křesťané se zdráhají požívatí společné Večeře u stolu svého Pána, soudil bych z toho, že jsou posedlí duchem kastovníctví, nebo žijí v krevní mstě. Jiného nemůže si východní duch myslit.“ Doporučoval, aby byl učiněn pokus o společnou Večeři Páně; ten prý by dávno již byl učiněn, kdyby byla opravdová vůle ke spojení. — *Pravoslavný* arcibiskup Germanos uznal, že spojení mezi církvi pravoslavnou a anglikánskou je v mezích možnosti; ale je ještě třeba, aby v této církvi zvítězilo pravověrné jádro a tak spojení umožnilo. — Předseda v závěrečném proslovu ukázal na obtíže spojení ve věcech víry a zřízení; nepostavili prý se aspoň tři čtvrtiny křesťanstva na základnu historického episkopátu, nebude prý spojení vůbec možné nikdy.

Druhý příklad ukazuje, jak sice církve uznávají potřebu spojení, ale při tom nechtějí ustoupiti ze svého stoprocentního svérázu a proto vidí především nebezpečí spojení. Dokladem toho je resoluce, vydaná na 3. generálním shromáždění Mezinárodního svazu k hájení a šíření protestantismu, které se konalo za účasti 120 delegátů z různých zemí (také ČSR) ve dnech 15.—18. října 1928 v Budapešti a Debrecině. Práví se v něm: „Mezinárodní svaz... zabýval se na svém letošním sněmování také otázkou stanoviska protestantismu k oekumenickému hnutí. Při tom dal výraz vůli, podporovati

snahy o dorozumění a utvoření pracovního společenství křesťanstva jako dosud, tak i nadále podle svých darů i sil. Darem nám propůjčeným je dědictví otců, evangelium reformace, jemuž v naší době náboženského změní a mravní zvrhlosti musí být dobyta nová platnost. V tomto snažení spatřujeme také vysoký význam a podstatný úkol oekumenického hnutí. Je však našim nejvážnějším přesvědčením, že toto hnutí může být po právu svému úkolu jen tehdy, vykáže-li plnoprávnému, jasnému, jistému protestantismu místo, jaké mu náleží pro jeho dějiny a náboženskou sílu." V odůvodnění resoluce jsou pak také slova: „Nemůže-li oekumenické hnutí snést plnoprávně jasný, čistě rasový protestantismus, pak pro nás platí: ruce pryč!"

Z takových a podobných dokladů lze souditi, že nepřišel dosud psychologický moment pro nějaké sblížení církví na základě učení a zřízení.

Lze naneyvýše očekávat, že se sblíží, po případě spojí, církve si blízké, na př. anglikánská, starokatolická a pravoslavná. Zástupcové těchto tří církví dohodli se vskutku při instalaci nového angl. arcibiskupa z Canterbury, že v r. 1929 se sejdou k poradám o stanovení bližších podmínek tohoto spojení.

Zato má více vyhlídek sblížení a spojování církví k cílům praktického života křesťanského. Příklady takové spolupráce jsou stále četnější. Jest ještě v dobré paměti pražský kongres pro pokrok v náboženství, konaný ve dnech 4.—9. září 1927 za účasti zástupců hlavně svobodných církví křesťanských z celého světa, ale i zástupců pokrokových lidí jiných náboženství. Šlo na něm o to, uvědomiti si, jaký význam má moderní myšlení pro pokrok v náboženství a jak v tom smyslu pracovati. Referáty a články v listech všech zemí svědčí o úspěchu kongresu.

Stejně úspěšný byl i pražský mírový církevní kongres, konaný ve dnech 24.—30. srpna 1928 za přítomnosti asi 500 delegátů, zástupců skoro všech křesťanských církví asi ze 40 zemí; kongres se vyslovil tak zřetelně, jako dosud, nikdy pro vážnou práci křesťanských církví pro mir. Jeho ohlas ve světě byl velmi značný, jak dokazují zprávy tisku ze všech zemí.

K podniku podobného druhu spojily se americké protestantské církve, sdružené ve Svazu církví, a vydaly ze své schůze, konané ve dnech 11. až 13. listopadu 1928 v Novém Yorku, velké poselství k církvím a náboženským vůdcům světa, vyslovující své stanovisko ke Kellogovu paktu o odzbrojení, ke Svazu národů, Mezinárodnímu rozhodčímu soudu, reparační otázce a jiným veřejným a mezinárodním otázkám.

Čsl. církev účastnila se práce ve Stockholmu, Lausanne, i na obou kongresech v Praze, je zastoupena v Pokračovacích výborech obou konferencí, ve Výboru kongresů pro pokrok v náboženství, rovněž ve Svazu pro mezinárodní přátelství prostřednictvím církví, který pořádal pražský kongres mírový. Svého stanoviska k materiálu lausanneskému dosud oficiálně nesdělila, ale netají se, že nemá naděje v sblížení církví na poli učení a zřízení. Zato tím více očekává od spolupráce církví na poli činnosti praktické za společným cílem. K té práci je vždy ochotna, především s pokrokovými církvemi, reformačními, zvláště na půdě republiky, dále s národními církvemi slovanskými, ale i s jinými křesťanskými církvemi, ano i jinými náboženství, kdykoliv jde o věc pravdy, dobra, práva, spravedlnosti, lásky a lidskosti, o věc boží.

3. Ze světa římsko-katolického.

Není pochyby o tom, že prestiž a moc církve římsko-katolické v posledních letech značně vzrostla. Rozdíl mezi poměry před 20 lety a poměry dnešními dobře vystihl katolický žurnalista Dr. Jos. Doležal v „Životě" (r. XI., 1929, č. 3.) tím, že uvedl slova prof. T. G. Masaryka, jež pronesl ve své královhradecké přednášce v r. 1906 o situaci katolicismu a postavil proti nim skutečnosti dnešní. Masaryk tehdy, liče důvody, proč inteligence odpadá od církve katolické, pravil: „Na průměrného inteligenta stále a hlodavě působí poznání, jak Řím, autorita papežova a celá církev katolická

stále klesá. Já si vzpomínám ze svého studentského věku ... jak r. 1870 na mnohé a na myslivější mládež působilo obsazení Říma Italy téměř v okamžiku, kdy papež Pius IX. dal se proklamovat za neomylného. Já tenkrát sřce už hodně byl zviklán ve víře katolické, ale cítil jsem ještě církevně a živě vzpomínám, jak na mne působil fakt, že proti Italům nikdo nehnul v celé Evropě. Dne 13. července odhlasováno nové dogma, papež stal se absolutním vládcem katolického světa — v týchž dnech hotovil se ochránce papežův, Napoleon III., hlava „nejkřestanštější“ Francie, k boji proti protestantským „barbarům“ německým — ráz na ráz svět trnul nad vítězstvím německých zbraní, počínajících v srpnu a končících za měsíc zjetím Napoleonovým! Nedovedu stručně říci, jak jsem tenkrát trpěl jako katolik. Katolický inteligent čte v novinách, že papež (r. 1899) chtěl zasedat v Haagu na mírové konferenci, ale že Itálie protestovala a že papež proto pozván nebyl. Páni theologové si nedovedou představit, jak taková telegrafická zpráva na katolické čtenáře působí. Takofka nepozorována rozléhá se v mozku, katolik si uvědomuje, jak papež a Řím je bez autority. Podobně stopuje teď katolický čtenář ve svých novinách den ode dne boji republiky francouzské s Římem a vidí, jak nekatoličtější národ, Francouzi, se od církve odpoutávají ... — Žádné disertace a traktáty, nýbrž telegrafické a telefonické zprávy za zpravou vyvracejí mou víru a oddanost k církvi.“ — Naproti tomu situace dnešní: „Roku 1918 bylo poraženo protestantské Německo spojenci, v jejichž čele stála Francie a katolik maršál Foch. Protestantská monarchie německá byla zničena a jednou z největších opor nové německé republiky bylo katolické centrum, jehož vůdce, dr. Marx, vystoupil, jsa podporován sociální demokracií jako protikandidát při volbě presidentské proti Hindenburgovi. Centrum bylo páteří republikánských vlád v prvním desetiletí republiky a dodnes je hlavní oporou německé demokracie — se sociální demokracií, Francie navázala po válce zase přerušené styky s Vatikánem, přijala nuncia a likviduje pomalu své proticírkevní zákonodárství, vrací církvi a řádům zbytek jmění, po konfiskaci nestrávený, a některé řády vpouští zase do země. V Americe po prvé v dějinách vystoupil za demokratickou stranu kandidát prezidentství katolik Alfred Smith a není porážkou prestiže katolictví, že nezvítězil. Svátá Stolica navázala styky s Čínou a byli vyměněni vyslanci. Papež vysvětil 6 domorodých kněží na biskupy a katolictví bylo uznáno jako legální vyznání náboženské v Číně. V Evropě sjednány konkordáty s Polskem, Pruskem, Bavorskem a nyní s Itálií. Jedná se o konkordát s Jugoslavií a Rumunskem. S Československem uzavřen modus vivendi. A Itálie? Zednářská a liberální Itálie, která začala a vedla boj proti papežství v minulém století doma i na mezinárodním fóru? Obnovuje papežský stát a uzavírá konkordát se Svatou stolicí, kde katolicism je uznán za státní náboženství.“ Tak Dr. Doležal.

Je přirozeno, že za takové situace velmi stouplо sebevědomí a pocit moci u římských katoliků. Příčinu změněné situace pak vidí ve vnitřní síle a hodnotě katolické církve.

Skutečné příčiny jsou ovšem jiné: povaha poválečné doby a dobré vedení církve, zvláště dobrý papež, který dovedl situace využít. Po světové válce nastal zase jednou výkyv kyvadla vývoje politického, kulturního a vůbec duchovního vpravo, kolo dějin obrátilo se/zase jednou nahoru stranou konservativní. Žijeme v době přerodu starého duchovního a kulturního světa ve svět nový, duchovní struktura světa se mění, tvárnost starého světa pomíjí a za takové situace ti, kteří mají zájem na zachování světa starého — a takových je většina — chápou se rádi každé opory a podpory toho starého; církev římská pak je ztělesněním všeho konservatismu. A Pius XI., který od 6. února 1922 řídí osudy církve římské, jest jedním z nejschopnějších papežů, který pochopil situaci a dovedl jí užít, zvláště když církev v době úpadku své moci zákonem reakce připravila se na zlepšení své situace, takže dnes klidí ovoce napětí svých sil, připravených za odlihu, zatím co druhá strana u vědomí své moci a svého vlivu, přespříliš v sebe důvěrujíc a často své síly a schopnosti přeceňujíc, nepřipravila se na možnost změny.

Ostatně vzrostlá moc katolicismu nejví se v prohloubení náboženského a mravního života světa nebo katolíků, nýbrž v úspěších politických a mocenských, — v rozmachu království *tohoto* světa, nikoliv království božího. Diváme-li se s hlediska království božího na události poslední doby, které byly výše uvedeny a které dále vybereme z katolického světa, dopadne o nich náš soud jinak, než jaký pronášejí katolíci ve velké většině sami.

Papež velmi pronikavě zasahuje svými činy do života v ř. k. církvi. Během r. 1928 vydal 3 velké encykliky. Nejznámější z nich jest *Mortalium animos* ze 6. ledna 1928, vyslovující se proti sjednocovacím snahám mimo-katolických církví, jak se projevíly konferencemi v Stockholmu a Lausanne, a prohlášíjící za jedinou jednotu církví tu, která uvede všechny církve do církve římsko-katolické. Encyklika *Miserentissimus Redemptor* z 8. května 1928 je věnována kultu srdce Ježíšova. Tato úcta, zavedená prý na přání samého Ježíše, zjevené sv. Marii Markétě Alacoque (16. června 1675), je prý dokladem, že Ježíš je stále při své církvi a ne při jiných. Celý svět byl již zasvěcen Božskému Srdci, ale v dnešní době ještě nutno, aby k tomu přistoupilo i zadostučinění a smíření Nejsvětějšímu Srdci. To je povinnost celého lidského pokolení a to pro velké urážky, jakých se dnes Srdci Ježíšovu dostává od nevděčného lidstva. „V dnešních smutných poměrech pronásledování a odpadu, života nesčetných křesťanů mimo otcovský dům a nevázaností i mezi věřícími (na př. obleky žen) je smířování zvláště nutné.“ Kdo je vykonává, zastupuje úlohu anděla, který těšil Spasitele v Olivetské zahradě. — Citlivůstkářská zbožnost francouzských řeholnic je tu vystupňována a má se státi obecnou v celé církvi. — Encyklika *Rerum orientalium* z 8. září 1928 má patrně napravit škody, způsobené ve východní církvi prvou encyklikou, neboť papež činí opatření k pronikání katolictví na východě. Základnou má býti Papežský Orientální ústav v Římě, vedený Jesuity. Chovanci z různých východních národů mají prý se v něm přesvědčiti, jak vysoko si cení římská církev pravé, věčné, legitimní ortodoxie. U východních křesťanů zůstal prý věrou zachován velký díl zjevení božího, totiž „upřímná oddanost Pánu Ježíši Kristu, jedinečná láska a úcta k jeho přecisté Matce a obvyklé u nich přijímání svátostí.“ Třeba prý doufat, že Kristus bloudící ovečky přivede oněť do jednoho ovčince pod jedním pastýřem. Biskupové světa jsou zapřísáháni, aby posílali do ústavu potřebný počet kněží, nutných k tomu cíli, aby „většina dosud odloučených synů Řeků, Slovanů, Rumunů a ostatních východních národů mohla býti pozdravena jako navracená k původnímu společenství římské církve.“ Profesori ústavu, vzati rovněž z různých národů a ritů, mají nejen poučovat o teologii, historii, liturgii a archeologii východních církví, nýbrž i vydáváním časopisu *Orientalia christiana* pracovat pro šíření katolického jména a zavedení legitimní jednoty mezi křesťany. — Ústav měl minulého roku 50 alumňů z 15 různých národností, profesori byli z 10 národností (také Češi), časopisu vyšlo již na 50 sešitů různého objemu a s články o dějinách a přítomném stavu východního křesťanstva.

Letošního roku slaví Pius XI. padesáté výročí svého vysvěcení na kněze, a proto ohlásil *jubilejní odpustky*, mimořádný jubilejní rok, hlavně pro poutníky do Říma.

I jinak zasahuje papež svými listy do života církve v různých zemích. V červenci minulého roku v listě Mezinárodnímu svazu katolických žen zapověděl katol. ženským spolkům jakoukoliv *úcast na neutrálních ženských organizacích*, jakýkoliv interkonfesionalismus, přistupování do svazů neutrálních nebo dokonce protestantských. V listech z května a října varoval před tím, aby ženy katolické se zúčastnily *sportovních závodů* a vůbec aby cvičily. (Což Orlice?)

Počátkem minulého roku byly poslány prostřednictvím kard. Gasparriho papežovy instrukce francouzským katolíkům o tom, jak se chovati k směru, jehož mluvím je list *Action Française*, royalistickému, konservativnímu a přehorlivě katolickému. Instrukce se vyslovily proti tomu, aby se církve a katolicismus degradovaly jen na prostředek pro stranické a politické cíle; církve je prý indiferentní k různým politickým formám vlády a povinnosti

katolika je podřídití se stávající vrchnosti. Instrukce rozvířila velmi život franc. katolíků, mnozí v tom viděli zasahování do vnitřních politických poměrů, mnozí z konservativců dokonce chtěli přestoupit k pravoslaví, což by bylo umožněno četnou ruskou emigrací ve Francii.

Také k letošnímu *svatováclavskému jubileu* u nás poslal papež svůj list a pražský nuncius jej právě rozeslal všem biskupům; je datován 4. března 1929, v den přenesení ostatků sv. Václava.

Velkou péči věnuje papež vzdělání v duchu katolickém, a zvláště *katolickým universitám*. K starší švýcarské universitě ve *Freiburku* přibyla asi před 5 lety holandská v *Nijmegen*, vydržovaná nadací sv. Radboda, s fakultou theologickou, filosofickou a právnickou a jen asi 350 studenty. Nynější papež však zřídil katol. universitu Srdce Ježíšova v *Miláně*, kde byl arcibiskupem, než byl zvolen papežem. Studují na ní čelné řeholnice a je při ní rozsáhlý konvikt pro ně. Hlavně však jsou při ní četné kursy časové. Tak tříletý kurs pro vzdělání a výchovu vůdců katolické akce, dále kurs sociální práce, kurs pro šíření a hájení pravé jednoty církvi proti snahám o sjednocení nekatolických církví a j. V říjnu minulého roku byl také slavnostně otevřen Papežský filosofický ústav v *Salzburku* jako počátek německé katolické university. V rakouské spolkové radě byl již také podán návrh zákona na zřízení této university, ale byl letos v únoru zamítnut 82 hlasy proti 78. Proslulou *vatikánskou knihovnu* svým nákladem překatalogisuje americká *Carnegieova nadace*. Bývalá Česká kolej v Římě, na níž studovali jen bohoslovci z Čech, byla rozšířena pro bohoslovce z celé republiky, nazvána *Nepomucenum* a papež vysvětlil pro ni novou budovu nákladem skoro 2 mil. lir; bude vysvěcena 23. dubna 1929.

Pius XI. bývá nazýván „papežem *katolické akce*“, poněvadž tuto instituci uvedl v život a činí vše, aby se udržela a prospívala, ačkoliv není pro ni všude porozumění, nechce se jí leckde rozumět a vznikají z ní obtíže, v určitých kruzích je i odpor proti ní, zvláště mezi některými katolickými politiky a spolkovými funkcionáři; domnívají se totiž, že tímto novým spolkem mají být všechny dosavadní zrušeny, odstraněny, ač ve skutečnosti mají jím být jen řízeny. Mnichovský kardinál Faulhaber stanovil 5 znaků kat. akce: 1. je laickým apoštolátem; 2. je organisovanou spoluprací všech aktivních katolických sil; 3. jest akcí čistě náboženskou a tam, kde zájem náboženský se dotýká sféry politické, může zasahovati do politiky jenom pod přímým vedením episkopátu; 4. jest akcí, to jest činem, není sdružením modlitebním; 5. jest katolickým optimismem, t. j. vírou, že je skutečně možno katolicismem změnití obraz světa. Podle časopisu „*Život*“, který je orgánem kat. akce u nás, chce papež změnití laiky v kaplany, a apoštoly a tak prohloubením katolicismu změnití celý svět. Je prý to organisace náboženské ofensivy v poválečné době. Hlavou akce je v každé farnosti farář, v diecési biskup, veškerá činnost v církvi je podřízena hierarchii. — Zdá se, že hlavně dvě hlediska rozhodují v celé této věci: v dnešním nedostatku kněží přivésti co nejvíce laiků k práci v církvi a za druhé podřídití všecku tu práci vůli hierarchie, systému monarchickému, a to i práci politickou i práci různých drobných spolků, kde dosud se postupovalo způsobem demokratickým a bez přímé ingerence hierarchie. Z ducha katolické akce vycházejí snahy, aby kněží přestali se věnovati politice, politické straně. V „*Akordu*“ vyslovil se tak kapucín Mansvet Ston: „Lito je mi těch milionů hodin, které kněží celkově v poslední době věnovali politice a věnovali marně. Ty miliony hodin patřily vlastně Pánu Bohu, vlastní duši a církvi a těm milionům u nás, kterým je měli dáti... Dejte miliony hodin tomu a těm, jimž jste povinni je dáti svým vysvěcením na kněze a nedávejte jich tomu (straně politické), čemu pomoci není ve vaší moci.“ Nejsou to snahy nové a jako se neuskutečnilo dřív, neuskuteční se ani v dnešním katolicismu, neboť je stále týž. Proto ani katolická akce nepřetvoří veřejného života dnešní doby ani mezi katolíky samými.

Nový list dějin papežství otevřel Pius XI., když 12. února 1929 byla podepsána v papežském sále *lateránského paláce smlouva* mezi Svatou Stolicí a Itálií, dále uzavřen *konkordát* mezi oběma k úpravě církevních

poměry v Itálii a konečně uzavřena *finanční konvence* mezi oběma. Smlouva je smlouvou o suverenitě papeže jako vládce světského ve vlastním nepatrném státě a zárukou Itálie pro ten stát, konkordátem stalo se katolictví náboženstvím státním v Itálii a papež sám nazval tento konkordát jedním z nejlepších, finanční konvencí má být papež učiněn příjmy od Itálie nezávislým na „petrském halíři“, tedy hlavně na Americe, ač nedávno uzavřel v Americe půjčku na 1½ mil. dolarů (skoro 50 mil. Kč), prý na provádění staveb a přestaveb ve Vatikáně. Mezinárodní záruky svého postavení nebude prý papež žádat, nepůjde prý do Svazu národů, ale bude vždy ochoten pomoci, kdykoliv bude zavolán. Katolíci velebí tento čin jako prý základnu pro neodvislost duchovní moci papežské na světových mocích a vládách. Spíše se zdá, že budoucnost přinese doklady jen větší závislosti v tom ohledu a že právě dosavadní neodvislost „vatikánského vězně“ vzala přijetím království s tohoto světa za své. „Třetí Řím“, fašistický, získává do svých služeb „druhý Řím“, papežský, stejně jako do nich získal památku na „první Řím“, antický.

4. *Církev anglikánská.*

Církevní poměry v Anglii jsou velmi složité. Je tam katolická církev, jsou dále různé denominace protestantské (t. zv. svobodné církve) a uprostřed mezi oběma je vládnoucí církev anglikánská. Ta však není jednotná a pro rozdíly ve svém lůně prožívá těžkou dobu krise. Již dříve bylo obvyklé dělit tuto církev podle různých směrů na církev vysokou (high church), nízkou (low church) a širokou (broad či liberal church). Dnes toto staré dělídko již nevystihuje zcela skutečnosti, ač i dnes lze rozlišovat tři různé směry, ovšem ve smyslu poněkud jiném. Jeden směr zastupují t. zv. *evangelikálové*, poněvadž si přejí sblížení s církvemi evangelickými; kult s obřady považují za velmi důležité, ale staví do popředí náboženské hodnoty víry, také se neuzavírají kritice, jsou ovlivněni duchem přítomnosti. Na druhém křídle stojí *anglokatolíci*, kladoucí nesmírný důraz na kult, církevnictví, apoštolskou posloupnost, dogma, odmítají k protestantství, ale za to velmi naklonění pravoslavi a katolictví, stále toužící po pravé katolicitě, jednotě církve křesťanské. Je nesnadno odhadnout jejich počet a sílu jejich vlivu. Vystupují velmi na veřejnost a jsou mimořádně dobře zorganizováni, ale jejich vliv se často přeceňuje. Jejich počet mezi duchovními odhaduje se asi na 700, tedy ne mnoho mezi 20.000 duchovními angl. c. Mimo to sami se dělí na 2 směry. Někteří z duchovních i laiků usilují o spojení s církví římskou a je známo, že jednání se dalo prostřednictvím belgického kardinála Merciera v Malině. Dnes však se prohlašuje, že nebylo to se souhlasem církve anglikánské, ani se souhlasem katolického biskupa westminsterského, který situaci v Anglii zná lépe než Mercier. Řím prý netouží přijmout tyto duchovní, neboť nemají zdání o disciplíně a někteří jsou ženatí. Anglikánská církev by uvítala, kdyby z ní odešli. Větší část anglokatolíků však odmítá římský systém, stojí na platnosti své ordinace, které Řím neuznal, odmítají učení o papežské neomylnosti a pověrečné praktiky. Usilují o sblížení s pravoslavnými církvemi. Třetí skupinu konečně tvoří *modernisté* či *liberálové*, jejichž počet a význam v poslední době značně vzrostl. Mezi jejich vůdci jsou nejschopnější a nejnebojácnější myslitelé c. angl. Drží se svobody křesť. myšlení, svobody kritiky, žádají odstranění určitých tradičních článků víry, chtějí nebojácně hledat pravdu, jak je zjevena v Kristu, zdůrazňují přirozenost, ne nadpřirozenost v událostech Ježíšova života. Pěstují dnes nejvíce biblický criticismus, ale i pozitivní náboženskou práci. Jsou duší anglikánské církve.

Arcibiskupové a biskupové anglikánské církve z Velké Británie, dominií, zámořských misijních území i Ameriky scházejí se každých 10 let na sněm v paláci lambethském. Tato lambethská konference r. 1920 v poválečném pokrokovém a smířlivém ovzduší sama dala podnět k sblížení s protestantskými či svobodnými církvemi. Avšak uskutečнено to nebylo, poněvadž dodatečně byl vznesen požadavek, aby biskupové svobodných církví byli

presvěcení, ježto prý nemají apoštolské posloupnosti, ač církev římská rozhodla totéž o biskupech anglikánských. Biskupové se zalekli oposice anglo-katolíků, kteří sblížím s protestanty viděli ohroženo spojení s Římem a východem. Oficiálně ovládá tedy nyní situaci duch reakce. Avšak osobní styky duchovních anglikánských a protestantských jsou nejlepší, často káží protestantští i v katedrálách a biskupové anglikánští v kostelích svobodných církví. Byl učiněn aspoň krůček na cestě k jednotě.

Hladinu anglikánské církve velmi rozbouřil boj o revisi oficiální modlitební a obřadní knihy, *Common Prayer Book*, která znamená kus misálu, breviáře, rituálu i kodexu círk. práva. Text knihy nebyl po 250 let změněn a cítí se nejvyšší potřeba uvést jej v bližší styk s životem a potřebami 20. století. Ovšem každý směr v církvi chtěl změny ve smyslu svých názorů a přání. Po obtížném jednání na sněmu vytvořen kompromisem text, jehož se mělo užívat jako alternativy a přídávku, ne tedy jako výhradně náhrady starého textu. Kompromisem však nebyl spokojen nikdo. Evangelikálové tvrdili, že bylo učiněno příliš mnoho ústupků anglo-katolíkům, tito zase, že prý jim bylo vyhověno příliš málo a že se musili vzdát příliš mnohého. Tento směr zavedl totiž *via facti* do liturgie a círk. života mnohé, co oddaluje od církvi reformančních a co přibližuje k Římu a pravoslaví. Tak i v revidované knize připuštěny přímluvné modlitby za mrtvé, což však se blíží nauce o očistci: Hlavně však dovoleno v nové knize přechovávat, po příp. i na oltáři vystavovat chléb a víno Večeře Páně, aby mohlo jimi býti poslouženo nemocným. Tím ovšem je otevřena cesta katolické praxi Eucharistie, přes to, že kniha činí opatření, aby způsobu nemohly být považovány za předmět privátní úcty nebo veřejného bohoslužebného uctívání. — Podle ústavy anglikánské církve potřebuje každé nové opatření schválení parlamentu. Biskupové proto předložili revidovanou knihu parlamentu, ale ten revise — neschválil. Biskupové proto definovali text opatrněji, opatření zesílili, ale schválení odmítnuto parlamentem i po druhé. Je jasno, že veřejné mínění anglické se léká přiblížení církvi římské, parlament dal jen výraz vůli národa. Má to ovšem i neblahý výsledek, trvají nadále zvyklosti, jež zavedli *via facti* kněží Římu naklonění. Církev je nyní v těžké situaci. Někteří chtějí, aby biskupové schválili a v užívání dali novou knihu i bez schválení parlamentu. Jiní volají po rozluce církve od státu, ale tento požadavek ze svého programu vypustila i liberální strana. Biskupové se dotázali mínění duchovenstva a to se většinou vyslovilo, že bude biskupy podporovat při úpravě takových obyčejů, jež nemají naukového významu. Laikové nebyli dotázáni. Dosavadní hlava církve anglikánské, 81letý arcibiskup canterburský Dr. Randall Davidson, odešel do pense, povýšen do stavu šlechtického a učiněn doživotním členem horní sněmovny. Novým arcibiskupem jmenován muž mladší, Dr. Cosmo Lang. Církev nyní potřebuje klidu a odpočinku od rozdrážděných sporů.

Duchovní anglikánské církve si všeobecně stěžují, že jsou přespříliš přetíženi prací, takže nemají čas myslet. Jsou zaměstnáni od rána do noci: bohoslužbami, funkcemi, vyučováním, schůzemi, výbory, náboženskou a sociální prací pro jednotlivé skupiny v obci: muže, ženy, hochy, dívky, 4—5 promluv týdně. Nezbyvá pak času na čtení, studium, myšlení. Nedostatkem duchovních trpí církev stejně jako jiné, hmotné poměry jiných stavů jsou poměrně lepší.

Ducha určitých kruhů anglikánské církve lze dobře poznati z knihy „Farářova netrpělivost“, kterou napsal Dr. H. R. L. Sheppard, farář londýnské farnosti, proslulý pro svůj dokonalý stav a vzorného faráře. V knize, která během několika týdnů dosáhla nákladu 100.000 výtisků, kritizuje pozitivním způsobem poměry v církvi a výsledkem je duševní stav vyjádřený nadpisem. Zdůrazňuje nutnost, aby všichni lidé promysleli své křesťanství pro sebe a nepřijímali je jen na autoritu. Církev je tu pro službu lidem, pěstování bratrství. Žádá, aby anglikánská církev odstranila všechny přehrady, jež dělí od ní členy jiných církví; aby byl nalezen způsob, aby všichni, kdo si přejí být vysvěceni, byli vysvěceni k službě v jedné obecné církvi s plnou mocí kázat a udílet svátosti všude. Doufá, že jeho

církve se odpoutá od víry, že apoštolská poslušnost je podstatným zkušebním kamenem křesťanské církve. Ví, že těchto cílů se dá dosáhnout jen obětí a přeje si, aby jeho církev, je-li to nutno, svolila k rozluce od státu a odmítla vše, co by mohlo stavět zájmy národa nad zájmy království božího nebo podněcovat nacionální predsudky a zárlivosti. Třeba uvést církev v užší spojení s náboženstvím Ježíšovým a oddálit z ní přídatky tradice, které nejsou shodny s duchem Ježíšovým. (Podle článku H. W. Toxe v čas. Die Eiche r. 17, 1929, seš. 1.) — (Příště dále.) K.

ROZHLEDY PO LITERATUŘE.

1. Referáty.

Současná ruská filosofie. Sborník statí. Přeložil Ferd. Pelikán. Filosofické knižnice sv. 6. Nákladem České grafické Unie a. s. v Praze, 1929. Cena neudána. Jest to sbírka 10 kratších ukázek význačných představitelů dvou základních směrů současné ruské filosofie, ontologického a transcendentálně-idealistického. První zastoupena je v knize hlavně N. Loškým (*Intuitivismus jako základ ideál-realismu, pak Ideální podmínky poznání*) a S. Frankem (*Ruský světový názor*). M. Berďajev, který patří taktéž ke směru ontologickému, není zastoupen přímo svým příspěvkem, nýbrž prací B. Jakovenka (*Nábožensko-filosofický názor Mik. Berďajeva*). Druhý směr zastupují J. Lapšin (*Umírání umění*), B. Jakovenko (*Podstata pluralismu*) a S. J. Gessen (*Vývoj Galileiovu fyziky v poměru k systému fyziky Aristotelovy*). Po stránce náboženské nejvíce se připínají k druhému směru L. Platonovič Karsavin a Jiří Florovskij, z nichž prvý (*Křesťanská metafyzika a dějiny*) se opírá o novoplatonismus, Plotina, chtěje uvést staré myšlenky křesťansko-novoplatonské v zápolení s úsilím moderním, kdežto druhý, Jiří Florovskij (*Úvod do dějin ruské filosofie*), by rád vybudoval opravdovou ruskou národní filosofii, filosofii založenou na národní povaze určené ruským pravoslavím. O současné právní filosofii podává literárně-historickou skizzu Jiří Gurvič. Nás mohou nejvíce zajímat první tři články, totiž Loškého: *Intuitivismus jako základ ideál-realismu a Ideální poznání*, pak S. Franka: *Ruský světový názor*, poněvadž jsou věnovány problému noetickému, a to překonání subjektivního idealismu tak zvaným ideálním realismem na podkladě intuitivismu noetického, jenž vychází od obrácené věty Descartesovy, oproti jehož cogito, ergo sum staví: Jsem, tudíž myslím. Jsoucna domnívají se zmocnit bezprostředně a proto od jsoucna vycházejí a nikoli jako západní filosofie — ať racionalistická nebo empiricko-sensualistická — od myšlení. Totž zmíněný ruský ontologismus. Bude třeba seznámit naše čtenáře podrobněji a důkladněji s touto intuitivní teorií noetickou, s teorií víry, jako živým uchopením jsoucna.

Po stránce náboženské zasluhují i u nás — v naší mladé církvi, která hledá nové vyjádření, nové formy pro vyjádření náboženských hodnot evangelia — pozornosti články Karsavina (*Křesťanská metafyzika a dějiny*) a Florovského (*Úvod do dějin ruské filosofie*), jakož i názory Berďajevovy, tlumočené zase článkem Jakovenkovým (*Nábožensko-filosofický světový názor, Mik. Berďajeva*). Třeba nebude nám, účastníkům kultury západní, možno přijmout řešení problémů náboženských způsobem východním, řeckým a pravoslavným, přece nebude nám na škodu a nebude bez užítku, promyslíme-li ty cesty, kterými šla křesťanská myšlenka na východě a kterými chce jít náboženská duše ruská, tedy východní, slovanská. Na kolik oplovní ruská myšlenka náboženská nás Čechoslováky, nelze říci. Máme-li však v sobě něco společného s mentalitou ruskou, tedy slovanskou, nepřejde

studium ruské náboženské filosofie u nás beze stopy. Myslím, že my, kteří si říkáme, že jsme srdcem Evropy a že jsme na rozhraní mezi západem a východem, měli bychom opravdu naslouchati více tlukotu duchovního života východního, v první řadě ovšem ruského, abychom přijímali vlivy nejen západní, ale i východní a zpracovali je v syntesu, která by měla znaky našeho sverzahu českého. Dotkla se mne živě slova Florovského, který dí v svém článku: „Ve filosofickém boření a tvoření dosahuje národní poznání plné své zralosti. Ve své vytrpěné a vytvořené filosofii poznává národ sebe a vidí svou tvář. V tomto smyslu je filosofie národní úlohou, a třebas se všechny národy nepovznášejí k vlastnímu filosofickému účtování, nebývá tu filosofie bez národního kořene. Vskutku jest žalostný pohled na národ, který nemá své vlastní metafysiky. Taková filosofická chudoba svědčí o hluboké slepotě národních prvků, o slabosti zvednutí se k sebe-poznání.“ (Str. 88.)

Co naše filosofie, naše metafysika? Neříkáme si, že český člověk není hloubavý, filosoficky založen? Omlouváme tím jen tu svou myšlenkovou chudobu? Myslím, že český člověk má smysl pro filosofii, metafysiku a — theologii. Jenže způsob myšlení, podmíněný a formovaný všude národními kořeny a silami, bude u nás jiný než u národů západních. Zdá se, že i český člověk — podobně jako ruský — má větší smysl pro realitu, skutečnost, jsoucno, činné, než pro pouhé plané theoretisování. To by bylo pobídkou pro nás, abychom ruské myšlení, jeho způsoby řešení otázek života a světa západních, nalezli též své kořeny slovanské. Potud ovšem česká filosofie a metafysika (i theologie) může se vykázat jen náběhy a skrovnými začátky. Utloukal náš západ v minulosti a nedopřál nám, abychom domyslili svou reformaci národní. Bude nám budoucnost příznivější?

Statě v tomto sborníku byly většinou již uveřejněny (počtem 6) v „Ruchu filosofickém“, který rediguje dr. F. Pelikán. Některé byly psány jen pro Čechy a poskytl možnost publikační autorům emigrantům. Překladatel Pelikán a vydavatelé slibují, že v případě uznání a pochopení našeho publika vydají další svazek, v němž by byly obsaženy ukázky ještě jiných, neméně důležitých filosofů ruských. Přejeme si, aby úmysl byl uskutečněn. Dr. F. Pelikán zasluhuje si uznání české veřejnosti filosofické a theologické za to, že jak svým časopisem (Ruch filosofický), tak zvláštními otisky statí z oboru současné ruské filosofie dává nahlédnout do duševní dílny myšlenkové našich bratří Rusů. As.

2. Po časopisech.

Příznačným pro situaci římského katolictví u nás jest stav různých katolických revuí, jejichž počet oproti době předválečné značně vzrostl. Obírají se arci většinou více veřejnými otázkami a poměry a literaturou s hlediska katolického, než myšlenkovou prací náboženskou. Některé jsou řízeny i psány mladou katolickou inteligencí laickou. Nejstarším časopisem jest *Casopis katolického duchovenstva*, jehož vychází již 69. ročník, nyní za redakce svět. biskupa Dr. Ant. Podlahy; obsahuje většinou články theologické a referáty o theologické literatuře, avšak v poslední době také přehledy po časopisech, arci pouze katolických. — K starším patří *Archa*, letos již 16. ročník, nyní čtvrtletník literárně umělecký s hlediska katolického, založený kdysi Dostálem-Lutinovem, dnes řízený Em. Mašákem. — Mezi starší náleží také *Vychovatelské listy*, vydávané Pedagogickou akademií katol. v Olomouci za redakce Dr. Jos. Kratochvíla a věnované otázkám pedagogickým i filosofickým (novothomismus). — Za války začala mladá studentská laická generace z pražské koleje Arnošta z Pardubic vydávati revui *Život*. Když zanikl, začal nakladatel Kuncíř vydávati za vedení opět laického revui *Rozmach*, který konečně nahrazen *Akordem*; tento měsíčník za redakce Jar. Durycha a Dr. Dostála, letos v II. roč., je věnován literatuře a veřejným otázkám v duchu katolictví římského. —

Letos byl také zase obnoven *Život* jako „revue pro veřejné otázky současnosti, náboženství, kulturu, politiku“; vychází ze redakce žurnalisty Dr. J. Doležela a chce být orgánem „katolické akce“ v republice. — V Brně vydává Dr. B. Vašek již ve IV. roč. *Sociální rozhledy*, věnované sociálním problémům s hlediska římského křesťanství. — Profesori bohoslovného učiliště řádu dominikánů v Olomouci začali před 3 lety vydávati za redakce P. Silv. M. Braitov v krásné úpravě časopis *Na hlubinu*, vycházející desetkrát do roka, věnovaný duchovnímu životu ve smyslu katolickém; má prý 5000 odběratelů. — Letos začali titíž profesori rovněž v překrásné úpravě vydávati za redakce Ph. Dr. Metoděje Habáně O. P. *Filosofickou revui*, odborný čtvrtletník pro filosofii; ovšem thomistickou, scholastickou. — To všecko může být pro nás nejen poučením, ale i povzbuzením k následování.

Z evangelických časopisů jsou pro nás nejvýznamnější svou myšlenkovou prací obě velké revue: Kalich a Křesťanská revue. *Kalich*, rozhledy pro životě náboženském, vycházející (letos 13. roč.) pětkrát za rok, řídí s redakčním kruhem prof. Dr. F. Žilka; časopis je nám blízký i svým směrem theologickým a k naší církvi zaujímá příznivé stanovisko: referuje o našich publikacích a sympaticky o našem díle, v 10. roč. (1926) přinesl i článek Dr. Kováře: *O ideových základech čl. církve*. — V *Křesťanské revui*, kterou vydává YMCA (letos II. roč.) a řídí prof. Dr. Em. Rádl a prof. Dr. J. L. Hromádka, se projevuje novější směr německé protest. theologie, který se stává sympatičtější k římskému katolicismu než k čl. církvi. Je známo, jaké nevlídné stanovisko zaujal jeden z obou redaktorů k pražskému kongresu pro pokrok v náboženství 1927 v I. roč. *Křest. revue* v článku, napsaném bez řádných informací, kde také pronesl neoprávněné výtky čl. církvi. (Viz Český Zápas roč. XI. [1928] č. 7., článek Dr. Kováře: *K pražskému kongresu*.) — Z ostatních evang. listů jest našim příslušníkům dobře znám týdeník *Kostnické jiskry*, list československých evangeliků, vydávaný Kostnickou Jednotou v Praze za redakce Dr. Ant. Boháče. — Oficiálním listem Českobratrské církve evangelické jest měsíčník *Český bratr*, vydávaný synodním výborem za redakce B. Valeše; ve zprávách o jiných církvích všímá si vždy pilně a na prvním místě církve čl. — Sdružení českobratrské mládeže evang. vydává pěkný měsíčník *Bratrstvo* za redakce Č. Holečka, věnovaný práci v mládeži. — Bratrská Jednota Chelčického (baptisté) vydávají měsíčník *Chelčický* za redakce F. Kolátora. Listem Jednoty Českobratrské jest měsíčník *Českobratrská rodina*, kterou řídí Fr. Zedychynec. — Také církev metodistická v Československu má svůj měsíčník: *Křesťanský buditel*.

Měsíčník Svobodného Bratrství Dr. N. Čapka *Cesty a cíle* vychází od počátku r. 1929 v novém formátu a nové podobě i obsahově, má vedle článků také rozhledy po životě náboženském a všímá si života a díla různých církví. Česká církev pravoslavná vydává nadále svůj malý dvoustránkový týdeníček *Za pravdou* a to v Olomouci. — Přemysl Pitter vydává pro svůj směr důsledného pacifismu a křesťanského komunismu list *Sbratření*, měsíčník k obrodě ducha a společnosti. — V našich kruzích jsou také dobře známy a čteny týdeníky: *Nový lid*, list pro vzdělání a mravní obrození lidu, vycházející v Brně a *Masarykův lid*, vycházející v Praze, s hesly: Zlo je v nás, proto i spása je v nás, a Větší vzdělání, lepší člověk.

Otázek a poměrů náboženských všímají si ovšem také jiné naše časopisy. Tak především časopisy filosofické. Nejstarší z nich, *Česká Mysl*, která má letos 25. ročník, za redakce prof. Dr. F. Krejčího a V. Škracha, přináší v každém ročníku články o náboženství a všímá si náboženství i v rozhledech i v literatuře; ovšem se svého stanoviska. Tak v r. 1928 měla články: Pertold: *K soustavě obecné vědy a náboženství*; Linhart: *Problémy filosofie náboženství*; Král: *G. A. Lindner v semináři*; Zbořil: *Filosofie a theologie* a pak článek o theismu, na nějž reaguje náš článek od br. prof. Spisara. — Po válce vznikly *Filosofický ruch* (letos roč. VIII.), řízený Dr. F. Pelikánem ve směru novoidealistickém, protipositivistickém, nevsímá si nyní tak náboženství, jak bychom od tohoto směru čekali. V minulém ročníku měl článek prof. Novotného: *Hele-*

nism a judaism, v letošním prof. Hoppe: *Idealismus, pantheismus a mystika*. — Také časopis *Filosofie* (letos II. roč.) vedený dosud T. Trnkou, K. Vorovkou, který v nedávných dnech zemřel, a J. Bartošem, ve směru také idealistickém, avšak na širokém základě potřeb života, mohl by více místa věnovati otázce náboženské. V min. ročníku přinesl nás zajímavější články: Trnka: *Ježíš s hlediska filosoficko-kulturního a Záhada nesmrtnosti*; Weltsch: *Pojetí boha*; Poetzl-Janota: *Spiritualistické učení o nesmrtnosti*; Vorovka: *Stát a církev*.

Z ostatních časopisů, kterých si potřebujeme všimati, ježto se neuzavírají článkům a zprávám o věcech náboženských, jsou to hlavně tyto: *Naše Doba*, revue pro vědu, umění a život sociální, řízená Dr. Jos. Mackem a vydávaná Laichtrem (letos roč. 36.), která přinášívá občas výstřední rozhledy po životě náboženském a církevním a také v rozhledech po časopisech a literatuře všimá si zjevů náboženských. V letošním ročníku otiskla článek Dr. W. Simonsa: *Mravni a náboženské základy světového miru*, přednášku to, kterou měl tento známý muž na pražském mírovém kongresu církvi a dále článek Dr. F. Žilký: *Svatováclavská tradice*. — *Masarykův sborník*, časopis pro studium života a díla T. G. Masaryka, redigovaný V. K. Škrachem, v roč. II. (1926/27) přetiskl Masarykovu přednášku: *Žena u Ježíše a Pavla*, dále přinesl jeho *Řeč při promoci na doktora Husovy bohosl. evang. fakulty v Praze 24. května 1923* a český překlad jeho článku: *Sub specie aeternitatis*, který vyšel v r. 1926 v revui *The New Europe*. V II. roč. je dále poněkud upravená přednáška prof. Dr. Hromádky: *Masarykova Světová revoluce a princip křesťanství*, kterou měl v r. 1926 ve Filosofické Jednotě a v níž, zužuje pojem křesťanství ve smyslu novější protestantské teologie německé, na otázku: je Masaryk křesťanem? odpověděl: není dalek království božího. V roč. III. (1928/29) je další přednáška prof. Dr. Hromádky v tomtéž spolku z r. 1928: *T. G. Masaryk a dnešní diskuse o náboženství*, kde se snaží dokázat, že Masaryk v kritice teologie, dogmatu a církve stál pod vlivem pozitivismu a ethického racionalismu a nedostal se svou analýs k posledním motivům, které vedou k teologii, dogmatu a církvi. — *Český časopis historický*, vedený prof. Dr. Pekařem a začínající právě 35. ročník, v silných svých svazcích (1. číslo nového ročníku má 326 str.) má leccos zajímavého a důležitého pro nás ve svých referátech o knihách, výtazích z časopisů i zprávách a mimo to články z dějin hl. českých náboženských. V novém ročníku je studie Fr. Hrubého o Ladislavu Velenovi z Žerotína, vůdci bělohorského odboje na Moravě a českém emigrantu, zajímavé postavě, o které bylo dosud málo známo. — Také neméně tlusté svazky časopisu *Učené společnosti Šafaříkovy*, zvaného *Bratislava*, přinášejí články povšimnutí hodné. Tak v posledním ročníku: V. Chaloupecký: *Slovenské diecése a tak řečená apoštolská práva*; Br. Varsík: *Prvá evanjelická církev na Slovensku*; Vrat. Bušek: *Modus vivendi a Několik poznámek ke kongruovému zákonu*. — O současných poměrech církevních a náboženských najdeme tu a tam dobrý článek v revui *Nová Svoboda*, kterou vydává posl. Rud. Bechyně. Tak v posledních dnech je v ní článek prof. Dr. Linharta: *O poměru socialismu k náboženství*. — Rovněž Peroutkova *Přítomnost* tu a tam zasáhne nějakou úvahou a postřehem. Z poslední doby stojí za povšimnutí článek Edvarda Maška: *Církev ve světských službách*, v němž ukazuje, jak americké církve financují a udržují u nás své odbočky, jako prostředek výboje hospodářského, obchodního a průmyslového. — Měsíčník *Moderní stát*, revue pro politiku, parlamentarismus a vědy státní, řízený Dr. Jarosl. Krejčím s redakčním kruhem, podává obsáhlé přehledy o politice vnitřní a zahraniční a v nich často zdůrazňuje a vystihuje momenty náboženské a církevní. V posledním čísle končí úvahu o zřízení papežského státu slovy: „Na každý způsob třeba počítati s tím, že fašismus a klerikalismus půjdou nyní ruku v ruce nejenom v Itálii a nejenom ve sféře mezinárodní, nýbrž i uvnitř jednotlivých států, kde katolické posice jsou dosud silné. Jiná otázka jest ovšem, pokud národní skupiny katolické dají se ovládati římským ústředím, jehož italia-nisace přestává být náhodnou a stává se politickou.“

3. Z literatury k otázkám dne.

Tisíci výročí tragické smrti knížete Václava letošního roku je podnětem, že k starším pracem o osobě, době a účtě Václavově přibyla řada nových a další řada ještě přibude. Co historie může o osobě knížete říci, je opravdu praneapatrné a teprve takováto příležitost a hlavně zneužívání její k stranickým účelům církevním i politickým přivede historiky k intenzivnější práci, ovšem často pak s tím výsledkem, že ty práce přijdou až hezky dlouho po jubileu, jako na př. s případem Žižkovým. Ze starších odborných prací je třeba na prvním místě jmenovati dílo prof. Dr. Jos. Kalouska: *Obrana knížete Václava svatého proti smyšlenkám a krivým úsudkům o jeho povaze.* (2. rozmnož. vydání v Praze 1901.) Důkazem o pravosti veledůležitého pramenu pro život a smrt Václavovu, t. zv. legendy Kristiánovy, který byl do té doby (a některými historiky, na př. prof. Novotným je dosud) pokládán za padělek ze 14. stol., jsou spisy prof. Dr. Jos. Pekaře: *Nejstarší kronika česká z r. 1903 a Die Wenzels- und Ludmilalegenden und die Echtheit Christians* z r. 1906. Český překlad této latinské legendy, pořízený Jos. Střížem, zároveň s úvodní studií a poznámkami prof. Pekaře vydal L. Kuncíř s titulem: *Křišťan: Život a umučení svatého Václava a báby jeho svatě Ludmily* (2. vyd. 1927). Za nejstarší pramen k poznání života i smrti Václavovy byla dosud pokládána staroslovanská legenda. Tu vydal prof. Dr. F. Pastrnek: *Slovanská legenda o sv. Václavu.* Podle rukopisu chorvátsko-hlaholského a Rumjancevského vydal, překladem a poznámkami opatřil... (Věstník královské české společnosti nauk, třída filosoficko-historicko-jazykozpytná, 1903). V poslední době jsou tu snahy dokazovat, že i tato legenda byla napsána pod vlivem latinské legendy *Crescente fide*, vzniknuvší na půdě bavorské. — Dosavadní názory našich historiků o osobě a době Václavově jsou nejpodrobněji vloženy v díle prof. Dr. Václava Novotného: *České dějiny*, dílu I. část 1. (u Laichtra v Praze 1912). — Od téhož historika jest i přednáška o kultu svatého Václava a o tradici s jménem jeho spojené: *Tradice svatováclavská. Naše národní tradice*, vydal Svaz národního osvobození jako sv. 50. své knihovny, v Praze 1928. — Nejobširnější práci s hlediska katolického je spis prof. Dr. F. Stejskala: *Svatý Václav, jeho život a účta*, vydán v r. 1925 Dědictvím sv. Jana Nepomuckého. Nejnovější spis katolický je knížka nástupce Stejskalova na stolici círk. dějin na pražské theol. fakultě, Dr. F. Dvorníka: *Život svatého Václava*, dílo jubilejní, vydané 1929 katol. Výborem pro oslavy svatováclavské v přepychové úpravě; bude vydáno v několika jazycích. Práce Dr. F. M. Bartoše: *Kníže Václav v dějinách a legendě* (Praha, Akademie 1928) se staví přes příliš kriticky a odmítavě k Václavově osobnosti historické, tradici i oslavám. Naproti tomu přednáška druhého historika evang., prof. Dr. F. Hrejsy: *Kníže Václav ve světle pravdy* (Praha, Blahoslavova společnost, 1928) posuzuje osobu Václavovu i památku sympaticky. Populárním spiskem se strany evangelické je L. Kubáta: *Idea svatováclavská ve světle pravdy*. Vydal Evangelisační výbor seniorátu pražského 1929. Stanovisko čl. církve v osobě, účtě, tradici, ideji a oslavě svatováclavské bylo zaujato přednáškou Dr. F. Kováře: *Svatováclavské oslavy*, vykonanou na velké manifestační schůzi čl. církve na Slovanském ostrově dne 18. března 1929. Přednášku vydalo Tiskové a nakladatelské družstvo ČČS a vyšlo již její 2. vydání. — S hlediska Volné myšlenky je napsána brožura R. Kopeckého: *Tradice svatováclavská, nová legenda rukopisná* (Letáky V. Myš. č. 4, 2. vyd. 1929), pokládající tradici za moderní podvrh, analogický rukopisům. — Méně odmítavá a více historická je přednáška Vladimíra Groha: *Úcta svatováclavská*. Pravda a legenda. Brno, Družstvo Mor. Legionář 1928.

Revise pokrokových ideálů v národní škole jest nadpis brožury prof. Dr. Em. Rádl, kterou vydal v YMCA (4. vyd. 1928) a která způsobila mnoho rozruchu mezi učitelstvem. Rádl bojí tu mnohé, na čem staví moderní škola, zvláště po válce také u nás v praxi. Výbor Pedagogické Jednoty Komenského v Praze zvolil proto Rádlovy vývody za thema několika před-

náškových a debatních večerů v říjnu, listopadu a prosinci 1928. Tyto přednášky vyšly právě také tiskem: *Revise pokrokových ideálů v národní škole*. Cyklus přednášek, pořádaných Pedagogickou Jednotou Komenského v Praze, Redigoval Dr. Jos. Hendrich. Spisů Dědictví Komenského č. 284. Praha 1929. K této důležité otázce vrátíme se v příštím čísle.

Názory o smyslu českých dějin, které v poslední době jsou opět předmětem debat, přednášek i spisů, obral, si za úkol své práce br. Emil Dlouhý-Pokorný, jak patrně z prvního článku v tomto čísle. K.

4. Z německé protestantské literatury theologické.

Německá protestantská theologie, která do světové války ovládala skoro jednotným svým směrem kritickým a svobodomyšlným theologickou tvorbu všech církví a jejíž vliv se projevil i v modernismu katolickém, od světové války jest zatlačována novým směrem, jehož vůdcem jest prof. Dr. Karl Barth; tato nová theologie je pokusem rozumět křesťanství a veškeré myšlenkové práci v náboženství zcela na jiných základech, než to činila kritická či liberální theologie. Odtud je dnes v theologické tvorbě německé všecko ve víru, vede se boj o základní zásadní stanovisko a situace je velmi napiatá. O novém směru poučíme naše čtenářstvo v dalších číslech podrobně a častěji, poněvadž projevuje se i u nás v Křesť. revui a v mladé evang. generaci bohoslovecké. Nastalé rozvíření uvedlo v pohyb všechny theologické obory, i když přímo s novým směrem nejsou v souvislosti. Všimneme si některých aspoň příkladů.

Tak na př. v oboru starozákonního studia se myslelo, že práce literární kritiky v některých aspoň bodech došla bezpečných výsledků, a ty byly také vskutku skoro všeobecně uznávány. Avšak v posledních letech mnohé z toho, co bylo pokládáno za zajištěné, stává se znova předmětem diskuse vědecké. Tak na př. otázka Deuteronomia. Od doby Wellhausenovy se stále více důvody upevňoval názor, že Dt. je v podstatě ona kniha, o níž se v Knize Král. vypravuje, že byla nalezena v chrámě jerusalemském za dnů krále Josiáše (r. 622 př. Kr.) a že tento podle ní provedl reformu náboženskou, zvláště centralisaci kultu v Jerusalemě. Dt. bylo pokládáno za pevný mezník předexilových dějin literatury a náboženství; a názor o něm byl jedním ze sloupů, na nichž byla budována starozákonní věda liberální theologie. V posledních letech však se snaží někteří theologové tímto sloupem otfásti. Tak se snaží dokázat, že Josiášova reforma se začala před nalezením knihy, že ta se našla až během reformy a že důvody pro reformu byly ne nalezení knihy, ale politická situace. A reforma Josiášova prý necílila k centralisaci kultu, ale jen k očistění od všeho pohanského. Ani Dt. prý nezádá jednotu kultu. — O stáří Dt. se názory dnes opět tak rozcházejí, že jeden je připisuje Mojžíšovi, jiný je klade do poloviny 6. stol., jiný do doby kolem r. 500, takže je tu v datování rozdíl až 700 let. — Ovšem uváděné důvody nejsou nijak přesvědčivé a výsledkem všeho, zdá se, bude jen nové podepření a upevnění řešení již uznaného a nyní opět v pochybnost uváděného. Je to dokladem rozvlněné hladiny i v oboru tak odlehlem od vlastního pole činnosti barthovské theologie, systematiky.

Z literatury sem spadající uvádím jen hlavní knihy, bez článků v odborných časopisech: Aage Bentzen: *Die Josianische Reform und ihre Voraussetzungen*. Kodaň, Haas & Söhne 1926. — Gustav Hölscher: *Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion*. Eucharisterion für H. Gunkel 1923. — Martin Kegel: *Die Kultus-Reformation des Josia*. Lipsko, Deichert 1919. — F. X. Kugler: *Von Moses zu Paulus*. Münster i. W., Aschendorf, 1923. — Max Löhr: *Das Deuteronomium*. Berlin, Deutsche Verlagsgesellschaft 1925. — Joh. Meinhold: *Einführung in das A. T.* 2. Aufl. Gießen, Töpelmann 1926. — Theod. Oesterreicher: *Das Deuteronomische Grundgesetz*. Gütersloh, Bertelsmann, 1923. — Willi Staerk: *Das Problem des Deuteronomium*. Tamtéž 1924.

Pronikavější jsou již vlivy barthovské teologie v oboru praktické teologie, na př. v kazatelství, homiletice. Dnes jeví se nespokojenost s dosavadní praxí i teorií kazatelství, ač liberální teologie si zakládala na tom, že dovedla připravit kazatele prakticky i theoreticky dokonale. Dosavadnímu kazatelství se vytýká ve smyslu nových názorů, že chce jen vychovávat a chce být formálně dokonale. Je prý anthropocentrické, jeho cílem je člověk a jeho zdokonalení. Avšak cíl jeho má být theocentrický, má zpřítomňovat Boha. Barth zdůrazňuje, že se má kázat slovo boží a ne oslavovat kulturu a člověk. Slovo boží ovšem není ještě tehdy, když se kážou, slova Písma a rozvádějí se. Slovo boží není objektivováno. Kázání, i když obsahuje do posledního zvuku jen slova Písma, přece jen je slovem lidským, se všemi nedostatky, chybami, hranicemi lidského. Slovo boží nemůže přejít přes lidské rty, to může pronést jen Bůh sám. Ale Bůh nemusí mluvit, když my mluvíme, je propast mezi Bohem a člověkem. Jen tehdy je možnost, že se Bůh přidá k našemu slovu a to se stane slovem božím, když přijde milost Ducha sv., kterou nemůžeme však my, disponovati. Kázání slova božího je možné jen jako modlitba. Na druhé straně však Bůh chce mluvit jen a jen skrze nás, Bůh chce jen nás upotřebit, aby jeho slovo bylo od lidí po lidsku vnímáno. Jak tedy má kazatel mluvit, co má učinit, aby Bůh mohl skrze něho mluvit? Jak má mluvit, aby lidé neslyšeli jej, ale mohli slyšet Boha? Na to se nám dostává od Bartha jen všeobecné odpovědi: Musí být učiněno vše, co lidským mluvením učiněno být může, abychom mluvením božím učinili volnost, připravili cestu. — To je ovšem jen formální odpověď, bez konkrétního obsahu. — A v takovéhoto praktických bodech nový theologický směr, jak se zdá, ukáže svou slabost nejvíce. — Hlavní spisy sem spadající: K. Barth: *Das Wort Gottes und die Theologie*. Mnichov, Kaiser 1924. — *Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt*. Casop. Zwischen den Zeiten 1925. S. 119 až 140. — *Dogmatik I, Prolegomena*, Mnichov, Kaiser, 1927. — K. F e z e r: *Das Wort Gottes und die Predigt*. Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung 1925. K.

RÚZNÉ.

Filosofie na 1. sjezdu československých profesorů

filosofů, filologů a -historiků ve dnech 3.—7. dubna 1929 v Praze byla zastoupena několika přednáškami, které byly věnovány buď filosofii povšechné, jejím dnešnímu stavu a dnešním problémům (E. Rádl), dějinám filosofie (J. Tvrđý), psychologii dnešní (V. Příhoda), filosofickým základům pedagogiky (Uher), dnešní ethice a jejím problémům (J. B. Kozák), dnešní sociologii (J. A. Bláha), esthetice (J. Bartoš), ideálům nové výchovy (Chlup) a speciálnímu tematů v sekci klasické: Platon či Plotin (F. Peřlíkán), jakož i speciálnímu požadavku profesorskému: Reforma vyučování filosofie na universitě a na střední škole (Kozák, Dratvová a Fischer). Přednáška věnovaná filosofii českých dějin (Slavík) odpadla pro úmrtí otce prof. Slavíka.

Snad by sem patřila též přednáška o Spenglerovi a spenglerismu (Stloukal), která však byla přednesena v sekci historické, kam v prvé řadě patří. V této sekci bylo též mluveno a debatováno o knížeti Václavovi.

Přednášky byly všechny zajímavé a poučné, jelikož seznamovaly právě s nejnovějšími problémy a proudy v označených oborech. Po jednotlivých přednáškách rozvinula se vždy dosti živá debata, která bohužel pro krátkost času musila být násilně zkracována, což budilo nespokojenost, jelikož právě debaty slibovaly být zajímavými; jak se samo sebou rozumí. Vysloveno přání, aby při příštích sjezdech (příští má být r. 1933 v Brně) bylo

debatám vyhrazeno více času. Z debat jevil se velký zájem profesorstva o poučení filosofické, což opět lze nazvat jen zjevem potěšujícím.

Směrově a dle ducha všech přednášek bylo možno pozorovat fakt dávno známý, že pozitivism je již silně na ústupu, ne-li již úplně odstaven, alespoň pozitivism pravý, čistý. Dnes také ti, kdož ještě vyšli z pozitivismu a mají ještě stopy jeho ve svém myšlení, se ho zřikají a brání se mu. Snad by podrželi jen metodu pozitivistickou, která ovšem není nic zlého a je oprávněná, a pak i jméno. Ovšem dle mého zdání ti, kdož opravují pozitivism a chtějí korigovat jeho vady a nedostatky, jména pozitivistů nezaslужují a měli by se přidržet i korigovaného názvu, aby se předešlo nedorozumění (na př. prof. Tvrdý a Zbořil). Poučné bylo, kterak narazila na odpor přednáška V. Příhody z psychologie nejnovější a to Příhodovým stanoviskem behaviorismu; psychologie chování měla dosti protivníků.

Z našeho stanoviska byly necennější přednášky z pedagogiky a ethiky (Uher, Kozák), poněvadž naznačovaly potřebu opěry v absolutnu.

Celkový dojem pak z filosofické sekce, z přednášek a debat byl ten, že je touha v profesorstvu po jednotném názoru filosofickém, jelikož je ho potřeba pro výchovu a pro život, kterým výchova i filosofie musí sloužiti. Přirozeně, že moderní roztržičnost myšlenková nejbolestněji se pocituje právě v ethice a ve výchově. Mluveno o jednotném cíli či ideálu výchovy, kterýžto ideál (Foustka) třeba vycítit a vyhledat z celkového snažení dnešní společnosti národní a všelidské. Zapomnělo se ovšem, že je to stanovisko opět pozitivistické, které chce udržet to, co je a nemůže stanovit toho, co by být mělo. A víme přece z dějin svých i cizích, že všichni velcí mužové přinášeli ideály, které nebyly ideály kolektiva, ale naopak proti kolektivu a jeho faktickému stavu a snahám (Hus). Ovšem kolektivum bylo zralé, aby alespoň z části své ony ideály pochopilo a postavilo se za ně. Ale ideály musejí být zdůvodněny. Jak je zdůvodní a čím je zdůvodní pozitivism?

Šlo o práci filosofickou. Není divu, že filosofii se zabývaly přednášky, debaty, řečníci. Myslím však, že by na leckterém místě bylo bývalo vhodné, zamyslit se na poměru filosofie k náboženství. Slova o tom nepadlo. Škoda. Zdá se mi, že bez tmele náboženského nedá se vybudovat jednotný a uspokojivý životní názor. Význam náboženství pro výchovu člověka nelze podceňovat ani opomíjet. Upozorňuji, že náboženstvím nerozumím dogmata a různé nauky, ale víru v poslední zákon pravdy, dobra a mravní krásy a vši skutečnosti. K tomu však bude třeba, aby moderní člověk ještě dále potácel se v temnu z extrému do extrému. Sp.

Socialism a náboženství. V počátcích socialismu bylo mezi nimi naprosté nepřátelství a jedno zdálo se vylučovat druhé, a v pravověrném marxismu skutečně není mezi nimi smíru. Časem však se ukázalo, že i v socialismu je jádro přímo náboženské a že náboženství svou podstatou zahrnuje také ideál sociální. Ze vzájemného bližšího poznání a vyloučení extrémů na obou stranách začíná se tvořiti synthesa, která přijde v budoucnosti. Zatím tvoří se Svazy náboženských socialistů v Německu, Rakousku a posledních dnech nesměle také u nás kolem Masarykova lidu se utvořil Kruh přátel náboženského socialismu. V Německu vydává Svaz i svůj časopis: *Zeitschrift für Religion und Socialismus*, redigovaný prof. Dr. G. W. u n s c h e m v Karlsruhe. Ještě zajímavější je, že i uvědoměli katolíci chtějí být zároveň také uvědomělymi socialisty a vydávají od 1. ledna 1929 v Kolíně nad Rýnem list *Das rote Blat der katholischen Sozialisten* za redakce Heinricha Martense. V prvním čísle vyslovují se různí političtí předáci katolíci o katolickém socialismu příznivě. Tak praví na př. poslanec Sollmann: Žádné církevní učení neodporuje socialistickým ideálům. — V čl. církvi je v té věci jasno od počátku. V církvi jsou příslušníci socialistických stran stejně jako pokrokových občanských stran. Naše církev usiluje o synthesu, v níž budou zhodnoceny kladné ideály jak socialismu tak scientismu, které v starých církvích se zdají neslučitelnými s náboženstvím. K.

Informace ciziny o čsl. církvi jsou obyčejně prapodivné. Tak ve vážné revui *Le monde slave* (Slovanský svět) z května 1928 vypravuje Francouz p. Charles Quenet o naší církvi prapodivné věci prý z vlastního názoru po návštěvě v republice. Zdá se, že jsme mu katolickou národní sektou ve službách republiky, jako se píše o „živé“ ruské církvi jako služce sovětské republiky. Píše mezi jiným: „Národní ‚reforma‘ vyšla z kněží, kteří sami měli největší potřebu reformovati sebe samy. Nežádali jen liturgie v domácím jazyku a volbu biskupů, ale také zrušení celibátu. Takovému vzniku proti všeobecným zákonům všech reforem chyběla přísnost, vážnost. Také shromáždila brzy tato „církve ženatých kněží“ více nespokojenců než asketů. Vláda česká, o jejímž nepřátelství ke katolicismu nebylo lze pochybovat, viděla s radostí, jak se zvedá bouře. Církve československá přijala za svůj kult Jana Husa, sloužila mše, kde se místo epistol četla provolání presidenta Masaryka. Opustila službu katolické monarchie pro službu anti-klerikálního státu.“ V Olomouci byl prý insultován, když šel v průvodu kanovníka kolem „Čechoslováků“ a také když šel na nádraží. — Taková byla situace podle katolických listů, než lidovci měli moc. Dnes ovšem je opak všeho toho, proto dnes zase se píše, že čsl. církve už zaniká. — Potřebujeme také se své strany soustavné a podrobné informace ciziny o naší církvi. Srad jednou budeme moci při revui vydávat aspoň jednou za rok přílohu pro cizinu v jazyce anglickém s řádnými informacemi. K.

Čsl. církve v státní péči. Veliká státní jubilejní publikace: *Deset let Československé republiky*, vydaná min. roku, má v oddíle o činnosti ministerstva školství a národní osvěty za prvé desetiletí o naší církvi odstavec tohoto znění: „Tak především vyrostla z domácího reformního hnutí nová církev československá, která rychle si získala četné přívržence, odešlé z katolictví. Počáteční třenice a spory s katolickou církví, které měla hlavně pro zabírání katolických kostelů k svým bohoslužebným účelům, znenáhla utichly a nastává spíše tichý zápas o duše věřících. Stát zasáhl do existence a rozvoje československé církve tím, že r. 1920 ji ministerstvo školství a národní osvěty za souhlasu vlády státně uznalo pro české země, dvě léta pak na to vzalo na vědomí její ústavu, schvaluje postupně její náboženské obce, jichž vzniklo posud na 200, konečně pak r. 1925 uznalo ji státně i pro Slovensko a Podkarpatskou Rus, kde nyní — rovněž se státním schválením — počínají vznikat její obce. Ke zmírnění jejich protiv vůči katolické církvi, pramenících ze sporů o kostely, a k umožnění stavby vlastních bohoslužebných budov, obdržela československá církev od státu několikrát hmotnou podporu. Vedle toho dostává se církvi od státu každoročně pravidelných příspěvků na duchovenstvo a na náklady církevní administrativy, v poslední době pak i podpory na výchovu kněžského dorostu, jenž, ježto církev nemá vlastního učiliště, zatím studuje na pražské evangelické fakultě teologické. Církve však neustává se domáhati toho, aby stát pro ni zřídil vlastní teologickou fakultu.“

EDICE „BLAHO SLAV“

KNIHY O NÁBOŽENSTVÍ A PRO NÁBOŽENSTVÍ.

Řídí Dr. F. Kovář.

- Sv. I. *Církev a otázky dneška. Z myšlenek všeobecné křesťanské konference o životě a díle ve Stockholmu 1925. Přeložila Helena Kovářová. 1925. Cena Kč 10.—.*
- Sv. II. Prof. Alois Spisar: *Ideový úkol církvi v náboženské krizi dneška. 1926. Cena Kč 2.50.*
- Sv. III. Dr. F. Kovář: *O náboženství. Přednáškového kursu část první. 1926. Cena Kč 15.—.*
- Sv. IV. František Palacký: *Obrana husitství. Přeložil a úvodem opatřil doc. Dr. F. M. Bartoš. 1926. Cena Kč 4.—.*
- Sv. V. Prof. Alois Spisar: *Počátky víry křesťanské. 1926.*
- Sv. VI. Dr. F. Kovář: *O náboženství. Přednáškového kursu část druhá. 1927. Cena Kč 10.—.*
- Sv. VII. *Naše dílo. Sborník prací. 1927. Kč 12.—.*

NÁKLadem ÚSTŘEDNÍ RADY CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ.
TISKEM KNIHTISKÁRNÝ „BLAHO SLAV“, PRAHA II.,
KRAKOVSKÁ ULICE 7.

TVOŘENÍ KŘESŤANSKÉ OSOBNOSTI.

Na Všeobecné křesťanské konferenci o životě a díle v Stockholmu měl zesnulý br. patriarcha v sekci o křesťanské výchově dne 27. srpna 1925 referát na thema uvedené v nadpise. Referát, patrně podle stenografického záznamu, je otištěn v obsáhlé úřední zprávě o konferenci a jde s ní do celého světa. Jeho první český nástin byl otištěn v Č. Zápase z r. 1925, v č. 38., ale ve znění poněkud jiném, než jak byl přednesen. Proto přinášíme překlad úředního znění a to tím spíše, že pokládáme za významné slyšeti tato slova k druhému výročí smrti toho, který je pronesl.

Tvoření křesťanské osobnosti předpokládá, myslím, jednu podmínku, totiž upřímnost v stanovení cíle.

V duchovní oblasti znamená upřímnost v stanovení cíle ztotožnění vlastní osobnosti s ideály, které duše odkryla a poznala.

Osobnost, které schází tato upřímnost v stanovení cíle, není vůbec žádnou osobností.

Pokud pak týče se mne a společnosti, kterou zastupuji, my jsme založili před 5 lety novou Československou církev. Mezi církvemi jsme nejmladší. Náš počet stoupl od té doby na 800.000 duší a rosteme dále měsíc od měsíce.

Když jsme svou společnost organizovali, prohlásili jsme, co věříme a co nevěříme; to znamená: co po třistaletém duchovním útisku, který byl vykonáván ve jménu Kristově, jako svou víru přijmouti můžeme a co ne.

Někteří nám vytykají, že prý nejsme vůbec žádní křesťané, jiní říkají, že se v své nauce neshodujeme s tak zvaným historickým křesťanstvím.

Co se prvé týče, tedy toužíme po tom, státi se skutečnými křesťany v nemenším stupni než každý z vás.

Jsem jist, že v tomto hnutí dochází výrazu velké probuzení opravdové a upřímné osobnosti. Dalecí toho, býti již dokonalými, usilujeme o to, dokonalosti dosáhnouti (srv. Fil. 3, 12) a jsme ochotni podřídit se jejím požadavkům a dokonce pro toto své úsilí trpěti.

Minulá generace, zdá se mi, stavěla tak, že na sebe hromadila obrovské balvany, které byly spojovány asfaltem. My dáváme přednost tomu, pracovati s malými cihlami a maloučkými zrnky písku jednotlivých lidí, při čemž drží všecko pohromadě vnitřní spojitostí. Ano, věříme y církev, která je jednotna osobním přesvědčením a pokládáme to za lepší než všecko ostatní. Nevěříme, že pevnost a trvalost může býti prostě zajištěna těžkým, massivním materiálem.

Co se pak týče těch, kteří jsou ochotni pochybovati o našem stanovisku k historickým hodnotám křesťanství, tedy máme za to, že jediným zkušebním kamenem pro křesťanskost je způsob

života následovníků Kristových, zatím co křesťanství, jaké vidíme, se často ani nepokouší následovat Krista, Syna člověka. My se své strany vidíme mnohé z velikosti Kristovy ztělesněno v Janu Husovi. Nemůžeme zapomenout, co on žádal od křesťana: „Proto, věřící křesťane, hledej pravdu, slyš pravdu, uč se pravdě, miluj pravdu, prav pravdu, drž pravdu, braň pravdy až do smrti!“ — Veritas vincit — nechť zůstane navždy naším heslem.

Svým odpůrcům Hus odpovídal, že je hotov přisvědčiti jejich požadavkům, podaří-li se jim přesvědčiti jej.

To byla naše reformace před pěti sty léty.

Po staletích boje následovali jsme Jana Husa a následující ho, následujeme i Ježíše Krista. Budujeme církev, která je založena na svobodě svědomí a osobního přesvědčení, v souhlase s pravdou, prokázanou vědou; a chceme býti upřímní v theorii i v praxi. Krácejíce vpřed, stojíme pod břemenem staletého boje za pravdu.

Naše konference se schází, aby budovala opět církev celého světa. Avšak v naší zemi hlásají římsko-katoličtí biskupové právě nyní, že jediný Řím zastupuje křesťanství; prohlašují také, že Hus, první mučedník novodobé reformace, který nám tolik díl a nám ještě tolik dá, jako předchůdce reformace musí býti pokládán za nepřitele křesťanství a že bolševismus musí býti považován za plod reformace.

Naše konference se zasazuje o svobodu. Táži se: je ochotna, bude-li potřeba, bránit jednoho z členů, z nichž se skládá?

My však také cítíme, že dobru se pomáhá lépe tím, když Boha milujeme, než tím, když máme před ním hrůzu.

Nenávist k římsko-katolické církvi je nás daleka; avšak trváme na zajištění křesťanské osobnosti.

Naším jediným cílem je, státi se dobrými a v dobru státi se silnými k tomu, abychom dílu božimu na tomto světě sloužili obětí svého života.

Kvasnica:

MODERNÍ ÚTVAR NÁBOŽENSKÝ.

Útvary lidské společnosti bývají závislé na potřebách, které je zplodily, na kulturním prostředí, z kterého vyrostly i na duševním usměrnění těch, kterými žijí.

Chceme-li zkoumati poměr útvaru náboženského k době, odezříme zatím od otázky, může-li v naší době vzniknout nový útvar, a vyšetříme, jaký by měl býti, kdyby vznikl.

Náboženské poměry lidstva předpokládáme v jádru vždy stejné: podklad psychologicky působivý mravního snažení člověka. Avšak ačkoli se nemění podstata duše a co na ni může půso-

bití, mění se podmínky, za kterých může tento podklad působit, a přežívají se podružné představy k němu na určitém stupni kultury připojené. Podle psychologických zákonů vypěstí se v duši těch, kteří v tomto útvaru vyrostli, duch konservativní, jenž celek, v němž náboženství a názory určité epochy rostly, pokládá za nezměnitelný a v každém útoku na to spatřuje útok na náboženství samo. Usazuje se čím dál tím tlustší vrstva rzi na celém útvaru. Co kdysi úplně vyhovovalo, stává se takto kamenem úrazu těm, kteří rychleji postupují v ústupu od někdejších názorů než ti, kteří náboženský útvar udržují.

Útvar, který by nepotřeboval očisty, mohl by vzniknouti jen, kdyby byl od shora dolů postaven na nezměnitelných poznacích a byl zabezpečen ústavou proti všem přívěskům a kazům, nebo který by byl stvořen a uchován v své čistotě způsobem nadpřirozeným. Takového útvaru dosud není.

Zreformovati náboženský útvar zestárlý je však věc ne-li nemožná, aspoň nadmíru nesnadná. Nelze a priori vyloučiti možnost, že by v útvaru, kde se vyvinula absolutistická ústava, mohl býti náhodou zvolen vládce, který by dospěl k lepšímu poznání a měl dosti energie provésti radikální reformu; ale jinak není naděje, že by se mohl včas očistiti od své rzi, je možno jen zmlazení výhonem, jenž by zpracoval všechny štávy, kterými se mohutný, ale chorý kmen marně pokouší ošatit, v němž by se časem vůbec všechen život starého kmene přelil.

Proti starým útvarům náboženským má moderní velké výhody. Nejen že, má-li vůbec býti života schopný, vyhovuje vyššímu stupni vzdělanosti, než na kterém vznikly ony, nejen že nemá, proč by na se věšel cetky zašlé doby, může se na tomto stupni, kde se začíná vše podřizovati architektonicky a organicky rozumu a vylučovati náhoda, postavití na základy trvalé, může obsáhnouti celé lidstvo mnohem rychleji a sjednocením všech sil přispěti, aby lidstvo začalo svůj mužný věk. Zkušeností dosavadního vývoje náboženského, chyby, kterých se dopustily různé konfese, výtky, které jim činí poctiví myslitelé (ztuhlostí církevní — Eucken; náboženského materialismu — Masaryk, atd.), jejich partikularism teritoriální a nacionální, jejich lpění na jejich vyplatém svojstvu, vše to může posloužiti při budování nového útvaru.

Je pravda, že si někteří lidé moderního věku libují v „mystické“ tmě nesrozumitelných obřadů; jako náš klasický filolog Novotný. To stanovisko se snad hodí pohanské víře v bohy a kouzla, ale kdo procítil vroucí poměr k Bohu, nesnese žádných umělých závojų před jeho tváří.

Těmto velkým výhodám jsou však úměrné velké povinnosti. Má býti nejen přístupen těm, kteří jsou již předem disponováni, nýbrž zpřístupněn i těm, kteří byli překážkami vinou lidskou způsobenými vlivu náboženskému odcizení. Nejen že tedy má býti prost všeho, co je zbytečné, aby byl dosti liberální, široký

a poskytl přístřeší i lidem nezbaveným předsudků autority jim vštípených, a jeho základy mají býti zprůhledněny, aby k němu nevedla jen cesta citu, již se ubírá lid prostý, nýbrž i cesta správně orientovaného rozumu, jenž ovládá myslitele. Proto nesmí býti základ o nic rozumově opřen, co vyspělý, vědecky vzdělaný rozum neuznává. Je-li vědecky dokázáno, že obsah evangelíí není historicky zaručen, že vědecky lze mluvití jen o jakési usedlině vyšší moudrosti, působnosti Duchů sv. v nich a v jiných památkách, je marnou snahou znásilňovati rozum, aby byl přiváben tou cestou do Říma. Ale nejen to: moderní útvar náboženský má převzítí duchovní vůdcovství: světlem víry osvětlovati všechny otázky života individuálního i společenského, neuvíznouti na starých předsudcích, ale při tom nesestoupit ani o píď s výše ideálu dokonalosti: Ti nejsou věrní učedníci Kristovi, kteří se chytají jeho výroků, aby jimi řešili moderní otázky, nýbrž ti, kteří o nich uvažují v jeho duchu. Podrobuje se všem těmto úkolům, nezastiňuje svého světla rouškou sebe starodávnější a sebe umělečtější nezamění v svém usilování nikdy to, co je hlavní, co je jediné potřebné, s věcmi vedlejšími. Tak bude opravdu onou horou prorokovou, ke které se zdaleka pohnou davy. Nebude třeba zvláště se starat, aby na sebe obrátil oči. Bude na očích celého světa. Není možno zabránití, aby se k němu nehlásili lidé, kteří sebe neovládají, lidé hříšní, ale ničím hmotným nesmí býti jejich členství podporováno, a odpirají-li konati své povinnosti, nemá se k nim hlásití. Jen se nebát, že by se jeho význam a vliv ztenčil, a obrť úkol znesnadnil, kdyby nevynikal početně! Jen neusilovat o vnější moc, státi se mohutným těmi prostředky, kterými jiné útvary zahynuly! David proti Goliáši nezvítězí brněním, ale pravdou a svatostí.

Vůči starším útvarům náboženským má nový ovšem také své povinnosti. Má nejen býti otevřen přístup se všemi různými zvláštnostmi, které se jeho duchu nepřičí, nýbrž sám má býti vůdcem v úsilí o náboženské sjednocení celého lidstva.

Uvažovali jsme dosud abstraktně o moderním útvaru náboženském. Jak může vzniknouti, o tom mezi opravdovými, zkušeností náboženskou prošlými křesťany nebude pochybnosti. Nemůže to býti útvar z brusů nový, který by neměl nic společného se starou církví. Může jen z ní vyrůstí, jako nový výhonek na těle stromu a časem převzítí na sebe celý život stromu; kořeny zbudou, ale starý kmen a staré větve ztrouchnivělé budou nahrazeny jinými, vyrostlými z výhonku, který se stal novým stromem, nahradiv starý.

Pohlédneme-li na církev naši, vidíme, že přes její nepatrné počátky a přes to, že se zdála býti Popelkou, má od Prozřetelnosti své povolání — jaké jí přisoudil i pan prezident Masaryk. Čím výše půjdou naše snahy, tím výše se povzneseme.

K ZÁKLADŮM.

(Pokračování.)

III.

Zaujali jsme určité stanovisko, nastínili v hrubých rysech základ. Nyní *poohlédneme se po soustavách a směrech vpravo i vlevo od nás*, a pokusíme se uvědomiti a ujasniti si jejich stanoviska, základy, principy, z nichž vycházejí. Při tom zároveň vynikne srovnáním stanovisko dosud vyložené a bude tak možno je s různých stran osvětliti.

Především je třeba zastaviti se u *církve římsko-katolické*, z níž církev čsl. vyšla. Její naukový systém je obsáhlý a přebohatě rozčleněný, jeho základy pak jsou dílem rozumové práce celých staletí. Někteří duchovní čsl. církve nemohli se dodnes propracovati ze zajeť stanoviska systému katolického a to buď pro nedostatek času k studiu a přemýšlení nebo i z jiných důvodů.

Základní principy římsko-katolické naukové soustavy byly oficiálně vysloveny na sněmu vatikánském; z jeho konstitucí, definovaných ve 3. zasedání dne 24. dubna 1870, uvedu v dalším příslušné citáty. Před oficiálním definováním byly budovány teologií a scholastickou filosofií po celé generace, a to nejbystřejšími duchy všech dob, ovšem v rámci podmínek a možností vzdělání jejich dob; dnes tvoří logicky dobře učleněnou stavbu myšlenkovou.

První článek logického řetězu systému učení katolického po prvé nejjasněji formuloval Tomáš Akvinský (1225—1274) a jeho pojetí stalo se oficiálním učením církve. Na sněmu vatikánském byl definován jako dogma takto: „Toho se také držel a drží ustavičný souhlas katolické církve, že *je dvoji řád poznání*, odlišný od sebe netoliko principem, ale i předmětem; *principem* proto, že v jednom poznáváme přirozeným rozumem, v druhém *vírou* boží; *předmětem* pak proto, že vedle toho, k čemu může dospět *přirozený* rozum, se nám k věření předkládají *tajemství* v Bohu skrytá, jichž bychom poznati nemohli, kdyby nám nebyla *zjevena*.“

Zde jsme u samého základu celé budovy naukové soustavy katolicismu. Rozlišuje dva řady, od sebe zcela rozdílné: *řád přirozený* (ordo naturalis) a *řád nadpřirozený* (ordo supernaturalis). Řád přirozený je souhrn všeho přirozeného. Přirozené pak je podle katolické filosofie a teologie to, co nějaké věci právem přísluší, nač má svou podstatou nárok. (Natura sive naturale est omne id, quod alicui rei debetur). Nadpřirozené pak je to, co je k přirozenosti nějaké věci od Boha zvlášť přidáno, nač však věc nemá nároku, co jí nenáleží a neplyne z její podstaty (supernaturale est donum Dei, naturae indebitum et superadditum).

Nadpřirozené se rozeznává dvojí. Buď je to nadpřirozené jen co do *způsobu* (supernaturale quoad modum), kde jen zvláštní způsob věci je božího původu, na př. zázračné uzdravení, vzkříšení mrtvého, předpověď budoucnosti. Nebo je to nadpřirozené i co do *podstaty* dotyčné věci a tu zase rozeznávají: buď může nadpřirozený dar přesahovati skutečnou oblast přirozena jen v určitém směru, jako když prý první lidé byli osvobozeni od tělesné žádostivosti, nebo mohli nezemřít; tomuto se říká *mimopřirozené* (praeternaturale); nebo nadpřirozený dar přesahuje nejen skutečnost oblastí přirozena, nýbrž i její možnost: to je zde na světě (in statu viae) milost posvěcující, po smrti (in statu termini) blažené zření Boha (visio beatifica), jež je nadpřirozeným cílem člověka; člověk nemá naň práva a nároku, byl k němu od Boha určen jen z milosti boží a člověk by nikdy svým rozumem nemohl ani připadnout na myšlenku, že by jeho život mohl mítí takovýto cíl.

V řádě *přirozeném* je podle tohoto učení na místě lidský *rozum*; to je jeho oblast, v ní je pánem jediným, nad ni se nemůže povznést; rozum je *principem* poznání v řádu přirozeném. *Předmětem* pak jeho poznání jsou jen *věci přirozené*, tvořící oblast tohoto řádu. V řádu přirozeném může člověk mítí i *náboženství přirozené*, to jest, především poznati *určité pravdy náboženské* pouhým rozumem: tak ze stvořených věcí lze s jistotou rozumem poznati, že je Bůh, původce a cíl všeho: „Svatá matka církev drží a učí, že Bůh, všech věcí počátek a cíl, může býti přirozeným světlem lidského rozumu ze stvořených věcí s jistotou poznán.“ Dále lze rozumem poznati některé boží vlastnosti, jako jeho nekonečnost a duchovost; lze poznati, co plyne pro člověka z faktu, že Bůh je Stvořitel a Pán, člověk tvor; lze dojíti také poznání, že člověk má duši a ta je nesmrtelná; lze také poznati s jistotou pouhým rozumem v oblasti řádu přirozeného, že Bůh se lidem zjevil a to skrze Mojžíše a skrze Krista; může se to pouhým rozumem poznati podle známek, které ukazují na fakt božího zjevení, t. j. podle *zázraků* a *proroctví*.

Tato všechna rozumová činnost náboženská v oblasti řádu přirozeného se v katolickém systému nazývá *theologií přirozenou* či *theodiceou*. Předmětem jejím jest Bůh a jeho vlastnosti, jak se projevují v přírodě, bytí a dění, a dále lidská duše, její svoboda a nesmrtelnost, a konečně stvoření. Pramenem jejím je stvoření, orgánem lidský rozum. Tato teologie přirozená však není pokládána za vlastní teologii, nýbrž za *část filosofie* a je jen vůdkyní a přípravou k opravdové teologii, řád přirozený jen přípravou pro řád vyšší, náboženství přirozené jen něco nižšího.

Člověk totiž byl podle katolického učení od Boha určen k *cíli nadpřirozenému* a proto Bůh se mu *zjevil* a umožnil mu účast na *řádu nadpřirozeném*; to zjevení je obsahem *náboženství nadpřirozeného* a předmětem *theologie* nadpřirozené, v níž rozum nemá co činit; filosofie může té teologii jen sloužit (ancilla theologiae).

Ve vatikánské definici je to vysloveno: Třeba lze Boha nějak poznati přirozenou cestou rozumu, „přece zalíbilo se jeho moudrosti a dobrotě, zjevití lidskému pokolení jinou a to nadpřirozenou cestou sebe a věčná ustanovení své vůle... Tomuto božskému zjevení třeba připsati, že může býti to, co ve věcech božských je lidskému rozumu o sobě nedostupné, -i za nynějších podmínek lidského pokolení poznáno ode všech vyložené, s pevnou jistotou a beže všeho omylu. Leč ne z toho důvodu jest nazvati zjevení absolutně nutným, nýbrž proto, že Bůh z nekonečné své dobroty určil člověka k cíli nadpřirozenému, totiž k tomu, aby měl účast na dobrech božských, která naprosto přesahují chápání lidské mysli.“

Za *princip poznání* v řádu nadpřirozeném není pokládán rozum, jako v řádu přirozeném, nýbrž *víra*; ta je prvním předpokladem náboženství nadpřirozeného a teologie nadpřirozené. Touto vírou pak se rozumí *přijímání za pravdu* toho, co Bůh zjevil; a přijímání toho ne proto, že tomu člověk rozumí a to chápe nebo za prospěšné a hodnotné uznává, nýbrž jedině proto, že to Bůh zjevil; pro jeho autoritu (proto víra boží, fides divina). Jedinou pomůckou rozumu při tom jsou zázraky a proroctví, jež jsou považovány za *známky zjevení*. „Poněvadž člověk úplně je závislý na Bohu jako na svém Tvůrci a Pánu a stvořený rozum je úplně podřízen nestvořené Pravdě, jsme povinni věnovat vírou zjevujícímu Bohu plné poslušensství rozumu a vůle. O této víře pak, která je počátkem spásy člověkovy, katolická církev vyznává, že je nadpřirozenou ctností, kterou za podnětu a pomoci boží milosti věříme, že je pravdivo, co On zjevil, ne pro vnitřní pravdivost věci, prohlédnutou přirozeným světlem rozumu, ale pro autoritu samého zjevujícího Boha, který ani nemůže býti klamán, ani nemůže klamatí... Nicméně, aby poslušnost naší víry byla v soulase s rozumem, chtěl Bůh spojití s vnitřní pomocí Ducha sv. vnější důkazy svého zjevení, totiž boží skutky a především zázraky a proroctví, jež, zatím co zřejmě ukazují boží všemohoucnost a nekonečné vědění, jsou i nejjistějšími známkami zjevení a jsou přizpůsobeny i chapatelnosti všech.“

Víra je tedy podle katolického pojetí *poslušensství rozumu* (obsequium rationis), ale souhlas rozumu se dává *na rozkaz vůle* (actus rationis imperatus a voluntate), která jej dává z podnětu a za pomoci milosti boží, takže víra je vlastně *dar boží*; ale přes to zároveň i *úkon svobodné vůle*; proto je také pokládána za *čin mravný a záslužný*, za ctnost nadpřirozenou a *počátek spasení*. „Ačkoliv souhlas víry naprosto není slepé příkývnutí ducha, přece nemůže nikdo souhlasiti s kázáním evangelia, jak je toho potřebí k dosažení spásy, bez osvětlení a podnětí Ducha sv., který dává všem líbeznost v souhlasení a věření pravdě. Proto víra sama v sobě, třeba se nevykonává láskou, je dar boží a projev její je úkon, náležející k spáse, jímž člověk skýtá sa-

mému Bohu svobodnou poslušnost tím, že souhlasí a spolupůsobí s milostí boží, jíž by mohl odporovati."

Tak podle pojetí katolického liší se řád přirozený především *principem*: v přirozeném se poznává rozumem, v nadpřirozeném vírou nadpřirozenou.

Za druhé kladou rozlišení obou také do *předmětu* poznání. V přirozeném řádu poznávají prý se věci přirozené, mezi nimi také Bůh a jeho vlastnosti v zrcadle stvoření, v nadpřirozeném za předmět víry se považuje to, co Bůh zjevil nadpřirozeným způsobem.

A odkud poznáváme to, co Bůh takto zjevil a co se má vírou přijmouti? Je to podle katolického učení *obsaženo v latinském překladu bible a v tradici*; ale *církev sama určuje, co v tom je třeba mítí za zjevené*, nemůže si nikdo sám zjevené vybírat; církev také sama a jediná *vykládá smysl* a význam zjeveného, není právem věřícího, aby sám zjevené chápal a vykládal. „Toto nadpřirozené zjevení podle víry veškeré církve, prohlášené na svätém sněmu tridentském, je obsaženo v psaných knihách a nepsaných tradicích, které, přijaty byvše apoštoly z úst samého Krista nebo od apoštolů za vnuknutí Ducha sv. jakoby rukama byvše předány, dochovaly se až na nás. Ony pak knihy Starého a Nového zákona jest přijímati za svaté a kanonické celé se všemi jejich částmi, jak jsou uváděny v rozhodnutí téhož sněmu a obsaženy ve vydání staré latinské Vulgáty. Církev pak tyto knihy má za svaté a kanonické ne proto, že by, byvše sestaveny pouhou lidskou péčí, pak byly její autoritou schváleny, ani jen proto, že obsahují zjevení bez omylu, nýbrž proto, že, byvše sepsány vnuknutím Ducha sv., mají Boha svým původcem a jako takové byly samé církvi odevzdány... Ve věcech víry a mravů, patřících k výstavbě křesťanské nauky, jest třeba mítí za pravý smysl Písma ten, který držela a drží svatá matka církev, jíž náleží souditi o pravém smyslu a výkladu svatých Písem; a proto není nikomu dovoleno vykládati samo Písmo sv. proti tomuto smyslu nebo i proti jednomyslnému suhlasu Otců."

Podle katolické nauky stalo se tedy zjevení jen v minulosti, je ukončeno, obsaženo v Písmě a tradici, ale jeho předmět, obsah, význam a smysl k věření předkládá pouze církev sama. *Věřiti tedy znamená mítí za pravdu, co církev k věření předkládá.* „*Vírou boží a katolickou třeba věřiti vše to, co je obsaženo v božím slově psaném nebo předaném a co se od církve buď slavnostním soudem nebo řádným a obecným učitelským úřadem k věření předkládá.*“ Slavnostním soudem se to děje na obecných církevních sněmech, jichž církev římská uznává 20, poslední byl vatikánský 1870. Řádným učitelským úřadem je papež, když mluví ex cathedra. Poněvadž sněm připadá v dějinách římské církve průměrně jeden na 100 let, je *vlastně papež sám předkladatelem a vykladatelem*. „*zjevených pravd*“, *dogmat*. Proto sám prohlásil dogma o neposkvrnném početí. V tomto svém úřadě je

pak podle dogmatu, prohlášeného sněmem vatikánským *neomylným*. Kde se tedy mluví o církvi římské, lze rozuměti papeže.

Církev římská se považuje za *jedinou majitelku, strážkyni a učitelku zjevení božího*, za jedinou pravou církev. Povinnost věřiti jí pak prohlašuje za *podmínku věčné spásy člověka*. „Ponevadž však bez víry . . . je nemožno líbiti se Bohu a dojíti k společenství jeho dítek, nestane se nikomu bez ní ospravedlnění, ani nikdo, nesetrvá-li v ní do konce, nedosáhne věčného života. Abychom však mohli splniti povinnost mítí víru a v ní ustavičně setrvati, Bůh svým jednorozeným Synem založil církev a vybavil ji zřetelnými známkami své instituce, aby mohla býti ode všech poznána jako strážkyně a učitelka zjeveného slova. Neboť jen katolická církev patří všechno to, co bylo od Boha tak četně a obdivuhodně zařízeno pro zřejmou věřitelnost křesťanské víře.“

Zjevení považuje církev římská za *sklad víry* (depositum), který jí Bůh svěřil a prohlašuje, že ona jediná smí je vykládati a to neomylně. Proto nesmí se člověk ani pokusit chápati dogmata v jiném smyslu, než který stanovila církev. Svoje *dogmata* pokládá tudíž za *absolutní, věčnou a nezměnitelnou pravdu*, s odůvodněním arci, že je to pravda od Boha na svět přinesená. „Nauka víry, kterou Bůh zjevil, není předložena jako nějaký filosofický objev, aby byla zdokonalena lidským důvtipem, nýbrž má býti jako boží sklad, odevzdaný Kristově nevěstě, věrně strážena a neomylně vykládána. Proto také je třeba stále se držeti toho smyslu dogmat, jaký svatá matka církev jednou prohlásila, a nesmí se nikdy od onoho smyslu odstoupit pod rouškou a ve jménu vyššího porozumění.“

Jak majitelka a držitelka absolutní pravdy pokládá se římská církev za oprávněnu, touto svou pravdou *měřiti, posuzovati* a když třeba i *odsuzovati* všechno jiné usilování o nalezení pravdy, ať ve vědě, ať filosofii a náboženství a zavazuje své věřící k poslušnosti i ve věcech vědy a filosofie. Proto má *index* knih zakázaných, vydává *Syllabus bludů*, prohlašuje *bludy* a *bludáře*, vyobcovává je z církve a kdysi je i upalovala. „Církev, která zároveň s apoštolským úřadem učitelským přijala příkaz strážiti sklad víry, má také od Boha právo i povinnost odsouditi falešnou vědu, aby nikdo se neklamal filosofií a marnou šalbou. Proto všichni věřící křesťané takové domněnky, které se poznávají jako odporující nauce víry, zvláště byly-li od církve zavrženy, nejen mají zakázáno hájiti jako oprávněné závěry vědy, nýbrž jsou povinni je pokládati za bludy, které jeví falešné zdání pravdy.“

Zjevené či nadpřirozené „pravdy“, k nimž by rozum sám v přirozeném řádu nikdy nedospěl, *musí* podle katolického učení *rozum jen přijmout*; nemůže jim zde na zemi porozuměti, jsou to *tajemství* v Bohu skrytá, z řádu nadpřirozeného zjevená. *Rozum lidský* může s nimi jen jako s danými veličinami *pracovati* a to *cestou logického usuzování* jako z premis naprosto jistých. To

jest práce *nadpřirozené theologie*, za kterou se považuje pouze *katolická theologie*. Dogmata jsou pro ni principy, z nichž vychází jako z pravd evidentních, jichž nesmí analysovat ani kritizovat, tím méně o nich pochybovat. Může si pouze uvědomit, že evidence jejich principů není vnitřní, rozumem poznatelná, nýbrž vnější evidence víry. Z nich smí logickým usuzováním vyvozovat, ponechávajíc jim jediný stále smysl, církvi určený, s nimi logicky pracovat. Jen v tom smyslu a v těch mezích lze říci, že „víra hledá rozum“ (*fides quaerit intellectum*). Proto podle katolického chápání první je věřití a z toho teprv lze logickou cestou vyvozovat nějaké porozumění vzájemnému poměru dogmat, ne však jim samým. (*Fides praecedit intellectum*.) Celá scholastika klade věření časově i hodnotou na prvé místo, před rozumové poznání. Odtud známé již Anselmovo: nesnažím se rozumětí, abych věřil, nýbrž věřím, abych rozuměl (*neque quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam*), kdežto Abaelard ve smyslu antickém a přirozeném, což pak šlo dále přes Husa do reformace a moderní doby, hlásal, že třeba mít důvody, než uvěřím (*nihil credendum, nisi prius intellectum*). Tak katolická nauka vymezuje falešně a zcela libovolně hranice poznání rozumového a hranice víry — a pak prohlašuje, že v těchto mezích *není rozporu mezi rozumem a vírou*, nýbrž naopak, že se podporují navzájem.

Vatikánský sněm to vyjádřil slovy: „Rozum, osvětlený vírou, když pilně, zbožně a střízlivě hledá, dosahuje nějakého, dále Bůh, porozumění tajemstvím a to velmi plodného, jednak z analogie toho, co se poznává přirozeně, jednak ze souvislosti tajemství samých mezi sebou a s posledním cílem člověka; ale nikdy není s to, aby je pronikl jako pravdy, které tvoří jeho vlastní předmět. Tajemství boží totiž svou přirozeností tak převyšují stvořený rozum, že i když byla zjevením sdělena a věrou přijata, zůstávají zakryta rouškou samé víry a zahalena jakýmsi jakoby mrakem, dokud v tomto smrtelném životě kráčíme od Pána: neboť kráčíme věrou a ne zřením. Leč, třeba je víra nad rozum, přece nemůže být mezi vírou a rozumem žádný nesouhlas, kdyžtž též Bůh, který tajemství sděluje a víru vlévá, dal duchu lidskému světlo rozumu, Bůh pak sám sebe popírat nemůže ani pravda pravdě odporovat nemůže. Klamné zdání takového rozporu vzniká však spíše odtud, že buď dogmata víry nebyla pochopena nebo vyložena podle názoru církve nebo výklady mínění se považují za výroky rozumu. Proto stanovíme jak naprosto falešné každé tvrzení, odporující pravdě osvícené víry. — A nejenom víra a rozum se nikdy nemohou navzájem rozcházetí, nýbrž si i vzájemně pomáhají, neboť správný rozum dokazuje základy víry a osvícen jejím světlem pěstuje znalost věcí božských, víra pak rozum od bludů osvobozuje a chrání a vzdělává jej mnohým poznáním.“

* * *

Co říci k těmto základům katolického systému věroučného, tak odlišným od základu, nastíněného v článku předešlém?

Jisto je, že tvoří logicky učeněnou stavbu myšlenkovou, kde jedna část zapadá do druhé, jak byly vkládány do sebe pracemi staletí.

Avšak celá jejich soustava je *složena z postulátů a není založena na skutečnosti*. Proto je celá stavba neskutečná, ve vzduchu se vznášející; jsou to *logické konstrukce* spekulací vzniklé, vysoukané, *bez opory ve skutečnosti*; v té buď nic neodpovídá tomu, co je tu vybudováno, nebo je to jinaké, než se zde za to má. „Pravdy“ zde prohlašované buď pravdou vůbec nejsou, nebo jsou pravdou jinak, než se zde prohlašuje.

Rozlišení dvou řádů, dvou principů a dvou předmětů, jednoho člověku přirozeného, druhého přidaného nadpřirozeným způsobem, jednoho rozumem poznatelného a dokazatelného, druhého nepoznatelného, ale Bohem ověřeného a nadpřirozeným způsobem zjeveného, toto rozlišení je *libovolné, psychologicky ani historicky neodůvodněné, neskutečné; není takového dualismu*, není takového dvojího řádu. Není ovšem tedy ve skutečnosti ani toho, co z toho rozlišení v katolickém systému, theorii i praxi, bylo vyvozeno, či lépe, k vůli čemu bylo toto rozlišení vytvořeno.

Skutečností však je, že člověk nežije jen rozumovým poznáním, že rozum lidský není člověk celý, rozumovou činností se nevyčerpává duševní činnost lidská, že je tu oblast irracionální, do níž spadá i náboženství a náboženská víra. Nebýt víry, skončil by rozum v naprostém a obecném skepticizmu. Skutečností však také je, že k podstatě člověka a k dobru lidského života patří co největší uplatnění činnosti rozumové, již člověk vyniká nad ostatní bytosti, ovšem činnosti rozumové na základě skutečnosti, ne fantastické spekulace. Nauková a theologická práce je prací rozumovou v oblasti náboženské, ale i ta musí být založena na skutečnosti, totiž náboženské zkušenosti. Jen taková může být theologie, přirozená, ale ovšem počítající se zvláštním svérázem svého předmětu. Musí si totiž být vědoma, že rozumovým výkladem nevstihne beze zbytku náboženskou zkušenost; avšak to je něco zcela jiného, než pojetí tajemství v soustavě katolické. Co se nazývá nadpřirozenou či katolickou *theologií*, je ve skutečnosti apologií a středověkým zdůvodněním katolického pojetí zjevení. Soustava *dogmat* či tajemství je pak rozumová formulace v duchu chápání starověkého a středověkého. Nám dnes zkušenost náboženskou nevystihují a ovšem jí také nebudí.

Skutečností také je, že nestačí lidstvu meze podmínek života pouze živočišného, ani pouhá civilisace, technická a hmotná dokonalost a pokrok. *Nad přírodou* budujeme kulturu, puzení vnitřní potřebou a řídicí se ideály pravdy, dobra, práva, spravedlnosti a lásky. Tyto ideály nejsou z tohoto světa, jsou ze *světa božského*, a náboženství buduje království boží, v němž tyto ideály usiluje uskutečnit. Bůh je pravda sama, dobro, právo, spravedl-

nost, láska sama, absolutní měřítko. království božího v duši jednotlivce i v společnosti. Bůh a jeho svět se člověku zjevují v náboženské zkušenosti a uchvacují jej. Náboženství má tedy svůj původ i v lidské duši i zároveň v Bohu, v náboženské zkušenosti se Bůh a člověk setkávají. To však je zcela něco jiného, než katolické pojetí zjevení, které je vnější, zvenčí dané a mimo člověka jako něco reálně existujícího; je to zcela něco jiného, než katolické rozlišení dvojího řádu.

Naprosto pak odporuje skutečnosti, chtít Boha a svět boží, pravdu, *uzavřít do objektivovaného zjevení božího*, jež se stalo jen v minulosti, je uloženo v bibli, nad to v jejím překladu, a dokonce chtít uzavřít ji do formulace a výkladu církve nebo neomylného člověka. Bible je arci klasickou knihou mimořádných náboženských zkušeností, je v ní Bůh a jeho svět jako norma pravdy a dobra pro člověka, ale autorita bible je pouze v mezích přirozenosti a lidskosti, a jen jednou z norem, ne výlučnou. Absolutní pravdy, dobra a spravedlnosti, jež jsou z jiného světa, zde na tomto světě vůbec nemáme, ale blížíme se k nim; v náboženských zkušenostech a v rozumovém poznání jsme na cestě k nim. Avšak pravda zde není statická, jak ji chápe systém katolický.

Skutečnosti také neodpovídá katolické *pojetí víry* jako činnosti duševní, neboť je to pojetí intelektualistické; víra je pokládána za poznání, přijetí za pravdu, akt rozumu, třeba rozkázaný vůlí za pomoci boží milosti. Ve skutečnosti je víra noeticky a psychologicky něco zcela jiného a něco mnohem většího, což bylo v předešlém článku vyloženo.

Zcela jiný je ve skutečnosti také *poměr mezi rozumem a vírou*, náboženstvím a vědou, než stanoví učení katolické. Svědčí o tom celé dějiny kultury, vědy a filosofie a problém řešení není tak jednoduchý, jak scholastika a po ní vatikánský sněm určily.

Katolické pojetí nejen však odporuje skutečnosti a je tedy nepravdivé, nýbrž je také škodlivé duchovní, kulturní a především náboženské činnosti.

Celý katolický systém *předpokládá viru ve fakt objektivního*, vnějšího a uzavřeného *zjevení božího*. Avšak tento fakt nemůže být dokázán a uváděné motivy, po něž má v něj člověk věřit, nikterak nepřesvědčují a k víře vést nemohou. Zázraky a proctví ztratily věřitelnost naprosto u každého, kdo prošel školami, založenými na vědeckém poznání světa. Co uvádí katolická teologie a filosofie o možnosti, vhodnosti, užitečnosti, ano nutnosti zjevení, o tom, že křesťanství se rychle šířilo, že trvá, že přeměnilo lidstvo, že jsou v církvi svatí atd., to vše není nijak průkazné pro rozum, aby přijal fakt zjevení ve smyslu pojetí katolického. To je jen dodatečné rozumové zdůvodňování víry u těch, kdož ji již mají z jiných důvodů, ale nemůže přivést k víře nikoho.

Poněvadž však katolicismus vydává za náboženství souhrn pravd zjevených a církví k věření předložených, veškeren ten obsáhlý dogmatický systém, který je nutno mít za pravdu, a který lze jen buď celý přijmout nebo celý odmítnout, a poněvadž lidé nemohou takového náboženství uznati, má to za následek buď *nevěru*, nebo ještě častěji úplný *indiferentismus*, *lhostejnost* ke všemu náboženství, což je nejhorší následek katolického stanoviska, jaký jen může býti. Smutný náboženský a mravní stav našeho života je následkem katolického pojetí náboženství.

Katolické stanovisko má totiž *zhoubné následky i v oblasti mravní*. Poněvadž náboženství je v praxi katolicismu souhrn dogmat, která s životem individuálním ani sociálním nemají spojitosti, je mravnost oddělena od víry, a pěstuje se samostatně morálka, ovšem kasuisticky a vzniká formalismus a legalismus katolické morály. Život víry, zbožnost se projevuje vnějškovostí, ritualismem, choděním do kostela, přijímáním svátostí, ale nikoliv mravním životem, vyrůstajícím z přesvědčení a kořenů vnitřních. Mravní život pak hledá logickými úvahami přerůzné cestičky, upravení svědomí, omluvení a zdůvodnění vlastních zájmů. Náboženství a mravnost jsou odtrženy od sebe. Je možná víra bez skutků a skutky bez víry. To však odporuje skutečné podstatě náboženství.

Zhoubné je dále to, že katolicismus v náboženství a mravnosti, jejichž vlastností je vnitřní přesvědčení a svoboda, svobodně uznaná autorita vnitřní, mravní odpovědnost a sebeurčení, uplatňuje *vnější autoritu moci*, bezvýhradně poslušnosti vůči vnější autoritě, ač ve svědomí může platiti jen autorita vnitřní. To, co pod jménem pravdy se ukládá rozumu, rozum jako pravdu přijmouti nemůže, co se pod jménem dobra svědomí ukládá, velmi často se neshoduje se svědomím a nemůže od něho býti uznáno. Katolický systém však přes to pod rouškou absolutní zjevené pravdy je hotov i násilím to vymáhati a vše, co s ním není ve shodě, vyhladiti, překaziti nebo aspoň zdržeti; nedá-li se vývoj a pokrok zaraziti, tedy jej aspoň zdržeti. To se projevuje i v tom, že překází pokroku a zdokonalení i v oblasti kultury, vědy a filosofie, nejen náboženství.

V zájmu náboženství, mravnosti a duchovního pokroku je nutno *katolický systém* a především jeho základy *vyvrátiti a odmítnouti, a otevřiti cestu svobodné a živé náboženské víře*, zbavené neskutečnosti a mythu, víře; z níž rodí se všecken pokrok v oblasti ducha, jež je vzpruhou veškeré vyšší lidské činnosti, víře, která není v rozporu s ostatní činností duševní, především rozumovou, vědomou si arci svých vlastních hranic a možností.

(Pokračování.)

THEISM A MODERNÍ VĚDA.

(Poznámky ke stejnojmennému článku Dr. Bl. Zbořila v České myslí, roč. XXIV., č. 5. a 6.)
(Pokračování.)

2. *Tak zvané důkazy Boha.*

Aby mohl Zbořil odpovědět záporně na otázku, zda lze mluvit o theismu jako vědecké hypotese, podrobuje kritice tak zvané důkazy jsoucnosti Boží. Nazývá je scholastickými. V tom však nepočíná si přesně, jelikož ve skutečnosti neuvádí důkazů scholastických.

Scholastických důkazů bylo patero: 1. Z pohybu dokazován první hýbatel. 2. Z důvodu dostatečné příčiny. poukazováno na první příčinu. 3. Z nahodilosti (možnosti) dokazována nutná příčina. 4. Z různých stupňů dokonalosti ve světě postupováno k bytosti nade vše dokonalé. 5. Z řádu a promyšleného plánu ve světě souzeno na bytost nejvyšší rozumnou a mocnou. To jsou důkazy podle Tomáše Akvinského, kterého možno snad uvést jako hlavního reprezentanta teologie a filosofie scholastické: 1. Z pohybu se soudí na první příčinu. 2. Bůh jakožto poslední příčina věcí. 3. Důkaz ontologický. 4. Ze všeobecnosti víry v Boha. 5. Účeloslovný či teleologický. Po těchto pěti scholastických, jak praví, uvádí a kritizuje tak zvaný Kantův důkaz mravní.

Tu třeba především poznamenat, že Zbořil znalost tak zvaných důkazů jsoucnosti Boží čerpá patrně z Kanta, z jeho kritiky těch důkazů. Snad také zná důkazy jsoucnosti Boží, jak se jich používalo ve staré teologii protestantské, kde se však na ně nekládl takový důraz jako v teologii katolické. V katolické teologii tvoří důkazy jsoucnosti Boží velmi podstatnou složku teologie tak zvané přirozené, založené pouze na zkušenosti a vědě (na rozdíl od teologie nadpřirozené, založené na zjevení, totiž na autoritě církevní, opřené o Písmo a tradici). Poněvadž katolická teologie považuje důkazy jsoucnosti Boží za tak důležité, věnují jim katoličtí teologové velkou péči a pozornost a snaží se propracovat je, aby, pokud vůbec možno, obstály před vědecko-filosofickými názory doby nové. Chci tím říci: Kdo chce kritizovat důkazy jsoucnosti Boží, jak jsou známy v oboru myšlení dnešního a kdo chce odsouzením těch důkazů potíratí theism — v tomto případě ovšem katolický theism — musí brát v úvahu při své kritice důkazy jsoucnosti Boží, jak je vypracovala a — zmodernisovala — dnešní teologie katolická. Neříká jině pomoci. Důkazy jsoucnosti Boží jsou a zůstanou dílem teologie katolické.

Nepostačí tedy brát je v té podobě, ve které byly známy Kantovi v 18. století, nýbrž třeba vypořádat se s nimi v té formě, kterou jim dávají katoličtí teologové dnes. A oni mají o nich

celou literaturu. Někteří autoři drží se více tradice, jiní však snaží se co nejvíc být právi modernímu nazírání vědeckému. Každá tak zvaná apologie křesťanství — se stanoviska katolického — obsahuje obšírné pojednání o těch důkazech. Tak poukazuje na to, že dnes jsou theologové katoličtí, kteří nespokojují se pouze důkazy Boha ze světa zevního, hmotného, nýbrž zdůrazňují důkazy ze světa vnitřního; tedy ne pouze důkazy kosmologické, ale i psychologické. Důkaz ontologický (Anselmův) nebyl uznáván ani Tomášem Akvinským, tím méně dnešními katolíky. Descartesův důkaz, který uvádí dr. Zb., není ontologický, ale logický. Důkaz mravní je důkaz Kantův, nikoli scholastický (ostatně budí konstatováno, že dr. Z. jej mezi scholastické nepočítá), ale novodobá theologie katolická uvádí jej mezi svými důkazy z vnitřní zkušenosti. Tak tvoří důkazy jsoucnosti Boží u katolíků dnes celý systém myšlenkový, opřený o celé pole zkušenosti, zevní i vnitřní, systém pečlivě propracovaný, všímající si všech obtíží vlastních i všech námitek vědeckých a hlavně založený na naprosté, absolutní a všeobecné vlastnosti zákona přičinnosti. Zkušenost i rozum tam pracují svorně. Jest to vlastně pokus o jeden velký důkaz, na široké basi vedený. K vůli lepšímu přehledu a snažšímu zvládnutí látky příliš obsáhlé, mluví dnes theologie katolická aspoň o *osmi* důkazech. Jsou to: 1. Kosmologický důkaz z nahodilosti světa; 2. kosmologický důkaz z přičinnosti; 3. nemologický důkaz ze zákonitosti; 4. teleologický důkaz cílovosti (či účelnosti); 5. ideologický důkaz z představového vědomí; 6. noëtický důkaz z pravdivosti poznání úsudkového; 7. ethický důkaz mravní vlohy lidské; 8. náboženský důkaz z mravní nutnosti harmonického zdokonalení světa.

Vím, že se mi řekne nebo může říci, že nezáleží na tom, kolik je těch důkazů, že hlavní otázkou je, možno-li vůbec ze světa — ať zevního nebo vnitřního, z kosmu nebo z psychy — usuzovat právem a nutně na jsoucnost t. j. skutečnost Boha a jakého Boha.

Tedy hlavní je a zůstane otázka: možno-li Boha, jednak jeho a pak jeho bytnost či podstatu, *vědecky* dokázati. Kant, jak známo, popřel možnost vědeckého poznání jsoucnosti Boží. Boha však potom postuloval jako předpoklad mravnosti. Souvisí to s celou filosofií Kantovou, hlavně s jeho dualismem, rozštěpením jsoucná na svět jevů a svět pomyslná. Není to obrácený dualismus Platonův? Nelze se tu zabývat nyní kritikou noëtického stanoviska Kantova. Jinak než Kant bude soudit o průkaznosti důkazů neb důkazů jsoucnosti Boží filosof, který nestojí na noëtickém stanovisku Kantově. To jsou filosofové a theologové katoličtí a též jiní. Katoličtí theologové jsou přesvědčeni o průkaznosti důkazů jsoucnosti Boží; jim je vědecky dokazatelné, že existuje Bůh, že Bůh jest. Poznání Boha samého, t. j. jeho bytnosti, jeho podstaty čili jaký je Bůh, není dle nich úplně dostupno člověku, lidskému rozumu. Je třeba zjevení, prohlášení

Boha samého o sobě. Některé vlastnosti boží podstaty lze však člověku poznati z pozorování světa stvořeného. Poznání to není však adekvatní, vyčerpávající, ale jen analogické, obdobné, totiž podle analogie člověka. Zkrátka anthropomorfistické. Není naprosto nesprávné, ale není též úplné.

Zdržel jsem se trochu s načrtnutím katolických názorů na poznání Boha; myslím, že není to zbytečné, poněvadž nejsou dosti známy v naší veřejnosti filosofické.

Kdo píše proti vědecké průkaznosti důkazů jsoucnosti Boží, píše tedy proti názorům pouze katolickým, neboť mimo kruhy katolické neuznává se vědecky přesná dokazatelnost Boha. Přes to však, že tak zvané důkazy jsoucnosti Boží nemají vědecké ceny a vědecké důkaznosti, nejsou bez ceny a nejsou zbytečny. Jsou ospravedlněním víry v Boha. Víra v Boha nevzniká teprve v důsledku těch důkazů, nýbrž předchází je. Víra vůbec vzniká a má své kořeny v iracionálnu, nikoli v rozumu aneb zevní smyslové zkušenosti. Víra jako fakt psychologický je základní síla duševního života. Jest to základní projev našeho duševního života; jest pocíťována jako bezprostřední snaha a vůle k životu. Jistota života, snaha, pud a elán udržet život. David Hume užívá víry (belief) ve smyslu existenčního vědomí. Věříme ve svět mimo nás, v sebe, v možnost pravdy a poznání pravdy.

Víra není rozum, není cit, není vůle. Nevzniká z rozumu a jeho konkrétní činnosti, ani z konkrétních projevů vůle. Jest ona cosi, co je dáno bezprostředně, co tkví v podstatě bytosti naší a v podstatě osobnosti lidské. Je základem a kořenem i činnosti rozumové i projevů citů a vůle. Základem vědy, umění a mravnosti. Vyžívá se z části jen v rozumu, citu a vůli. Používá veškeré činnosti lidské ke svým projevům, které v ní, ve víře totiž, kotví, z ní pramení, v ní mají svůj základ. Bez víry není života lidského. Víra je širší a hlubší než rozum, cit a vůle. Toto tré jako projev činnosti ducha lidského je neseno a drženo vírou. Víra zmocňuje se skutečnosti bezprostředně, přímo. Není pravdou jen to, co vnímáme smysly a co vědecky (eksaktně a logicky) dokážeme; pojem pravdy jako skutečnosti vírou přímo zachycovaný, je širší než logicky a vědecky zpracovaný. Víra pak různými cestami uvádí skutečno ve vědomí člověka: smysly a rozumem ve vědě, citem v umění, vůlí v mravnosti. Tam pak, kde selhávají tyto cesty, kam nedosahují, nepostačují, zůstává bezprostřední, přímé vědomí skutečnosti jako ideálu, pravdy, dobra, krásy, jako vědomí hodnot duchovních.

Pokud víra jako přímá a bezprostřední snaha po pravdě, dobru a kráse prostřednictvím veškeré zkušenosti lidské, vnitřní i zevní, ukazuje k základu a příčině pravdy a dobra vůbec, stává se vírou náboženskou. Náboženská víra je víra v uspokojující příčinu či základ a v uspokojující smysl či cíl veškerenstva. Tato víra nevzniká, jak již řečeno, teprve v důsledku nějakého důkazu vědeckého, ale naopak předchází jakýkoli důkaz, který,

pokud možno, má účelem ospravedlnit víru vůči jiným názorům, vydat počet z víry před světem, sdělit víru jiným, nikoli za účelem sebeobrany. Jen potud možno říci, že tak zvané důkazy jsoucnosti Boží mohou někoho získat, že jimi víra latentní, utajená, neuvědomená, probudí se k vědomí své oprávněnosti a nabude logických forem. Jen účinek důkazů není neomylný a není vynucující. Nejsou tedy důkazy jsoucnosti Boží vědecky přesné, t. j. nemají té vynucující síly, která by nutně a neomylně přinutila přijmout jejich cíl, jejich předmět, jak je vlastností důkazů vědeckých.

Je proto — dle mého názoru — zbytečno útočit na důkazy jsoucnosti Boží, a dokonce na důkazy, kterými operovala scholastika, má-li býtíi potřen theism. Dr. Zb. tak činí proto, aby ukazoval, že theismus nemůže být zván vědeckou hypothesou, když důkazy jsoucnosti Boží nejsou vědecky průkazné. Kdyby však důkazy Boha byly vědecky průkazné, pak by Bůh nebyl vědeckou hypothesou, ale vědecky *dokázanou* pravdou a přestal by být předmětem víry. Právě proto však, že *vědecky* nelze Boha dokázat, jest — vědecky mluveno, nebo před forem vědy — theismus hypothesou. Tak zvané důkazy Boha dovedou jen tolik před forem vědy říci, že Bůh theistický, který je předmětem víry, je postulátem úvah a myšlení o světě, chceme-li sobě uspokojivě vysvětlit svět a má-li svět a život mít rozumný, člověka důstojný smysl a cíl. Možno jistě tedy Boha zvat hypothesou metafysickou, jak mnozí filosofové činí; a je-li metafysika považována za vědu — a proč by nebyla? ne předmět dělá vědeckost vědy, ale methoda — tedy i přes nedostatečnou vědeckou průkaznost důkazů možno Boha zvat hypothesou vědeckou. Ale znovu dodávám: před forem vědy. Jinak jest Bůh předmětem víry a nejjistější realitou v subjektivním životě.

3. Princip continuity a theism.

Zbořilovi nejde však především a v prvé řadě o to, aby odmítnul oprávněnost nazývat theism vědeckou hypothesou, nýbrž aby ospravedlnil a zdůraznil svou víru — zdůrazňují víru —, že theistický Bůh je dnes nemožnou představou, poněvadž je inferiorní vírou v božstvo. Jde mu o to, aby ukázal, že theismus je dnes, za dnešního stavu vědy, překonán, že je překonán dnešní vědou, a je-li překonán theismus, že je překonána jen jedna, a to inferiornější představa Boha, po případě jedna představa něčeho svatého, božského a že nutno hledat pravděpodobnější a lepší představu. Domnívá se pak nalézt onu lepší, tedy vyšší představu božského v immanentním tvůrčím principu ve světě. Uznává tedy právo filosofie a metafysiky, jít za jevy a vysvětlovat danou skutečnost, jinými slovy překročit meze stanovené positivismem. Vlivy doby nejnovější je cítit i v myšlení positi-

vistickém. Positivismus jako systém filosofický je překonán. Jako metoda ovšem positivism není škodný. Jaké důvody má tedy dr. Zb. proti theismu? Proč myslí, že theism je dnešní vědou překonán? Že je s ní v rozporu a nemá vedle ní místa?

Ve svém článku v Čes. myslí zabývá se Zb. hlavně dvěma námitkami proti theismu se stanoviska vědeckého: principem kontinuity a faktičností zla ve světě. Tu odtud čerpá žaloby prot theistickému pojetí Boha a odmítá nejen ony neúplně uváděné a formou zastaralé a nepropracované důkazy jsoucnosti Boží, ale i *theism vůbec*.

Chci se i já zde zabývatí jen těmito dvěma aspekty v otázce ospravedlnění — nikoli tak zvaných důkazů, kterých též neuznávám — ale v ospravedlnění theistického Boha; ovšem nikoli v tom pojetí, jak se jeví dr. Zb., nýbrž v pojetí, jak doufám moderním.

Co rozumí tedy dr. Zb. principem kontinuity? „Odborná věda 19. a 20. stol. zvrátila dřívější domněnku, že kosmické dění je řadou událostí od sebe oddělených, v nichž předchozí události jsou příčinami následujících. Kosmické dění dle nejnovejších výzkumů nutno považovati za kontinuum povahy energetické. . . . Energie pak je jedinou a poslední silou, chceme-li příčinou kosmického dění, z níž nutno je všechny procesy fyzické vykládati. Veškerá kosmická energie tvoří pak kontinuitní jednotku, takže i na každý elektron působí všechny ostatní elektrony ve vesmíru rozložené. Tak zv. jednotlivé příčiny jsou pak pouze uměle izolované celky. Ve skutečnosti každá kosmická událost, jež je opět jen uměle izolovaným celkem, má příčin nekonečné množství, je determinována veškerou energií kosmickou.“ (str. 423—424.) A jako je kontinuita dění energetického, tak je i kontinuita dění duševního. „Duševno je samostatný princip eksistující vedle energie . . . nezbyvá nám, než uznati dva principy veškerého dění: energie a duševno“ (str. 424.) „Světové dění jeví se nám jako v sebe uzavřené, vnitřním determinismem, ne-li přímo zákonitosti spjaté. Zasažení vnější moci znamenalo by porušení vnitřní kontinuity dění. Energie by rázem musela přestat být energií, hmota hmotou, kdyby vnější moc v ně zasahovala, duševno by pozbylo svůj kontinuitní charakter, přestalo by být duševnem, jak my je známe. . . . Teizm ztrácí tím nezbytně jeden důležitý svůj rys: učení o zasahování božím do světa, leč že bychom veškeru moderní vědu prohlásili za mythus.“ (str. 514.)

Tedy odpor dr. Zb. proti theismu plyne z myšlenky nemožnosti zasahování Boha do světového dění. A ta myšlenka opět se rodí z nesprávného chápání theismu. Kontinuita dění světového, ať fyzického či energetického nebo psychického či duševního, nikterak nevyvrací theism, neznemožňuje představy theistického Boha. Podstata theismu není ve víře, že Bůh činí zázraky ve smyslu občasného zasahování do zákonitého dění přírodního.

Podstatou theismu, která odlišuje theism od jiných názorů na Boha, je, myslí si Boha jako odlišného od světa a přece ne odloučeného od světa. Slovem: transcendence i immanence zároveň. Transcendence znamená, že Bůh není svět, že není totožný se světem, ani ne se zákonitostí světa, čili že Bůh je odlišný od světa, immanence pak znamená, že Bůh není odloučen od světa, ale že je ve světě a působí ve světě, že je spjat se světem aktem tvoření ve světě. K podstatě theismu patří, uznávat, že Bůh svět tvoří, ustavičně tvoří, nebo řízení a zachovávání světa není nic jiného než tvoření. Theismus uznává Boha příčinou světa, Příčinou, která svět přesahuje svou dokonalostí, ale která není prostorově mimo svět. Není nutno mluvit se stanoviska theistického o zevním zasahování do dění světového. To je příliš silné zlidšťování Boha, anthropomorfisování nepřipustné. Bůh a svět nejsou vedle sebe, jako na př. člověk a jeho dílo, ale svět je v Bohu, v jeho myšlení a v jeho moci, Bůh je ve světě svou myšlenkou i svou mocí, jeho příčina není vedle účinku, ale v účinku a účinek v příčině. Theism není dualism, není učení o dvou principech: zde Bůh — tam svět, ale theism je monism, monism nikoli podstaty, ale monism příčiny. Jest jen jeden princip nejvyšší, to jest Bůh, duševno, duševno absolutně dokonalé. Vše ostatní je dílo Boží. Dílo, nikoli snad manifestace, projev. Svět různí se od Boha podstatně — v tom je transcendence Boží, tedy ne prostorově, ale bytostně, ale svět není vedle Boha, ale je v moci Boží a v myšlenke Boží obsažen.

Bůh nezasahuje do světa, ale působí stále ve světě, vždy a všude; je immanentní. Je opravdu naivní a inferiorní představovat si Boha jako cosi vně světa a mimo svět, jako osobu, která kdysi svět stvořila a do dění světového od případu k případu zasahuje či dělá zázraky. Aby mi byl rozuměno: Tomu, kdo věří v Boha transcendentního a immanentního zároveň, jak zde naznačeno, není nemožno myslit, že Bůh může a má moc zasáhnout do dění světového. Ten, kdo svět stvořil, může i do něho zasáhnout a po případě jej zničit. Jiná otázka však je, zdali toto zdírazňování všemohoucnosti Boží by bylo právo představě a pomyslu theistického Boha. Pravím, že by nebylo. Bůh není dle theismu jen všemohoucí, ale i nejvyšší moudrý a vševědoucí. Bůh theistický je Bůh zákonitostí, právě proto, že je příčinou světa a všeho, Bůh vševědoucí a nejvyšší moudrý stvořil neb tvoří svět tak, aby nemusel do něho zasahovat. Svým tvůrčím úkonem (věčným) ukazuje sebe i svou dokonalost lépe, než kdyby musil zasahovat nebo kdyby od případu k případu zasahoval do dění kosmického, ať energetického nebo psychického.

Theistického Boha třeba si představit působícího z vnitřku světa, a nikoli ze zevnějšíku. Věřit ve vnější zasahování Boha do světa prozrazuje stopy dualismu. Také nelze si představit a myslit působení Boží ve světě tak, že Bůh tvoří počátek řady dění světového jako první článek, řetězu na př., na němž pak poji se

k prvnímu článku druhý, k druhému třetí atd. Snad tak tomu rozuměl Aristotel a po něm i scholastikové. Moderní nazírání však na theism počítá právě s onou kontinuitou čistě determinovanou, ať energetickou neb psychickou. Celé to kontinuum (spjaté zákonitostí kosmickou) jest dílo Boží, myšlenky a moci Boží a je odvislé od Boha, jeho myšlenky, moudrosti, moci a lásky. Bůh je příčinou první nikoli časově, ale bytostně; příčinou, která nese a objímá kosmické dění jako celek, celou tu řadu přírodních příčin, bez zřetele na to, zda počet těch přírodních prvků a příčin je konečný neb nekonečný. Věda není žádný mythus, ale je zkoumání světa a jeho vysvětlování. Zabývá se zkoumáním dění světového a hledá příčiny toho dění. Má-li však vysvětlit svět jako celek, vysvětlit uspokojivě a dostatečně, nemůže se zastavovat ve svém zkoumání u jednotlivostí světa, a musí od dění přírodního postoupiti až tam, kde ona nepotlačitelná touha, snaha po poznání, pravdě, nalezne svého upokojení — až k duševnu absolutnímu, jež je ve světě, ale není světem, až k Bohu, jenž jako absolutní myšlenka s absolutní mocí vysvětluje svět jako celek, ale i sebe. Ano i sebe. Správně praví dr. Zb., že má-li energie a duševno nějakou příčinu, na niž by se dalo převést, t. j. z které by se dalo obé pochopit, musila by ona neznámá nám posud příčina (absolutno) mít příčinu v sobě. Jenže nic z toho, co je světem empirickým, co tvoří svět, není takové, aby mohlo být i světu i sobě příčinou. Sám dr. Zb. uznává, že ani energie ani duševno nám nedostačí k výkladu veškerého dění nám známého. (Str. 425.) Kdežto však se Zb. domnívá, že nedovedeme-li my dořešit problém jsoucna a dění vědecky, dovedou to učiniti generace po nás, myslím, že není třeba čekati na příští generace. I my dovedeme vyřešit problém jsoucna, nikoli ovšem vědecky ve smyslu eksaktní vědy, ale ve smyslu viru v Boha — a před forem vědy ve smyslu hypotese metafysické či postulátu Boha — nikoli ovšem Boha, jenž stojí vedle světa, ale jenž tvoří ve světě, a je přece od světa odlišný, jenž svou myšlenkou a vůlí tvoří nejen svět, ale je věčnou příčinou i své moudrosti a moci a dokonalosti. (Pokračování.)

E. Dlouhý-Pokorný:

SPOR O SMYSL NAŠICH DĚJIN.

(Pokračování.)

K otázce, je-li nosnou ideou našich dějin*) idea národní (dr. Pekař) či idea náboženská (dr. Masaryk: „otázka česká jest konec konců otázka náboženská.“), podávám skromnou svou odpo-

*) Co jest rozuměti smyslem dějin a je-li jaký, viz: dra Pekaře: *Smysl českých dějin*. 1929. Str. 6, 7, 11.

věd: základní ideou našich dějin jakož i dějin národů ostatních jest jistě idea národní, národnostní,**) neboť jako každý organismus, tedy i organismus národa chce trvat, žít (stanovisko biologické), a nejen trvat, ale trvat při vyšším uvědomení svém i čestně, ba slavně (stanovisko právní a etické), chce v rodině národů evropských a národů vůbec k celkovému pokladu všelidské kultury svou hřívnu i přispět (zdokonalením bytu národního přispět k zdokonalení lidstva, stanovisko národně mezinárodní, všelidské). Mocnou pružinou k udržení a zdokonalení bytu národního pokládali národové od pravěku náboženství, jež jim bylo nositelem ostatních hnacích sil k rozkvětu národnímu (vědy, umění, právnictví, válečnictví, politiky, a ovšem i mravnosti) sloužících. Bylo-li náboženství pohanské mimo společný jazyk a společné území našim předkům silou udržující a spojující rodiny a kmeny, tím více mu bylo silou tou náboženství křesťanské a to nejen po stránce politické, že odnímal Němcům příležitost pod rouškou pokřesťanění nás Čechů nás porobit, ba i vyhubit po vzoru Slovanů polabských (to uznávají i katoličtí němečtí dějepisci Bumüller, Gfrörer citovaní drem Bílým v jeho spise: „Dějiny církve katolické“ vydaném Dědictvím Cyrillo-methodějským r. 1855), nýbrž i po stránce ethické, neboť národ zušlechťovalo a do rodiny národů evropského západu a jihu nás vělenilo. Nemůžeme býti těm Rostislavům, Cyrillům, Methodějům, Ludmilám a Václavům za pokřesťanění naše dosti vděční a hlavně, že ho uvedli řeckoslovansky a že kladli na praxi křesťanskou hlavní důraz, ano jim nebylo záminkou k obohacování se a držení jím lidu na uzdě. Že bylo nutno později plně oddati se po marných pokusech s bohoslužbou slovanskou (Prokopem, opatem sázavským, papežem Řehořem VII. odmítnutou žádostí krále Vratislava z r. 1080 jako „zbrklou pošetilst“) křesťanství západnímu, římskému, latinskému, stalo se následkem evropské konstelace: řecká říše východní, Islamem stále zúžovaná a sužovaná, v sobě nesvorná, po ztroskotání říše velkomoravské r. 907 Maďary od nás oddělená, nemohla býti řeckoslovanskému křesťanství u nás dostatečnou oporou proti „císařství svaté říše německého jazyka“ jakožto světskému ochrannému ramenu papežství.

Leč církev římská dala si platit hlásání evangelia draho: (patřila jí za dob Karlových třetina veškeré půdy české. Viz „Bohoslovný slovník katolický“ o bohatství arcibiskupa pražského) papež, náměstek prý Ježíše-Boha na zemi a tedy Boha vůbec, stal se světským panovníkem, jenž s panovníky sousedními, svými ovečkami vedl krvavé války k udržení a rozšíření svého světského panství, stíhal je klatbami, sesazoval a dosazo-

**) Jak se vyvíjí pojem národa, národnosti, vlastenečství, kdo a kdy a jak je reprezentoval, viz: dr. Alb. Pražák: „Tradice osvobozenké“. Praha 1928.

val panovníky, kteří státy své přijímali z rukou jeho jako léna (Denis: „Konec samostatnosti české“, úvod), k penězům na války tyto potřebným pomáhal si vypisováním odpustků, jichž hlásání bylo dle krajín pronajímáno, k vydržování nákladného svého dvora (byli-li papežové dva, po případě i tři, kteří se navzájem proklínali a před sebou varovali, tedy papežských dvorů), obsazoval za vysoké taxy tučná obročí i dosud neuprázdněná (vakance, expektance), jenž proti „kacířům“, kteří náboženství Ježíšovo takto chápatí nedovedli, ba takto chápané odmítali, vedl vyhlazovací výpravy křížové . . .

Ba náboženství jevílo se předkům našim tak mocným činitelem nejen k zachování a zušlechtění národa, ale především k spáse jednotlivých duší, že i přednost dávali náboženství před národností a že jim, jakož i Husovi samotnému, byl milejší zákona Božího dbalý Němec neb kněz Engliš, nežli nevěrný rodák Čech. — — „Co platno, kdyby člověk celý svět získal (t. j. kdyby národ náboženstvím vedoucím více k nádheře, moci, nadvládě nad ostatními než k mravní dokonalosti), ale na duši své škodu trpěl?“

Prof. dr. Pekař klade velikou váhu ve spisu: „Smysl českých dějin“ na nestrannost, objektivnost a zároveň na rozsáhlou znalost historie toho, kdo chce vysondovati smysl českých dějin. Stranickými ve prospěch Tábora ukazuje mezi řádky prof. Masaryka i samotného Palackého. Napsal-li dr. Pekař ve „Smyslu našich dějin“ (str. 11): Mně se zdá pravdě nejbližší myšlenka, že tu totiž spolupůsobí zákon akce a reakce, že střídají se epochy klasicistické a romantické; to znamená ve volném výkladu, že se střídají období ukázněného řádu s obdobími novotářského pohybu, nebo jinak řečeno, že klasicistické doby představují převahu *panství autority, zákonosti, normy, vůbec rozumu, řádu a kázně*, romantické (k nimž počítám vedle doby romantismu v běžném slova smyslu ovšem především gotiku [a v ní husitství. P. p.] i barok) víc *panství svobody, ideálu, vznětu, touhy*“, pak Palacký jde ve svých Dějinách za svobodou, ideálem, ač před scestím jich stále varuje, ale dr. Pekař jde v poslední době za panstvím římské slepé autority, ježto doufá, že ona udrží lid na uzdě a státu našemu dopřeje protekce. Pojetí jeho nebude se mnoho lišiti od pojetí našich dějin, obsaženého jesuitou — také vlasteneckým, na což dr. Pekař klade vždy důraz — Ant. Rejzkem ve spise „P. Bohuslav Balbín“ (nákladem Dědictví sv. Prokopa 1908), tedy, že husitství a hlavně táborství bylo — poblouzením. Římské pověry, panovačnost, bohatství, lidí proti svému přesvědčení v pověře udržující, poblouzením asi není. Víím, že se mi může citovati výrok Palackého (1873), že církev římská prokázala národu českému nepoměrně více dobrého než zlého, leč kdo přečte jeho Dějiny a dějiny před a pobělohorské, ví, že ten výrok byl na obranu proti „Hlasům ze Siona“, pronesen „in der Hitze des Gefechtes“.

Leč kdo přečetl Pekařovy spisy: „Mistr Jan Hus“ (brožura vydaná Mladými Proudý r. 1919), „Tři kapitoly o sv. Janu Nepomuckém“, „Žižka a jeho doba“ (díl I. z r. 1927, II. z 1928), „Smysl českých dějin“ (1929) a připomene si ostentativní jeho varování českého lidu, většinou matrikově katolického, před výstupy z církve katolické a vstupu do nově zakládané — a to kněžími řím. katolickými seriosními, v čele s drem bohosloví K. Farským — církve československé, hned po jejím prohlášení v „Národní Politice“, kdo vzpomene nehoráznosti prof. Pekařem v témže listě pronesené (a drem Em. Svobodou v témž listě řádně odmítnuté) před sčítáním lidu r. 1921, že prý by Hus dnes sčítací arch vyplnil jako římský katolík (!?), že prý opravy, kterých po církvi římské žádal Hus, tato na sněmu Tridentuském (1545—1563) provedla, atd., nemůže nedoznati, že prof. dr. Pekař jest, přes, řekl bych, 80 procent svých pojetí rázu pokrokového, v poslední době čím dále tím více straníkem římskokatolickým, po mém soudu, proti svému lepšímu vědeckému přesvědčení. Kdyby taková Římu ovečky udržeti chtějící prohlášení psal muž římskokatolicky věřící, bylo by to jakž takž vysvětlitelno, ale činí-li tak vědec, o němž jest známo, že on ve svých projevech nejen náboženství, ale i metafysiku vůbec bagatelisuje, — vždyť sami římsští katolíci, jásaající nad jeho shora uvedenými enunciacemi v „Nár.-Politice“, vyznávají, že prof. Pekař není plně jejich člověkem, čili jinak řečeno, že je matrikovým katolíkem a že není členem strany lidové, pak to lze vysvětliti nouze důvody utilitaristickými, že Řím umí nejlépe držeti lid na uzdě.

(Pokračování.)

Jaroslav Halbhuber:

REFORMA ČESKOSLOVEN. ŠKOLY A NÁBOŽENSKÁ VÝUKA ČSL. CÍRKVE.

(Pokračování.)

II.

Ještě třeba se dále zmíniti o reformně československé školy v pojetí doc. dra Uhra.

Týž usiluje taktéž o jednotnou, uvnitř diferencovanou školu, jako dr. Příhoda, ale nežádá přímo jejího zřízení, nýbrž chce k němu dospěti po etapách postupným zlepšováním školství dosavadního. Kromě toho má dr. Uher ve své reformě na mysli spíše školství městské, zejména pražské, než venkovské, kdežto reforma Příhodova chce obsáhnouti i školy na venkově.

Dr. Uher klade zvláštní důraz na to, že reformní školské snažení nesmí se opírat jenom o novou pedagogiku*) a její pomocné vědy (mezi nimiž sympaticky uvádí i filosofii náboženství, jakožto vědu normativní), ale že musí býti podloženo i úsilím o upravení fyzických, sociálních a zdravotních podmínek práce pedagogické a didaktické.

Proto navrhuje vybudování řádné instituce *školních lékařů* a *sociálních školních pracovníků (sester)*, kteří by připravovali půdu výchově před učitelem, a později s ním pracovali ruku v ruce.

První úlohou školního lékaře má býti vyšetření tělesnou i duševní vyspělost a zdravotní stav dětí před vstupem do školy, a zadržení dětí tělesně nebo duševně pro školu ještě nezralé, které zpravidla propadávají hned již v 1. třídě,**) a převést je do zvláštní třídy přípravné*** (kde by se věnovala zvýšená péče jejich opožděnému vývoji, a odkudž by pak přecházely po roce do normální 1. třídy, aniž by musely s nezaslouženou příhanou propadávati.

Dalšími úkoly školního lékaře by bylo: v pravidelných obdobích přehlížeti žáky ve škole, vésti o nich zdravotní záznamy, na speciální vyšetření posílati je do ambulatorií a na kliniky, úchylné žáky třídit do nápravných kursů (na př. pro orthopedický tělocvik, nevěřečnost a pod.), do speciálních tříd (sadových, pro děti nedoslýchavé, zrakově vadné, neuropatické a j.) a do škol pomocných, a konečně děti choré a slabé posílati do ozdraven a kolonií.

Úkolem školních sester bylo by zprostředkovati styk mezi lékařem a učitelem s rodiči dětí, zejména vyšetřovati bytové a rodinné poměry dětí a vésti o nich záznamy, dohlížeti, aby zdravotní a výchovné pokyny lékaře i školy byly rodiči správně plněny, pořizovati soupisy žáků pro bezplatné stravování, poskytování obuvi, oděvu i jiné pomoci, a posléze býti spojkou mezi školou a speciálními vyšetřovacími a léčebnými ústavy sociální pomoci.

Podle potřeb dětí, vyplývajících z jejich tělesného i duševního stavu, navrhuje dr. Uher diferencování žactva na škole národní na 3 souběžné větve:

*) Nová pedagogika buduje na psychologii dítěte, pedopsychologii, nikoliv na psychologii člověka vůbec (jako na př. pedagogika herbartovská, již dítě jest jen zmenšeným dospělým člověkem), přihlíží zvýšenou měrou k dětské individualitě, zdůrazňuje aktivnost duševního dění oproti pouhému pasivnímu vnímání (odtud požadavek činné školy) a posléze žádá vychování člověka nejen vzdělaného, ale i dobře uzpůsobeného k práci pro společnost.

***) V Praze propadá hned v prvních třídách obecných škol 5—19% nově nastoupilých žáků. (Podle úředních dat, zpracovaných v Pedologickém ústavu v Praze za poslední dva školní roky.)

****) V Americe mají k tomu účelu třídy, zvané adaptation class (třídy přizpůsobovací), v Německu Schulkindergarten (na rozdíl od Kindergarten, které jsou dětskými zahrádkami či mateřskými školami).

1. *Třídy pro žactvo normální* s třídami přípravnými pro děti školou sice povinné, ale ještě nedosti zralé.

2. *Třídy pro žáky s chabými vlohami a pro žáky ve vývoji opožděné* (na př. nemoci nebo zanedbanosti). Toto oddělení od normálních předmětů bylo by pouze v předmětech naukových, v předmětech ostatních (ruční práce, zpěv, tělocvik, hry, vycházky, školní slavnosti) byli by pohromdění.

3. *Školy pomocné pro žáky slabomyslné.*

Pro žáky zvláště nadané doporučuje zřízení odpoledních kursů, na př. jazyků, hudby, kreslení a j.

Jednotná škola II. stupně, která by zahrnovala nynější školu měšťanskou a nižší školu střední, jest dru. Uhrovi ideálem, o jehož uskutečnění třeba usilovati. Pro dobu nejbližší žádá však toliko sblížení obou uvedených typů, a to vhodným upravením a uspořádáním učebné látky, kteréž by umožnilo snadný přestup mezi třídami obou typů toliko na základě zkoušek rozlišovacích.

Na rozdíl od dosavadního stavu navrhuje dr. Uher oddělení 3. školní rok od dolního stupně školního věku a připojití jej ke stupni střednímu, ježto dítěti úplně postačí dva roky přípravy v dolním stupni na hlavní práci ve škole, která počíná stupněm středním.

Pro *dolní stupeň* (1. a 2. škol. rok) doporučuje taková výchovná i naučná zaměstnání, která jsou podepřena dětským zájmem o věci a o činnosti, pěstování mechanismu dobrých návyků a mravů a hravou metodu.

Na *stupni středním* (3.—5. školní rok) dělí učivo na přirozené skupiny, jako nauky sociální, přírodní, vzdělání jazykové, početní, nauky domácí, výchovu mravní, uměleckou a tělesnou. Učebná látka nemá se podávati systematicky, nýbrž jest studovati přirozené celky po různých stránkách.

Na *horním stupni* (6.—9. škol. rok) vystupují již vyhraněle určité předměty a látka pořádá se v systémy, které jsou tu jednak prostředkem výchovy a vzdělání k praktickému životu, jednak solidním podkladem dalšího učení.

Ke zvýšeným úkolům, které školská reforma žádá, třeba přiměřeně uzpůsobit i učitelstvo, což má se diti podle dra Uhra s počátku ve zvláštních kursech pro učitelstvo, vytvořením pracovních skupin učitelstva pro různé úseky školní práce (jednotlivé předměty učebné, školskou organizaci, hygienu, učebné pomůcky, sociální službu ve škole, styk školy s rodinou, péče o mládež úchylnou atd.). Později má se z těchto základů vybudovati ústav pro potřeby učitelstva, pokud se týká vzdělání obecného, methodického i odborného. Ústav tento vešel by časem ve styk se všemi ústředními institucemi, pokud jsou ve vztahu ke školství.

Posléze navrhuje dr. Uher vybudování řádných škol a účelné a vkusné jejich vypravení (praktický nábytek, domácí vzhled učeben, přednáškové síně, dílny, kuchyně, hřiště, zahrady a pod.)

a zřízení naukových ústředí pro školy, zejména ústřední sině fyzikální a chemické, jež by byla opatřena i takovými pomůckami, kterých pro nákladnost nelze pro jednotlivé školy poříditi, ústřední botanické zahrady, ústřední biologické stanice, jež by chovala pokud možno živočišstvo, o němž se ve škole mluví, a jiných.

Své reformní myšlenky vypracoval dr. Uher v návrhu, který byl pak přijat Reformním sborem pro nár. školství ve Velké Praze, kterýž jest pomocným orgánem školské správy Velké Prahy. Z tohoto programu uskutečňují se již týdenní přednášky školských odborníků pro učitelstvo a práce v sekcích pro některé složky školní práce.

Při výčtu vůdců hnutí za jednotnou diferencovanou školu československou nelze pominouti prof. dra *Stejskala*, kterýž jak v Reformní komisi tak i v Reformním sboru připravuje půdu pro tuto školu na základě pečlivého psychologického studia československého dítěte. Hnutí o školskou reformu v duchu jednotné diferencované školy jest mravně i akčně podporována šéfem pražského školství, vrch. mag. radou *Jarolímekem*, primátorem pražským drem *Baxou* a ministrem škol. a národ. osv. drem *Štefánkem*.

Podle nedávného rozhodnutí městské rady hlavního města Prahy mají býti dnem 1. září 1929 otevřeny ve Velké Praze tři pokusné školy reformní I. a II. stupně (obecná škola a Komeňium), a to v Nuslích, Michli a Hostivaři. Také na venkově mají býti učiněny pokusy s jednotnou diferencovanou školou, na př. v Říčanech, Humpolci, Náchodě, ve Zlíně a j. (Pokračování.)

V. Kloubek:

CÍRKEVNÍ HOSPODÁŘSTVÍ.

Dosud platná ústava církve československé stanoví v čl. 49, že náboženské obce, diecese a celá církev československá jsou právními osobami a jsou oprávněny nabývatí majetku movitého i nemovitého, aby měly hmotnou možnost vydržovati církevní instituce a konati své náboženské a kulturní poslání.

Základní správní jednotkou církve československé jest náboženská obec. Vyšší správní jednotku tvoří diecese a nejvyšší pak celá církev (patriarchát). Každá státně schválená náboženská obec, každá diecese a konečně celá církev československá jest tedy samostatným subjektem majetkovým a může tak jako každý jednotlivec nabývatí jmění (movitého i nemovitého) a jím volně disponovati. Na rozdíl od osob fyzických jedná ovšem obec, diecese i církev svými statutárními zástupci. Takovými zástupci

jsou u náboženské obce valná hromada a rada starších, u diecese diecesní shromáždění a diecesní rada, u celé církve pak církevní sněm a ústřední rada.

Ústava obsahuje určité předpisy o tom, jakým způsobem mají si tyto správní orgány (zastupitelské sbory) počínati, aby usnesení jejich bylo platným, t. j. aby ono usnesení opravňovalo resp. zavazovalo tu kterou církevní korporaci. Na první pohled se sice zdá, že otázka ta je náramně jednoduchá, zejména u náboženských obcí. Leč tomu tak není. Jest zapotřebí zachovati celou řadu formálních předpisů. Nedodržení jich znamená neplatnost celého usnesení. Obec nemůže z takového neplatného usnesení nabýti žádných práv a nemůže ovšem také býti vůči těmto osobám zavázána.

Postavení majetné obce liší se od postavení soukromníka zejména pokud jde o způsob, jak s majetkem hospodařiti. Kdežto soukromník může se sám zcela neodvisle rozhodnouti o tom, co, od koho a zač chce koupiti, co, komu a zač chce prodati, nemají církevní korporace ani zdaleka takové vlastnosti. Vedoucí zásadou každé veřejné korporace (jakými jsou shora již vzpomnuté naše církevní správní jednotky) jest, aby všecken její majetek spravován byl tak, aby plně vyhovoval účelu, kterému jest věnován, aby neztenčeně zůstal svému účelu zachován, a pokud může poskytovat výtěžků, aby se z něho docílovalo trvale výtěžku co největšího, není-li to ovšem obecně prospěšným zájmem na újmu. Z této zásady plyne právo kontroly úřadů dozorcích, církevních i státních, jakož i právo kontroly všech poplatníků (příslušníků té které korporace).

Řekli jsme již shora, že správními orgány náboženské obce jsou valná hromada a rada starších.

Jaká jest hranice jejich vzájemné příslušnosti?

Všeobecně možno říci tolik, že rada starších vede běžnou hospodářskou správu obce, kdežto věci důležitější vyhrazeny jsou valné hromadě. V čl. 8. ústavy se vypočítává, která usnesení hospodářství obecního přísluší valné hromadě. Výpočet ten není však do té míry výhradný, že by vedle věcí tam uvedených nemohly býti usnášeny valné hromady vyhrazeny také ještě jiné věci, ať již z nařízení některého církevního nebo státního úřadu, nebo z usnesení rady starších. Naopak ale nemůže valná hromada po právu přenést funkce jí vyhrazené na jiný orgán obce. Nemohla by tedy na příklad valná hromada přenést rozhodnutí a koupí a prodeji nemovitostí jen na radu starších.

K řádnému usnášení se valné hromady jest především zapotřebí, aby byla předepsaným způsobem svolána. V tomto směru stanoví čl. 8, že valnou hromadu svolává rada starších osm dní předem způsobem v místě obvyklým a mimo to vyhláškou v předchozí neděli při hlavních bohoslužbách. Ústava sice výslovně nepředpisuje, aby bylo také předem oznámeno, o čem se bude na valné hromadě rokovati (program valné hromady). Jistě

však, že v každé řádné obci i této ostatně samozřejmě náležitosti bude šetřeno. Stanovení osmidenní lhůty k svolání valné hromady musí býti bezpodmínečně dbáno. Kdyby nebyla tato lhůta dodržena, byla by všechna usnesení valné hromady neplatná. Valnou hromadu nebylo by možno také považovati za řádně svolanou, nebyly-li ve vyhláše řádně oznámeny místo, den i hodina, kde schůze bude se konati. Řádné svolání valné hromady zaručuje, že valné hromady mohou se zúčastniti všichni příslušníci náboženské obce, kteří mají právo hlasovací.

Ohledně práva zúčastniti se valné hromady, v ní hlasovati a návrhy a dotazy činiti, stanoví čl. 8, že právo to mají

a) veškerí plnoletí příslušníci náboženské obce, muži i ženy, kteří požívají plně občanských práv a zapravili veškeru dosud splatnou daň církevní,

b) farář a ostatní duchovní správcové a učitelé náboženství v náboženské obci mocí svého úřadu.

Mohou se tedy zúčastniti jednání valné hromady kromě příslušníků sub a) zmíněných, t. j. osob, které bydlí v obvodu této náboženské obce, také všichni duchovní správcové a učitelé náboženství v této obci ustanovení, byť snad i bydlili v obvodu jiné obce.

Nejasným jest ustanovení sub a), že valné hromady mohou se zúčastniti jen ti, kdo požívají plně občanských práv. Bylo by snad na snadě, že tím míněni jsou ti, kdo nejsou vyloučeni z volebního práva do obcí.

Podle dnešního stavu zákonodárství nemají volebního práva do obcí:

a) kdož právoplatným výrokem soudním zbaveni byli práva volně nakládati svým majetkem,

b) kdož upadli v konkurs, pokud konkursní řízení trvá, jakož i ti, na jejichž žádost se provádí řízení vyrovnávací, pokud nebylo prohlášené za skončené,

c) kdož právoplatným rozsudkem soudu trestního odsouzeni byli pro takový trestný čin, pro který podle platných ustanovení nastává ztráta volebního práva do obcí,

d) kdož jsou v donucovací pracovně,

e) vojenské osoby v činné službě a aktivní osoby četnictva.

Již z toho přehledu je zřejmo, že ona textace ústavní listiny nepřímky se k pojmu ztráty volebního práva do obcí. Bylo by krutým zbavovati práva zúčastniti se jednání valné hromady osoby shora sub a, b, zmíněné a přímo nesmyslným by bylo postupovati tímto způsobem u vojáků a četníků. Bude tedy jistě nerozumnější vyloučiti z práva jednání jen osoby shora sub c) a d) zmíněné. I při tomto výkladu bude ovšem narážeti na značné obtíže otázka, který orgán a jakým způsobem ono vyloučení vysloví.

Co se týká počtu účastníků valné hromady, stanoví cit' čl. 8, že valná hromada usnází se za jakéhokoli počtu přítomných,

přesahuje-li jen počet přítomných počet členů rady starších. Nejde-li se ani tento počet, koná se valná hromada o hodinu později za jakéhokoli počtu přítomných. Z toho dalo by se snad souditi, že valná hromada je případně schopnou k usnášení, i když se (za hodinu později) dostaví jediný člen obce. Z následujícího předpisu, že valná hromada volí předsedu, místopředsedu a 2 zapisovatele, nutno však dospěti k závěru, že musí se sejít alespoň čtyři členové.

K platnosti usnesení valné hromady stačí, aby se stalo nadpoloviční většinou hlasů přítomných členů. Při zjišťování této většiny nutno přihlížeti ke všem přítomným, to jest i k těm, kteří nehlasovali. Hlasy těch, kteří se zdrželi hlasování, nutno ovšem přičítati k hlasům oněch, kteří se vyslovili proti přijetí návrhu. Je-li tedy na příklad kromě předsedy přítomno 10 členů a pro určitý návrh vysloví se z nich 5 členů, 2 proti a 3 nehlasují, nutno míti za to, že hlasy přítomných rozděleny jsou tak, že pro přijetí návrhu hlasuje 5 členů a proti rovněž 5 členů. Pak rozhoduje svým hlasem předseda. (Příště dále.)



ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

1. *Církev a dílo sociální.*

Na světové konferenci o životě a díle ve Stockholmu 1925 doznaly církve tam zastoupené svými delegáty, že v sociálním díle nevykonaly, co by vykonati měly jako křesťanské společnosti. Od té doby však věnují dílu sociálnímu péči stále pronikavější a intenzivnější. Nejde jim o pouhou činnost charitativní, jakou pěstuje církev římsko-katolická, kde jde vlastně o almužnictví, pomáhání jednotlivcům nebo většímu počtu jednotlivců v bídě sociální, nemoci, opuštěnosti a pod., zatím co všechny společenské řády a příčiny sociální bíd a problémů zůstávají neřešeny. Tyto církve nebojí se spolupráce na přetvoření dosavadních řádů ve prospěch uplatnění lidských práv jednotlivců, tříd a národů, jsouce přesvědčeny ve shodě s křesťanskými principy, že každý člověk je dítětem božím a má stejné právo na spravedlivé uplatnění svého lidství. Proto studují problémy sociální, poznávají i snahy socialistické o řešení těch problémů a usilují svou spoluprací o jejich řešení. Zároveň ovšem upozorňují tyto církve příslušné socialistické směry na nesprávné pojetí života a světa, děje-li se s vyloučením Boha a náboženství, na př. v materialismu, marxismu a pod. Tak sblízuje se znenáhla socialismus s náboženstvím a částečně i s církvemi a tyto se socialismem, nastupuje se tím cesta k lepší budoucnosti a vzniká bezpečnější naděje na úspěšné řešení nejtěžší otázky nové doby, otázky sociální. Jsme arci teprve na počátku této dráhy.

Stockholmská konference uznala, že prvou podmínkou práce jest poznání situace a úkolů. Proto založila *Mezinárodní sociální církevní ústav v Ženevě*, chtějíc v sídle Svazu národů vybudovati i velké ústředí křesťanského díla sociálního. Ústav je teprve v začátcích. R. 1927 vydal přehled o sociální práci jednotlivých církví, vydává také oficiální orgán pro pokra-

čování díla stockholmské konference, s titulem „Stockholm“. Ředitelem ústavu je Dr. Adolf Keller.

Svaz amerických církví založil již před 4 lety zvláštní odbor pro badání a výchovu, také v oblasti sociální práce. V prosinci 1928 vydal tento odbor některé své zkušenosti z dosavadní práce. Stojí za povšimnutí všechny, poněvadž jsou také příznačné pro americké poměry, na rozdíl od našich; všimněme si dvou bodů, které se týkají díla sociálního: „1. Jak zaměstnavatelé tak zaměstnanci ukazují dnes lepší pochopení a více ochoty pro spolupráci s církví, jde-li o sporné otázky hospodářské a průmyslové. Na jedné straně nabyl pracující lid k církevnímu společenstvem důvěry, jakmile viděl, že tyto jsou ochotny přistupovati k otázkám sociální spravedlnosti bez předsudků; a pojal více důvěry také k čestnosti církve v otázkách majetku. Na druhé straně měla skupina zaměstnavatelů nejprve nedůvěru, že by se vůdcové církve mohli pro nedostatek znalosti a pro stranickost na základě špatné informace starati o hospodářskou otázku. I oni změnili své stanovisko. Uznávají schopnost mužů církve, dát zjistiti zvláštními odborníky fakta a hledati spravedlnost bez nerozumné zaujatosti. — 2. Snahy církví, studovati sociální problémy a obrátiti se jimi ve smyslu výchovy svých členů, jsou do značné míry přátelsky podporovány odborníky v sociálních vědách i praktiky. Prokazují církvím neocenitelné služby, tím že analysují jejich problémy a činí návrhy k provedení programu.“

Církev čsl. i československá by také mohly u nás mnoho znamenati jako spojující a smířící činitele v oblasti sociální. V náboženském socialismu jsou činní členové obou církví, obě církve mají své příslušníky ve všech vrstvách národa a mohly by účinně pomáhati mírniti sociální boje a protivy, ale i řešiti problémy. Prvním předpokladem musí ovšem být studium skutečnosti podle vzoru amerických, dále ustoupení od vyježděných cest, dostačujících v minulosti, a ovšem také důvěra v církve na druhé straně. Té si mohou získati dobrou vůli a úspěšnou práci k poznání a řešení sociálních úkolů.

Anglické církve zřídily si také svůj orgán pro sociální otázky. Dne 21. ledna 1929 po bohoslužbách ve westminsterském opatství, jež sloužil anglikánský biskup z Winchestru a při nichž kázal duchovní protestantský, byla založena zástupci církve anglikánské a protestantských (svobodných) církví anglických *Křesťanská sociální rada*. Jejím cílem je „aplikovati křesťanskou víru na otázky sociální, otázky života průmyslového a hospodářského, všechna místa, jež jsou k tomuto cíli zřízena, co možno soustředit a příslušnou práci badatelskou podporovati a povzbuzovati“. Rada bude také vydávati literaturu, jež bude církve informovati o palčivých sociálních problémech přítomnosti a o snahách řešiti je, čehož chtějí se i církve účastniti.

Rovněž *evangelické církve německé* zřídily a 2. května 1929 otevřely v Lipsku *Evangelický sociální ústav*, v prvé řadě proto, aby na něm byla studující mládež, hlavně theologové, uváděni do otázek sociálně politických a sociálně ethických. Má však také širší účel, posílení sociálního ducha vzdělaných vrstev. Proto je účast na přednáškách a zařízeních ústavu umožněna všem studujícím lipské university a vysoké školy obchodní, dále všem bývalým akademikům a všem, kdo jsou činní v sociální práci odborné. Ústav má knihovnu a velikou čítárnu a koná přednášky večer, aby se mohli účastniti také ti, kdo jsou mezi dnem zaměstnáni. Themata přednášek tohoto letního běhu byla: Katolická sociální politika od r. 1848. — Wünschova evangelická hospodářská ethika. — Velkoměsto, náboženství a církve. — Německá svazová mládež a její sociální pohyblivost. — Německá řemesla, dějiny jejich vývoje, jejich sociologické a hospodářské postavení v německém národě.

Známy jsou dále *německé evangelické sociální kongresy*. Letos konal se již 36. a to ve Frankfurtě od 21. do 23. května. Evangelické listy pochvalují si jeho dobrý průběh, výborné referáty, četnou návštěvu mužů i žen a hlavně mládeže, a zvláště veliký zájem a pozornost. Co překvapilo, je fakt, že letos odřekli účastniti se tohoto kongresu němečtí náboženští socialisté. Stalo prý se to vítězstvím mladšího směru ve vedení, který tvrdí, že kongresy ty jsou institucí, zřízenou od buržoasie pod rouškou církve. V listech nábož. socialistů bylo prý varováno před účastí a ti, kteří přece se privátně účast-

nilí, ospravedlňovali na kongrese svou účast. Kongres konstatoval, že neúčast nábož. socialistů je škodou pro kongres, ale domnívá se, že i pro druhou stranu, které na její čin odpověděl: vyčkáme klidně dalšího vývoje, naše dvěře zůstávají otevřené!

To by znamenalo oddalování se určitého směru nábož. socialistů v Německu od této instituce evang. církvi.

Zatím co v Německu se hlásá i katolický socialismus a vydává svůj list (viz č. 1. této revue, str. 48.), odmítli *rakouští katoličtí biskupové* nejen náboženský, ale i křesťanský socialismus. Konference rakouských biskupů se totiž usnesla: „Zaujímá se stanovisko k podání náboženských socialistů, kteří činí výtku, že prý katolická církev jako vedoucí náboženská moc v Rakousku svým spojením s křesťansko-sociální stranou, jež dnes zastupuje skoro výlučně kapitalistické zájmy, se stala nástrojem moci kapitalismu a dostala se tak v rozpor se svým náboženským posláním. Pronesná výtku se energicky odmítá s poukazem na encykliku Lva XIII. a s poukazem na pastýřský list rakouských biskupů o sociální otázce. Proti názvu „náboženští socialisté“ se činí ohrazení, ježto křesťanský socialismus byl výslovně papežem Lvem XIII. zamítnut a tento štít slouží jen k tomu, aby venkovský lid byl svádn.“ (Linzer Diözesanblatt č. 15 z r. 1928.) K.

2. Církve a veřejné otázky.

Stockholmská konference podnítila také větší zájem a péči církvi o různé otázky veřejného života, hlavně všesvětového, mezinárodního. Již před konferencí byl vytvořen *Svaz pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církvi*, který spojuje téměř všechny církve, vyjma katolickou, a který má v jednotlivých zemích své sekce. Nejvýznačnějším dílem tohoto Svazu byl *mirový kongres církvi v Praze* v srpnu 1928, jehož se účastnilo na 500 delegátů a významných osobností ze 40 zemí; kongres se vyslovil pro intenzivní práci církvi pro mír a odzbrojení. Pro výchovu lidí k *miru a přátelství mezi národy* mohou církve vskutku vykonati nesmírně mnoho. Ovšem je tu také jisté: nebezpečí pro církve při těchto veřejných otázkách. Otázky ty souvisejí s *politikou*, snadno v ni přejdou a při nepřesné a ne naprosto nestranné informovanosti mohly by se církve leckdy dostat do nepřijemných komplikací politických, jež by jim byly na škodu stejně jako věci. Je to patrné již na př. z projevů se strany církevní v *otázce menšinové*, jak níže bude uvedeno. Tím není řečeno, že by se církve měly těmto problémům vyhýbatí. Bude jen k prospěchu věci, budou-li takové problémy neohroženě řešeny s hlediska království božího. Avšak je třeba opatrnosti, aby se nejednalo, dokud se nezná problém dokonale, se všech stran a se všemi obtížemi. Je přirozeno, že církve také mají zájem na otázce *tisku*, a tím *veřejného mínění světa*. Všimněme si hlavních zjevů v této oblasti činnosti církvi v poslední době, od pražského kongresu.

Američtí *Kvečři*, kteří vynikají nad ostatní církve svou usilovnou prací pro mír a bratrství všelidské, poslali v září 1928 pod dojemem podepsání Kellogova paktu vládami mnoha států *výzvu světu k práci pro mír a odzbrojení*. Právě se v něm: „Kellogův pakt je podepsán. Vlády vedoucích států světa se slavnostně dohodly, zřídí se války jako nástroje národní politiky. Klausule snad pakt zeslabují, ale nijak neníčí cenu tak dalekosáhlé dohody pro dání války do klatby. Má-li se pakt státi trvalou skutečností, musí nastoupiti důvěra na místo strachu. Tato smlouva se může státi mezníkem v světových dějinách, ale jen když bude organisován mír místo války. Bez důvěry nemůže býti mír organisován. Nebude-li již na světě místa pro útočníka, nebude tu místa ani pro zbrojení. Nebude-li již vojska, nemůže býti žádný stát napaden. Bude-li Kellogův pakt uskutečněn, nebude svět již vydán nebezpečí války. Jsme vděční, že jej státníci podepsali; Avšak podpisy nestačují. Je nutná příslušná přeměna v srdcích lidských. Ve vnitřním, duchovním složení člověka je příčina zbrojení a také stavba míru musí přijíti z nitra člověka, z jeho ducha. Logickým následkem měla by býti okamžitá ochota k odzbrojení. Jak rychle nebo jak pomalu přijde, to závisí na ve-

řejném mínění a veřejným svědomí, na síle, postavit se proti ustáleným zájmům a starým myšlenkovým pochodům. Trpící lidstvo čeká na osvobození od hospodářských a duchovních břemen, jež jsou způsobena zbrojením. Převrat veřejného mínění v této věci závisí na tom, zapustí-li myšlenka o jednotě lidstva hlubší kořeny, a jak dalece se lidé nechají proniknouti duchem božím. Jako společnost, následující Krista, obracíme se na všechny lidi s výzvou, aby působili k tomu, aby se rozšířil duch, jež odstraní všechny možnosti války. Chtějí duchovní zkusití míti vliv na své obce, redaktori na své čtenáře, voliči na své zastupce v parlamentech, každý na svého souseda?"

Méně nadějně, ale přece jen důvěryplně pohlíželi na otázku míru a odzbrojení *členové americké sekce* Svazu pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církvi, zastupující skoro všechny americké církve. Na shromáždění v Novém Yorku ve dnech 11.—13. listopadu 1928 se usnesli na obsáhlé resoluci, v níž vyslovili své stanovisko ke Kelloggovu paktu, ke Svazu národů, Mezinárodnímu rozhodčímu soudu, reparační otázce atd. 4. prosince 1928 pak rozeslali resoluci do světa s dopisem, adresovaným „cirkvím a náboženským vůdcům celého světa“, v němž mimo jiné upozorňují, že jejich resoluce „zárveň ukazuje, jak je důležité, aby církve a nábožensky orientovaní lidé celého světa se spojili v úsilí, učiniti pařížský (Kelloggův) pakt skutečným nástrojem bezpečnosti a trvalého míru“. Pak pokračují: „Deset let uplynulo od skončení války a dosud stále je mír neurčitou nadějí. Armády a loďstva nebyly zmenšeny. Mocností reakce vládou v mnoha zemích. Jen nový duch může v budoucnosti poskytnouti nadějí a učiniti válku nemožnou. Cesta k míru je nyní zřejmá. Doba pochybností a obav u mužů a žen dobré vůle pominula. Na nás jest zodpověděti otázku: Chceme tou cestou jíti?“ Pak vybízejí všechny církve a jednotlivce, aby s nimi podnikli světové tažení pro všeobecný mír a odzbrojení.

V téže době, 4. a 5. prosince 1928, konala své shromáždění také *britská sekce* Svazu v Londýně a také její usnesení vyzněla *pro světový mír a mezinárodní přátelství a také výchovu pro mír*, hlavně u mládeže. Bylo zdůrazněno, že otázka odzbrojení má politickou a mravní stránku. Vydají leták pro odzbrojení a v něm budou klásti hlavní váhu na mravní povinnost odzbrojit; té povinnosti se mají podříditi všechny státy, které přistoupily ke Svazu národů a podepsaly Kelloggův pakt. Zároveň však předseda britské sekce, biskup z Riponu, konstatoval, že otázka odzbrojení se ocitla na mrtvém bodě. Právě proto však musí se o ni zasaditi církve veškerým svým vlivem. Právil: „Ať je jakékoliv mínění kolem nás, my musíme míti své vlastní mínění. Rozhodnutí v tomto bodě bude zkušebním kamenem pro Svaz. Víc a více vystupuje v popředí mravní posouzení. Musíme od sebe naprosto odmítnout ducha vypočítavosti, chceme-li získati myslí lidí.“ Sám ve své diecési zavedl před vánočními „mírovou neděli“, která má být každoročně věnována propagaci myšlenky světového míru a duševního odzbrojení.

Jak i státníci anglosaského světa uznávají úlohu a možnosti církvi v této oblasti, dokazují slova, jež pronesl 30. ledna 1929 tehdejší ministerský předseda britský Baldwin a na baptistickém slavnostním shromáždění v Londýně. Právil mimo jiné: „Něbyl jsem nikdy mezi těmi, kdo zneuznávají velké možnosti, jež mají křesťanské církve celého světa, zakročovati pro mír a spravedlnost. Vy, jejichž obce jsou po celé zeměkouli, máte zvláštní odpovědnost. Vy máte jíti od země do země, od obce k obci. Je dnes ve vaší moci, získati srdce lidí pro myšlenku míru. Věřte mi, . . . myšlenka míru nepřijde k nám sama od sebe. Náš lidský pud musí býti — stejně jako u zvířat — krocen a ovládan. Světlo bude se šířiti světem jen od člověka k člověku; právě my doufáme, že se rozšíří i na poli politickém, aby se naše demokracie stala opravdovou demokracií. Státníci mohou dělat mnoho, ale přece ne všechno. Jsou vždy do jisté míry závislí na vůli národa, jež zastupují. Zde musí nasadit vaše práce. Jen v té míře, jak jednotlivec se stane křesťanem, bude křesťanskou i masa. Jen v té míře, v jaké bude masa křesťanskou, může státník vésti tu masu s určitou jistotou po křesťanské cestě. Jsou vždy doby, kdy se státníci světa nebo tisk světa navzájem dráždí. Když zvířata vrtí ohonem, ví se, že jedno chce na druhé skočit, a ze strachu, aby

druhé nemělo náskok, skočí obě v stejnou dobu. Tak začínají se také všechny spory mezi vyššími zvířaty. Až přijde den, kdy budeme mít demokracii, jež nejen si bude vědoma, co je válka — nová generace to asi již zapomene, — nýbrž také bude přesvědčena, že každá válka je špatná, pak teprve bude možno držet tyto vrtiče ohonů na uzdě a zabránit skoku a boji. Doufám a jsem jist, že vy společně s církvemi a obcemi v jiných zemích učiníte vše, co je ve vaší moci, abyste vychovali své členy a všechny lidi, kteří jsou pod vašim vlivem, pro myšlenku míru. Bude k tomu potřebováno mnoho času. Nejsme ještě za pokusným stadiem křesťanství — 2000 let třeba pokládat jen za pokus — a mnozí z nás, individuálně stejně jako národně, nikdy nepochopili učení Kristova. To však není žádným důvodem, abychom nezačali znova a nezkusili to ještě lépe."

Lze vůbec říci, že protestantské církve anglosaského světa jsou optimistické, věří, že se dá na zemi uskutečnit království boží a pracují všemi silami, individuálně i kolektivně, k tomu velkému cíli. Na stockholmské konferenci se ukázalo, že německá větev luterská nesdílí tohoto optimismu, že je tak přesvědčena o tom, jak tento svět propadl hříchu a zlu, že nemá naděje v podstatně zlepšení a proto ani v odstranění válek. Je to patrné z různých zjevů německého církevního života.

Jsouť v církevním protestantském životě německém jednotlivci i směry, které nepřestávají myšlenky míru, nýbrž války a projevují to při vhodných příležitostech. Tak kazatel Vogel z Postupimi při bohoslužbách o narozeninách býv. císaře Viléma v Doornu srovnával císaře s Kristem, jemuž se také stalo bezpráví a pravil: „Můžeme vzpomínati německého národa jen v nejhlubší bolesti, toho národa, který navenek je těžce zotročen a zadlužen, a který vnitřně v této době se zotročuje a zbavuje duše, a který — to je nejsmutnější — otrokem býti chce." — Svaz náboženských socialistů německých veřejnou vyhláškou protestoval proti tomu, že četní evangeličtí duchovní při bohoslužbách 27. ledna stranili císaři Vilémovi. — Gener. superintendent dr. Dibélius mluvil 23. ledna 1929 v Berlíně na thema: „Evangelická církev a Svaz národů" sice příznivě, ale neopomněl poznamenati, že církev musí s Lutherem považovat válku stejně jako mor a hlad za metly tohoto světa. — Známý časopis *Christliche Welt* (sl. 195. roč. 1929) praví, že zatím, co celý svět dává válku do klatby, církve, resp. theologové jí žijí. — Na jiném místě (sl. 150) cituje z jiného listu slova: „... část někdejších vojáků z fronty se vášnivě přiznává k novému státu a druhá část s toužebností jej nenávidí. A mezi oběma těmito frontami, jež proti sobě stojí v smrtelné nenávisti, vyrůstá mladé mužstvo, které nemůže nic vědět o zkušenostech válečných, ale nyní je od obou těch front reklamováno." — K tomu dodává: „Mutatis mutandis týž stav je v církvi. Pastoři, kazatelé tam i zde; mezi tím uprostřed obec, mládež, kteří nevědí, co z toho mají držet."

Jinou příležitostí jsou slavnosti Stahlhelmu. Stačí citovati zprávu berlínského *Morgenpostu* ze 17. února 1929: „Dnes stavějí se mnozí hodnostáři evangelické církve do služeb snah, jež jednak jsou namířeny k podkopávání říše a státu, jednak stojí v naprosté protivě s křesťanskou morálkou. Evangeličtí duchovní se pouštějí do toho, že podporují k válce vnější a občanské mířící demonstrace Stahlhelmu a podobných svazů, které dokonce sympatizují s úkladnými vrahy, t. zv. „slavnostními bohoslužbami"... Zastávat se vraždy a války je proti přikázáním božím... Evangeličtí duchovní odporují nařízením světských úřadů, když jde o to, uctít největší národní svátky zvonením zvonů. Duchovní káží v politických shromážděních národní nutnost nové války..."

Proto nenajdeme v činnosti *německé sekce Svazu* pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církvi ani stopy onoho přesvědčeného pacifistického entusiasmu, jaký jsme poznali u církví anglosaských. Věnuje se spíše konkrétnějším úkolům, jež někdy hraničí s politikou nebo přímo do ní zabíhají. Tak svolala tato sekce na dny od 5.—8. června 1929 *krájskou konferenci pro východní Evropu do Královce* za účasti zástupců z Německa, Československa, Polska, Litvy, Lotyšska a Gdanska. Themata ohlášeného programu byla: Jak se dá církevní duchovní péče mezi národnostmi spojit

s hranicemi zemí? Pokud brání politická situace ve východní Evropě zdarilé spolupráci evang. církví v Polsku? Jaká práva německých evangelických menšin v Polsku jsou v nynější době urážena nebo ohrožena? Co by mohly církve činiti, aby se zřídily snesitelné vztahy mezi Litvou a Polskem? — V resoluci, přijaté na konferenci, se praví, že „takovéto konference se osvědčily jako nástroj míru tím, že se na nich otevřeně a důvěrně projednávají sporné otázky mezi národy a církvemi. Obtíže a nouze, pod nimiž národní a náboženské menšiny trpí, klade konference zemským sekám obzvláště na srdce v důvěře, že společenství evangelia povede církve k tomu, aby plnou silou se postavila na stranu slabších.“ — Letošní výroční konference německé sekce Svazu bude se letos konati od 23.—25. srpna v Kasselu u příležitosti návštěvy zástupců anglikánské církve v Německu (12.—26. srpna). Bude tam referát rázu politického, má se mluvíti o následcích a břemenech versaillského „diktátu“ pro Německo, a to ani prý ne tak po stránce hospodářské a politické, jako spíše po stránce ethicko-náboženské a církevní politické. Druhý den bude projednávána otázka, zač mají německé církve děkovat anglickým a obráceně.

Anglosaské nadšení pro mírovou práci církví připomínají slova starokatolického švýcarského biskupa dra Ad. Kuryho z Bernu, která napsal ve svém pastýřském listě v letošní době poštní. Navazuje na pražskou mírovou konferenci církví, oceňuje její význam a pokračuje: „Aby nebezpečí nových válek bylo zažehnáno, k tomu na trvalo nestačí Svaz národů, rozhodčí soud, smlouvy, odzbrojení; to vše zklame, nastane-li mravní odzbrojení a neutvoří-li se ovzduší, jež by válkám odňalo všechny životní podmínky. Působit pro toto mravní odzbrojení je velkou úlohou církve, aby temné síly byly nahrazeny důvěrou a dobrou vůlí, právem a spravedlností, solidaritou a přátelstvím. To předpokládá, že v životě a stycích národů naleznou uznání tytéž mravní zákony, které platí v osobním životě. Nesmí a nemůže býti dvojitá morálka, jedna pro soukromý způsob myšlení a jednání a jiná, zvláštní, pro politickou činnost, diplomatické styky, vzájemné vztahy národů... Svět hledá mír světskými prostředky, Svaz národů, smlouvy, odzbrojení jsou světské prostředky, jež nemohou býti ztotožněny s věcí Kristovou... Církve se nemůže zakládat ani na politickém, ani na hospodářském, ani na sociálním nebo pacifistickém programu... Poslední slova pražské resoluce: Hleďte nejprve království božího, připomíná církvim jejich vlastní náboženskou úlohu. Církvi je dán vysoký úkol, hlásati bratrskou lásku v rodině národů. Bude-li tato zvěst prouditi světem, pak se objeví v jejím světle vše, co jí odporuje, jako hřích; pak se objeví dvojitá morálka, nezachovávaní smluvních povinností, válka sama, jako hřích proti Bohu a jeho království; podporování mírového řádu pak, na němž se pracuje přes jeho slabiny a nedokonalosti, jako svatá povinnost.“

Také římsko-katolická církev vyslovila se několika významnými projevy a činy pro mír a pro pěstování ducha míru mezi národy. Tak především v Německu samém. Na biskupské konferenci ve Fuldě 8. srpna 1928 usnesli se římsko-katoličtí biskupové: „Biskupové co nejsrdečněji pozdravují snahy, které se snaží v duchu Benedikta XV. a Pia XI. přivoditi vyrovnání protiv mezi národy a stavy. Na katolické organizace se obracíme vřelým apelem, aby tyto snahy podporovaly.“ Ordinariátní list arcidiecése v Kolíně n. R. uvádí i úvahy, které vedly k tomuto usnesení: „Je mimořádně potěšující, že touha národa po míru mezi národy nachází stále hlasitějšího a živějšího výrazu. Méně jednotlivými slavnostními podněty, jako spíše tichým působením vedoucích mužů v národě a cílevědomou prací tisku nalezne touha po míru onen vliv na veřejné mínění a odpovědná místa, na němž závisí utváření skutečnosti.“ — Němečtí katolíci založili *Friedenbund deutscher Katholiken* a na shromáždění v září 1928 v Mnichově probírali podrobně s hlediska katolického otázku oprávněnosti války, zvláště i obranné a otázku možnosti trvalého míru. — *Kázání mnichovského kardinála Faulhabera na Sylvestra m. r.* na thema: Pokoj na zemi vzbudilo značnou pozornost tisku pro ostrost, s jakou se kardinál vyslovil proti duchu války a vykázal právo na válku v budoucnosti do velmi úzkých hranic.

Ve Francii se letos dokonce chystá se strany katolické obrovská *manifestace pro mír*. Známý někdejší vůdce Sillonu a bojovník za mír, Marce Sanguier, nyní vůdce organizace katol. mládeže „Mladá republika“ (Jeune république) tvoří z mládeže průbojně sdružení s heslem „dobrovolníci míru“ (les volontaires de la paix). 16. srpna má se shromáždit do určených míst na hranicích francouzských mládež jiných národů, následná pro myšlenku míru, a pak mají se vydati se všech stran na pochod na Paříž, po cestě verbující mladé lidi v každé obci, městě i samotě řecími, zpěvem, hrami, hovory, časopisem, pro vstup dobrovolníků a službu v armádě míru a získávající pro myšlenku sympatie dospělých. 31. srpna dojdou obrovské zástupy mladých lidí se všech stran do Paříže, uspořádají demonstraci a vydadají provolání pro mír. Pak bude v Bierville studijní týden, věnovaný prohloubení mírové práce. Podle provolání Sangnierova má to býti ofensiva bojovníků za mír, přímá akce, mající rozbit umělé zdi, jež staví tisk a diplomati k neštěstí národů mezi lidi; místo toho mají se navázati pouta dorozumění, dobré vůle a smíření. Mládež jiných národů má cestou k Paříži přijít ve styk s francouzským lidem, a poznati, jaký vskutku je. — Není pochyby, že jde o smělou myšlenku, hodnou gallského ducha.

V Lyoně bude se konati od 2.—9. srpna *konference* pro přátelství a smíření národů s programem: *Křesťan a třídní boj*. Blížíší themata přednášek a debat jsou: 1. Třídní boj: jeho vznik, vývoj a ráz, dnešní stav. — 2. Dělník, jeho psychologický a duchovní význam. — 3. Třídní boj a křesťanské svědomí, negativní a pozitivní prvky. — 4. Pokus hospodářských řešení: vlastnictví, země, mzdy, produkce. — 5. Rozhodující moc: duchovní a křesťanské řešení.

Jak zasahování do veřejných otázek není bez nebezpečí pro církev, že by se mohly z nedostatku přesných informací zaplésti do politických komplikací, ukazuje *otevřený list*, jež zaslal jeden z mezinárodních sekretářů Svazu pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církvi, W. H. Dickinson z Londýna, 4. února 1929 redakci denníku Times *v otázce menšinové a ustanovení mírových smluv o ní*. List týká se také Československa a další průběh řešení této otázky je znám ze zasedání Rady Svazu národů v nedávných dnech v Madridě. List zní: „Velmi vážený pane! Dnešní sdělení Timesu, že německá vláda požádala Radu Svazu národů, aby v březnovém zasedání se jednalo o otázce menšin, je důsledkem onoho trochu ukvapeného případu, který se udál v prosinci v Laganu mezi drem Stresemannem a Zaleským. Případ byl symptomem pro nebezpečí, jaká tuto otázku obklopují a já doufám, že Rada se nepokusí vyhnouti se tomuto problému, nýbrž že zjistí, jak se mohlo státi, že dosud mohla zanedbávat plnění účely, pro něž byly menšinové smlouvy stanoveny. Původcové těchto smluv zamýšleli, aby měly mírutvorný účinek na mezistátní vztahy v Evropě; ale smlouvy mají účinek právě opačný. Jsou příčinou sporů mezi vládami a hořkostí veřejného mínění, což znamená vzrůstající nebezpečí pro mír a což by nebylo možné podle mínění mnohých, kdyby Svaz národů byl plnil řádně povinnost, kterou mu versailleská smlouva uložila, 24. června 1919 psal Clemenceau list Paderewskému, aby mu vysvětlil účel minoritních smluv, k jejichž podpisu bylo Polsko a jiné státy vyzvány. Zdůraznil důtklivě nutnost, aby byly zajištěny záruky pro práva menšin „nejtrvanlivější a nejpevnější formou“. Popsal dřívější pokusy k dosažení tohoto cíle a připsal jejich nezdar faktu, že „nutná záruka musila být dána určitým mocnostem, a to jim dávalo i právo, zasahovati do vnitřního složení dotyčných států, čehož mohlo být zneužíváno k politickým účelům.“ Proto navrhl přenést toto právo na Svaz národů, který měl být podporován stálým soudním dvorem. Tímto způsobem měly mítí račové a náboženské menšiny v dotyčných zemích zabezpečeno užívání své řeči, náboženství, svého výchovného systému atd. a měla jim tak zůstat zachována jejich vlastní individualita a kultura. Jedna autorita měla převzít povinnost pečovati o to, aby se s menšinami tak jednalo, jak to bylo zamýšleno — totiž Svaz národů. Svaz národů směl zasáhnouti; byla to dokonce jeho povinnost to učinit; ale jednotlivá mocnost neměla zasahovat. Kdyby si byla Rada Svazu národů uvědomila odpovědnost, jež jí

tak byla uložena, byla by se ihned ujala své práce ohledně menšin a byla by mohla zabránit mnoha z oněch nakládání s menšinami, jež nebyla fair a moudrá a jež stala se v mnoha krajích příčinami obětí. Tak Rada dala přednost tomu, čekat, až jednotlivci nebo skupiny se stali dost smělymi nebo zoufalými, aby Svazu národů předložili žaloby proti svým vlastním vládám. Některé z těch apelů byly vyslechnuty, většina ignorována. Rozhodně Svaz národů, pokud jde o velkou masu 20 nebo 30 milionů, kteří žijí v poměrech menšin, nikdy tu otázku neprozkoumal, jak dalece byla jim přiznána plná práva, jež jim byla slíbena. Výsledkem je, že menšiny, ježto pokládaly za beznadějně dosící odpomoci od Svazu národů, se obrátily k svým vlastním lidem za hranicemi. Tak jsme viděli, jak obtíže uhersky mluvících poddaných Rumunska a Československa byly přednášeny zástupci Uherska; pro německy mluvící poddané Polska a Itálie byla žádána spravedlnost od Německé říše; a utrpení albánsky mluvící menšiny Recka byla předmětem předložení od albánské vlády... To činí nevyhnutelnými scény, jako byla v Laganu. Zástupci Německa je vnučena posice, že musí se objevit jako ochránce německy mluvících poddaných. Tomu však právě zamýšleli státnici ve Versailles zabránit a tento stav věci je s každého hlediska mimořádně nešťastný. Německá vláda by neměla mít co činit s německy mluvícími poddanými Polska nebo Itálie a je nanejvýš důležité, aby v zájmu dobrých vztahů mezi Uhrami a jejich sousedy se lidé uherské rasy, kteří se od války stali rumunskými nebo československými občany, neobraceli do Budapešti, nýbrž do Ženevy, aby dosáhli spravedlnosti. Otázka menšin se vskutku stala otázkou, jež ohrožuje mír. Každý touží po míru a přece jsme po celou tu dobu zasévají semena pro válku..."

Pokud jde o otázku tisku, konala se minulého roku na mezinárodní tiskové výstavě v Kolíně n. R. od 1.—21. srpna mezinárodní křesťanská konference tisková. Z ní vyšly určité podněty, jež byly probírány na schůzi Pokračovacího výboru stockholmského v Praze loni na podzim a budou dále projednávány na letošní schůzi téhož výboru v Eisenachu a také na luterském světovém konventu v Kodani. Jde o zřízení určitých forem tiskového apoštolátu křesťanských církví.

3. Z církvě československé.

Čsl. církev během svého desítiletého trvání se úzkostlivě snažila udržeti si svou nezávislost, svéráz a svobodu. V prvních letech, v starostech o svěcení biskupů, se jednalo o bližší poměr k některé církvi, od níž by se čsl. církvi dostalo biskupského svěcení, t. zv. apoštolské posloupnosti. Jednalo se s církvi anglikánskou, starokatolickou a pravoslavnou. Jakmile však to mělo znamenati újmu pro samostatnost a volnost vývoje čsl. církve, dala církev vždy přednost své svobodě, i za cenu osamocení. Biskupské svěcení rozřešila si svým způsobem, bez cizí pomoci, učic se od prvotní církve křesťanské; zavedla t. zv. zřizování biskupů. Čsl. církev není tedy církvi římsko-katolickou, není starokatolickou, není pravoslavnou, není protestantskou. Nepatří také k žádné větší skupině dosavadních církví. Je jedinou náboženskou společností v Československu (a není jich tu málo), která nemá u jiných národů a za hranicemi vedení nebo opory souvěrců. Je to přednost, ale je to i nedostatek; je to výhoda, ale je to i nevýhoda. Při tom není čsl. církev s žádnou jinou církvi ani skupinou církví v poměru jiném, než bratrském a přátelském.

Nepatří-li formálně k žádné skupině dosavadních církví, přece musí svou vnitřní povahou býti některé blíže, od jiné dále. A tu je důležité si uvědomiti, kam ji řadí jiné církve. Úřední zprávy konference stockholmské i lausannské srovnaly všechny církve (vyjma římskou) podle jejich povahy do velké řady od prava do leva. Na pravém křídle nejdále jsou církve pravoslavné, vedle nich neřímské církve katolické v Evropě, dále asi uprostřed církve anglikánská, od ní dále jdou do leva církve protestantské, seřazené opět od konservativních k svobodomyšlným a nejdále vlevo je skupina: ostat-

ní církve. Kam umístili v té řadě čsl. církev? — *Mezi neřímské katolické církve v Evropě*, v sousedství starokatolické církve holandské, švýcarské a polské, vpravo od církve anglikánské. Lze pochybovati, že by toto umístění došlo souhlasu v církvi samé. Stalo se patrně také pod vlivem těch, kteří v cizině o nás šířili zprávy, že jsme jen „Romfreie Katholiken“.

Toto umístění bylo asi také podnětem, že starokatolické církve, spojené v utrechtské unii, poslaly k nám ze svého kongresu minulého roku deputaci, holandského profesora Dr. van den Bergha a kněze polské církve národní Piechočiňského, aby se informovali, je-li možné *přistoupení čsl. církve k utrechtské unii starokatolických církví*. Když se informovali o způsobu zřizování našich biskupů, mysleli, že by bylo nutno, aby byli přesvědčeni od biskupů s apoštolskou poslušností. Uslyšeavše, jakým způsobem došla církve čsl. k svému rozhodnutí o zřizování, a poznavše, že rozhodnutí nebylo bez velkého uvážení a bolesti, nečinili dalších návrhů.

Pro umístění naší církve do uvedené skupiny rozhodla patrně mimo fakt, že církve vznikla odtržením od církve římsko-katolické, také skutečnost, že čsl. církve má *systém episkopální*. V poslední době v návrzích na změnu dosavadní církevní ústavy se s některých stran volá po změně systému episkopálního a po zavedení systému presbyterního nebo kongregačního. Tato otázku bude třeba velmi vážně promyslet, také s ohledem na ostatní křesťanstvo, než se o ní rozhodne definitivně.

Stejně vážně se musí přemýšlet i o hesle, které — jaksi s chloubou se tu a tam ozývá právě při návrzích na změnu ústavy: *chceme laickou církev!* Leckdy toto volání se zdá vycházeti od lidí, kteří vskutku jsou „laiky“ ve věcech náboženství, křesťanství, církve. Celá církev však jistě nemůže dopustiti, aby všichni příslušníci, i duchovní, byli takovými „laiky“. Mínil-li se tím, že není u nás rozdílu mezi církví vládnoucí a učící na jedné a církví poslouchající a mlčící na druhé straně, je to správné. Avšak proč pak raději místo hesla: všichni laici, církev laická, není heslem: všichni at jsou lidmi duchovními, církve duchovní? Tato starokřesťanská myšlenka o královském kněžstvu, jimž mají být všichni křesťané, je jediné v soulase s úcelem církve a provést ji znamená úkol církve hodný. Znamená to pozvednout všechny příslušníky na úroveň duchovních, kteří jsou nejen znateli (vzdělání, vědomosti), ale i konateli (výchova, život, mravnost) Ježíšova náboženství. Naproti tomu heslo laické církve může znamenati snížení úrovně všech příslušníků i duchovních, což by mohlo býti zhoubné pro církve.

O těchto otázkách bude jistě jednati *naukový výbor sněmovni*, který bude zasedati celý týden, ve dnech od 19.—24. srpna 1929 v bohoslovecké koleji. Na programu jsou věci důležité: zaujetí stanoviska čsl. církve k materiálu lausannské konference, projednání návrhu kréda od br. biskupa Dr. Stejskala, návrhu nauky čsl. církve od br. prof. Kalouse a prof. Spisara, dále projednání otázek a návrhů liturgických, otázky učebnic a osnov pro vyučování náboženství a konečně návrhů nové ústavy. Program je až příliš obsáhlý a jednání bude velmi odpovědné.

Mládež čsl. církve chopila se za poslední léta sama své organizace, sdužila se v náboženských obcích v Jednoty, v diecesích vytvořila z nich diecesní svazy a konečně letos o letnicích vykonala sjezd delegátů Jednot a ustavila Ústřední svaz. Celé jednání sjezdu i život v Jednotách ukazují nejen porozumění mládeže pro církve a její úkoly, ale i lásku k církvi a pocit odpovědnosti za její zdárnou budoucnost. Mládež si uvědomuje poslání církve a svůj úkol v ní a s nadšením chce jej plnit. V přijaté resoluci sjezdové se praví: „Chceme mít i ČČS opravdovou církve, nikoliv pouhý spolek, chceme, aby byla živým tělem Kristovým, učitelkou věčných pravd, vychovatelkou členů v náboženském názoru na svět a život, vůdkyní a vzorem života ve službě nejvyšších cílů. Velmi si v ní ceníme svobody svědomí, ale také víme, že hlavní věcí je její výchova k svobodně přijaté závaznosti božního řádu, k svědomitosti. Uznáváme vděčně demokratičnost naší církve, ale jsme si také vědomi, že nesmí tu býti přeháněno, aby se nevytvořila nevázanost, nebdání autority, bezzákonnost. Závaznost svědomí k věčným příkazům pravdy, spravedlnosti, dobra a lásky považujeme za povinnost každého člena církve,

ale především vedoucích lidí v obci, diecesi, církvi. Pouhá negace, nevážné kritisoání, malicherné a závistivé škorpení, místní a osobní zájmy a spory, světské zájmy do církve nepatří. S hrdostí se přiznáváme k církvi, která nechce být v rozporu s kulturou opravdu vědeckou, ale zároveň vyznáváme, že církve a jejího náboženského obsahu potřebujeme k ucelenému životu. S nadšením hlásíme se k církvi národní, avšak bez nepřátelství k národům jiným, toužíce po náboženství, jež spojuje všechno lidstvo. Přejeme si spolupráce s ostatními církvemi na věčných hodnotách, ale uchováme si při tom svůj svéráz a své speciální poslání. V tomto duchu přihlašujeme se jako celek i jako jednotlivci k práci v církvi a chceme se v ní uplatňovati kladně a činně."

Bolestnou otázkou čsl. církve je *záležitost vzdělání jejího duchovenského dorostu*. Vysokoškolské vzdělání theologické považuje církve za naprosto nutné. Není však možno žádati od ní, aby dala své duchovní vzdělávání na konfesní fakultě církve jiné. Nabízená dvě profesorská místa na Husově evang. fakultě nemohou jí naprosto postačiti, proto nereflektovala ani na jejich obsazení. Samostatná bohoslovecká fakulta byla jí sice vedoucími misty státními slibována, byl vypracován i vládní návrh zákona na zřízení bohoslovecké fakulty čsl. církve, avšak uvázl v jednání meziministerském. Bohoslovci čsl. církve studují na Husově evang. fakultě jen některé obory, pro jiné mají přednáškové kursy v bohoslovecké koleji. Stav ten je na delší dobu neudržitelný a musí být záhy nalezen způsob, který přinese vyřešení této důležité otázky. Nezávisí to pouze na čsl. církvi samé. K.

4. Církev starokatolická.

Starokatolické církve evropské vytvořily t. zv. *utrechtskou unii* a scházejí se v Utrechtě k společným poradám. Starokatolickou církev holandskou pokládají za nejstarší sestru, důležitou úlohu hraje starokatolická církev švýcarská hlavně osobností svého biskupa Dr. Ad. Kúryho, nejnověji se uplatňuje také polská národní církev, ač tato má silnější svou větev v Americe a v Polsku dosud není státně uznána a konečně i národní církev jihoslovenská. Ve dnech 13.—16. srpna 1928 koňal se v Utrechtu *11. kongres* těchto církví s bohatým programem, jak je patrné ze zprávy právě v Bernu vydané a obsahující všechny referáty na kongresu pronesené. Zahájení se stalo bohoslužbami, dopoledne byla hlavní zasedání, odpoledne jednotlivé porady; jeden večer bylo veřejné shromáždění, jiný slavnostní představení v divadle. Bernský biskup Dr. Kúry měl přednášku o utrechtském prohlášení z r. 1889, jimž byl položen základ k spojení biskupů, kteří chtěli trvati na staré katolické víře, neuznávající dogmatu o papežské neomylnosti. Přednáška dobře osvětluje vznik a počátky starokatolické církve. Prof. A. Rinkel z Amersfoortu měl referát na thema: Stanovisko starokatolické církve k zprávám lausanneské konference; je to stanovisko kladné. Dále byly přednášky o dvou mužích, významných pro starokatolicismus. Dr. A. J. van den Bergh mluvil o nizozemském právníku van Espenovi, biskup Dr. Moog z Bonnu o Janu Friedrichu von Schultze. Oba byli vynikající znalci církevního práva a bojovali proti římskému osobování práv a odůvodňovali starokatolické pojetí jako správné. Bývalý katol. kněz prof. Dr. F. Heiler z Marburku měl přednášku o náboženských hnutích v dnešním římském katolicismu a to o hnutí liturgickém, evangelickém, hnutí mládeže za vedení Romana Gardini, hnutí asketickomystickém, theologické obnově, sociálních snáhách, nových misijních methodách a snáhách unionistických. Farář E. Lagerweij z Utrechtu mluvil na thema: Moderní součinnost při práci v diasporách. Biskup A. Pasche z Warnsdorfu referoval o Svazu pro mezinárodní přátelství prostřednictvím církvi. Bulharský prof. Dr. St. Zankow ze Sofie rozebral otázku: Katolicita a starokatolická církev. Konečně přednášel prof. Dr. C. G. van Riel o moderní theosofii a svobodné katolické církvi.

Starokatolická církev stejně jako anglikánská a pravoslavná zdrazňují jako podstatnou věc *apoštolskou posloupnost biskupů*. Tento společný základ povede tyto 3 církve patrně k tomu, že v nejbližší době vejdou v užší

vzájemné spojení. Když starokatolický holandský biskup z Haarlemu byl v Londýně při slavnosti nastolení nového arcibiskupa z Canterbury, byly při snídani, pořádané na počest hosta, proneseny významné projevy o této otázce. Dr. Gore mluvil o významu podržení biskupského úřadu, vzpomněl vděčně faktu, že starokatolická církev utrechtská před několika lety uznala kanonický charakter biskupského úřadu církve anglikánské, a projevil názor, že sjednocení církví je možné pouze na základě historického episkopátu; smíření na jiné basi než na učení o apoštolské posloupnosti prý by anglikánskou církev rozříštilo. Sjednocením neřímských katolíků byl prý by problémem sjednocení postaven na novou základnu. Mnozí římstí katolíci připisují prý sblížení starokatolíků s anglikány největší význam, postavilo by prý to římskou kurii před novou situací. Biskup z Haarlemu odpověděl, že sjednocení křesťanstva vždy bylo ideálem církve utrechtské. Po dřívějších pokusech je prý nyní naděje, že dobře organizované hnutí odstraní obtíže, ujasní podstatnou jednotu a obnoví pravý význam slova „katolický“. Pravoslavný arcibiskup Germanos na to zdůraznil, že pokládá nyní dobu za vhodnou, aby byla svolána konference zástupců anglikánské, pravoslavné a starokatolické církve, jež by byly sjednoceny uznáním biskupského úřadu a odmítáním autority Říma. K.

5. Ze světa protestantského.

Protestantský svět náboženský se dnes vyznačuje množstvím církví či konfesí více méně samostatných, jež lze seskupiti podle vnitřní příbuznosti v typy a skupiny. Důvody tohoto dělení jsou v samém principu protestantismu a proto se dělo již v samých počátcích německé reformace. Na letošní rok připadá právě 400. výročí prvního rozdělení protestantského světa na dvě skupiny. Od 1.—3. října 1529 se totiž konal na zámku hraběte Filipa Hesenského v Marburku onen historický náboženský rozhovor mezi Lutherem a Zwinglim, na němž mělo dojiti k dorozumění mezi oběma reformátory, kolem nichž se tvořily dvě velké skupiny přivrženců. Pokus o dorozumění však ztroskotal o různé pojetí Večeře Páně — a od té doby se započal rozdíl konfesí luterské a helvetské v protestantismu. V upomínku památné události bude se o letošním výročí ve dnech 12.—14. září konati v Marburce veliké shromáždění protestantského světa, na němž si chtějí ujasniti, v čem je podstata protestantismu, v čem jsou všichni za jedno, jaká jsou práva a hranice konfesního rozčlenění a jaké úkoly plynou z toho pro společnou práci protestantismu v budoucnosti. Na shromáždění budou proslaveny významnými osobnostmi důležité přednášky: Prof. Dr. Walther K o e h l e r z Heidelbergu; Podnět, průběh a následky marburského rozhovoru. — Prof. Dr. H e r m e l i n k z Marburku; Podstata protestantismu a jeho konfesní výraz. — Zástupci různých církví promluví na thema: Jednota a rozmanitost protestantismu v jeho konfesích. — Prof. Dr. O t t o z Marburku: Společné úkoly protestantismu v dnešní době.

Různé konfese či denominace vzniklé během dějin protestantismu můžeme dnes utříditi v tyto hlavní skupiny: církve luterské či augsburského vyznání, jež mají většinou systém episkopální, církve reformované či helvetského vyznání (Kalvinci), jež mají systém presbyterní, církve kongregační, církve methodistické, církve baptistické a pak velká řada menších bez určitého spojovacího článku, mezi nimi jsou zvláště církve, které se přihlašují k svobodnomýslnému či svobodnému protestantismu. Některé z jmenovaných skupin jsou rozšířeny po všech zemích křesťanských, jiné jen v některých. Církev českobratrská vznikla spojením českých evangelíků luterských a reformovaných; pro své presbyterní zřízení bývá počítána spíše k reformovaným než k luterským. Z luterských máme v republice německou církev evang. v Čechách, na Moravě a ve Slezsku a evang. církve na Slovensku, reformovanou máme na Slovensku, s většinou maďarskou.

Luterské církve, které mají v protestantském světě co do počtu příslušníků většinu (je jich 81,023,180) budou konati ve dnech od 26. června do 4. července 1929 v Kodani svůj druhý světový konvent. Bude zahájen boho-

službami, po nich přednesou zástupcové luterských církví ze všech zemí pozdravy, načež švédský arcibiskup bude mítí promluvu: Luther jako křesťanská osobnost v svém významu pro severní Evropu. V dalších dnech budou probírány tyto body programu: 1. Vznik a význam malého a velkého katechismu Lutherova. 2. Co může a musí dnešní generace činit ve výchově, aby předala dědictví víry otců nejbližší generaci? 3. Vira a vyznání církve ve světle Marburku a Augsburku. 4. Co může dát luterství v svém svěřázu křesťanstvu na zemi? 5. V jakém smyslu máme usilovat o vnitřní obnovu naší církve? 6. Křesťanství a svět podle luterského pojetí. 7. Luterská církev a sociální bída. 8. Co se může učiniti, aby se podporovalo vzájemně vnitřní spojení církví? 9. Zpráva výkonného výboru s návrhy pro příští organizaci světového konventu. 10. Jaké hlavní problémy vyrůstají luterské misijní práci z nynější situace? — Ke konci konventu bude se v uzavřeném zasedání mluviti o příští organizaci luterství ve světě, neboť tyto církve nemají dosud společného centra a organizace jako reformované nebo církve anglikánská. Budou také během konventu zasedati pracovní skupiny pro speciální otázky: theologie, luterská práce mezi mládeží, v tisku atd. Pro zástupce jednotlivých zemí jest v programu vyhrazen přesně vymezený čas k projevu ke každému bodu. Československo není nikde uváděno, ač jistě tam zástupcové budou.

Po celém světě je také rozšířena *Armáda spásy*, která vlastně je také jednou z protestantských církví, vyšla z anglické církve methodistické. Má své zvláštní zásluhy v evangelickém světě, přiznává se veřejně ke Kristu, přes posměch a neporozumění, v sociálním díle působí i tam, kam jiné církve se stěží odváží, na příkl. v péči o zstání padlých dívek, v péči o obrácení vězňů, působení v brlozích lidské bídy a neřesti. Nám je cizí způsob její zbožnosti s bubny a hlučnou hudbou. Tato společnost má vojenskou organizaci, generál myslí a poroučí, všude je pohotovost a často i účinnost. Má po světě 24.500 důstojníků v 93 zemích, 1500 sociálních ústavů, takže představuje také velkou moc finanční. První generál Armády, její zakladatel, William Booth, byl zároveň nábožensko-sociální prorok a jeho naprostá pravomoc byla obecně uznávána. Jeho nástupce, Bramwell Booth, byl už jen organizátorem, a to ještě autokraticky citícím i jednajícím. Dnešní demokratická doba to arci těžko snášela, i v církvi tak vojensky organizované, a když generál onemocněl, nespokojenost propukla: v Armádě se začalo členstvo, hlavně americké, dožadovat demokracie ve vedení a hlavně správě velikého majetku, aby generál neměl neomezenou moc. Avšak nemocný generál odmítl požadavku vyhovět a domáhal se pomocí soudu, aby svou moc udržel. Leč v oblasti náboženské nemá imperialismus účinnosti. Vysoká rada, zasedající v Sunbury v Anglii, dosavadního generála 55 hlasy proti 8 sesadila a zvolila nového, Edwarda J. Higginse, který již nebude mítí neomezené moci a hlavně ne ve věcech finančních. Protestantský a vůbec náboženský svět nestál svými sympatiemi na straně nemocného generála, vytýkal mu nedostatek duševní velikosti a pokory, neznalosti ducha doby, lpění na literě zákona proti duchu velké společnosti. Armáda spásy zahajuje nové období, demokratická forma ústavu nastupuje na místo monarchické.

Protestantské církve je nutno viděti v *jednotlivých zemích*, chceme-li mítí obraz o jejich stavu a činnosti.

Ve *Švédsku* je luterská církev *státní* církví; vedle ní jsou v zemi svobodné církve, ale s nevelkým počtem příslušníků. Státní církev za poslední léta velmi získala na svém vlivu, hlavně v městech a v inteligenci, takže se ve Švédsku mluví o církevní renaissanci. V tisku i ve veřejném životě má církev silnou posici, denní tisk se zajímá o náboženství a církve, nedělní čísla mají pravidelné články o církevních a obecně nábož. otázkách, návštěva kostelů v městech je značná, na venkově menší. Na tomto stavu má také svou zásluhu osobnost hlavy Švédské církve, arcibiskupa Dr. Nathana Söderbloma, muže bystrého ducha, živé povahy, velmi vzdělaného a velmi agilního, neohroženého, který zaujímá zmužilé a rozhodné stanovisko k dobovým proudům a zjevům veřejného života, dobře fídí svou církve a zjednává sobě

i jí vliv a váhu v zemi. — Ve Švédské církvi se také jedná o revisi bohoslužebné knihy, t. zv. Příručky, obsahující nařízení pro bohoslužbu a církevní úkony. V r. 1926 generální synoda neschválila připraveného návrhu, pracuje se proto na dalším ve zvláštní komisi. Chystají se i jiné změny, také v státním zákonodárství ve věcech náboženských. Dosud je dovoleno vystoupiti ze státní církve jen když se zároveň přestoupí do jiné církve státem uznané. Nyní chystá se změna, bude možno býti i bez vyznání, ale i pak bude třeba platiti polovinu náboženské daně. Ministři dosud musili být příslušníky jen státní církve, pro přístě má toto ustanovení platit jen pro ministry kultu a spravedlnosti. Svobodné církve ve Švédsku usilují o rovnoprávnost a odstranění privilegovaného postavení státní církve. Vnitřní situaci Švédska po stránce náboženské popisuje biskup Dr. Stadener ve svém pastýřském listě takto: „Jsou tu tři fronty. První je stará, ještě žijící, ještě pracující a působící Švédská církev, kolem níž se shromáždili muži a ženy, kteří cítí, že mateřské srdce opět bije v prsou církve a že jsou dětmi církve, která přivedla tisíce a tisíce našich otců do věčné vlasti. Druhou frontu tvoří ti, kteří se citili touto církvi zanedbání a odmítání, nebo ji opustili z jiných důvodů a ti se shromáždili do zbožných kroužků a založili si vlastní domov, kam vzali mnoho z toho, co jim starý domov daroval. Třetí frontu tvoří ti, kdož věří, že Boha a jeho slova nepotřebují a namalovávají si, že se život dá žítí pohodlněji v kruhu světských cílů a že církve (státní) i svobodné církve, když na ně přijde řada, musí být učiněny zbytečnými, nebo — kdyby dobrovolně nezmizely — musí být donuceny k bezvýznamnosti a nejraději zcela zničeny. Vedle těchto 3 front stojí velká, dosud nerozhodnutá massa, která, lidsky mluveno, má ve svých rukách rozhodnutí, neboť výsledek bude záviseti na tom, které z těchto front massy dají podporu“. — Minulého roku slavilo 50. výročí svého hnutí svobodné církve hnutí švédské, které vytvořil P. Waldenström, t. zv. *Misijní svaz* (Svenska Missionsförbundet). Ač jeho členové patří oficiálně k státní církvi, tvoří přece ve skutečnosti již dnes dobře organizovanou církve v církvi. Čítá 115.000 dospělých členů, má 2000 kazatelů, 2910 nedělních škol se 123.613 dětmi, 74.000 členů ve svých organizacích mládeže, cena misijních domů a bohoslužebných budov obnáší na 30 mil. švédských korun. Učinil velmi mnoho pro buzení a pěstování duchovního života švédského, na misijích v Africe, Číně a Turkestanu. Se státní církvi je v určité konkurenci a časem se od ní odštěpí jako svobodná církev.

V *Belgii* patřila v 16. stol. většina obyvatelstva k evangelické víře, stejně jako u nás. Protireformace způsobila i tam skoro zánik protestantismu, v r. 1839 bylo v zemi jen na 6000 protestantů. Dnes je jich mezi 7½ mil. obyvatelů 40.000, ale stejný je počet katolických mnichů a jeptišek, neboť je to země klášterů. Mimo to jsou protestanté rozděleni ve 2 církve: „Unii evang. církvi“ a „Křesťanskou misijní církev“; k nim po válce přibýly církve z ciziny: baptisté, adventisté, anglikáni a j. Pro svou početní slabost nemá belgický protestantismus ve veřejném životě země žádného vlivu. Nemá ani vlastního duchovenského dorostu, musí jej získávat z Holandska a Švýcar.

Také ve *Francii* je protestantismus menšinou. I s *Elsaskem* a *Lotrinskem* mají tam protestanté 1038 far, z toho reformovaní 645, luterští 261, svobodné církve 49, baptisté 29, methodisté 23, nezávislé menší 31. Duchovních je 1097, příslušníků asi 1 mil. (t. j. 1 protestant na 40 katolíků), z toho 650.000 reformovaných, 340.000 luteránů, zbytek připadá ostatním. Mají 3 bohoslovecké fakulty: v Paříži (letos 60 posluch., 28 cizinců), v Montpellieru (letos posluch. 50, z toho 7 cizinců) a v Strassburce (státní, při univerzitě). Život francouzských protestantů je však čilý. Pěstují misie v cizině, doma mají spolky proti alkoholismu, četné asyly, hospice, ozdravovny, mateřské domy diakonek, domovy pro mladé dívky, pro opuštěné ženy, podpůrné spolky. Mají i dobré časopisy (*Revue de christianisme social*; *Foi et Vie*; *La Revue d'histoire et de Philosophie religieuse* a j.). Od roku státní církve v r. 1905 nedostávají ani protestantské církve od státu žádné podpory, což ovšem má za následek velké obtíže finanční, zvláště nyní v poválečné drahotě. Reformovaní faráři neženatí mají platu 10.000 fr. ročně, ženatí 13.000 fr., plat roste pak počtem let a počtem dětí. 40letý farář se 4 dětmi má 15—16.000

fr. ročně a byt. U ostatních církví je plat ještě menší, jen v Elsasku činí průměrně 18,000 fr. To vše musí hraditi příslušníci sami a tato finanční starost absorbuje skoro všechnu činnost. Luterská církev po stránce správy a organisace má 2 části: evangelickou církev luterskou a v Elsasku církev augsburské konfese. Reformované církve jsou početně největší skupinou, ale jsou rozděleny, do nedávna na 3 církve, nyní jsou dvě; svobodné církve jsou malé, ale vynikají vnitřní vřelostí a obětavostí.

Švýcarský protestantismus je organizačně roztržštěn následkem rozdělení země v kantony, dále růzností řeči a konfesi. Vytvořil však společný Švýcarský evangelický církevní svaz, mluvící jménem všeho protestantismu, který má v obyvatelstvu většinu (podle sčítání lidu v r. 1920 má Švýcarsko 3,880.320 obyvatelů, z toho je 2,230.597 protestantů, 1,585.311 katolíků, 20,979 israelitů, 43,433 bez vyznání a příslušníků jiných církví). V těchto letech prožívá Švýcarsko 400letou památku přistoupení jednotlivých měst k reformaci. První byl na řadě Zúrich, loni Bern, letos Basilej. Toto poslední město je zvláště významné pro reformaci, tam se stýkají 3 země: Švýcarsy, Německo a Francie, tam působily vlivy Zwingliho, Kalvina i Luthera, tam působil Oekolampad, pravá ruka Zwingliho, tam se tiskly reformační spisy, tam vydal Erasmus svůj Nový Zákon, Kalvín svou Institutio, tam se odloučil humanismus od reformace, když se Erasmus od nového hnutí oddělil a z Basileje odešel. Později měly význam basilejské misie, v nichž sešly se k přátelské spolupráci luterská i reformovaná církev. Město je i tím zajímavé, že v něm byla provedena rozlučka státu a církve, ale ne nepřátelská, ani ne lhostejná, nýbrž přátelská se strany státu vůči, církvím, takže se lednových slavností reformačních účastnil i zástupce státu. K učení památky Zwingliho zřídil cirk. svaz švýcarský ve Wildhausu „Zwingliho domov“, v němž má být sídlo ústředí organisací mládeže a práce pro mládež a mimo to ozdravovna pro 30 mladých lidí. Svaz zřídil také tiskovou kancelář pro potřeby evang. církví: Schweizerischer evangelischer Pressedienst v Zúrichu.

V **Polsku** jest protestantismus značnou menšinou a patří k němu mnoho obyvatelů německé národnosti. Evangelická fakulta varšavská měla letos 84 posluchačů, z toho 52 Poláků, 32 Němců. V býv. ruském Polsku dodnes se nepodařilo vymoci státního uznání pro evang. církev, ač ústava se projednává mezi státem a církví skoro celých 10 let. V lednu letošního roku zasedala ve Varšavě podruhé rada evang. církví polských, luterské, reformované i svobodných. Byla zřízena evang. polská tisková kancelář s tím cílem, aby na jedné straně seznamovala evang. veřejnost polskou s životem a snažením protestantismu v celém světě, na druhé straně umožnila evang. světu nahlédnout do života evangelického Polska a přesně a věcně o něm informovala. Příznačný pro polské poměry je tento případ: reformovaný superintendent z Vilna Jastrzębski oddal římsko-katolického kněze s katoličkou ohradem své církve, poněvadž jej ten kněz o to prosil na kolenou; oddávky zapsal do matriky, ale u jmen neuvedl, že jde o katolíky a nad to o kněze. Byl za to krajským soudem vilenským odsouzen podle polského zákona na 9 měsíců vězení a to na 6 měsíců za oddání a na 3 měsíce, že v matrice neuvedl pravý stav. Později byl mu trest na základě zákona o amnestii zmírněn na 3 měsíce a provedení odsunuto na 5 let.

Poměry protestantismu v **Německu** jsou u nás nejvíce známy. Je roztržštěn na 28 zemských církví v jednotlivých státech, církví počtem nevelkých, pouze 7 z nich má přes 1 mil. příslušníků. Vedle toho je celá řada svobodných církví, které jsou spojeny ve Svaz (Verband des freien Protestantismus). Protest. církve v Německu trpí velmi nedostatkem duchovních, hl. mladého dorostu. Z německých farářů překročilo 61% celkovou počtu 50. rok života. V Prusku bylo 1. ledna 1928 na 700 neobsazených far, v Anhaltsku 179, v Thüringen 186. Ve srovnání s katolíky věnují se protestanté více studiu, jsou však překonaní židy, jako ostatně všude. Mezi německými studenty je 64.12% evangelíků, 28.82% katolíků, 4.36% židů, kdežto v celkovém počtu obyvatelstva tvoří evangelici 63.26%, katolíci 32.36%, židé 0.9%. — Zajímavé jsou také číslíce přestupů: Počet přestupů z katolicismu k protestanství stoupl v letech 1910—1926 z 34.96 na 70.37 na každých 100.000

obyvatelů, počet přestupů z protestantství ke katolicismu za tutéž dobu stoupl z 12.48 na 17.62. Znamená to tedy vzrůst protestantismu. — Zajímavé jsou pro nás Zásady Svazu svobodného protestantismu, sestavené po obsírných poradách a spojující svobodné církve. „1. Chceme pomoci vybudovat německé evangelické církve na půdě evangelia v pravé lidové a národní církve, jež bratrsky přijímají všechny, kdo k nim chtějí patřit. 2. Proto chceme posilovati pocit odpovědnosti každého evangelického křesťana vůči jeho církvi, zavazovati své členy k činné účasti na církevním společenství a snažime se buditi porozumění pro práci církevně politickou. 3. Chceme zajistit protestantský ráz naší církve, která zná jen spojení s Bohem ve víře a spojení s bližním v lásce, ale odmítá každý nátlak ve věcech víry. Proto odmítáme každý pokus, učiniti z vyznání zákonnou povinnost. 4. Stavíme se proti všem sdružením, která se nárokiem na zvláštní církevnost staví vedle nebo nad církev a chtějí vládnouti, kde mají sloužiti a stavíme se proti všem snahám, které chtějí světský život ve státě, rodině a společnosti ne pouze křesťanstvím proniknout, ale církevnictvím ovládat. 5. Chceme, aby církev sloužila celému národu a zmírňovala jeho stranicko-politickou rozervanost. Příslušníci všech politických stran a hospodářských skupin jsou v ní oprávněni k spolupráci i vítání. Každý pokus, postavit církve pod vliv státní nebo stranicky politických hledisek, třeba odmítnouti. 6. Žádáme od církve, aby uznala všechny státní formy škol, v nichž je dána možnost evangelické výchovy. Odmítáme spoutanost v učení zákonem pro učitele i pro faráře. Žádáme pro provedení čl. 149. říšské ústavy spolupráci církve a školy, farářů i učitelů.“

V Anglii nazývají se protestantské církve, na rozdíl od státní církve anglikánské, *církve svobodnými*, či nonkonformistickými. Mají dvě hlavní svazové organizace: Svazovou radu svobodných církví (The Federal Council of the Free Churches) a Národní radu svobodných církví (The National Free Church Council). Do Svazové jmenují jednotlivé církve své delegáty, takže zastupuje vsutku oficiálně církve; ale je to pouze poradní korporace, nemá práva činit samostatná rozhodnutí; svá usnesení odevzdává církvím a ty učiní konečná rozhodnutí na svých většinou výročních shromážděních. Tato rada pak zasedá pravidelně v září, ale má pokračovací výbor, který zasedá podle potřeby. Celá tato organizace zaviňuje, že svobodné církve mohou oficiálně zaujímat svá stanoviska k určitým otázkám teprve po delší době, třeba několik měsíců, není rychlého a aktivního rozhodování, jako to umožňuje organizace římské nebo anglikánské církve. — Naproti tomu Národní rada je složena jen z privátních osob, zastupujících místní skupiny a korporace (analogie Kostnické Jednoty našich evangeliků), ale nemůže mluvit jménem církvi oficiálně. Při jednání o revizi Prayer Book se tyto nedostatky projeví zvlášť citelně. Proto na schůzi Svazové rady v září 1928 bylo navrženo, aby došlo k spojení obou ústředních organizací a vytvoření jedné, jež by měla i oficiální autoritu, zmocnění a důvěru; i možnost rychlého a rozhodujícího jednání. Byla vytvořena komise ze zástupců obou organizací a ta má připravit příslušný návrh k dalšímu projednání v letošních shromážděních.

Americký protestantismus vyžaduje obsírnějšího přehledu, který přineseme později.

K.

ROZHLEDY PO LITERATUŘE.

1. Po časopisech.

V *Křesťanské revui* (roč. II., s. 272-275) v článku *O duchovní směr v církvi československé* prof. Dr. J. L. H r o m á d k a uvítal sympaticky naši revui a těší se na diskusi a myšlenkovou spolupráci s ní. Velmi rádi to přijímáme, o kritiku prosíme, spolupráci vítáme a ujišťujeme, že nemáme před-

sudků proti Kř. r. Prof. H. většinu svých poznámek věnuje článku br. Dr. Kováře: K základům a má zásadní námitky proti jeho stanovisku. Na to bude odpověděno v dalším pokračování článku. Zde odpovídáme na ostatní poznámky p. prof. H. K sněmovní definici čl. 1. církve z r. 1924 poznamenává prof. H.: „Nevím dobře, proč vedle snažení mravního je tu uvedeno jen poznání vědecké a nikoli též umělecké tvoření, právní život a sociální činnost. Po mém soudu ovšem je úkol církve vyšší než naplňovat současný život mravní a kulturní náboženským přízvukem. Úkol církve je být svědkem svrchované Boží pravdy a určovat směr mravního i kulturního snažení důrazným svědectvím o tom, co Bůh od člověka žádá a co pro něho ze své lásky učinil“. Není pochyby, že uvedený doplněk v definici by vskutku být mohl, neboť jde nám o naplnění všeho kulturního a mravního usilování duchem Kristovým. Je-li z kulturního usilování uvedeno pouze vědecké poznání a ne také právní život, sociální činnost, umělecké tvoření, byla uvedena jen ta oblast, u níž jsme cítili zvláštní potřebu zdůraznění, ale ostatní nebylo vyloučeno. Ale nejde nám o naplnění kultury a mravnosti „náboženským přízvukem“, nějakou neurčitou náladou, nýbrž duchem Kristovým, to jest náboženstvím zcela určitého druhu a v tom jde netoliko o stránku citovou, ale i rozumovou, volní a sociální, takže naplnění tím náboženstvím znamená také svědectví o pravdě boží a také určování směru mravního a kulturního snažení Ježíšovým náboženstvím. Ten vyšší úkol církve není tedy z naší definice vyloučen, nýbrž naopak v ní obsažen. Definice něčeho živého, vyrostlá z potřeb chvíle, nemůže být ve své formulaci úplná, naplní jí dá teprve potom život a činnost toho, co je definováno. — Kritika ze zájmu a lásky k věci kritizované je vždy dobrá a vítaná. Jestliže však někdo kritizuje, aniž se o tom řádně informoval, jestliže ta neinformovanost přímo křičí, je možno mluvit o „věcné kritice a projevu zájmu a účasti“? — Konečně těžce nese p. prof. H., že v prvním čísle revue se nesetkal dost významně se jménem br. Dr. K. Farského a táže se, „jak se staví dnešní ideové vůdce k jeho odkazu“. „Na počátku soustavně, pro veřejnost určené ideové práce církve čl. měla být o něm řeč.“ Kdo byl někdy svědkem toho, jak nebožtík br. patriarchy, který u sebe po léta stále nosil určitou kritiku svého katechismu, se jí přímo rozdíral a jako doklad nepochopení ukazoval, toho tato poznámka překvapila. Musíme na ni říci, že mezi dnešními ideovými vůdci není žádného, který by nebyl spolupracovníkem a druhem zesnulého prvního patriarchy. Ano, „on se tak vtiskl do celého života církevního, že nelze přes něj přejít.“ My však jsme součástí toho života, i v nás je to vtisknutí a je nám samozřejmo, že jdeme jeho cestou a v jeho duchu tak, jak by on šel, kdyby zde dnes byl. Uskutečnění revue bylo jeho stálou starostí, a když konečně začala vycházeti, nebylo ani třeba zvláštním způsobem, formálně, uváděti v ní jeho jméno, neboť každý, kdo s námi žije, ví, že věcně jdeme v jeho šlépějích, majíce při tom na mysli nové úkoly, s nimiž se setkáváme. — V tomtéž čísle Kř. r. jest autoreferát br. prof. Spisara o jeho a br. prof. Kalouse návrhu: Učení náboženství křesťanského pro věřící církve čl.

Cesty a cíle (roč. VII., č. 5., str. 36) doporučují naši revui a dodávají: „Tím ovšem není řečeno, že bychom se všim, co tam je napsáno, souhlasili. Na příklad jsme udiveni poznámkou o nekritickém článku E. M. v Přítomnosti. Vždyť jsou v něm políčkování i čl. kněží, jejichž vlastenectví se přece nedá napařad měřit penizem ze státní pokladny!“ Přečetli jsme znova Maškův článek v Přítomnosti (viz str. 44. v 1. čísle revue), ale nenalezli jsme naprosto nic z toho, co tam vidí *Cesty a cíle*. Článek mluví o církvích státům neuznaných a jen mimochodem o jiných. Právě-li, že „kněz státem uznané církve je zároveň státním úředníkem a... v svém úřadě hájí zájem toho státu, jímž je vydržován“, není tím přece řečeno, že by ten kněz svůj stát hájil pro to vydržování a ne z vlastenectví.

Česká mysl vzpomněla si po letech na některé naše publikace, vydané v Edici Blahoslav a přináší v letošním ročníku na str. 182 a 183 Hellerův referát o knize br. prof. Spisara; Ideový úkol církvi v náboženské krizi dneška a na str. 274—277 obšírný referát o knize: Církev a otázky dneška.

Tato vyšla v E. B. již r. 1925, Spisarova 1926. V červnovém čísle Č. myslí v článku „O pozitivní etiku“ hájí prof. dr. Krejčí svého pozitivistického stanoviska v etice jednak proti prof. dru Rádlovi, jemuž vytyká, že se z filosofa stal hlasatelem nové víry, jednak proti prof. dru Hoppeovi.

Revue *Filosofie* otiskla v 6. čísle svého letošního ročníku (str. 161—175) velmi dobrý článek prof. Hoppeho: *Hlavní rysy Vorovkovy filosofie*. Končí soudem: „Vorovkova filosofie zastavuje se na poloviční cestě k noumenální a nepodmíněné oblasti, a není s to ji plně dosáhnouti pro relativní a podmíněnou výhradu, již položil autor své filosofii, jinak idealisticky zabarvené, v podobě devisy: Skutečnost nad pravdu.“

Redaktor katol. revue *Život* dr. Doležal požádal p. presidenta republiky o interview. Odpověď p. presidentovu na své otázky přinesl v 9. čísle *Života*. Denní tisk otiskl pouze projev p. presidenta o *svatováclavských oslavách*. Avšak ještě významnější jsou jeho projevy o mravním základu moderního státu a o poměru katolictví k demokracii. O prvním pravil p. president: „Pro společnost, určitěji pro stát, je jistě potřebna ideová základna, jak říkáte. Ta základna je především politická; ideje, jak je formulují ústavy a zákony vůbec. Připouštím a vždy jsem hlásal, že stát a jeho organizace potřebuje základu mravního, z něhož ústava a zákony vyrůstají. Protože všechna vyšší náboženství, a zejména křesťanství, obsahují jakožto svůj hlavní prvek mravnost, lze v tomto smyslu ideový základ státu nazvat také náboženským. Avšak nepřijímám jako základ státu ideu theologickou a církevní, a to nikoliv jen z důvodů theoretických, nýbrž praktických. Náboženská základna, jak Vy si ji představujete, byla ve středověku po jistou dobu, ale není jí v době nové. Máme dnes všude různosti církevní a náboženské. Podívejme se na Anglii, Ameriku, Německo atd., a totéž platí také o nás. Pokud se skutečně věřilo a byla církev jedna, věc byla jiná a poměrně snadná, avšak středověku a jeho jednotného názoru na svět a na život již není. Na náboženství a církevnictví matrikovém se solidní a trvalý stát budovat nedá. Proto moderní stát má svůj ideový základ v mravnosti. O hlavních zásadách mravních je u všech národů dostatečný consensus. V politické praxi běží o to, aby mravní zásady byly prakticky prováděny. Proto na př. u nás po převratu slušní lidé pracují proti korupci; diskuse a spory o náboženství nemají již významu politického, jsou záležitostí kulturní. A protože dnes všude je církví a náboženství mnoho, vyzádujeme ode všech toleranci.“

2. Po knihách.

Rozhledy po literatuře knižní pro tentokrát z nedostatku místa jsme nuceni omeziti na pouhý výpočet spisů z poslední doby. K většině z nich se vrátíme.

Z literatury k otázkám dne je třeba uvést časovou brožuru, kterou vydal Svaz národního osvobození s titulem: *Jan Hus. Kniže Václav*. Brožura obsahuje tři práce vesměs dobré úrovně a dobře upotřebitelné v letošním roce: prof. Fr. Pokorného: *K tradici svatováclavské*, prof. dr. F. Žilký: *Památka knižete Václava a my a Vojty Beneše: Ideový základ naší svobody*. Názory autorů se sice ve všem zcela neshodují, ale v základě vane všemi těmito pracemi duch zdravého pokroku kulturního. — Naproti tomu hodně konservativní jest stanovisko doc. dra Karla Stloukala v brožuře: *Sv. Václav a svatováclavská idea v našich dějinách* (Praha 1929, vydal Politický klub čsl. národní demokracie v Praze). — V tisku je právě ohlášeno pro nejbližší dny vydání přednášky prof. dra Peckáře o *otázce svatováclavské*. — Česká akademie věd pak vydá *staroslovanskou legendu o sv. Václavu*.

Nakladatelství Čin v Praze má velkou zásluhu, že dobře vydává spisy *Masarykovy* nebo o něm. Ke konci min. roku vydalo Karla Čapka: *Hovory s T. G. Masarykem*, věk mladosti, které mají velkou důležitost pro poznání Masarykova mládí a vývoje, především také po stránce náboženské. Některé partie jsou přímo rozkošné, jak Masaryk svým způsobem pronikavě vystihuje situace a otázky. Koncem min. roku vyšla také krásná knižka: *Presi-*

dent Masaryk k desátému výročí republiky. Soubor projevů. Je tu nejen poselství prezidentovo k 10. výročí, ale celá řada jiných projevů z různých dob a míst, interviewy a j., zvláště také úvodní slovo k publikaci o Komen-ském. — Letos vydal Čin další dvě knížky Masarykovy. Kniha *O ženě* (2. vyd.) obsahuje přednášku Žena u Ježíše a Pavla a projev k slavnostnímu otevření dívčího domova YMCA. Kromě toho je v ní F. F. Plamínková: Několik poznámek o práci čsl. žen a Masarykův dodatek k nim. — Zvláště významnou knihou však jsou *Americké přednášky* Masarykovy, 2. vydání sice, ale v Evropě prvé. Ve všech těchto přednáškách je řeč o otázce náboženské, ale zvlášť jsou jí věnovány dvě: Náboženství a společnost lidská a Náboženská situace v Rakousku a v Čechách, kterou měl Masaryk na kongresu pro pokrok v náboženství v Bostoně 1907. Tuto poslední knihu měl by čísti každý náš vzdělaný příslušník. Nikde Masaryk tak otevřeně a jasně nevysslovil své názory o náboženství, jako v těchto přednáškách, konaných v kruzích svobodomyšlných Čechů amerických, kteří neměli příznivého poměru k náboženství jako Masaryk. — V časových otázkách a rozpravách pedagogických, které vydává Dědictví Komenského, vyšla jako sv. 35. brožura Karla Štecha: *Masaryk a učitelstvo* (Praha 1929). Stojí rozhodně za přečtení.

Jako 20. svazek sbírky Lidová universita, kterou vydává Melantrich v Praze, vyšel český překlad díla J. Estlina Carpentera: *Srovnávací náboženství* (1929) v překladu Miloše Seiferta. Je to sama o sobě dobrá kniha, možno říci úvod do abstraktní vědy o náboženství. Předpokládá však aspoň nějakou znalost konkrétní vědy o náboženství. Poněvadž pak u nás těch znalostí ani potřebné literatury není, bude se tato kniha zdát většině málo srozumitelnou a stěží bude mít úspěch, jaký je u nás v tomto oboru žádoucí. Kromě toho nedobře působí nesprávné skloňování cizích slov, především řeckých jmen.

Literatura z našich kruhů evangelických je za poslední dobu značná. Obsahu obou brožur prof. dra J. L. Hromádky: *Co dnes s biblií?* a *Problém pravdy v teologii* (obě vydala YMCA 1928) si všimneme blíže v referátech. YMCA rozmnožila také přednášky, které byly proneseny na druhé mezinárodní konferenci křesťanského studentstva vysokoškolského v Tišnově 1928 a vydala je s nadpisem: *Křesťanství — věda — ethika — rodina — škola*. Zaslouží všechny naší pozornosti. — Knihu Jana Řezníčka: *Ve věži smrti*, vzpomínky z rakouského žaláře 1915—1917 (Kalich 1928) přečtete nejen s neobvyčejným zájmem, ale povznesením, vzrušením, posílením, hlavně pro hluboce křesťanského ducha, který z ní vane. — Knížka Věry Vášové: *Soňa* (Brněnské knižní nakladatelství 1928) milé vás překvapí krásným psychologickým vylíčením duševního a náboženského vývoje dívčího, malbou typů dívčích a ženských a upřímností i opravdovostí životní. Naše mládež, hlavně dívčí, měla by ji hojně čísti. Pro mládež evangelickou napsal B. Jerríe knihu: *Na cestu životem*. Kapitoly pro křesťanskou mládež (Kalich 1929, Praha). Také naše mládež, doufejme, brzy na takové průvodce životem vnitřně doroste. Vůdcové a vzdělatelé naší mládeže mohou se z ní mnoho naučit. — Pro poznání dnešního stavu, směrů, cílů, nadějí a úsilí českobratrské církve evangelické i jejího poměru k nám neocenitelná je knížka: 1918 až 1928: *jubilejní jezd českobratrské církve evangelické*, konaný na paměť desátého výročí jejího sjednocení a trvání republiky v Praze, ve dnech 7.—9. prosince 1928, (Praha 1929, nákl. Synodního výboru.)

Filosofická literatura může se v poslední době vykázati několika velmi cennými knihami. Nakladatelství Melantrich vydalo Oswalda Külppe: *Úvod do filosofie*, podle dvanáctého vydání, jež upravil August Messer, přeložil Hanuš Sýkora, předmluvu k českému vydání vydání prof. J. B. Kozák (1929). Uvádí velmi dobře do poznání filosofických disciplín a do filosofických směrů a problémů, noetických, metafysických i ethických. Pro duchovenský dorost i duchovní je to velmi dobrá pomůcka studijní. — Velké dílo prof. dra Karla Vorovky: *Americká filosofie* (Praha, Sfinx, 1929), vyšlé již po jeho smrti, ukazuje teprve, co jsme v tomto muži ztratili. S jakým porozuměním snaží se pochopiti duši Ameriky a její filosofie právě v náboženském pozadí, jak oceňuje i filosofický význam myšlenkové práce amerických církví,

význam theismu nejen pro americkou filosofii, ale vůbec pro světovou civilizaci, s jakou odborností vniká do americké psychologie náboženství! Je to kniha vzácná. — Jednou z ukázek americké filosofické práce v náboženství je nevelká knížka Curtise W. Reese: *Humanismus*, kterou přeložil Ferdinand Pelikán (Praha, Grafická Unie, 1929). O tomto směru budeme psát v naší revui podrobně. — F. Pelikán vydal min. roku čistě filosofickou knihu: *Fikcionalism novověké filosofie, zvláště u Humea a Kanta* (Praha, Borový, 1928). — Čistě filosofická je také kniha amerického filosofa prof. Johna Deweye: *Rekonstrukce ve filosofii*. Autorisovaný překlad s dodatky o pragmatismu. Podává dr. Jos. Schützner (Praha, Sfinx, 1929). — Dr. Tomáš Trnka ve své knize: *Člověk a svět* (Praha, Aventinum, 1929) otiskuje starší práce, z nichž pro nás významnější jsou: Ježíš (milost a tragika), Záhada nesmrtnosti a Na horách cítíš dech věčnosti. — Řadou úvah, hlavně ethických, je vyplněna kniha prof. Emila Svobody: *Život a myšlenka*. O ideách toho, co jest a co se děje. (Praha, Aventinum, 1928.) — Vydavatelsky čilý Okresní osvětový sbor ve Kdyni vydal již 16. svazek svých publikací, a to: F. O. Navrátil: *Petr Chelčický*. Národohospodářsky sociologický rozbor náboženské osobnosti. V textu nad čarou hledí vystihnouti dnešními výrazy, pojmy a kategoriemi to, co pod čarou můžeme čísti vlastními slovy Chelčického.

Z pedagogických publikací uvádíme alespoň jednu. Prombergrovo nakladatelství vydalo český překlad prslulého díla německého pacifisty a pedagoga Fr. W. Foerstera: *Škola a charakter*. Ze 14. vydání přeložil Frant. Autrata. (Olomouc 1928.) Foerster vyniká oceňováním významu náboženství ve výchově a také v této knize se stále a stále vrací k náboženství, hlavně v závěrečné kapitole: Náboženství a škola.

Akciová společnost Orbis v Praze vydává za vedení odborníků *Sociologickou knihovnu*, a to řadu větší a řadu menší. Ve větší řadě vyšel dosud pouze český překlad *Sociologie* Augusta Comtea. Menší řada však má již 7 svazků, jež lze vesměs dobře doporučiti. Jsou to spisy: In. Arnošt Bláha: *Sociologie sedláka a dělníka*. Příspěvek k sociologii společenských vrstev (1925). — J. L. Fischer: *Saint Simon a Auguste Comte*. Příspěvek k dějinám sociologického regionalismu (1925). — Émile Durkheim: *Pravidla sociologické metody*. Podle VII. vydání přeložil Ferdinand Kratina. S předmlouvou Edvarda Beneše (1926). — Dr. Otakar Machotka: *Mrávní problém ve světle sociologie*. Názory, metody; kritika (1927). — René Worms: *Úvod do studia lidské společnosti*. S předmlouvou prof. dra Bř. Foustky a doslovem dra Zdr. Ullricha: René Worms, jeho život a dílo (1928). — Dr. Ot. Machotka a dr. Zd. Ullrich: *Sociologie v moderním životě*. Směry, organizace, úkoly (1928). — E. Chalupný: *Sociologie a školy* (1929).

RŮZNÉ.

Církev a nábož. obec. Revue Die Eiche přinesla část přednášky evang. probošta K., která se s příslušnými změnami dá aplikovati i na naše poměry, problém je podobný. „Slabosti protestantismu jsou skoro vždy blízko místům, kde má své největší síly. V ústředí reformačního kázání stála svoboda křesťana vůči každé vnější autoritě v jeho poměru k Bohu. Avšak zatím co pro reformaci tato svoboda byla zároveň závazností vůči Bohu a jeho slovu, byla znenáhla s vnější autoritou církve odstraněna i vnitřní autorita Boha a jeho slova. Tak se stalo, že subjektivismus, zvláště od doby osvícenství, způsoboval stále více rostoucí rozplýnutí všech závažků. S tímto subjektivismem se spojovala druhá významná škoda: individualismus. Protestantismus uvolňoval volnou cestu rozvinutí osobnosti, ale zároveň s sebou přinášel nebezpečí, že se jednotlivá osobnost odlučovala od společenství, poněvadž věřila, že jí již nepotřebuje. Toto stanovisko vedlo k podce-

ňování také církevního společenství a seslabilo tak protestantismus velmi citelným způsobem. Obě škody mohou být překonány jen živou obcí. Tím ovšem stojíme před obtíží naší luterské církve: zatím co v apoštolské době církev a obec bylo totéž, staly se vlivem dějinného vývoje luterské církve „obec“ a „církev“ dvěma oddělenými veličinami. Vyprchala myšlenka, že právě obec a každý jednotlivec v ní jsou povoláni k službě obci a pro království boží a ne snad jen pastor. Je-li řeč o „církví“, myslí dnes mnozí jen na duchovní, synodu a konsistoř...“ K.

Prázdninový kurs přednášek bude konán letos v době od 15.—27. července na theologické fakultě berlínské university a to pro theology a duchovní z ciziny, hlavně z Anglie a Ameriky. Fakulta chce je seznámiti s problémy, které jsou dnes v centru německé theologické práce a chce tím dáti popud k výměně názorů ve prospěch oekumenické bohoslovné tvorby. Seznam přednášek je tento: Bertholet: Úvod do fenomenologie náboženství (4 hodiny). — Deißmann: Vznik a hodnota Nového Zákona (4 h.). — Harnack: Tertullian a Augustin (3 h.). — Lietzmann: Hellenismus, rabbinismus a Nový Zákona (4 h.). — Mahling: Boj proti sociálnímu zlu (3 h.). — Erich Seeberg: Filosofie dějin křesťanství (4 h.). — Reinhold Seeberg: Problém kristologie, víra a vědění (4 h.). — Sellin: Prorocké náboženství (4 h.). — Titius: Přírodní vědy a bible (4 h.). — Poplatek za kurs činí 50 marek (400 Kč). Přihlášky přijímá děkanství theologické fakulty (Berlín C2, Universitát.) K.

Stará praxe. Dr. Riczynski, který v pravoslavné církvi polské vedl národní hnutí ukrajinské a zasazoval se o zavedení ukrajinského jazyka do bohoslužeb a o demokratisaci církve, byl z této církve vyobcován a dán do klatby. K.

Církevní školy. „Od světové války bylo, bohužel, uherské obyvatelstvo jak umrtnosti dětí, tak různými nemocemi lidu a zvláště zlem systému jednoho dítěte tak zdecimováno, že mnohé církevní obce nejsou s to, aby nesly břímě vydržování faráře a učitele a musí znenáhla začít tím, že nechávají faráře zastávat také úřad učitele ve škole. Vedoucí místa protestantské církve vidí se proto nucena naříditi, že kandidáti pastorství musí si opatřit také diplom učitelský, aby v případě potřeby mohli převzít výuku v obecných školách.“ (Uherská protestantská tisková služba.) — Tam vede systém, když chudé církve chtějí samy vydržovati školy. Komu se tím prospěje? Trpí vzdělání dětí, trpí duchovní správa, škody jsou všestranné. K.

Správná cesta. Býv. německý socialistický ministr Sollmann prohlásil na shromáždění v Bietigheimu: „Kdo věří, že křesťanství je v něm a ve společnosti silou, má zůstati v církvi a snažiti se, aby v ní vymohl uznání socialistickému myšlenkovému světu. Církev sama však se nesmí stát stranicko-socialistickou, neboť musí vnitřně otfásati a vychovávat lidi všech společenských vrstev.“ K.

Křesťanství? Ve sbírce básní, přinášející výběr z africké lyriky, a vyšlé pod titulem: „Afrika siegt“ ve Vídni (Verlag Speidel), je také tato báseň:

Bílý bratře, co řekneš?

Pojď, bratře, pojď!

Předstupme před svého Boha.

A až před ním stát budeme,

já řeknu:

Pane, já nemám v nenávisti nikoho,
ale já jsem nenáviděn.

Já netýrám,

ale já jsem týrán.

Já si nežádám cizí země,

ale mé země si jini žádají.

Já se neposmívám žádnému národu,

ale mému národu se posmívají.

A, bratře, co ty řekneš?

K.

Dr. F. Kovář:

K ZÁKLADŮM. (Pokračování.)

IV.

Chceme-li nyní pohlédnouti na *základy naukové soustavy protestantismu*, nejsme v té výhodě, jakou jsme měli u soustavy římského katolicismu. Nemáme tu oficiální hotové a definované nauky. Protestantism není jednotná veličina, a hotové a závazné učení církevní je proti jeho duchu.

Přes to však můžeme poznati základní myšlenkové principy protestantismu, jednak *ze základních myšlenek jeho zakladatelů*, připravovaných arci již před nimi, zvláště také českou reformací, jednak *z průběhu dalšího jeho vývoje*. Je z nich patrné, že protestantism je zcela jiný a odlišný typ křesťanství, než římský katolicismus.

Již jméno tohoto typu ukazuje, že šlo v počátcích a již v přípravě, a jde dodnes o *protest* proti římskému chápání a uskutečňování křesťanství, proti římské teorii i praxi, ale často i o opětovný protest proti chápání a uskutečňování křesťanství ve vlastním protestantismu. Nešlo však pouze o tuto negativní činnost, nýbrž také pozitivně o *reformaci* křesťanství, uvést je opět podle tehdejších představ do prvotní dokonalé podoby, jak se jeví v Písmě a hlavně v evangeliích, což je zase vyznačeno v názvu *evangelici*. Tedy návrat k počátkům, k čistému křesťanství apoštolů a bible, v opaku ke „zkaženosti“ křesťanství, jak se jeví v církvi římské. V reformaci má přijíti k platnosti opět skutečné křesťanství, neboť církev papežská je prý vlastně protikřesťanstvím. Dodnes tento rys protestu a reformy je stálým tónem, zaznívajícím v činnosti tohoto typu křesťanství; dnes však se uvádí za jeho důvod spíše světské tendence církve římské, království z tohoto světa, a proti němu se staví opravdové křesťanství, které není z tohoto světa.

Protest proti katolictví byl především protestem *proti závazné církevní autoritě* ve věcech víry a mravnosti, svědomí. *Na místo objektivované autority neosobní církve* měla nastoupiti individuální, *subjektivní autorita osobního svědomí, víry, na základě slova božního*, zjeveného v bibli. Na sněmu ve Wormsu (18. dubna 1521) v řeči, kterou protestantští theologové pokládají za magna charta libertatis, odpověděl Luther těm, kdož žádali, aby své bludy jako katolický mnich odvolal, toto: „Nebudu-li usvědčen svědectvími Písem nebo zřejmými důvody rozumovými (neboť ani papeží ani pouhým koncilům nevěřím, když je známo, že se častěji mýlili a sami sobě odporovali), zůstávám přesvědčen Písmy, jež jsem uvedl, a svědomím, spou-

taným slovem božím; odvolati ani nemohu ani nechci, - neboť jednatí proti svědomí není ani bezpečné ani bezvadné".*)

Kriteriem náboženské pravdy obsažené v Písmě není tu činěn lidský rozum, jak se často myslívá, nýbrž *víra*, a ta není věcí rozumu. Není to naprosto nijak víra ve smyslu učení římskokatolického, intelektualistická, t. j. přijetí něčeho za pravdu; to bylo reformátory odmítnuto jako *fides historica*. Reformační víra je chápána jako dar boží skrze Písmo; se strany boží je to projev milosti boží k člověku, se strany člověka je to *důvěra* v spravedlnost boží pro smrt Kristovu (*fides fiducialis*), následkem jejím pak je *ospravedlnění*, znovuzrození a jistota spasení.

Tato víra a co z ní plyne podle přesvědčení reformátorů nemůže být získáno lidskou vůlí a činností, nýbrž je pouze od Boha. Bylo to stále a stále zdůrazňováno v opaku proti katolickému učení o záslužnosti dobrých skutků. Kalvín nazývá tu víru „svědectvím Ducha sv.“ a Luther o spravedlnosti z ní plynoucí praví: „Tato vynikající spravedlnost, totiž spravedlnost víry, ... jest pouze *passivní spravedlností*, ... neboť tam nic nekonáme ani nedáváme Bohu, nýbrž jen přijímáme a trpíme jiného konajícího v nás, totiž Boha.“**)

Jinou základní myšlenkou reformátorů bylo totiž přesvědčení o naprosté *zkaženosti člověka*, na rozumu i na vůli, následkem *dědičného hříchu*. V různých obměnách je to reformátory stále a stále zdůrazňováno, na př.: „Pravím, že duchovní stránka není neporušena, nýbrž porušena, ano (dědičným) hříchem zcela vyhlazena, ... takže tam není nic, než zkažený rozum a vůle Bohu nepřátelská a se protivící, jež nemyslí na nic, než co je proti Bohu ... Cokoliv je v naší vůli, je zlo, cokoliv je v rozumu, je omyl.“***)

V tomto stavu hříšnosti nemůže člověk sám žádným způsobem nabýt spravedlnosti. Spravedlnost může mu přičísti pouze Bůh a to proto, že Kristus, syn boží, za lidi zemřel a tím ospravedlnění umožnil. V tom je nekonečný význam *kříže* Kristova a jeho *výkupné smrti* i jeho krve.

Víry a ospravedlnění pak dostává se od Boha jen lidem k tomu předurčeným, *predestinovaným*. A *jen* tou věrou (*sola fide*) mohou být ospravedlněni, ničím jiným, žádnými vlastními skutky záslužnými.

Poměry doby, odpor k římskému systému autority a náboženství skutků vedly patrně reformátory k náboženským zkušenostem, jež našly odůvodnění v listech Pavlových, a formulaci v nauce o dědičném hříchu, zkaženosti lidské přirozenosti, predestinaci, ospravedlnění pouhou věrou, jež je darem božím, důvěrou, skrze niž má věřící účast na vykoupení, způsobeném Kri-

*) A. Wrede: Deutsche Reichstagsakten. 1896. II. sv., 555 str.

**) Luther: Comment. in ep. ad Gal. Werke, sv. 40., str. 41.

***) Luther: Com. in Gal. II. Werke, sv. 40., str. 293.

stem, stává se spravedlivým před Bohem, připočtením zásluh Kristových, třeba zůstává svou přirozeností stále hříšníkem; teprve z této víry rodí se láska a skutky, (ale ty netvoří zásluhy) a naděje věčného života. — To vše je reakce náboženského a mravního vědomí reformátorů proti římskému kultovému materialismu, theologickému intelektualismu a církevnímu despotismu.

Byl-li v těchto myšlenkách souhlas mezi reformátory, tvořící *společný základ protestantismu*, byly mimo to jiné myšlenky, jež byly vlastní jednotlivým reformátorům nebo bylo u nich zvláštní zdůraznění některé ze společných myšlenek — a to tvoří *základ jednotlivých církví v protestantismu*.

Luther na základě některých křesť. spisovatelů, zvl. Augustina, Bernharda, Anselma a německé mystiky, jakož i na základě osobní zkušenosti dospěl k přesvědčení, že spravedlnost Boží je milosrdenství Boha, který nepřičítá hříchy člověku; ospravedlnění pak, že člověk, pro zkaženost dědičným hříchem dobra naprosto neschopný, je-li k tomu předurčen Bohem, od Boha nabývá jen skrze důvěru, víru v boží dobrotu pro smrt Kristovu. Tímto pojetím bylo křesťanství hodnoceno vylučně jako moc náboženská, nikoliv také mravní. Křesťanství je jen milostiplný poměr člověka k Bohu; člověkovu jednání nemůže tu nic znamenat. Odtud vyplynulo odmítání všech církevních zařízení a vůbec odmítnutí církve jako ústavu spásy, dále arcí odmítání autority sněmů i papeže, na druhé straně však nad míru vynikající hodnocení bible jako slova božího, ačkoliv i tu *Luther* bibli kriticky přehlédl podle normy fiduciální víry a některé knihy jako druhořadé vyloučil. Zúžení křesťanství na oblast pouze náboženskou vedlo tak k revolučnímu přetvoření celého dosavadního církevního aparátu.

Rozum lidský *Luther* naprosto nijak necenil, naopak, vyjadřoval se velmi odmítavě*) o jeho významu, neboť je částí člověka naprosto zkaženého dědičným hříchem. Když pak Křtěníci pod vlivem humanismu uplatňovali rozum i ve věcech víry, odmítl to velmi rázně.***) *Luther* byl rozhodně proti uznávání rozumu, jež se projevovalo v humanismu a renaissanci.

Naproti tomu *Zwingli* byl pod vlivem humanismu a *Luther* po sporech o večeri Páně nechtěl ho uznati ani za křesťana. *Zwingliho* učení nezískalo však rozšíření v protestantismu. Za to

*) Známa jsou *Lutherova* slova o rozumu: „Des Teufels Braut, Ratio die schöne Metze, eine verfluchte Hure, eine schäbige, aussätzige Hure, die höchste Hure des Teufels, die man mit ihrer Weisheit mit Füßen treten, die man todtschlagen, der man, auf daß sie hässlich werde, ein Dreck ins Angesicht werfen solle, auf das heimliche Gemach solle ich sie trollen...“ (Werke, sv. 12., str. 373.)

**) Aber die Wiedertäufer machen aus der Vernunft ein Licht des Glaubens, daß die Vernunft dem Glauben leuchten soll, wo er hin soll. Ja, ich meine, sie leuchtet, gleich wie ein Dreck in einer Laterne. (Luthers ungedr. Predigten, vyd. Brunswick, str. 106.)

jeho demokratické zřízení církevní našlo přijetí. I to bylo pod vlivem humanismu. Těch zásad ujali se hlavně Křtění, kteří byli pronásledováni protestantskými církvemi v počátcích hnutí. Křtění byli zástupci a průkopníky všeobecných lidských práv, náboženské svobody a tolerance, svobody svědomí, lidskosti; prvotnímu protestantismu jak luterského tak kalvínského útvaru byly tyto ideje nepřijatelné.

Naukově měl největší význam *Kalvin*. Oproti anthropocentrickému stanovisku Lutherově pevně formuloval a držel stanovisko theocentrické, a to až téměř do extrému, k naprosté distanci mezi Bohem a světem i člověkem. Všecko je stvořeno jen ke slávě boží, Bohem jsou jedni lidé předurčení k spáse, jiní k záhubě. Mezi Bohem a člověkem je propast, člověk není s to, aby ze sebe sama dospěl k poznání Boha. Poznání Boha vzniká jen tam, kde člověk slyší svědectví, jež sám Bůh o sobě vydává, to jest v Písmě. Ve víře pak, která je svědectvím Ducha sv., ověřuje Bůh své slovo. Bůh je jediný a výlučný svědek o sobě, nepotřebuje ověření žádnou meziinstancí, ať je to církev nebo rozum. Základní myšlenka Kalvínova o suverenitě boží vedla k tomu, že v pravém opaku k Lutherovi Kalvínovo křesťanství nabylo povahy náboženství zákona: bible je zákoníkem křesťanské víry a života, tou třeba se řídit v každé maličkosti, zachovávaní mravního zákona je nutným prvkem ospravedlnění a jeho konečný účel, k podstatě církve vedle učení a svátosti patří i kázeň, vykonávaná církevním senátem.

Uvedené společné základní myšlenky reformátorů staly se východiskem dalšího vývoje protestantismu, zvláštní pak myšlenky reformátorů staly se východiskem vývoje *dvou typů protestantských církví, luterských a reformovaných*.

V *luterství* velmi záhy byl k Lutherovu původnímu čistě a výlučně náboženskému hodnocení křesťanství připojen *prvek intelektualistický a ethický*, a to Melanchthonem? Evangelium stalo se naukou (doctrina), přistoupil požadavek souhlasu církve (consensus ecclesiae) a vedle víry zdůrazněno obrácení (conversio). Intelektualistický prvek byl sesilován i dalším vývojem, zvláště následkem různých nauk, které se snažily jednak Lutherovy myšlenky mírnit, jednak stále je důsledně rozvíjet. Bible stala se souborem nauk (corpus doctrinae), vytvořilo se učení o inspiraci každého slova v bibli a osvícení věřícího čtenáře Duchem sv. Původní víra ve spásu věrou zkostnatěla ve víře v bibli. Nauka byla formulována ve vyznáních víry (augšburské a j.), rozumový prvek převládal stále více v opaku k původnímu pojetí Lutherovu. Jako reakce proti tomu vznikl *pietismus*, v němž převládal prvek citový. Rozumové prvky vykristalisovaly se pak ve vybudování orthodoxní víry a teologie na ní založené. Tak se vytvořily ony dva póly, kolem nichž dodnes se otáčí život pozitivního luterství: *orthodoxie* namnoze symbolicky chápaná a biblický *pietismus*.

Reformovaný typ protestantismu se vyznačuje nedostatkem jednoty ve vyznání víry a nauce a vysloveným sklonem k individualismu, třeba nejzazšímu. Základní myšlenka Kalvínova o predestinaci k spáse i zatracení vedla k živému tvoření denominací a sekt, neboť každý jednotlivec mohl míti přesvědčení, že je vyvolený a inspirovaný, zvlášť když bylo to podporováno přepjatým biblicismem Kalvínovým, žádajícím, aby každý čin byl upraven podle bible, což umožňovalo při nejrůznějším chápání slov bible největší rozmanitost v kultu i životě i víře. Vypjatá theocentrická základní myšlenka Kalvínova vedla v dalším vývoji u reformovaných církví k odlučování od tohoto světa, obracení se k zásvětnu, k blouznění v ekstasích a k chiliastickým nadějím. Centrem činnosti v těchto církvích byl a je život, praxe, nikoliv theoretické tvoření.

Vedle této činnosti církví velmi se v protestantismu po celou dobu vývoje uplatňovala myšlenková činnost jednotlivců, filosofů i myslitelů o náboženství i vědců. Touto činností došly k platnosti ideje renaissance a humanismu o vysokém úkolu a právu rozumové činnosti také v oblasti náboženské. Myšlení filosofické a časem i vědecké hluboce zasáhly do struktury protestantismu a působily rušivě na samy základní jeho principy. Je to činnost t. zv. *svobodného* či *liberálního protestantismu*, která v duchu rozumové práce filosofické a vědeckého způsobu myšlení měla značný vliv v oblasti myšlení náboženského a theologického a změnila velice původní protestantism reformační. Při tom byla vlastně pokračováním i původního protestantismu, vycházejíc z principu autonomie vnitřního života člověka. Šla ruku v ruce vždy se současnou činností filosofickou a vědeckou, dávajíc se jí ovlivňovatí a snažíc se udržeti s ní ve styku myšlení theologické.

Tato činnost liberálního protestantismu otrásla především názorem o slovné inspiraci bible a brala tím půdu mnohým prvkům theorie i praxe protestantských církví. Časem vedla i k rozumovému zdůvodnění náboženské víry a vytvoření systému *přirozeného náboženství*, v němž křesťanství bylo chápáno naprosto jinak než v reformaci. Když pak *Kant* toto přirozené náboženství degradoval na vehikl k autonomní rozumové morálce, bylo od té doby křesťanství ceněno jen pro svůj ethický obsah, a odmítáno z něho vše ostatní. Od počátku 19. stol. byla pak touto racionální činností dotčena i křesťanská theistická idea Boha v evolucionistické metafysice a filosofii dějin *německého idealismu* a v *naturalistické filosofii přírodní*, vedoucí k pantheismu. *Tübingenská theologická škola*, založená na *Hegelovské* filosofii, rozlišovala v křesťanství jednak náboženskou ideu, rozvíjející se všude v dějinném dění a vyjadřovanou ve filosofii, jednak její populární formu představovou, vyjádřenou v theologii. Odtud pak radikální další krok vedl k odsouzení křesťanství a vůbec všeho náboženství (*Strauss, Feuerbach, Stirner*).

Určitou záchranou zdálo se býti na čas *Schleiermáchromo* pojetí náboženství jako *citu* naprosté závislosti na absolutnu, podle toho i nové pojetí víry a křesťanství, jež chápáno jako nejvyšší vývoj v duchovní síle lidského pokolení, který se musí zažívatí a posuzovatí cestou citovou. O spojení Schleiermachra s Kantem se pokusil *Ritschl* a jeho škola, postavivše náboženství do služeb tvoření autonomní mravní osobnosti, prohlásivše náboženské poznání za soudy hodnotící, spočívající na zažitku, a víru křesťanskou za bezprostřední zážitek Boha, působícího v Kristu spásu.

Až do dnešního dne je možno sledovatí v liberálním protestantismu německém theologické a náboženské myslitele typů, vytvořených Kantem, Heglem a Schleiermachrem.

Liberální protestantism vykonal nesmírně mnoho cenné práce pro vědecké, filosofické, psychologické, historické, filologické a sociologické poznání náboženství a křesťanství. Na základě výsledků vědy a filosofie snažil se zbudovatí novou theologii a spojit křesťanství s novodobým názorem světovým a životním. Avšak při tom *podlehl filosofii a vědě a začal již ztrácetí křesťanství a málem již i vůbec náboženství*. Domníval se, že náboženství lze vystihnoutí, vyložíme-li a pochopíme-li je jako jev historický, psychologický a sociologický, prostě rozumovým poznáním, čímž unikl mu právě specifický svéráz náboženství. Liberální protestantism stal se vlastně filosofickým náboženstvím vzdělanců, či spíše humánně idealistickým světovým názorem, který se jeví jako náboženský jen svým teleologickým stanoviskem a citem pro věčné hodnoty.

Proto není divu, že vedle četných projevů nesouhlasu z orthodoxních kruhů církevních ozývali se proti liberálnímu protestantismu někteří náboženští a theologičtí myslitelé protestantští i v době jeho největšího rozkvětu před válkou a upozorňovali na jeho chyby. Avšak po světové válce vznikla v Německu *nová theologická škola*, která svým celým směrem, způsobem práce, methodou, pojetím náboženství, základním východiskem je *diametrálně protichůdná* liberálnímu protestantismu. Je to družina pracovníků, seskupených kolem *Karla Bartha**) (nar. r. 1886 v Basileji), kdysi kalvínského duchovního švýcarského, nyní profesora protestantské theologie na universitě v Münsteru.**)

*) Spisy Karla Bartha: *Der Glaube an den persönlichen Gott*. (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1914). — *Suchet Gott, so werdet ihr leben* (sbírka kázání s E. Thurneysenem, 1917). — *Der Römerbrief* (1. vyd. 1919, 5. vyd. 1926). — *Komm Schöpfer Geist* (sbírka kázání společně s E. Thurneysenem, 1924). — *Das Wort Gottes und die Theologie* (sebrané přednášky, 2. vyd. 1925). — *Die Auferstehung der Toten* (1. vyd. 1924, 2. vyd. 1925). — *Die Christliche Dogmatik im Entwurf*. I. Bd. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik. (1927.) — *Philippbrief* (1928).

**) Od stud. roku 1929/30 je na universitě v Bonnu.

Z jeho spolupracovníků vynikají: *Emil Brunner**) (nar. 1889 ve Winterthuru), profesor systematické a praktické teologie v Zürichu, a *Friedrich Gogarten***) (nar. 1887 v Dortmundu), docent systematické teologie v Jeně. Vydávají svůj vlastní časopis: *Zwischen den Zeiten*. U nás tento směr zastává prof. Dr. J. L. *Hromádka****) a časopis *Křesťanská revue*.

Tento nový směr rozvířil prudce protestantský svět theologický, a to nejen v Německu, ale i v Americe†) a vyvolal celou literaturu, dnes již hotovou knihovnu spisů, jednak proti barthismu, jednak pro barthismus.††)

Nový směr nepodává nějaký hotový theoretický naukový systém, je vůbec proti takovému statickému tvoreni v theologii,

*) Spisy E. Brunnera: *Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis*. (1914.) — *Die Mayslower Pilgerväter* (1920). — *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*. (1. vyd. 1921, 3. vyd. 1923.) — *Die Grenzen der Humanität* (1922). — *Die Mystik und das Wort*. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers (1924). — *Philosophie und Offenbarung* (1925). — *Religionsphilosophie evangelischer Theologie* (1926).

**) Spisy Friedricha Gogartena: *Fichte als religiöser Denker* (1914). — *Religion und Volkstum* (1915). — *Religion weither* (1917). — *Die religiöse Entscheidung* (1. vyd. 1921, 4. vyd. 1926). — *Ich glaube an den dreieinigen Gott* (1926). — *Theologische Tradition und theologische Arbeit*. Geistesgeschichte oder Theologie (1928). — *Die Schuld der Kirche gegen die Welt* (1929).

***) Viz hlavně jeho spisy: *Ústřední principy protestantské* (1925). — *Katolicism a boj o křesťanství* (1925). — *Cesty protestantského theologa* (1927).

†) V Americe vyšel překlad jedné z hlavních Barthových knih: *Karl Barth's The Word of God and The Word of Man*. Translated from the German by Douglas Horton. Chicago, The Pilgrim Press, 1929.

††) Z přecetné této literatury uvádím: M. Strauch: *Die Theologie Karl Barths* (1. vyd. 1924, 2 v. 1925). — M. Werner: *Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und A. Schweitzer*. 1924. — A. Gemmer u. A. Messer: *S. Kierkegaard und Karl Barth*. 1925. — Th. L. Hajtjema: *K. Barths kritische Theologie*. 1926. — W. Bruhn: *Vom Gott im Menschen*. 1926. — A. Oepke: *K. Barth und die Mystik*. 1926. — B. Dörries: *Der ferne und der nahe Gott*. Eine Auseinandersetzung mit der Theologie K. Barths 1927. — P. Bueckhardt: *Was sagt uns die Theologie K. Barths und seiner Freunde?* 1927. — W. Kolfhaus: *Die Botschaft des Karl Barth*, für die Gemeinde dargestellt. 1927. — H. W. Schmidt: *Zeit und Ewigkeit*. 1927. — J. W. Schmidt-Japing: *Die Christologie der Dialektischen Theologie*. 1927. — Kurt Leese: *Der deutsche Idealismus und das Christentum*. 1927. — B. Dörries: *Am Scheidewege*. Ein Wort zu K. Barths Dogmatik. 1928. — Torsten Bohlin: *Glaube und Offenbarung*. 1928. — Martin Burdorf: *Das Bekehrungserlebnis Luthers*. Eine Randbemerkung zur Theologie K. Barths. 1928. — Theodor Siegfried: *Die Existenz und das Wort*. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barths Prolegomena zur christlichen Dogmatik. 1929.

U nás byla vedena příslušná diskuse pro i proti v revui Kalich: F. Linhart: *Theologická škola Barthova a nový boj o Schleiermachra*. R. 10. (1926) s. 77. — *O naši theologickou orientaci*. R. 11. (1926-27) s. 72-97. — *Ke sporu o naši theologickou orientaci*. Tamt. s. 148 n. — Jos. Souček: *Ústřední otázky barthovské teologie*. R. 11. s. 14-20. — *Jestě Barth*. Tamt. s. 140-148.

reklamuje potřebu stále nového tvoření. Nový směr chce zaujmát nový postoj, *nové stanovisko* v theologickém myšlení a *novou metodu*. Je proto přirozeno, že po stránce obsahové není to směr jednotný. Přes to všem jeho přívržencům jsou *společny určité zásady*, plynoucí ze zaujatého postoje a téhož způsobu myšlení, a odlišující tento směr od dřívější myšlenkové práce v protestantismu.

Barthovská theologie se obrátila *jak proti orthodoxnímu protestantismu církvi, tak proti liberálnímu protestantismu*. Obě považuje za odchýlení od původního *myšlení reformačního* a jeho principů a hlásá *návrat k těmto*. Orthodoxii vytyká, že se naprosto nesprávně domnívá, jako by měla v držení absolutní pravdu, zjevení boží objektivované, a jako by našla Boha, jehož prý ve skutečnosti člověk zde na zemi nikdy nemůže nalézt, nýbrž jej musí stále jen hledat. Liberální theologii vytyká jako základní chybu domněnku, jako by člověk měl ve své bytosti něco božského a jako by pokrokem a vývojem mohl se stále více blížit k Bohu. Tento vývojový optimism je prý naprosto chybný; člověk je prý naprosto odvrácený od Boha a k podstatě lidství patří ustavičné hledání a nenalézání. Boha nelze prý nalézt ani cestou rozumového přemýšlení, ani cestou citového zanícení. Proto se barthismus vyslovuje ostře proti všemu neosobnímu racionalismu a intelektualismu, ale také proti vši iracionální mystice a pietismu v křesťanství.

Barth pocítoval osobně bolestně *rozpor mezi objektivností a subjektivností*, objektivností poznání a subjektivností citění, jak se mu jevil v současném protestantismu. U reformátorů viděl náběhy k překonání tohoto rozporu, ale soudil, že ty se neuplatnily v protestantské theologii. Má za to, že ona dvojítoť se překonává v křesťanské, reformační víře ve zjevení, která podává objektivní poznání, ale zároveň vyžaduje *zaujetí osobního stanoviska*.

Toto *zaujetí osobního stanoviska* je pokládáno za velmi důležitý prvek, a je třeba vidět jej v souvislosti s noetickými zásadami barthismu. Emil Brunner ve svých amerických přednáškách*) rozeznával tři vrstvy života, v nichž lze si myslit poznání. V první vrstvě je poznání *vědecké*. Pravdou rozumí se tu úplný soupis faktů, jež lze každému přezkoušet a ověřit; pravda je registrace faktů a sil. Toto myšlení je však jen povrchové, obírá se viditelnou a hmatatelnou stránkou věcí. Vědecké pravdy jsou relativní, spojují jednotky s jednotkami, věci s věcmi, ale nejsou nijak zbarveny vnitřní podstatou něčeho. Jinou vrstvou je poznání *metafysické*. To se týká oblasti, jež leží za bezprostřední zkušeností, jde se k němu cestou rozumové dedukce nebo indukce, hledají se v něm principy, které spojují fakta vědy a denní zku-

*) Viz článek Douglase H o r t o n a: *Karl Barth and the dreadful Necessity*. The Christian Register, Boston, v lednu 1929.

šenosti, usiluje se tu o integrální pohled na celek vesmíru. Avšak ten, kdo to činí, dívá se na svět z dálky; leč na rozdíl od poznání vědeckého je s metafysickým spojen lahodný pocit, že se pozoruje hra věčných principů, a tento pocit se často zvyšuje až v náboženskou exaltaci. Leč ti, kdo myslí vědecky a metafysicky, nedbají své vlastní nejhlubší potřeby. Jejich myšlení je spíš úseč než výšeč existence, měřící vzdálenost na obvodu, ale nedosahující středu. Tím se nenalezne pravda a skutečnost, to vše jsou jen úvahy o ní. Není to ani poznání objektivní, poněvadž je vyloučen hledatel sám. Jedinou objektivní cestou je ta, kdy člověk sám není jen pozorovatelem, ale kde jde o něho samého osobně, v hledání je obsažen i on sám. Tou cestou jde člověk v době životní *krise*; v té není pomyslení na vědeckou nestranost, ani na klidný metafysický výhled na svět, zde sází člověk celou svou bytost na poslední naději, ozve se zoufalý křik o pomoc. Člověk poznává: jde o tebe, o tvou věc! A to je teprve pravé hledání a poznání. Není-li člověkovo hledání osobním, není hledáním vůbec. Periferií své bytosti, smysly a rozumem, může člověk nalézt jen vnějšek skutečnosti; aby našel centrum bytí, musí být činnou jeho vlastní centrum.

Chce-li pak člověk, který tak daleko pronikl, přepsat své poznání do slov, může k tomu sloužit jen *paradox*, *dialektický způsob mluvy*, kdy člověk stojí mezi ano a ne. V tomto způsobu mluvy se these v antithesi neodstraňuje, nýbrž jen omezuje a v synthese je obsahově určuje, takže není nikdy konec, nikdy není ano, nikdy není ne, stále jen hledání mezi oběma.

Toto základní stanovisko je v barthismu prováděno v teologii a ta proto se nazývá *theologií krise a dialektickou theologií*. Drží při tom *základní principy reformace*, *zostřuje je a zesiluje do nejvyšší možné míry*.

Mezi Bohem a světem i člověkem je podle této teologie *poměr krise*. Člověk vlastními silami a prostředky prý se nikdy k Bohu nedostane, ani rozumovým poznáním, ani citovým, mystickým zažitkem. Člověk vůbec je prý od prvotního pádu úplně zkažený, nic nemůže, leč hřích. Není stavu, kdy by člověk přestal být odpadlíkem od Boha a hříšníkem, a to naprostým. Člověk nemůže utéci konečnosti. Co je člověku vlastní, lidské, je jen a jen relativno, naprosto nic absolutního není mu immanentní. Nemá ve své moci nic, oč by mohl opřít odvážnost posledního ano ve věcech božích. Jeho tvorba, kultura, je jen nicota, smrt, lež.

Mezi Bohem a člověkem je podle kalvinismu nepřeklenutelná *propast*, a barthism to zdůrazňuje stále a stále. Bůh je prý od všeho pozemského a lidského odloučen nepřekročitelnou linií smrti. Svět boží podle slov Barthových dotýká se tohoto spodního světa jen a jen jako tangenta kruhu, který se jí vůbec nedotýká. Stojíme prý tu více v ne než v ano.

Není podle barthismu cesty od člověka k Bohu, je pouze

jediná cesta: od Boha k člověku. Je mezi nimi jen poměr *milosti* a tu může dát pouze Bůh sám, člověk pak nemá na ni nároku, nemůže si ji zasloužit, je to pouze a jediň Bohem určováno, *predestinace*. Milost pak sama nedá se ani myšlenkově zachytit ani citově prožít, je to *spasení a ospravedlnění* hříšného člověka, jemuž Bůh spravedlnost přičítá, třeba jí neměl.

Bůh je podle dialektické theologie zcela mimo svět a člověka, není ani v přírodě, ani v dějinách, ani v lidské duši. Jest jen majestátní vládce světa, vzdálený, nepřibližitelný, oddělený od světa propastí. Poznání Boha člověkem je umožněno toliko tím a potud, že a pokud Bůh sám se člověku *zjevil*. Zjevení boží se stalo jen jednou, slovo boží k lidem bylo promluveno jen jednou a je v bibli. Zjevení boží ovšem není a nemůže být opravdovým odhalením, neboť pak by to nebylo zjevení se Boha, vždy je zahaleno. Třemi způsoby se Bůh zjevuje: on je zjevovatel, on je zjevení, on je i zjevené, a to jsou tři božské osoby: Otec, Syn, Duch Sv. „Zjevení je především a primárně Bůh sám, jeho bytost, jeho jméno, jeho panství, jeho sláva, jeho svazek s člověkem.“*)

Podle terminologie barthovské „Bůh ve svém zjevení je *slovo boží*“. To má tři podoby: jako zjevení, jako Písmo a jako poselství církve. Slovo boží znamená pro člověka vždy jen pasivní poslušnost, nestává se motivem našeho přirozeného života. Zjevení se nesmí hledat za texty bible, nýbrž „*se děje*, v biblických textech, ve slovech a větách, v tom, co proroci a apoštolé, jeho svědci, chtěli říci a řekli“.**)

Zjevením božím světu jest podle barthovské theologie *Kristus*, neboť Starý zákon má prý význam jen pokud míří ke Kristu. Kristus je pravý člověk a pravý Bůh, nedělitelně, nerozlučně. Pouze a pouze v něm jako metafysické transcendentní bytosti kosmické, nikoliv historickém Ježíši, který prý je výmyslem liberální theologie, jest překonání protikladu mezi tímto světem nicoty a světem absolutním. Jen ve zjevení skrze Krista je člověku umožněno poznání Boha. Smrtí a vzkříšením Kristovým je umožněno překlenutí propastí mezi hříšným člověkem a svatým Bohem, ospravedlnění, milost, vykoupení. Ukřížovaný Kristus ční jediný nad propastí, jež odděluje člověka od Boha a člověk se zachrání jen a jen skokem a uchopením se Krista.

Bůh svým zjevením, svým slovem vzbuzuje v nás *víru*. Pojetí víry patří k základním znakům barthovské theologie. Tato víra není prý vůbec žádným úkonem ani stavem duševním, zkušeností. Oblast víry a oblast duševního dění zůstávají stále vedle sebe, mezi křesťanovou věrou a psychologíí je naprostá protiva. Jako pozemští lidé nemůžeme svou víru vidět odůvodněnu v ničem vlastním, nýbrž jen ve slově, které Bůh sám promluvil a mluví. Je nutno překonat všecku důvěru v sebe a popřít celého empiri-

*) Barth: *Dogmatik*, str. 326.

**) Tamtéž, str. 344.

ckého člověka, má-li nás Bůh svým zjevením, svým slovem přivést k víře. Věřit znamená odvrátit zrak od sebe a vyhlížet nad sebe. Víru nevytváří člověk, subjekt, nýbrž pouze její objekt, Bůh sám. Se strany člověka je to jen poslušnost Boha a nemá svůj původ v potřebách vnitřního života. Není to stav, nýbrž stále a stále nový úkon. Věře musí člověk vždy v novém rozhodnutí Boha poslouchat.

Barth ve svém spise *Römerbrief*, v němž takřka vulkanicky vybuchlo, co jím v nehlubším nitru hýbalo, vyslovuje různými obrazy myšlenku, že víra je *dar boží* a že činnost lidská je z ní vyloučena. Práví, že „víra je čistý vertikální zážrak“, že je jako „prázdný prostor“, do něhož se vlévá svobodná milost boží, aniž se co děje se strany člověka, že je jako „jeskyně v hoře“, o níž se může jen říci, že tam hora (člověk) není. V posledním spise Barthově, v *Dogmatice*, nejsou již tak vystupňované obrazy, zato pojetí víry tam blíží se značně pojetí katolickému, jako vůbec barthismus v porovnání s vývojem předválečného protestantismu znamená vývoj směrem ke katolicismu římskému. V *Dogmatice* Barth výslovně uznává, že víra je „wirkliche Tat des Menschen“, ovšem je tato „Tätigkeit im Leben des sündigen und sterblichen Menschen... von Gott befohlen und gesegnet und darum und darin allein gerechtfertigt und geheiligt“ (s. 195). Oproti katolickému systému, kde věřiti znamená míti za pravdu, reformace a celý protestantismus stojí na stanovisku, že věřiti jest důvěřovati. Barth je si toho vědom, ví, že *fides* = *fiducia* jest „die von allen Reformatoren in der Tat durchgeführte Deutung des Begriffs Glauben“ a že „darin das Wesen des evangelischen Christentums liege“ (88). Avšak u něho důvěřování jest spojeno s *pokládáním za pravdu*, důvěra je jen cesta, prostředek, aby se přišlo k myšlení, vědění, uznání pravdy boží v jeho slově. A Barth jde dokonce tak daleko, že proti názorům protestantismu pokládá tuto víru, jež je poslušností, za *čin záslužný*, který se od Boha počítá člověku k spravedlnosti. Na doklad uvedu několik míst z *Dogmatiky*. „Stále stojí naše myšlení venku přede dveřmi: v Duchu, v Duchu Sv. jen je to pravda, že je to uvnitř. V Bohu a od Boha je to pravda, že je poznávání! To je zážrak Ducha Sv., že skutečnost boží, již naše myšlení nemůže dosáti a pochopiti, za naše myšlení nastupující, naše nemohoucí myšlení žehnající a řídící, je přístupna v své nepřístupnosti, poznatelná v své nepoznatelnosti... Je neseno důvěřováním a odvažováním se srdce, v němž člověk přijímá svědectví boží (jež by se mu ze sebe sama nikdy nemohlo stát pravdou, nýbrž by zůstávalo samou temnotou a nemožností) jako pravdivé, považuje za dosvědčené Bohem samým... Je to myšlení, v němž je Bůh právě tak milován jako obáván, obáván jako milován, které je si Bohem tak jisto jako tím, že tato jistota má jen v Bohu svůj základ a svou sílu. Myšlení v slepé důvěře v Boha, stejně jako myšlení v nanejvýš vzdorovitě sebedůvěře“ (455. a násl.). „Přirozeně je víra materiální

poznání a uznání, mé ano k slovu, jež ke mně Bůh mluví, notitia a assensus" (329). „Naprosto slabé, podivínské a zvrácené je také vědění a jednání člověka, v němž přijímá zjevení, v němž Boha přiznává. Ale to je právě zázrak Ducha Sv. ve zjevení, že takové přiznání Boha se děje naším slabým, podivínským a zvráceným věděním a jednáním, lidské dílo, jež Bůh se všemi milostivými následky pro člověka uznává za vykonané v Bohu, zajikání a koktání člověka (nikde nejeví se skutek člověka tak zřetelně ve své vratkosti a marnosti, jako když stojí před Bohem ve světle zjevení), v němž Bůh přes to — vždy a stále platí tu božské přes to!, ale platí — vždy znova uznává svůj hlas, svůj vlastní čin, víru, jež se nám počítá k spravedlnosti, poslušnost, jež se nám počítá k svatosti, ačkoliiv samy o sobě jako naše dílo těchto vlastností v pravdě nemají a dostati nemohou" (323).

Jen jako takováto víra je podle barthismu možné náboženské poznání, tedy jen tehdy, když člověk nasadí celou svou bytost jako v krizi, pokoří se před Bohem, uzná svou nicotu, hříšnost a odevzdá se mu tělem i duší. To je právě *křesťanství* — a barthism tento název není ochoten přiznati ničemu jinému, než právě jen svému pojetí.

Věřič myšlení, jehož logos není rozum, nýbrž zjevení, je *theologie* — a barthovská theologie nechce býti za žádnou cenu vědou o náboženském člověku, nýbrž myšlením náboženského člověka o Bohu, zjeveném v slově božím, takže Bůh jest subjektem a pánem tohoto myšlení, nikdy ne objektem. Theologické výroky se však mohou pohybovat jen ve formě lidské mluvy a protímluvy, v paradoxech, dialektice.

Tato theologie arci stojí a padá zcela ve smyslu protestantského individualismu s pojmem *jednotlivce*, bez ohledu na skutečnost, že jednotlivec je jen abstraktum theoretického rozumu, zatím co v životě je člověk spjat v řetěz s minulostí, rodinou, národem, lidstvem. Barth zdůrazňuje velmi intenzivně právě toho izolovaného jednotlivce v celé své theologii, zvl. v Dogmatice: „Nárok bible jako slova božího existuje jen u každého zvlášť, mezi svědky božími, proroky i apoštoly a těmi, kdo jsou v církvi, existuje v činu svědomí jednotlivce, který její svědectví přijímá a tedy sobě si je říci nechává. Jednotlivec! To je korelát pravdy, ne lidstvo, také ne křesťanstvo v masse, kde by se vždy mohl jeden uspolehnout na druhého, nýbrž *tento* člověk, já. Mně se odpovídá a jsem dotazován, omilostňován a souzen. Já jsem odpověden za to, abych si řekl pravdu na to, že se-mí říká" (399). „Boj mezi vírou a nevěrou, mezi poslušností a neposlušností, v němž křesťanská církev stojí v této časnosti a vždy stát bude, děje se vždy jen v jednotlivcích" (362).

Theologie v pojetí barthovském je zástupci tohoto směru namnoze ztotožňována s křesťanstvím a stavěna v protivu s *kulturou*, která je považována jako dílo zkaženého lidství za něco špatného vzhledem ke zjevení. Stejně je toto křesťanství stavěno v napro-

stou protivu k ostatním *náboženstvům*. Křesťanství je „zjevení“, kdežto ostatní jsou jen „náboženství“.

Takto chápané křesťanství, totožné s theologií, *odvádí od veškeré kultury a života*, počítaje v to i mravnost, takže proud světa jde mimo ně, ono pak do něho nezasahuje. Barth klade do úst Kristových slova: „Co je mi po tom vašem praktickém životě!“ a píše dále: „Mohla-li o tom být ještě v 18. stol. nejistota, stalo se zatím zcela jasným, že byl svět odevzdán, že úkoly osvětlování lidu, péče o mravnost a lásku k vlasti a umění nečekají naprosto nic na nás theology, nýbrž od jiných mohou být splněny dávno lépe, než bychom to my kdy dovedli, i kdybychom s lepším vědomím než je tomu ve skutečnosti, směli diletovat na těchto jiných již obsazených polích lidské činnosti.“*)

* * *

Rozepsal jsem se obsírněji o barthismu, poněvadž i u nás v mladé generaci evangelické bývá prohlašován za jedinou záchranu křesťanství, a také naši mladí duchovní cítí povinnost svého svědomí vypořádati se s ním, ač jej často znají jen z několika hesel.

V celku vidíme, že barthism je ve svých základních myšlenkových zásadách návratem k původní reformaci, a to hlavně typu kalvínského. Ukazuje na to myšlenka naprosté transcendence boží, distance mezi Bohem a světem i člověkem, dále myšlenka o naprosté zkaženosti člověka následkem pádu prvních lidí (dědičný hřích), učení o milosti, ospravedlnění vírou, výkupné ceně smrti Kristovy a j. Jako novota přistupuje tu zásadní stanovisko noetická a metoda, způsob theologické práce, to, co je vysloveno ve výzrech: *theologie krise a theologie dialektická*.

Celé dílo Barthovo i jeho druhů lze si vysvětliti opět jako reakci náboženského vědomí, které na jedné straně vychováno jsouc německou idealistickou filosofií, pietismem a liberální theologií, vidí subjektivismus a relativismus všeho, na druhé straně však, majíc mluvit o Bohu a kázati jeho slovo, a jsouc si vědomo v důsledku kalvínské výchovy hříšnosti a bezmocnosti lidské, prudce a bolestně hledá absolutní autoritu. Chybou je, že jí hledá v naprostém protikladu lidské zkušenosti, na linii abstraktně metafysicko paradoxní a mizí jí linie osobně nábožensko zkušenostní.

Je jistě nutno souhlasiti s Barthovci, že je potřebí v zájmu náboženství a křesťanství překonati naturalismus, racionalismus, subjektivismus, historismus, psychologismus, sociologismus liberálního protestantismu. To však lze učiniti jinou cestou, než je ta, kterou se dal barthismus. Je naznačena v II. části tohoto článku.

Cesta barthismu, třeba v něčem lze s ní souhlasiti, jeví takové známky, že ani protestantismus nemůže jí celý jíti, tím mé-

*) Barth: Dogmatik, s. 419.

ně nová náboženská společnost, která vyrostla z jiných předpokladů i potřeb a pro jiné cíle. Může arci být dobrým korektivem proti pietismu určitého citového typu zbožnosti a proti naprostému relativismu moderní kulturní tvorby, dobrým podnětovatelem v práci theologické a vůbec myšlenkově náboženské.

V duchu stanoviska tohoto článku lze jen souhlasit s tím, že zaujetí osobního stanoviska je na rozdíl od poznání vědeckého a myšlení filosofického, metafysického, prvou podmínkou náboženského myšlení a věření. Avšak tomuto požadavku vyhovuje výše uvedené moje pojetí náboženské zkušenosti, jež je věcí celého člověka, nejen poznání nebo citění, ale také chtění, a také založení pudového a potřeb sociálních.

Rovněž v tom je nutno přisvědčiti, že náboženská víra není pouhou důvěrou. Je ovšem také důvěrou, jako fides qua. A jako taková je darem božím. Důvěra je vždy darem. I když mám důvěru k člověku, on sám mi ji dal, ve mně ji vzbudil. Avšak vzbudil ji ve mně a ne bez mé součinnosti. A tak i ve víře náboženské je i spolučinnost člověka, a víra ta je také duševním stavem věřícího člověka, nikoliv něčím a někde mimo čas a prostor. A není to jen fides qua, ale vždy také fides quae. Důvěřuji-li, mám vždy také představu o tom, čemu důvěřuji; moment myšlenkový, rozumový je vždy v náboženské zkušenosti, v náboženské víře vždy jde také o pravdu, a tedy s důvěrou je spojeno uznávání za pravdu. To ovšem neznamená, že ta pravda je absolutní, třeba byla vyslovena i v bibli.

Co barthismus formuluje jako dialektický způsob mluvy, mluvení v paradoxech, stále mezi ano a ne, a co ve svých spisech provádí tak, že jsou těžko srozumitelné, je jen jiným způsobem vyslovený fakt, že náboženská a tím více theologická mluva je obrazná, symbolická. Barthism ovšem věří v absolutní pravdu zjevenou objektivně a jen jednou, v Kristu, ale skrze slovo boží působením Ducha sv. vždy znova zjevovanou jednotlivci v pravé víře. Smí se pak divit, že se odmítá náboženství, křesťanství, církve, nemohou-li lidé takové víry přijmouti?

Stavět propast mezi křesťanství a kulturu, křesťanství a život je sice theoreticky snadno možné. K čemu však jest potom na zemi Kristovo poselství, než aby zápasilo o zmocnění se duchovního světa? Jde o to, zachránit vůbec víru ve zmatku současného myšlení a žití a nikoliv stěžovati ji ztotožněním víry, křesťanství, náboženství s určitými theologickými formulacemi. Je-li náboženství a křesťanství metafysickým theologickým spekulováním, pak nelze zazlívati těm, kdo zde na zemi trpí sociálně, a pro něž na to v tomto spekulování není jiné odpovědi, než že tomu tak na tomto zlém světě musí býti, jestliže se k němu chovají lhostejně nebo s opovržením, a jdou-li ve svém úsilí mimo ně.

Naprostá transcendence boží není ve shodě s Ježíšovým evangeliem. U Ježíše není distance mezi Bohem a světem i člo-

věkem. Bůh je Otcem, který pečuje o své děti, o květiny, ptáky, bez jeho vůle nepadne ani vlas s hlavy. Podle bible je člověk stvořen k obrazu božímu, mezi ním a Bohem je vztah příbuznosti. Snad jen v kálvinském pesimistickém typu zbožnosti je účinnou představou o Bohu hrozném, před nímž se člověk jen chvěje, hříšník a odpadlík svou přirozeností, ne osobní vinou. Ve shodě s optimistickou zbožností Ježíšovou a pro většinu lidí je oporou zbožnosti myšlenka o spolupráci člověka s Bohem, která arci v barthismu je vyloučena. Je přirozeně Bůh transcendentní, nesplývá s přírodou a člověkem, ale je zároveň immanentní, není odloučen od světa a člověka a působí v nich. Může ho tedy i člověk poznat, ovšem, vstoupí-li s ním v osobní vztah. Tu pak je nám nemožná myšlenka, že by takový vztah byl možný jen u předstínovaných, neboť pak by byl bez viny, kdo nevěří. Bůh mluví v tom nejlepším a nejvyšším v lidské přirozenosti a člověk sám svým úsilím může odkrýt v spolupráci s Bohem svůj vztah k němu. Nemízi proto svrchovanost boží, nemohou však také mizet schopnosti a síly lidské. A těm je Bůh poznatelný jen tehdy, je-li ve vědomí člověka.

To arci je stanovisko, jehož nikdy neuzná Barthovec. Tak je tomu při mnohých jiných myšlenkách. Jsou tu různá stanoviska a nelze se rozhodnout pro obě. Buď optimismus nebo pesimismus. Buď distance nebo synergismus, buď dobývat svět Bohu nebo z něho utíkat.

S hlediska barthismu nemohl prof. Dr. Hromádka než projeviti nesouhlas s mým pojetím v II. části tohoto článku.*) Nazývá ilusí a omylem myšlenku, že náboženská zkušenost je zjevení boží a že ve svých náboženských zažitcích člověk se setkává se samou skutečností boží. Kde prý je tu měřítko *pravé* víry? A dále praví: „O *pravou* víru a tedy o *pravdu* jde, nikoli jen o to, abych měl náboženské zkušenosti a jakési vědomí Boha. Je-li náboženská zkušenost jako taková zjevením, pak není rozdíl mezi věrou a věrou a není důvodu pro zápas víry. Měřítka víry není ve zkušenosti, je *nad ni* — náboženská zkušenost může někdy být v rozporu s tím, v čem Bůh sám sebe a svou pravdu zjevil... Prohláste lidskou zkušenost náboženskou za zjevení, a otevřeli jste dvířka, kterými se naturalism všeho druhu protlačí do vašeho myšlení i zbožnosti! ... Ztratíme-li z mysli normativnost víry, promění se nám všecken náboženský život lidský jen v beztvárný proud, ve kterém splývají všechny náboženské směry v jeden celek. A potom musíte říci, že náboženská zkušenost všeho lidstva je všade stejná a že jen jejich racionální výraz theologický se různí; že náboženské rozdíly ve světě jsou jen nedorozuměním nebo záležitostmi hašteřivých theologů a umírněných dogmatiků. Ale tak se nám ztrácí základní motiv křesťanského theismu: že především nejde o zkušenosti, nýbrž o pravdu — a

*) Viz *Křesťanskou revui* roč. II. (1928-29), str. 272—275.

o zkušenosti pouze tolik, pokud každé vědomí pravdy, poslušnost pravdě, boj o pravdu musí mít ohlas v lidském nitru a životě."

Myšlenka, že v náboženské zkušenosti je zjevení se Boha v duši člověkově, může odporovati jen ten, kdo se drží názoru o zjevení mimořádném, zázračném, jen v dávné minulosti učiněném; pouze v bibli uloženém. Stalo-li se zjevení boží jen v minulosti, je náboženská zkušenost od té doby illuzí? Bůh se v ní neprojevuje? Je-li naprosto transcendentní, pak arci nikoliv. Ale s myšlenkou immanence boží není to v rozporu, nýbrž jedině v souhlase. Bůh arci mluví k někomu více, k jinému méně. A jistě proto není každá náboženská zkušenost měřítkem, ale pouze ta, kde se Bůh nejvíce projevil. Měřítkem prosté náboženské zkušenosti křesťanovy je náboženská zkušenost Ježíšova.

Dále je třeba zdůrazniti, že je něco jiného objektivní zjevení se Boha v lidské duši a subjektivní uvědomění si a po případě vyjádření toho zjevení. Bůh jest absolutní, ale člověk zkušenost svou si uvědomující a vyjadřující, třeba se setkal s absolutní pravdou, dobrem a láskou, nemůže svou zkušenost myšlenkou, slovem, citem vyjádřiti jinak, než neadekvátně, obrazně, to jest relativně. Nemáme na světě v držení absolutní pravdy a nemáme absolutního měřítka pravé víry. Avšak absolutní pravda je a lidé jako jednotlivci i jako celek svou spoluprací s Bohem se k ní blíží. Lidské uvědomování a formulace absolutní pravdy, rozumové formulace náboženské zkušenosti zůstanou však vždy — objektivně vzato — relativní, třeba subjektivně se uplatní v duši toho, kdo je zažil, jako absolutně platné. budou jedině pravou vírou a povedou k božím o pravou víru. Tím více to platí o teologii, jež jest již druhotnou myšlenkovou formulací, vzniknuvší z přemýšlení o prvotní formulaci náboženské zkušenosti.

Jako však poznávání absolutní pravdy vzrůstá, tak věřím, že roste z náboženských zkušeností postupem doby i pravost víry. Není tedy náboženská zkušenost všude stejná, nejsou náboženské rozdíly nedorozuměním, nebo záležitostí hašteřivých theologů, ale je to zápas různých formulací náboženské zkušenosti a poznávání pravdy, zápas na cestě k absolutní pravdě, dobru a lásce, ke království božímu, bojovaný v spoluprací s Bohem. Jednotlivec musí se spokojiti svou subjektivní vírou, formovanou nejvyššími vzory. Je to těžší a pro lidi méně uspokojující než přijetí hotové víry, vydávané za absolutní a jedině pravou, ale odpovídá to jedině skutečnosti. pravdě a vede k osobnímu přesvědčení. a ovšem i stálému hledání, nespokojování se s domněle nalezenou pravou vírou, byť byla vydávána za jedině zjevenou. Při tom vede to i k snášenlivosti, zmírnění bojů a úctě k přesvědčení druhého.

Proto je také potřebí, aby každá doba dávala obsahu náboženské zkušenosti formulaci svou, ovšem navazující na pojmy starší, aby nebylo propasti mezi generacemi. To vyslovil jsem nejen jako požadavek v II. části svého článku, ale to i jsem se snažil i uskutečňovati. Proto nemohu pochopiti výtku, že naplňuji staré

výrazy novým smyslem*) Mohlo by se to týkati nanejvýš pojmu zjevení, ale toho jsem užil jen k snažšímu pochopení pojmu náboženská zkušenost.

Proto také považuji za nutné nově formulovati problémy, jež vyrostly z náboženských zkušeností reformátorů, pokud pro nás dnes jsou nábožensky účinné, a k nimž se barthovská teologie vrací, nikoliv aby je nově formulovala, ale jen aby je zostrila a vystupňovala. Při tom postupuje touž racionalistickou spekulací a projevuje tytéž mystické sklony, proti nimž vytáhla v boj. A aby ony staré formulace zachránila, raději se vydává nebezpečí dvoji pravdy, jedné kulturní a druhé křesťanské, ač by měla býti vděčna, že se nad toto středověké stanovisko již jednou vyrostlo.

My jsme vyrostli z nedostatečnosti mnohých prvků v katolicismu, byli jsme ovlivněni katolickým modernismem, který zase uplatňoval v katolicismu mnohé zásady liberálního protestantismu, a prožili jsme na sobě nedostatky právě tohoto liberalismu. Na této linii bude se jistě pohybovati další náš vývoj.

Budoucnost naše je v synthese katolického objektivismu a protestantského subjektivismu. Barthismus ze strachu před subjektivismem utíká od něho úplně a blíží se ke katolickému objektivismu. Avšak jen v synthese je záchrana; v synthese mezi objektivismem a subjektivismem, mezi individualismem a kolektivismem, jednotlivcem a společností, jejich právy i povinnostmi. Záslouhou protestantismu zůstane, že v něm místo katolického *kvantitativního* pojetí náboženství, které vidí svou podstatu v rozmanitosti objektivovaných dogmat, kultických ustanovení, společenských institucí atd., proniklo *kvalitativní* chápání náboženství. Naproti tomu však „tragédie protestantismu byla v tom, že kdykoliv někdo dostal nějakou novou myšlenku o nauce anebo o církevním zřízení, vystoupil, jestliže měl dosti moci, a založil novou denominaci, která onu myšlenku měla představovat. Tragédie protestantismu byla výlučná církev, k níž nikdo nepatřil kromě těch lidí, kteří věřili totéž o nějaké doktríně anebo církevní proceduře.“**)

Tyto zkušenosti nemohou u nás zůstati nevyužity. Nebudeme klásti důraz na protestování, ale na kladné tvůrčí dílo v spolupráci s Bohem k uskutečnění Ježíšova království božího.

(Dokončení.)

*) Prof. Dr. Hromádka v Křest. revui roč. II., str. 274, a s ním souhlasí prof. Dr. Zbořil v Čes. Mysli roč. 25. (1929), str. 321.

***) H. E. Fosdick: Kacířství, protestantism a křesťanství. Naše Doba roč. 33. (1926), str. 420.

THEISM A MODERNÍ VĚDA.

(Poznámky ke stejnojmennému článku Dr. Bl. Zbořila v České mysli, roč. XXIV., č. 5. a 6.)

(Dokončení.)

Dr. Zb. správně má na mysli, že tvůrčí princip musí být ve světě. Ale mylí se, myslí-li, že ten tvůrčí princip musí být se světem stejně podstaty, musí být světem, jeho podstatnou složkou. Monismus podstaty nikdy nevyřeší problém jsoučna světa. To může učinit jen monism příčiny, ne monism klidného jsoučna, ale monism činnosti. Buď tomu tvůrčímu principu ve světě dáme vlastnosti, kterých je třeba, aby něco ve světě jimi bylo vysvětleno, a pak nelze takový princip ztotožnit se světem; třeba pak odlišit jej od světa, což právě činí theism moderně pojatý, jak naznačeno již nahoře. Anebo ztotožňujeme onen Zbořilův tvůrčí princip ve světě se světem a pak potřebuje stejné vysvětlení jako ostatní svět.

Řekne se mi s Kantem: usuzovat ze světa na příčinu od světa odlišnou, je skok do jsoučna jiného druhu. Ano, je. Ale toho skoku je třeba. Věda jej učinit nemůže. Může jej jen dovolit, poněvadž v něm není nic proti vědě. Tím více a spíše jej může věda dovolit, když jej činíme za podpory zákona příčinnosti, bez něhož nedostali bychom se ani ven ze svého já, do světa transsubjektivního a bez něhož není poznání a není života. Nevím, co je odvážnějším skokem: zda skok z našeho já do nejá, nebo ze světa k Bohu jako transcendentní a přece immanentní příčině všeho. Obě spočívá, jak již bylo naznačeno, na víře. Skutečnost zevního světa nedá se též vědecky dokázat.

Tedy ne věda činí obtíže víře v theistického Boha, ale zastaralé pojetí theismu. Tak jak chápe theism Zb., tak rozuměli mu dříve, tak chápali ho v důsledku tehdejší vědy. Dnes třeba formulovat theism tak, aby i věda byla uspokojena i podstatný znak theismu zůstal zachován. A to je možno, dáme-li stejný důraz na transcendenci i immanenci Boží. A není v tom rozporu, poněvadž při tom nemáme na mysli jeden aspekt. Máme na mysli transcendenci dokonalosti a immanenci působení. Jednotlivosti nelze mi zde obšírněji rozbírat. K tomu třeba speciálních studií a článků, k nimž jsem dlé potřeby ochoten.

Nadsvětovost Boží neznamená místní nebo prostorové uvolnění a odloučení příčinného svazku mezi Bohem jak základem světa a světem jak dílem Božím, jako by Bůh a svět byli k sobě navzájem v zevním poměru či vztahu. Jelikož je Bůh v theistickém chápání jako tvůrce světa, to jest úplná příčina jeho, a poněvadž svět žije naprosto a úplně z tvůrčí myšlenky a vůle Boží, proto je Bůh nekonečně povznesen nad svět (obsahově, to

je ta transcendence), jinak nebyl by schopen, aby byl pradůvodem a konečným cílem světa.

Theistický pojem stvoření (zde podotýkám, že stvoření světa nemůže být předmětem empirických věd; může být jen předmětem spekulace, myšlení, postulátem logicky přesného myšlení, vycházejícího z odborných věd, ale jdoucího za ně, aby byl uspokojivě vysvětlen svět), jenž vysvětluje svět jako dílo Boží myšlenky a vůle, tedy z činu absolutního duševna, a odvozuje původ světa po celé jeho šíři a hloubce obsahové i bytové či existenční, jdoucí z činu Božího myšlení a chtění (z moudrosti a moci Boží), spojuje Boha a svět poutem myslitelně nejužším a nejobsáhlejším, nejsilnějším a nejtrvalejším (to je Boží immanence ve světě), při čemž nadsvětovost či transcendence neznamená nic jiného, než že Bůh jako příčina světa je všestranně dokonalý a proto v sobě samém založen, zdůvodněn a zapříčiněn, kdežto svět této dokonalosti postrádá a proto není sám v sobě zdůvodněn.

Svět trvá vůlí Boží, Bůh pak vůlí svou; svět je jako dílo vůle Boží v Boží tvůrčí moci: Bůh je pak ve světě jako tvůrčí vůle (to je Boží immanence ve světě), aniž jest totožný se světem, neboť převyšuje svět (to jest, odlišuje se od světa) kvalitativně nekonečně svou samostatností, kvantitativně svou věcnou dokonalostí, kvalitativně mocí své vůle jako pravule, kvantitativně svou moudrostí jako pramyšlenka.

Není třeba tedy bát se, že Bůh theistický nemůže jinak působit na svět než jen zevně a že zasahuje jako rušící činitel do zákonitostí světového dění čistě libovolně nebo občas. Takový názor na působení Boží ve světě nesouvisí nutně s theismem, s jeho podstatou, ale je znakem theismu jen určité ráže, určitého pojetí, u nás hlavně theismu církevního, katolického. Nelze také takový theismus, jak jej zde myslím, považovat za pantheistický, neboť liší se od pantheismu právě tím, že svět nepovažuje za projev, manifestaci podstaty Boží, za totožný s Bohem, ale za dílo Boží, stvořené či tvořené a nesené stále myšlenkou a mocí Boží. Deismem pak nelze zvat tento theism přes to, že neuznává zázraků jako občasného zasahování do zákonitostí světa, kosmu, jelikož Bůh theismu svět nese a drží (budiž mi dovoleno tak hmotně mluvit) svou myšlenkou a vůlí, je tedy ve spojení s Bohem, kdežto deistický Bůh — stvořiv jednou svět — o svět se nestará, je jako na odpočinku, nemá vtažku ke světu, čímž deism je vlastně zakrytý atheism. Boha, kterého není třeba pro život a existenci světa, který je zbytečný pro trvání světa, člověk snadno bude moci postrádat a — nebude si ho všímat. Bůh *jen* transcendentní nutně vede k atheismu, alespoň praktickému.

4. Zlo a theistický Bůh.

Druhou hlavní námitku proti možnosti a myslitelnosti Boha theistického činí dr. Zb. z té zkušenosti, že ve světě-empirickém

je zlo, fyzické a mravní, utrpení, bolest, nedokonalost, nevědomost a hřích. Námitka to velmi stará. Odjakživa nutil fakt zla ve světě a v člověku k přemýšlení a hloubání, odkud zlo. Nejedna mythus, nejedna báje vznikla z té spekulace. A nejedno pojednání filosofické a theologické, nejedna úvaha náboženská. Jistě je zlo problémem — problémem těžkým. Ale nejen pro theism, nýbrž i pro kterýkoli jiný názor světový a životní. A je otázkou a stálo by za pokus řešení, zda na př. Zbořilův vnitřní tvůrčí princip světový, tedy pouze immanentní a snad nevědomý, slepý pud (neboť dr. Zb. se o něm důkladněji a podrobněji nevysovil), dovede lépe řešit problém zla a utrpení než theism.

Nelze zde v tomto článku obsáhnout celý problém, v celé jeho hloubce a jeho vztahu k Bohu a vyřešit jej úplně. K tomu třeba více místa a více času. Dotknu se jen hlavní věci a pokusím se zaplašit obavy Zb., z theismu plynoucí, ze skutečnosti zla.

Předně budiž řečeno, že ne vše, co dr. Zb. uvádí na účet theismu, také na účet ten patří. Theism ve své podstatě, tedy v tom, co činí theism theismem a odlišuje jej od ostatních názorů na Boha, nemá nic společného s tak zvaným dědičným hříchem. Dr. Zb. se táže: „Proč nechal Bůh člověka zhřešit? Proč nechá pro pád prvých rodičů trpět miliony lidí nevinných? Je-li ďábel příčinou zla, proč ho Bůh nezničí?“ (str. 518.) Z toho vidět, že i tak zv. dědičný hřích, o němž mluví mythus biblický, uvádí Zb. ve spojení s theismem. Podobně víru v ďáblы. Ale ani jedno ani druhé není nutnou a podstatnou složkou theistické víry v Boha. Víra v ďáblы je dědictvím perského dualismu, byla od židů po zajietí přijata a ovšem pak i od křesťanů. Ale neplyne nutně z theismu. Víra v ďáblы může padnout, a nepadá tím i theism. Moderní theism víry ve zlé duchy — ani v dobré — neuznává. Podobně i víra v dědičný hřích není podstatnou složkou theismu. Výtky Zbořilova netýká se theismu, nýbrž jen církevního dogmatu, které bylo vybudováno církví starokřesťanskou na základě učení židovského, které hlavně Pavel zdůraznil, a pak v důsledku převahy filosofie platonské a novoplatonské (nauka o reálnosti všeobecných pojmů a o zlé hmotě) v theologii starokřesťanské.

S theismem nesouvisí nutně ani víra ve věčné zavržení (str. 518). Víím, že jest to dogma církve starokřesťanské, víím, že i v Novém zákoně mluví se o zavržení do ohně věčného, ale přes to pravím, že to není víra, která by nutně plynula z představy Boha theistického, v tomto smyslu nejvyšší dokonalého a laskavého, takže by s nemožností víry ve věčné zavržení byla nemožna i víra v Boha theistického. Co theismus znamená, bylo již zde řečeno. Theismem určuje se vztah absolutního Boha ke světu a člověku. Z theismu však neplyne nutně, že Bůh zavrhuje na věky. A jestliže víra ve věčné zavržení jeví se jako nesrovnatelná s Boží vševědoudností a láskou či dobrotou, nic nebrání, aby padla víra v ono věčné zavržení a na jeho místo nastoupila víra ve věčný pokrok v dokonalosti. Padne-li víra ve věčné zavržení,

nepadá theism, ba naopak, dle názorů jiných, zbaví se theism nánosu myšlenek dob minulých, aniž by byl sám ve své podstatě poškozen.

Co platí o víře ve věčné zavržení, platí s jistými obměnami i o tak zvané predestinaci, již učili někteří theologové starokřesťanští v minulosti a učí jí i celé církevní společnosti dnes. Ani predestinace nemá nutně nic společného s theismem, leda to, že ji vyznávali a vyznávají lidé, kteří byli též theisty.

Jisto je však, že dle theismu dlužno Boha považovat za bytost nejvyšší dokonalou, za zosobněnou dokonalost samu, tedy za bytost nejvyšší dobrotivou, všemohoucí i vševědoucí. Má-li Bůh něco znamenat, má-li něco vysvětlovat, musí mít určité dokonalé vlastnosti, musí být dokonalost sama. A tu opravdu třeba uvažovat, zda a jak lze srovnat zlo ve světě a v člověku, zlo fyzické i mravní s Bohem theistickým, totiž nejvyšším dobrým, vševědoucím a všemohoucím. Aby však ospravedlněn byl Bůh vzhledem k faktičnosti zla ve světě, musíme se v prvé řadě zbavit zlidšťování či anthropomorfisování Božích vlastností, té dokonalosti Boží. Je-li vůbec vždy mítí na mysli a paměti, kdykoli mluvíme a myslíme o Bohu, že naše pojmy a představy a naše slova o něm jsou cosi lidského, — nelze nám zbavit se lidské přirozenosti, když o Bohu myslíme a mluvíme, ale musíme si těch nedostatků býtí vědomi — tak zvláště tehdy, když mluvíme o Boží lásce a dobrotě. My lidé jsme náchylni dobrotu a lásku, jak ji chápeme a přejeme si pro sebe, přenášeti i na bytost absolutní, na Boha. Láska a dobrota, které si přejeme od jiných, tedy též od Boha, znamená pro nás obyčejně jakousi slabost, povolnost, shovívavost vůči našim nedokonalostem, přehlížení a odpuštění našich chyb, ušetření práce a námahy v dobývání dokonalosti, ať zevní nebo vnitřní, kulturní nebo mravní. Dokonalost spatřujeme v nerušeném požitku, v klidu a pokoji, bez námahy, úsilí, práce, ať jde o dokonalost zevní nebo vnitřní. To je to lidové: mít se dobře.

Zatím však ani Bůh theistický není klidná blaženost, nýbrž blaženost činná, blaženost, která je založena ve věčném činu myšlení a vůle. Bůh ovšem netrpí a nehřeší (lidsky mluveno), poněvadž je bytost nejvyšší dokonalá, která trvá od věčnosti do věčnosti, která prostě bytuje, trvá (kategorie času neplatí na Boha) nejvyšším dokonalým činem své moudrosti a moci. Člověk však je — podle theismu — dílem Božím, tvorem, stvořením, tedy čímsi od Boha odlišným, odlišným od jeho dokonalosti, ale určený, aby dokonalým se stal svým přičiněním, za spolupůsobení Božího. Všechna nedokonalost a utrpení z ní plynoucí, pochází z toho, že člověk se vyvíjí rozumově a mravně, že je stvořen, aby dosáhl dokonalosti a blaženosti z té dokonalosti pochodící, a to ne najednou, ale v stálém pokroku, který nekončí ani tělesnou smrtí. Táže-li se kdo, jak to víme, odkud to víme, pravím, že vnucuje nám tuto myšlenku právě theism či víra v Boha

nejvyšší dokonalého, nejvyšší dobrého, jenž je sice ve světě, ale není totožný se světem. Theism ve své podstatě nebude ohrožen, když takto budeme pohlížet na utrpení a zlo ve světě. Zlo a utrpení si vysvětlit musíme. Je možno je vysvětlit tak, aby nebyl zničen theismus? Ano! Jak? Tak, že na zlo fyzické i mravní pohlížíme jako na cosi, co plyne z nedokonalosti člověka, který dokonalým se má stát, ale nikoli snad rychle, bez vlastní námahy, práce a bez vlastních příčinění, nýbrž právě na základě tak zv. synergismu, který požaduje. Zb. pro práci člověka. Synergism znamená součinnost člověka s Bohem a právě ta součinnost předpokládá jiné pojetí Boha, než jaké Zbořil si tvoří nebo chce tvořit o absolutnu, když zmiňuje se asi na dvou místech své práce o vnitřním principu tvůrčím, ale pouze immanentním. Je-li tvůrčí princip světový cosi pouze immanentního (ve smyslu pantheismu), pak nemohu já býti součinným, nýbrž ten tvůrčí princip ve mně a skrze mne tvoří. On je vše — já nic. Theistický Bůh však, který tvoří svět i člověka, může tvořit tak, aby zůstalo místo. či aby zůstala možnost spolupráce, součinnosti člověka s principem světa sebevědomým a sebeurčujícím. Synergism tedy neruší theism, ba naopak, jej předpokládá. A neruší ani všepříčinnosti Boží. Bůh theistický je činný všude, ale ne všude stejným způsobem. Poněvadž svobodně tvoří svět a ne z nutnosti a nutně, tvoří člověka a tvoří v člověku tak, aby se mohl uplatnit i člověk. V tom uplatnění, v té součinnosti, v té spolupráci člověka s Bohem je právě úkol člověka, který poznává a plní člověk vždy dobrovolně, ne nutně a tak zdokonaluje se člověk, zdokonaluje se lidstvo, ne neomylně, ale i omyly a chybami se učí, podle toho, jak poznává zákony Boží a jim se podřizuje nebo také jich nepoznává a jim se nepodřizuje. Synergism předpokládá též svobodu vůle, která ovšem, mimochodem řečeno, nekryje se s naprostým indeterminismem.

Zlo — fyzické i mravní — je složkou vývoje lidstva, vývoje člověka, a slouží pokroku a vývoji lidstva k lepší dokonalosti, které člověk nedosahuje zde na zemi, ale ve které pokračuje i po smrti tělesné. Zlo zkrátka slouží dobru, a potud, v tom smyslu, není absolutního zla, nýbrž jen zlo relativní. Bůh zla nechce a nechťel, ale připouští je, poněvadž stvořil člověka, který synergismem, spoučinností svou vlastní má dospěti k dokonalosti.

Odtud otázka, zda Bůh spolupůsobí při zlu či hříchu.

V každém hříchu třeba rozlišovati stránku fyzickou a stránku mravní. Stránka fyzická každého hříchu je součástíku řádu Bohem myšleného a chtěného. V té však není nic mravného nebo nemravného. V tom má pravdu Spinoza (a jiní), když učí, že v přírodě není zla (ani utrpení). Mravní stránka hříchu spočívá v tom a vzniká tím, že člověk staví se do rozporu s myšlením a vůlí Boží. Zlo, hřích není nic fyzického ani duchového, ale jest nesouhlas vůle člověka s vůlí Boží. Zla mravního dopouští se člověk jen tehdy, když zná sice vůli Boží, ale jedná proti ní.

V tom má pravdu Masaryk a to míní on, když praví: „Není hmota a tělo zřídlem zla, ale duch.“ (str. 517.) Ještě lépe to praví Ježíš, když dí: „Nic není ze zevnitřku vcházejícího do člověka, což by jej poskrvniti mohlo, ale to, což pochází z něho... Nebo z vnitřku, ze srdce lidského zlá myšlení pocházejí.“ (Mar. 7, 15. 21.) Hřích, mravní zlo povstává tehdy, když člověk, znaje zákony Boží, neřídí se jimi ve svém jednání, ocitá se v rozporu s Bohem, s jeho vůlí, a poněvadž zákon Boží, pokud se jím má řídit naše jednání, zove se zákon mravní, ocitá se člověk v rozporu se zákonem mravním. A člověk, lidstvo poznává zákon mravní, jak o tom svědčí mravní vývoj lidstva. Přes všechny hříchy, chyby, vady a poklesky — jde vpřed. Dosahuje však lidstvo svého cíle, t. j. blíží se mu víc a víc? A kdy ho dosáhne? Theista, aniž by rušil svůj theismus, věří v neustálý, nekonečný pokrok mravní, neboť věří, že tělesná smrt není koncem, ale přechodem v jiné formy života.

Možno tedy theologicky říci: Mravní zlo je defekt, nedostatek, ale ne nedostatek naprostý, absolutní, nýbrž relativní, totiž v protikladu k vyššímu dobru, nikoli defekt, nedostatek se zřetelem na Boha, jako všepříčinu, nýbrž jen se zřetelem na druhotnou příčinu, svobodu lidskou. Mravní zlo, hřích, je slabost; nikoli však ve smyslu subjektivní síly a jejího rozvíti, nýbrž se zřetelem na objektivní dobro jako cíl, které mělo tvořit obsah jednání, konání našeho. To dobré, co je ve hříšném jednání, pochází od dobroty podstatné, Boží; také sklon vůle ke všemu, co je dobré a pokud je dobré; též i protiklad mezi dobrou konečnými nebo za konečné uznávanými. Nicméně úkon celý — po stránce mravního vztahu, t. j. po stránce svého vztahu k mravní vůli Boží, k mravnímu zákonu, je zlý, poněvadž nedbá objektivního poměru hodnot dober přicházejících v úvahu, dáváje přednost nižšímu před vyšším, konečnému před nekonečným. Hříšný čin je proto hříšným, že svobodná vůle lidská cení více nižší dobro než vyšší, ač ono vyšší dobro zná a ví, že je vyšší.

Se stanoviska theistického lze říci, že všeovládající příčinnost Boží obepíná i zlo mravní, které ovšem není ve stejné míře jako mravní dobro obsahem a předmětem příčinnosti Boží: říká se, že Bůh mravní zlo jen připouští. To potud, pokud i hřích má cos dobrého do sebe, totiž v těch faktorech svých, které náležejí k přírodnímu řádu Bohem myšlenému a chtěnému a — pokud slouží dobru. Strohá predestinace není pochopitelná se stanoviska theismu, ale možnost hříchu, zvláště věříme-li v konečné vítězství Boha — za součinnosti (synergismu) člověka i Boha, neodporuje dobrotě a lásce Boží. Odpadají též všechny výtky, činěné vševědčností a všemohoucností Boží se stanoviska skutečnosti mravního zla ve světě.

Snažší práci má theista s vysvětlením zla fysického. Zlo fysické jest jen formou konečné omezenosti, nedostatek dokonalosti anebo takový stav, který jest pocíťován, bolestně pocíťován

jako překážka přirozeného a volného vývoje. Poněvadž dobro jednoho překáží dobru jiného, poněvadž konečná dobra nejsou povznesena nad protiklad a poněvadž dobra jednotlivých kategorií jsou si navzájem protivna — míní se tu řád dober hmotných — proto je fyzické zlo spojeno s ideou, s pomyslem systému stvoření. Fyzické zlo jest formou konečnosti a závislosti a má význam ten, že je ostnem pokroku a vývoje, popudem k využití a k rozvinutí sil — a je proto ve vyšším smyslu dobrem pro pokrok ve všech oborech přírody a kultury. Utrpením člověk roste rozumově i mravně. Kdo netrpěl, není člověkem a nemá smyslu pro utrpení jiného. Utrpení není proti lásce a dobrotě Boží, neboť láska a dobrota nespočívá v tom, že vyhoví slabosti a smyslové nedůtklivosti, změkčilosti a zpovýkanosti, nýbrž že dopomáhá k všestranné dokonalosti, rozumově i mravní, duševní i tělesné, třebaš i za cenu utrpení.

Fysická zla podléhají — jako vše ostatní — všepričinnosti Boží; jsou však Bohem chtěna a působena jen potud, pokud jsou dobrem a nikoli pokud jsou zlem. Nejsou od Boha v tom smyslu připuštěna, jako by se byl Bůh nemohl vyhnout nebo jako by se ta zla jeho tvůrčímu plánu v důsledku nějaké přírodní nutnosti vnutila, — to by byl zakuklený dualismus Boha a nicoty nebo hmoty (platonismus, novoplatonismus, perské náboženství atd.), nýbrž ona jsou v pravdě dobrem a jeví se jen se stanoviska omezeného a přechodného jako cosi zlého, hlavně lidské smyslovosti se tak jeví. To platí o nedostacích přírody a vývoje, o nespokojených potřebách, o zlech, která vyzývají k fyzickému a ethickému boji, která jsou podmnikami života mravního, jakož i časných trestech, které vedou k mravnímu polepšení. Cituje-li dr. Zb. na posílení svých námitek proti všemohoucnosti a moudrosti a dobrotě Boží se stanoviska zla na světě výroky jiných filosofů, hlavně J. St. Mila — pak dlužno proti těm námitkám na obranu napadených vlastností Božích říci:

a) K všemohoucnosti Boží: Nechtěl-li Bůh stvořiti dílo hotové, aby pak jenom líně trvalo, ba chtěl-li naopak, jak ukazuje náš svět, aby stvoření se vyvíjelo a tak spoluúčastí tvorstva, speciálně člověka jako bytosti rozumné a svobodné, vznikala plnost jednotlivců v uspořádaném pokroku vývoje, pak musil připustiti — ne z nemohoucnosti, ale se zřetelem na ten pokrok a vývoj, a spoluúčast a relativní samostatnost a zásluhu člověka — musil Bůh připustit utrpení a zlo, zvláště netvořil-li a netvoří-li světa pro svůj užitek a zájem, ale aby i jiné bytosti měly účast na Boží dokonalosti; a to ne snad nezasloužené, nýbrž použitím a rozvitím přičinnosti ve stupni nejvyšším možným za účelem projevení nejen dokonalosti Boží, ale i dokonalosti jsoucna konečného, stvořeného, dokonalosti propůjčené i nabyté.

Ve vývoji a pokroku světa i člověka, v přemáhání překážek fyzických i mravních, jeví se nikoli slabost, nýbrž naopak vše-

mohoucnost Boží ještě lépe (po lidsku mluveno) než ve stvoření naprosto dokonalém jednou pro vždy.

b) K tvůrčí moudrosti Boží: Moudrost jeví se v tom, že má zřetel na svéráz věcí a jejich řádné použití, jakož i že neníčí a neodstraňuje překážek vývoje násilím, ale překonává je vývojově. Tak Bůh právě proto, že je tvůrčí moudrost sama, šetří všeho; vřdyť vše vynalézá a vytváří, aby bylo a svou přirozenost rozvíjelo. Z toho, že trpí Bůh a připouští překážky a obtíže vývoje, nelze usuzovat, že neumí nebo že by neuměl násilně odstraniti to, co jeví se stran nějakého zvláštního účelu nebo v užším oboru činnosti jako překážka; spíše lze usuzovat z toho na dobrotu Boží, která dopřává každé bytosti stvořené určitý svéráz a rozvíti toho svérázu, totiž své přirozenosti. Chceme-li usuzovat z dění přírodního i dějin lidských na úmysly Boží, musíme mít na zřeteli nikoli jednotlivé částečné účely, ale veškerý rozvoj světa v jeho plné šíři a hloubce.

c) K dobrotě Boží: Jak jsem již naznačil, nelze pojem lásky a dobroty omezovat pouze na blahovůli vůči bytostem cítícím a na dopřání pomíjejících citů slasti a radosti: dobrota a láska jest v podstatě sdílení a rozvíjení určité dokonalosti a projevuje se proto i ve všem, co k dosažení dokonalosti je potřebné, tedy i v tom, co nutí člověka, aby — třeba i nouzí a starostí, utrpením — dosahoval pokroku a rozvinutí sil.

Byla by v tom pravá dobrota Boží, kdyby byl Bůh-stvořil zemi na nejvyšším stupni dokonalosti, tedy posetou městy a vískami, opatřenou železnicemi, a telegrafy, telefony a radiy, naplněnou sýpkami a pokladnami, mosty a silnicemi, zkrátka vším pohodlím přítomnosti i budoucnosti, dříve než dal vzniknouti člověku? A měl člověku předem již dát vědu a umění, státy a řád společenský, aby člověk nemusil nic dělat, nic se namáhat, ani duševně ani tělesně? Byl by to pravý život pro člověka? Nedomnívá se tak mnohý filosof, že moudrý jest život Boží ve své naprosté dokonalosti? A přece Bůh theisticky pojímán jest jako věčná činnost, jež je základem a příčinou sobě i světu?

Prová moudrost, dobrota a moc ukazuje se v tom, že uschopňuje člověka a nutí, aby zúčastnil se synergicky na vytváření světa, říše ducha, světa, jenž se vyvíjí. Větší dobrota a láska a moudrost jest ta, která tvoří a chce samostatný život duševní a hledá a zkoumá a bojuje, než ta, která činí všechnu práci zbytečnou, ponechává ducha jen línému požitku, totiž prázdnotě a prázdné chvíli.

Co je čestnějším postavením pro člověka: působiti na díle Božím, třebaš svým způsobem, sobě přiměřeným, tedy i utrpení podrobeným a nedokonalým, nebo býti jen trpnou, pasivní průchodnou stanicí immanentního principu světového, jenž tvoří sám?

Odpověď jest na snadě a byla dána již tak mnohým myslitelům.

5. Závěr.

Bylo by možno a vhodné zaujmout odmítavé stanovisko nebo podat vysvětlení k celé řadě míst z článku p. dr. Zbořila v České myslí, ale myslím, že zatím postačí poznámky k dvěma hlavním jeho námitkám proti theismu. Důvody proti theismu à la: „na theismu lpí kus starého monarchismu . . . jsme republikány . . .“ (str. 523) nemohou být brány vážně, třebaš se Zb. dovolává slov Masarykových. Bude snad dovoleno Masaryka zvat theistou, který přec častěji prohlašoval, že věří v Boha, dokonce osobního. Či s republikou změnil i své kredo víry? Byl theistou jen za Rakouska? Že jeho synergism není v rozporu s theismem, ba theismus předpokládá, bylo již řečeno.

Výsledek celého článku Zbořilova je ten, že vlastně nebojuje proti theismu vůbec, nýbrž proti theismu staršímu v pojetí církevním a hlavně proti periferii jeho a tomu, co se myšlenkově naplilo v starší době na periferii theismu a co se setrvačně na ní udržuje někde posud. V podstatě je theism — ve smyslu shora vymezeném — protidůvody Zb. nedotčen.

Nelze mi tedy přisvědčit autorovým slovům, že „theism je překonán . . . theoreticky, myšlenkově, vědecky“ (str. 522.) Princip kontinuity vesmírného dění a problém zla nemluví proti theismu, ba naopak, ty otázky jsou řešitelné jen se stanoviska theismu. Pan dr. Zb. míní, že k řešení těch problémů je třeba „pojetí boha jako tvůrčího principu ve světě“ (str. 524), tedy principu pouze immanentního. Stojím na stanovisku opačném.

Pan dr. Zb. slíbuj, že pojedná ještě o tom vnitrosvětovém principu jako ušlechtilější představě božstva, jež by dovědla roznítit cit svatosti a mravně člověka zavazovat lépe a účinněji než theistický Bůh. Může být přesvědčen, že bude mít ve mně pozorného čtenáře, neboť to je hlavní otázka filosofická, theologická i náboženská: jaký Bůh? Immanentní či transcendentní? Nebo obé najednou — třebaš ne se stejného jednoho hlediska.

Pro mne theistický Bůh, jak jsem kratince vymezil jeho pojetí, není „inferiornější představou boha“ (str. 523), nýbrž nejvyšší, k jaké lidská myšlenka ve svém vzletu k absolutnu posud se povznesla, a je jediné možnou představou, aby řešila otázky a problémy světa a života způsobem uspokojujícím.

Pojetí toto neodporuje žádné odborné vědě, leda některým směrům metafysickým, proti kterým se však dovede obhájit jak logickou důsledností myšlenky, tak schopností, řešit lépe sporné problémy světa a života a dát uspokojivější odpověď na otázky života a smrti než ony jiné směry. Jest možný tedy smír mezi theismem a moderní vědou (odbornou), neboť theism bere zřetel na výsledky moderní vědy a nechává padnout, co odporuje modernímu vědeckému chápání a nazírání. Je proto dovolenou domněnkou či hypotézou se stanoviska vědy (t. j. vědecky mluveno) a věda nemůže proti němu uplatňovati své „veto“.

Bůh je předmětem víry v první řadě jako poslední důvod pravdy a dobra a skutečnosti. Věda odborná nedovede jej dokázat, ale poukazuje k němu, nemohouc nic právem namítnouti proti němu. Jaký je Bůh, to jest, jak jej dlužno pojímat a jak jej kdo pojímá — to závisí na duševní vyspělosti lidstva a člověka. Představy božstva mají své dlouhé a pestré dějiny. Jak dnes známe, náboženské vědomí začalo uctíváním neosobní síly a končí představou vyspělého theismu. Vědecký rozvoj lidstva jistě přispěl a přispívá k vytváření a očištění představy božstva. Víra, jež je neurčitá, nabývá spekulací, myšlením na základě theoretických, vědeckých vymožeností určitých forem. Různé určité formy představ božstva, získané spekulací na základě věd (ne v rozporu s nimi) možno zvat vědeckými hypothesami ve smyslu hypothes filosofických či metafysických. Z těchto různých hypothes, které nejsou a nebudou nikdy pravdami v e d e c k y dokázanými, ale jen hypothesami (zdůrazňuji: jen se stanoviska vědy), je nejpříjemnější hypothesis theismu, a to z důvodů uvedených v článku tomto.

Jinak se stanoviska náboženského jest každá z těchto hypothes anebo může být neochvějnou věrou. Subjektivně nelze přesvědčit vyznavače určité víry o opaku. Objektivně, před forem myšlení a za účelem ospravedlnění té které víry, nemohou všechny ty hypothesy býti stejně oprávněny a stejně doloženy. V diskusi může jíti jen o toto objektivní ospravedlnění Boha čili o theodiceu.

Dle mých názorů je v tomto smyslu theismus, jak zde formulován a vyložen, hypothesou nejvíc oprávněnou a doloženou.

Jaroslav Halbhuber:

REFORMA ČESKOSLOVEN. ŠKOLY A NÁBOŽENSKÁ VÝUKA ČSL. CÍRKVE.

(Dokončení.)

III.

Dnešní škola československá jest v kvasu a přerodu, vyvolaném jednak pokrokem doby, jednak zvláštními potřebami nového státu.

Tímto reformním duchem školským musí býti zasaženo i školní vyučování náboženství, nemá-li se záhy státi ve škole útvarom zaostalým, s novou školou neharmonisujícím, a tím jako cizí těleso v ní trčícím.

Jest věci jednotlivých církví, jak si náboženskou výuku ve škole vzhledem k tomuto školskému vývoji zařídí. Naše církev

jako náboženská společnost pokroková a státoporná musí nutně jíti s duchem pokroku a v souladu s potřebami státu, a tak účastniti se i reformy československé školy ve svém oboru.

Než však počneme s reformou, jest třeba rozhlédnouti se po dosavadní naší náboženské výuce a objektivně zjistiti, co na ní jest dobrého, dalšího života schopného a co zaostalého, vývoj brzdícího.

Jako hodnotné stránky naší náboženské výuky lze uvést: hojný zřetel k přítomnému životu, jež církev usiluje naplniti duchem Kristovým, pěstování lásky a oddanosti k národu a státu československému a tolerance k příslušníkům jiných vyznání a národností.

Jinak naše náboženská výuka trpí intelektualismem, verbalismem, teoretismem, metodickým mechanismem a užíváním zastaralých vyučovacích forem, kteréž závady jsou tradiční v náboženské výuce vůbec.

Přemíra rozumových spekulací a pěstování slov místo pojmů projevuje se u nás zejména při vyučování náboženské věrouce a morálce, kdež napodobujeme prostě katolické vyučování katechismu.

Theoretismus jeví se zejména v tom, že příliš mnoho učíme o životě mravně náboženském, ale málo k němu vedeme.

V naší náboženské výuce udržuje se stále staré, bezduché učení mechanické a odříkávání určitých partií, anebo proti tomu vyplňují se hodiny na poslech hezkými výklady a rozpravami učitele s dětmi, které jsou sice formálně pěkné, ale obsahově většinou velmi prázdné a proto málo dítěti dávající. Školské výklady náboženské mívají často formu kázání, při čemž učitel mnoho řeční a žáci trpně naslouchají nebo většinou nenaslouchají.

Nová náboženská výuka musí své poučky zakládati nikoliv převážně na basi rozumové, ale i hojně na zkušenostech a názorech dětí, musí slova spojovati s jasnými pojmy, pěstovati více náboženskou mravnost praktickou a úpravou i podáním učebné látky se více přiblížiti dítěti a spolu i moderním směrům školské didaktiky.

Těchto poznatků musí býti především dbáno v nových osnovách a učebnicích náboženství, neboť jejich náplň bude i náplní náboženské výuky v praxi.

Podle zkušeností z oboru dětské psychologie zapustí v duši dítěte nejpevněji kořeny to, co dítě přímo zažívá a prožívá. Odtud plyne veliký význam dětských mravních návyků. Proto v nové náboženské výuce *bude pilně pěstována náboženská mravnost návyková*, zejména na nejnižším stupni školy, kde nelze náboženskou mravnost ještě dobře podepirati náboženskými pojmy, které jsou v této době nad obzorem chápavosti dítěte.

Děti budou co nejhojněji přímo vedeny k tomu, aby byly

hodné, konaly dobré skutky, modlily se, chodily na bohoslužby, přijímaly svátosti, krátce navykaly si náboženskému životu v duchu církve.*) Odůvodnění náboženské mravnosti nastoupí postupně se zráním dětského rozumu.

Jako pomůcku k pěstování nábožensko-mravních návyků navrhuji *nábožensko-mravní kampaně* na způsob kampaní mravních, známých ze školství amerického. Při nich uloží učitel žákům dodržování určitých úkonů mravně náboženských vždy na dobu jednoho týdne. Na př.: Po celý týden budu mluvit jen pravdu! nebo: Nebudu říkatí osklivá slova! nebo: Každý večer před spaním se pomodlím! a pod. Tyto úkoly zapíše si žáci do zápisníku, připsí datum a rukouáním slíbí učitelí, že je budou poctivě plnit a věsti si záznamy o jejich dodržování a také nedodržování, do nichž může i učitel nahlédnouti. Za nedodržení těchto úmyslů, kteráž vyplývají většinou jen ze slabosti, nikoliv z nedobré vůle žáků, učitel nikdy žáky nekárá, jen vlídně je povzbuzuje.

Dosavadní výchova náboženská libuje si tak jako stará škola vůbec v tom, že klade důraz na výchovné prostředky záporné, zákazy, negativní příklady a pod. Tím staví žákům před oči jako v zrcadle to, co býti nemá — jest pak psychologicky zcela pochopitelné, že tyto představy vybízí k přemýšlení o této negativní, stinné stránce, kteráž pak ducha strhuje k citům a snahám nepravým. (Vzpomeňme příkázání z dekalogu: Nesesmilníš!) Proto v nové výuce náboženské *bude se užívati výchovných prostředků převahou kladných.* (Takto číťte!)

Učitel bude si vědom, že neúčinnějším výchovným prostředkem jest *dobrý příklad*. Bude proto žákům hojně stavět před oči nositele náboženských ideálů a jejich uskutečňování těchto ideálů, a především sám bude takovým příkladem.

Pro výchovu vůbec a tudíž i náboženskou jsou nejnepříznivější *leta puberty mládeže*, kdy ochabuje zájem o školní učení a probouzejí se temné tendence, svádějící ke zcestí. Avšak již sama příroda pečuje o to, aby děti byly odváděny od úskalí, na nichž by mohly mravně ztroskotati. V dospívající mládeži rodí se *smysl pro krásu* a v souvislosti s ním zájem o malířství, hudbu a poesii a vystávají *dětské ideály života*.**) Obého třeba využiti ve výchově vůbec a zejména i ve výchově nábožensko-mravní. Učitel podporuj a pěstuj v této době probouzející se smysl dětí pro krásu krásnými náboženskými názory výtvarnickými (náboženské obrazy i plastika) a hovorem i četbou o nich, pěknou ná-

*) Náboženský mravní návyk stává se často oporou a záchranou mravního života, když dospělý člověk zakolísá ve svém náboženském věření anebo je dokonce ztrácí. Je-li mravnost spjata toliko s náboženskou vírou člověka, pak spolu s ní roste i padá. Náboženskou mravnost třeba tedy zakládati i na pevném základě myšlenkovém, aby se náboženským krisím předcházelo. Proto nesmí náboženství zejména odporovati vědě.

***) Podle Freuda je to sublimace pudů pohlavního.

boženskou hudbou, zejména zpěvem, žakovskými recitacemi náboženských básní (z knihy v ruce, aby se paměť nenamáhala) . . . Zajímej se i o dětské ideály života a uváděj je na dráhu nábožensko-mravní; zejména veď rozpravy o krásných mravních činech z denního života (noviny), o působení určitých povolání a zřízení v oborech pravdy, dobra a krásy (jak byste zařídili chudobinec, sirotčinec, ohřívárnu atp.?), posléze i organisováním křesťanské pomoci, při čemž nejprve učitel a později i žáci upozorňují na konkrétní případy lidské bídy fyzické i mravní, hlavně mezi mládeží, a radí se o jejím odpomození, o něž pak podle svých sil a možností usilují.

Mocnou ochranou před mravní zkázou v době puberty jest častá vzpomínka na milé rodiče. Aby tato byla zvlášť buzena, doporučují, aby škola umožnila dětem vhodné, třeba jednoduché zarámování fotografií rodičů, kteréž by pak si pověsily na př. nad svojí postel, aby je často měly na očích a tím i na mysli.

Pokud se týká *osnov*, nutno pro nejbližší stupeň školy, kde kladou se základy k náboženskému myšlení, přijmouti osnování koncentrické, neboť co projde několikráte vědomím, lépe se osvojí, než projde-li jen jednou; avšak na stupni středním a horním nutno podříditi učivo systému, což žádá osnovu postupnou.

V dosavadní náboženské výuce jevil se celkem u žáků malý zájem o tento předmět. V nové výuce *musí býti zájem žáků co nejvíce zvýšen*. To se stane, jestliže učitel bude podávati učivo v podobě co možno nejvíce konkrétní, užívati hojně názoru a zpříjemňovati a zpestřovati učivo zajímavou náboženskou a příbuznou četbou, zpěvem i výtvarnickými projevy žáků (kresby, modelování) a vycházkami na místa nábožensky památná. Mezi názory lze užití i dobrých pohlednic a fotografií, kteréž lze velmi snadno a levně opatřiti.

Příliš hojně řečnění učitele a *plané mluvení* na školách *musí poleviti*. To se stane zejména tehdy, jestliže učitel bude dobře rozlišovati mezi jádrem a obalem učiva a podávati žákům zrno přebrané od zbytečných plev. Proto i osnovy musí konkrétně a málomluvně říkati, čemu jest učiti a k čemu jest věsti, a ne v přívalu slovním utápěti obsah. Také *učebnice* musí býti stručné, obsahovati co nejvíce konkrétního děje a varovati se prázdného povídání.

Největší rozdíl mezi starou výukou náboženskou a novou vidím však v tom, že při staré výuce byl činným především a často skoro výlučně učitel, kterýž touto prací se nadměrně vyčerpával, kdežto žáciůstávali příliš pasivními, proti čemuž při nové výuce v souhlasu s moderními směry ve školské praxi vůbec *bude aktivita přenesena co nejvyšší měrou na žáka a učitel bude převážně jen jeho činnost řídit a usměrňovat*, zejména pak na vyšším a nejvyšším stupni školy. Již Komenský správně přiřkl ve škole *žáku práci a učiteli vedení*. Tak je tomu také na př. v amerických

učebných plánech, daltonském a winetce,*) kdež žáci pracují na učebných úkolech zcela samostatně, toliko podle pramenů a návodů, a jen kde nestačí, dožadují se pomoci (výkladů) učitele. Toliko na nejnižším stupni, kde žáci nejsou ještě schopni samostatné práce školské, pracuje učitel s nimi.

Bude tedy i na naší náboženské výuce, aby se nebála vypuštění výkladu tam, kde žáci jsou schopni samostatné individuální práce. Tím by výklad nebyl však odstraněn úplně — vždy zbyly by příležitosti, kdy bylo by vhodné dáti přednost výkladu a tím integraci žactva před jeho činností individuální, na př. v úvodech a přehledech, jakož i při učivu rázu připomínkového a oslavného.

Přenesení hlavní činnosti ve škole z učitele na žáka představují si v našich poměrech speciálně pro náboženskou výuku takto:

Na dolním stupni školního věku, zůstanou plně výklady učitelovy, jen rozhovor učitele se žáky a vypravování žáků k otázkám učitelovým se rozhojní.

Na stupni středním, kde učitel se přesvědčí, že žáci dovedou již přiměřeně čísti, podá toliko úvod k učivu, jehož úkolem jest probuditi zájem a zvědavost o ně, ale pak žáci přečtou jednotlivě hlasitě po malých částech látku hodiny z učebnice, učitel vybidne je k dotazům po věcech, jimž snad nerozuměli, žáci pak znovu přečtou a potom vypravují. I poučení vyplývající z učebné látky a jeho praktické použití stanoví sami žáci za případného vedení učitelova.

Na stupni horním omezí se učitel opět jen na úvod k učivu, žáci pak čtou hlasitě ve větších celcích látku hodiny, dotáží se po tom, čemu snad nerozuměli, přečtou souvisle znovu a pak vypravují obsah čteného a za vedení učitelova určí naučení z učiva i jeho užití.

Uzná-li učitel za vhodné (na př. v obtížných partiích), nahradí hledací činnost žáků vlastním výkladem.

Tam, kde byly by poměry školské zvláště výhodné, na př. na projektované reformní škole, mohl by se učitel náboženství na nejvyšším stupni školy pokusiti o výuku podle systému dalton-

*) Zakladatelkou *daltonského plánu* jest sl. Helena Pankhurstová z Daltonu. V tomto plánu se učebná látka, již si má žák osvojit, rozkládá na jednotky, učebné úkoly. Tyto se ukládají jednotlivě žákům na dobu jednoho měsíce. Žákům dostane se návodů a pomůcek, načež samostatně si učivo osvojují učením se, praktickými pokusy i písemnými pracemi v pracovnách pro jednotlivé předměty — místo tříd. Učitelé sami nevykládají, toliko radí a vysvětlují, kde žáci sami nestačí a jich se dotazují. Posléze přehlíží písemné práce, ústně zkoušejí a známkují. Když je žák s prospěchem hotov s učebným úkolem v některém předměte, dostává v něm úkoly další. Postup jest zde tedy zcela individuální. Vadou daltonského plánu jest, že má ráz kusové práce v továrnách a skýtá málo výchovných podnětů. Daltonský plán zdokonalen byl ve Winetce u Chicaga hlavně tím, že stanoveny určité základní předměty jako konstantní a jiné jako volitelné podle nadání, zájmů a budoucích potřeb žáků, že vneseno bylo do něho hojně momentů výchovných a že učivo po stránce obsahové přiblíženo bylo více žactvu.

ského nebo ještě spíše winetky. Tu bylo by pak bezpodmínečně nutno zřídit příruční knihovničku náboženské a příbuzné literatury pro žáky a sbírku náboženských pomůcek, zejména map a obrazů.

Velkou vadou naší nynější náboženské výuky jest, že ukládá žákům mnoho namáhavého učení pamětného, které se časem zapomíná, a z něhož zůstávají jen matné představy.

V nové výuce *nebude se žák poznatkům tolik pamětně učit, ale spíše bude učivem procházet*, t. j. naučí se jen jádru, základu učiva, a toto obklopí si příslušným obsahovým prostředím. Na př. dobu husitskou osvojí si jen ve stručných schemech význačných osob, věcí a dějů, ale při tom projde výběrem z přílehlých literatury, zejména z Jiráska, již však toliko čte, z ní si vypisuje, o ní hovoří, ale neučí se ničemu pamětně. Tím si snadným a příjemným způsobem osvojí podstatu učebné látky a spolu i hojně momenty výchovné.

Posléze si myslím, že bylo by třeba v nové náboženské výuce *pěstovati u žáků více vědomí jejich příslušnosti k církvi*, jakožto určité společnosti, jejímiž ideály mají žít, a to zejména společnými shromážděními žáků našeho vyznání jednou týdně (nedělní besídky?), s programem, který by podporoval ono vědomí, při tom však nepěstoval odlišování se a kastovníctví oproti žákům ostatním. Kde by tato shromáždění nemohla býti uskutečněna, přejímají jejich úkol do jisté míry nedělní bohoslužby, na nichž se mládež shromažďuje, čímž již se pěstuje vědomí příslušnosti k duchovnímu celku a tím i závaznost k životu podle jeho ideí a směrnic.

Naznačil jsem tu v hrubých rysech, jak si představují reformu náboženské výuky naší církve se zřetelem k reformnímu hnutí v českoslov. školství.

Jsem přesvědčen, že naše církev, jakožto společnost, usilující o opravdovost náboženského poznání i života a spolu o náboženský pokrok, plně ve svém zájmu podepře toto snažení o lepší náboženskou výuku v lepší československé škole.

V. Kloubek:

CÍRKEVNÍ HOSPODÁŘSTVÍ.

(Pokračování.)

Rada starších jest podle čl. 9. ústavy výkonným orgánem valné hromady a obstarává běžnou správu náboženské obce. K platnosti usnesení rady starších jest především zapotřebí, aby to bylo usnesení sboru řádně zvoleného a řádně úřadujícího.

O složení rady starších pojednává citovaný již čl. 9.

Počet členů rady starších řídí se počtem příslušníků té které náboženské obce. Voleni mohou být alespoň 26letí, mravně i občansky zachovalí příslušníci náboženské obce, mající zdejší státní občanství. Všechny tyto podmínky musí být u zvoleného již v den jeho volby. Také zde není dosti jasným, co naše ústava míní pod pojmem „mravní a občanské zachovalosti“. Podle dnešní praxe žádají státní úřady, aby každý nově zvolený člen rady starších vykázal se předepsaným vysvědčením zachovalosti. Pojem „občanské zachovalosti“ bude se asi kryti s pojmem „požívání plných občanských práv“, jak jsem ho vymezil shora u aktivního volebního práva do valné hromady. Zvolení rady starších jest podle posledního odstavce § 9. oznámiti zemskému úřadu prostřednictvím okresního úřadu. Stačí tedy prostě oznámení nově zvolených členů rady starších a označení jejich funkcí. Politický úřad má však právo přezkoušeti volbu v tom směru, zda obec při volbě nevybočila z mezí své působnosti a zda vyhověla všem předpisům zákona, tedy i ústavy. Shledal-li by politický úřad, že obec dopustila se nějaké nezákonnosti, má právo uložit obci pokutu přiměřenou jejím majetkovým poměrům a použití jiných prostředků donucovacích podle zákona dovolených (viz § 15 zák. z 20. 5. 1874 č. 68 ř. z. a § 20 zák. čl. XLIII. z r. 1895). Právo rozpustiti protizákonně zvolenou radu starších má ovšem také diecéšní rada (viz čl. 33. odst. 1. ústavy).

Rada starších řádně úřaduje ode dne, kdy se ustavila, t. j. zvolila ze svého středu předsedu, jeho náměstka, po případě i druhého náměstka, tajemníka, pokladníka, účetního a jiné činnovníky, jichž potřebu uzná.

Schůzi rady starších svolává předseda nebo s jeho souhlasem tajemník. Předpisem tím je vyloučeno, aby schůzi rady starších svolávala jiná osoba a jmenovitě, aby tak mohl učiniti náměstek předsedův nebo kterýkoli jiný funkcionář. Obtížným bude ovšem dodržeti tento striktní předpis ústavy, když předseda dlí delší dobu mimo obec, nebo když vážně ochuraví a podobně. Usnesení učiněná ve schůzi neústavně svolané, jsou neplatná.

Pravidelná schůze rady starších konají se jednou za měsíc. Navrhuje-li to třetina členů, jest předseda povinen schůzi svolati do týdne. Nezodpověděnou zůstává otázka, co se stane, jestliže se předseda zdráhá vyhověti takové žádosti. Po mém názoru nezbyvá opět nic jiného, než aby zakročila diecéšní rada a ze své moci dozorčí svolala valnou hromadu náboženské obce.

Způsob, jakým se svolává rada starších, v ústavě přesně upraven není. Práví se tam jen, že se tak má státi „způsobem v místě obvyklým“. Není tedy třeba, aby každý člen musil být pozván písemně a do vlastních rukou, nýbrž stačí i pouhé pozvání ústní. Doporučuje se ovšem, aby všichni členové pozvání byli proti potvrzení podpisem na oběžníku, který pak se založí jako doklad o tom, že všichni členové rady řádně byli pozváni.

Schůzi rady starších nutno svolati nejméně 3 dni předem. Toto ustanovení je přesné a nutno tudíž souditi, že usnesení rady starších, k níž nebyli všichni její členové takovým způsobem pozváni, jsou neplatná. Dále nelze považovati schůzi za řádně svolanou, nebyly-li v pozvání řádně oznámeny místo, den i hodina, kdy se schůze bude konati.

Stanovení programu schůze předem předepsáno není. Může se tedy řádně svolaná rada starších platně usnášeti i o věcech, které předseda původně ani nezamýšlel dáti na pořad schůze.

K platnému usnášení jest třeba přítomnosti dvou třetin členů rady starších, tedy na příklad při 12členné radě starších přítomnosti 8 jejích členů. Není-li schůze schopna usnášeti se, koná se o půl hodiny později (t. j. po hodině, na kterou je schůze svolána), schůze druhá, jež se usnáší za přítomnosti nadpoloviční většiny členů. Není-li ani tato schopna se usnášeti, koná se o další půl hodiny schůze třetí, která se usnáší za jakéhokoliv počtu přítomných. To znamená, že po uplynutí jedné hodiny po hodině svolání může předseda zahájit jednání za jakékoli účasti. Vzhledem však k tomu, že se mluví o usnášení se a o přítomných, jest potřebí, aby kromě předsedajícího byl schůzi přítomen alespoň ještě jeden člen rady starších. Byla-li však na příklad schůze zahájena v hodině svolávací, musí býti při celém dalším jednání přítomen předepsaný počet členů (t. j. dvě třetiny). Předepsaný nejmenší počet členů musí býti samozřejmě přítomen jak při jednání, tak i při usnášení; nahodilá nepřítomnost některého členu na zcela krátkou dobu ovšem nevedí, doporučuje se však v takovém případě (zvláště při důležitých věcech) schůzi do návratu jeho přerušiti.

Schůzi řídí předseda, po případě první nebo druhý jeho náměstek; nemohou-li ani tito, pak věkem nejstarší člen rady. Není ovšem překážky, aby předseda — i když je schůzi přítomen — svěřil na čas řízení schůze svému náměstkovi, nebo jinému členu rady starších. Stejně tomu bude, chce-li se předseda ze schůze na čas vzdáliti, když se ku příkladu bude jednati o věcech, v nichž je osobně podjat.

Hlasování zúčastní se všichni přítomní členové rady starších. Do schůze přizváni odborníci s pouhým hlasem poradním ovšem hlasovati nesmí. K platnosti usnesení stačí, aby se stalo nadpoloviční většinou hlasů přítomných. Při zjišťování této většiny nutno přihlížeti ke všem přítomným členům rady starších, tedy i k těm, kteří nehlasovali (viz, co bylo řečeno shora při jednání valné hromady).

V ústavě není ustanovení o tom, kdo nesmí se zúčastniti hlasování pro podjatost. Přes to však se doporučuje, aby hlasování v radě starších zdržel se každý její člen, jde-li o zvláštní osobní zájem buď jeho samého nebo jeho nejbližších příbuzných (na př. při zadávkách různých prací a děl).

Jak již dříve bylo řečeno, může rada starších rozhodování i o těch věcech, které patří do její kompetence, přenést na valnou hromadu.

Usnesení, která podléhají schválení diecéšní rady, jsou platná teprve tehdy, byla-li diecéšní radou schválena. Bez tohoto povolení dlužno k nim přihlížeti, jako by jich nebylo.

(Dokončení.)

E. Dlouhý-Pokorný:

SPOR O SMYSL NAŠICH DĚJIN.

(Pokračování.)

Prof. Pekař je v otázce náboženské liberál v tom smyslu, že, ač římskokatolicky plně nevěří, v církvi římské zůstává z toho důvodu, že církev římská pro masy lidu reprezentuje mravní autoritu, že osvědčila se jako ovladatelka lidu, že má v evropské diplomacii dosud velkou váhu, že pohněvat ji výstupy z ní a založit společnost náboženskou čili církev novou, byť i v ideách našich náboženských velikanů, by ohrožovalo existenci mladého našeho státu. Neradil ani českému lidu, Římu nevěřícímu, vstoupiti do stávající církve československé, nýbrž *zůstat* v Římě. To je liberalism náboženský, který na tichém našem genu Jungmannovi tak těžce nesl prof. Masaryk. Heslo Voltairovo, „já v čerta nevěřím, ale jsem rád, že v něho můj krejčí věří, aspoň mne při šití kabátu neošidí“, vyznívá z jednání Jungmannova, chodil veřejně k přijímání jako prefekt akad. gymnasia, ač v „Tělo Boží“ nevěřil . . . ovšem to bylo za dob Metternichových! Zakladatelům církve československé a jejím stoupcům vytýkali liberálové rázu Pekařova — a tak informovali i velikého evangelíka, historika a Masarykova spolupracovníka na našem osvobození Arn. Denise —, že vystupují z církve římské a přistupují do ČČS ne z důvodů náboženských, nýbrž pouze ze vzdoru, z důvodů politických, utilitaristických. O mnohých členech ČČS to pravda není. Leč ostří to snadno možno obrátiti proti prof. Pekařovi a liberálům jeho ráže, z jakých že on důvodů radí zůstat v církvi římské? Z bázně, aby duše vystupujících „nepřišly do pekla“, z bázně o jejich spásu duší, či z důvodů politických, aby mladý náš stát se nestal bojištěm zápasících církví, aby Řím nás svým vlivem v konstelaci evropské podporoval?! Netrvají oni v církvi římské proti svému přesvědčení z důvodů utilitaristických?

Zdá se, jako by v otázce náboženské vzal si dr. P. naučení ze sympatického mu mistra Jakoubka ze Stříbra, o němž napsal: „Dáti plný průchod pravdě Páně, rozšířiti ji v lidu bez ohledu

na omezení, bylo zajisté nejvyšším heslem evangelické horlivosti Viklířovy a Husovy a přátel jeho. A na smrtelném loži radí Jakoubek kněžím u něho shromážděným: *Kristus nechťel, aby všechna jeho nařízení byla brána obecně. Hleďte mítí knihy dvoji* (podškrtnuto v originále, p. p.): jedny pro své přemýšlení a s těmi nechodte k lidu; jiné pak pro poučení lidu . . ." (I, 111). Není to stanovisko některých našich pp. universitních profesorů?! V tom právě jest velikost Masarykova, že byl nepřitelem toho náboženského universitního (a naší honorace vůbec) dvojího účetnictví, na jedné straně gourmansky vědecky, umělecky, komfortně, ba někdy dle vzoru Ludvíků XIV., XV., kardinálů Mazarinů, Richelieuů, Rohanů fidelně žít, římsky se dát nádherně (ovšem bez svátostí) pohřbit, na druhé straně římskými katolíky se stavět! I Palacký upřímně vyznal své smýšlení náboženské, řka, že je v duchu členem té Jednoty Bratrské, jakou by byla, kdyby život její nebyl (1620) násilím přefat a kdyby se byla mohla protřítbit výsledky biblické kritiky a vědy. Masaryk právě v otázce náboženské lidu řekl, jak smýšlí a snažil se, aby to od starých pověr očištěné náboženství jako on měl i český lid, ovšem napověděl, ale — nedokonal a v tom jeho dle mého soudu tragická vina (lze-li při osobě tak obrovské práce a zásluh o vině vůbec mluvit).

Jádro celého hnutí husitského jest Táborství a to především po stránce náboženské. Ono očišťovalo rozumem starověký a středověký pojem Boha od antropomorfismu pohanského. Snahu tu vzalo z Valdenství — to se dovidáme dobře nejen z Pekařova Žižky, ale i z Palackého Dějin sv. III. str. 9 etc. 237. — Za nauku Táborů se uvádí: biskupská svěcení kostelů, oltářů, rouch a nádob bohoslužebných jsou lakomým klamem, křtítí a svátost oltářní podávati kdekoli na místě nesvěceném a bez svěcených rouch třeba v stodole, a kamenné kostely, kde tí kněžští kubenáři neb mniši kuklíkové slouží, jsou pelechý lotrovské (Žižka I, 19). Sloužití mši česky a zpívati při ní česky, neukládati (21) pokání za hříchy, křtítí děti v rybnících, neříkati hodinek (breviř), posmívati se obrazům, nesvětit svátků (kromě dne Husova), nechodit na poutí, podávati z kalicha všem a tělo Páně i novorozeným nemluvňatům, nedávati desátků a ofěr (23), církev že jest sbor všech předurčených — ne papež s kardinály a hierarchy —, zavrci všechny svěcené vody, oleje, křížmo svaté, netřeba děti křtítí vodou svěcenou z křtitedlnice a v přítomnosti kmotrů, ale že postačí ke křtu kterákoli čerstvá voda a na každém místě, knihy mešní všeho druhu, všechny ornáty a roucha mešní, zlaté a stříbrné monstrance, kalichy a pasy mají býti ničeny, páleny; lépe jest, aby chlapi si ze svatých rouch košile a kabáty dělali, než aby kněží v nich Bohu sloužili, mši dlužno

*) O náboženských názorech Jungmannových viz Zápisky jeho, uveřejněné ve Světové knihovně sv. 630 a boj o jich pravost proti V. Štulcovi v „Osvětě“ r. 1871.

sloužití bez ornátu v obyčejném oděvu, bez pleše a s bradou; kněží nemají ve farách bydletí ani držeti jakékoli zboží časné právem vlastnickým, zničití a spálití jest každý obraz nebo jiné podobenství jako projev modlářství; není třeba ušní zpovědi, stačí vyzpovídati se Bohu samému v srdci svém; jde-li o hřích smrtelný, nechť vinník zpovídá se veřejně před bratřími a sestrami a obdrží od kněze přiměřenou pokutu; svátky svatých jako vynálezy lidské, jest zavrhnouti, světití jest pouze den nedělní, modlitby k svatým v nebi o přimluvy u Boha zapáchají kacířstvím a modlářstvím; hloupé a marné je orodovati nebo mše sloužití nebo milosrdné skutky konati za duše zemřelých, neboť není žádného očiště, je jen nebe a peklo; mše a modlitby za mrtvé vymyslila lakota kněžská, mši dlužno sloužití mimo kostely na kterémkoli místě u stolu prostěradlem pokrytého, bez roucha kněžského, při ní dlužno pomodlití se pouze Otčenáš a hlasitě posvětití chleba a vína v řeči české bez pozdvihování a pak podávati svátost přítomným; výklady doktorů církevních jsou pouhé chytrosti Antikristovy, třeba je zahodití a spálití, studovat moudrosti lidské na universitě a usilovat o tituly mistrovské je zpožhaností, křesťanskému člověku postačí, co Kristus a apoštolové jeho položili v zákoně svém, co k tomu přidáno v dekretch, rádech a zvyklostech, je pouze tradice Antikristova (41, 42). Kněží mají po rozkazu Kristově po světě chodití a kázatí a ne ve zdech se zavíratí (43), protivníci Kristovi mají zbití býti ohněm a mečem, anať je doba pomsty; zamítatí dlužno vše v učení i kultu, co není výslovně nařízeno v Písmě nebo co světšskou pompou zastírá vlastní duchovní povahu bohoslužebného aktu a přičí se představě o evangelické prostotě a chudobě života apoštolů; kněz v stavu hříchu smrtelného neposvěcuje, kněží sami mohou si zříditi biskupa dle libosti, důstojenství a rozdílí v úřadu, duchovenském jako sdělání antikristská mají býti zkažena a zůstatí jen úřad jáhna a kněze; od r. 1420 *popírání podstatné přítomnosti Kristovy ve Svátosti Oltářní* dle Wiklefa; dlužno doufatí, že pravdy ty stanou se majetkem církve veškeré (49), dlužno krčmy zavřítí, v obchodech a řemeslech šidby stavítí, netrpětí v obci zjevné hříšníky jako nevěstky, lotry, rouhače, protivníky pravdy, ale zakázati všechnu nádheru v oděvu a výzdobě, kláštery a kostely nepotřebné, obrazy, oltáře a jiné modlářství dlužno ničití, mistry universitní nutno podrobítí „právu božskému“, aby konšelé na rathouze jich přednášky své censure podrobili, jsou-li shodny se zákonem božím (54) atd. Podávám dle čtyř fází Táborství drem Pekařem vyličených. (Viz Palacký III., str. 259, 426.) Stanovisko moderního člověka, vědy, filosofie, biblické kritiky znalého, pokud jest náboženský, zajisté *v hlavních věcech shoduje se s učním Táborů*. Takový kněz Arius, popírající ve IV. stol., že Ježíš jest druhou božskou osobou čili pravým Bohem, takový Berengar Tourský, scholastický filosof († 1088), jenž popíral transsubstanciaci, tvrdě, že ve Svá-

tosti oltární není pravé tělo Ježíšovo, nýbrž že je Ježíš toliko duchovně přítomen atd., toť po mém soudu zásvit — novověku. Či věří ti naši Pekařové, Šustové, Marešové atd., matriční to katolíci, s katolíky římskými a s mírnými Hlusity (i ráže Příbramovy i Rokycanovy) *v zázračné předpodstatnění chleba a vína v živé tělo a živou krev Ježíše, Boha a člověka, druhé osoby Božské, tedy proměny slovem kněze — i třeba nejvyšší nehodného — chleba v Boha?! Věří v orodování svatých u Boha, v očistec, v působivost modlitby za mrtvé, v sedmero magicky působících svátostí, věří, že snědení kousku masa v pátek jest smrtelný hřích, věří v nutnost sloužení bohoslužby jazykem latinským, jinak v dopuštění se smrtelného hříchu atd.?! Či lid tomu má věřit a matriková honorace nikoliv?! Víra v dogmata některá rozumu i duchu evangelia odporná má býti dosti dobrá pro lid a má býti uzdou pro lid?! Není možno, aby i honorace i lid měli — dle Mašaryka i Palackého — společné náboženství čistého křesťanství?! Není-liž povinností svědomí pp. universitních profesorů a veškeré naší inteligence, pokud je nábožensky založená, pracovati k velkému tomu cíli, aby člověk československý se po stránce náboženské *zdůslednil*, ať v církvi československé, českobratrské, popřípadě jiné neb nové společnosti náboženské, klidně bez utiskování římských katolíků? Či v otázce tak důležité a duševně jemné má zůstatí člověk chameleonem a vychovávatí v tom potomstvo?!
(Dokončení.)*

Kvasnica:

VÝUKA NÁBOŽENSTVÍ.

Náboženství jako předmět na školách je se strany záků jeden z nejnenáviděnějších. Z části zajisté proto, že je málo těch, kteří nábožensky smýšlejí — ale ani těm nevyhovuje. A proč by se nedovedlo mladé srdce pro náboženství rozohnit? Tradičním vyučováním podle zastaralé a nepromyšlené osnovy věřím, že nikoli: nezáživný výťah ze scholastické theorie, neprůhledné archaistické podrobnosti liturgické, biblické a církevní dějiny nezajímavé ani nábožensky ani historicky, dovedou odvrátit i zbožnou mysl od lásky k předmětu.

Účel náboženské výuky by měl býti především podobný jako účel tělocviku. V tělocviku má theorie význam velice podružný. V náboženství jde nejprve o to, aby se naučili žítí nábožensky a znali své povinnosti náboženské; theorie, t. j. aby věděli, proč co je a proč je to tak a ne jinak, je tu sice důležitější, ale přece jen praxe je přednější. Předmět, který nezaměstnává jen rozum, nýbrž i srdce, má sám v sobě velkou výhodu před jinými.

Pokusím se načrtnouti promyšlenou osnovu tohoto předmětu, obsah moderního katechismu.

Logicky první věc je výklad základů naší víry a pojmu náboženství.

Druhá věc je křesťanské hodnocení věcí, křesťanské zásady, duch křesťanství. K tomu poslouží četba s výkladem z evangelia (Mt. 5), Tomáše Kempenského a výboru ze spisů jiných opravdových křesťanů doby staré i nové. Ukáže se zároveň, jak se od těchto zásad liší zásady utilitaristické, eudaimonistické a hedonistické starých pohanů a moderních světáků. Zásady se pak aplikují na konkrétní příklady ze života mládeže.

Zvláště ještě třeba upozorniti na výstřelky a nedorozumění, kterými se křesťanství porušuje.

Odtud se postoupí k výkladu o životě z víry, o umění křesťanský žítí. Překážky v osvojení křesťanského ducha, jež máme překonati, jsou sobectví a nedostatek vlády nad žádostmi, což se potírá sebezáporem, a nákaza duchem světských lidí, s kterými se stýkáme, jíž se čelí stálou obnovou. Vyloží se účinné pohnutky k šlechetnosti, potřeba bdělosti svědomí, uvažování o naší činnosti, vzbuzování vděčnosti a lásky k Bohu, úsilovná a důvěryplná modlitba s činorodou láskou k Bohu.

K tomu slouží též znalost psychologických zákonů, kterými jest určována síla a směr naší vůle. Je to na př. zásada z evangelia Mt. 6, 20—21 (o významu obětí), zásada o potřebě ukládati si více než je naprosto nezbytné, zásada o zesilování vůle činností žádoucím směru přiměřenou a o významu autosugesce.

K návodů, jak se má jedinec sám vychovávat, možno připojit návod, jak se může individuálně zúčastnit působnosti na jiné příkladem, poučením, účastí v organizaci.

Další kapitola je církev: pojem církve, odůvodnění její, její povolání; autorita církevní, povinnosti, které mají členové podle zákona přirozeného a závaznost rozhodnutí autority; základ obřadů a svátostí, psychologický vliv jejich a praktické využití liturgických výkonů; ústava církve.

Konečně se vyhoví pokud možno i naší vědychtivosti a podá se — místo dogmatiky a spekulativní teologie — křesťanský názor světový. Nejprve theologická noetika: jakou cenu mají usnesení sněmů, výroky biblické, v čem chybily různé konfese. Potom theologická anthropologie — o úkolu člověka; jednotlivec má v daných poměrech bojovati proti zlu, celek má sjednocením všech sil, eugenikou a moudrou ústavou řídití vývoj lidstva podle požadavků rozumu. Posléze teologie přírody, (boží řízení přirozeného vývoje) a dějin (boží řízení vývoje lidstva).

Zvláštní učebnice je třeba pro etiku. Je sice samo sebou možno vyučovati ethice bez náboženství, ale nejen že se tak ne-děje, základy ethiky bývají nesprávné, a proto i leckteré úsudky, motivy pak bývají působivé. Zato církevní dějiny možno ponechat ve spojení s dějinami kulturními. Správnými směrnicemi,

kteřé má podávati theologie dějin, a jejichž nedostatek přeše všechnu objektivnost vědeckou zkresluje skutečnost, lze důležitá nedopatření opravit.

Srovnáme-li tento program s látkou, které se přeše všechny pokusy o reformu vyučuje, myslím, že tento program je nejen praktičtější, ale i bohatší a vědecktější.



ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

1. Náboženstva a světový mír.

V minulém čísle této revue (str. 79 a další) jsme měli příležitost referovati o úsilí, jež rozvinují *křesťanské církve* pro udržení a zabezpečení *míru mezi národy*. Zatím co tyto církve ve svém díle pokračují neunavně dále, začíná se vedle toho organisovati podnik ještě rozsáhlejší a dalekosáhlejší, *zmobilisovati náboženské síly celého světa pro spolupráci na zbudování světového míru*. Tyto snahy podnítila a vede americká *Mírová unie církvi* (Church Peace Union). Jejím přičiněním sešla se v září 1928 v *Ženevě konference* zástupců křesťanských církvi, dále buddhismu, islámu, hinduismu, pársismu, židovství a konfucianismu a j. za tím účelem, aby se poradili o potřebných opatřeních. Po prvé v dějinách lidstva sešli se tak mužové a ženy velikých náboženstev a rozhodli se vykonati přípravy pro *světovou konferenci*, jež by se konala v r. 1930 za účasti asi 1000 delegátů ze všech náboženstev světa.

Cílem konference má býti, sebrati náboženské impulsy lidstva v světové, konstruktivní, proti válce obrácené úsilí a zabezpečení míru. V poselství, jež bylo ze Ženevy rozesláno, se praví, že na světové konferenci nemůže jíti o nějaké utvoření svazu náboženstev, ani o hájení nějakého politického nebo sociálního systému, nýbrž především o to, ukázati, jak myšlenka míru se projevuje v každém náboženství a hlavně o to, jak by bylo možno trvale ji uskutečniti. Konference má uvažovati o prostředcích spolupráce příslušníků všech náboženstev pro světový mír, mezinárodní spravedlnost, posílení důvěry mezi národy a odstraňování překážek míru.

Toto v theorii velmi ušlechtilé úsilí má arci v praxi mnoho překážek, jež se přirozeně ukázaly již v Ženevě. Určitým kruhům ve všech náboženstvích mohou takové snahy připadat jako synkretismus a směšování náboženstev, jiným zase jako pouhý pacifismus, při němž moment náboženský je něco náhodného, podřadného. Německý delegát napomínal ženevskou konferenci, aby si uchovala svůj svéráz oproti mírovým snahám již existujícím a uznala moment náboženský jako společnou specifickou základnu, na které se teprve může stavěti pacifistické úsilí. Toto stanovisko vedle Němců sdíleli i Švédové a Orientálci. Naproti tomu Američané v obvyklé své optimistické víře v moc organisace se domnívali, že tato stačí, zvláště spoj-li se s úsilím organisace politické. Americký delegát pravil: „Podle mého názoru může býti konečný mír zabezpečen jen zřízením mezinárodní společnosti, stojící pod rozkazem Svazu národů, a dále musíme výchovnými prostředky podporovati mírového ducha v dorůstajícím pokolení.“ — Jinou obtíž je, že není možno ani u lidí náboženských vyloučiti pocitů a činitelů politických. Jsou-li momenty náboženské spojující, jsou politické rozlučující a těžko budou i náboženští lidé jednati proti politice své země. Pořád je tu ještě poválečná nálada, pocity vítězů a poražených. — Neposlední obtíž je konečně okolnost, že v spolupráci tolika různorodostí, jako jsou náboženství světa, je velmi nesnadno nalézti prvky spojující. Ukázalo se to v Ženevě na tom, že nebylo možno

s úspěchem uspořádati společně bohoslužebné shromáždění příslušníků všech náboženství. Poněvadž byly sestaveny podle hlediska křesťanského, nezúčastnili se buddhisté ani někteří jiní delegáti.

Přes to ženevská konference byla ukončena se zdarem a lze doufat, že i další průběh těchto snah bude zdárný. Tuto naději dávají vůdci osobností, mezi nimiž je také nám dobře známý marburský profesor Dr. Rudolf Otto, který sám již dříve založil náboženský svaz lidstva, s cílem, který částečně převzala tato konference. Vedle něho jsou tu činny některé osobnosti, známé s mírových snah křesťanských církví, na př. Jezequel z Paříže, Merrill z New-Yorku, Neander z Upsaly, Siegmund-Schultze z Berlína.

Podle usnesení ženevské konference sešel se *výkonný výbor*, v Ženevě zvolený, ze 70 mužů a žen složený, ve dnech 19.—21. srpna 1929 ve Frankfurtě n. M., aby se podrobně uradil o opatřeních a návrzích, potřebných k svolání a konání světové mírové konference náboženství. Že v celém hnutí nejde jen o dočasný poválečný zjev, nýbrž o hluboce citěnou potřebu, zdá se ukazovat zjevy, vyvolané tímto mírovým úsilím náboženství. V Indii vytvořilo se za vedení párského vůdce, který sluje Wadia, všeindické mírové sdružení, k němuž patří významní mužové z řad Hindů, buddhistů, džinistů, Sikhů, židů, Pársů a křesťanů a k němuž se přiznali i mužové jako Thakur a Gandhi. Sdružení vidí svůj úkol v tom, podporovati všemi silami mírové dílo náboženství, ovšem při zachování náboženského svérázu každého jednotlivce i společnosti. V Japonsku se utvořilo obdobné sdružení, s názvem Concordia. Gener. sekretář Mírové unie církví Atkinson z N. Yorku vykonal v zájmu myšlenky konference cestu kolem světa a ve Frankfurtě před vlastním jednáním podal o ní zprávu.

Výkonný výbor podrobně probral zprávu komise pro přípravu denního pořádku a na mnoha místech jí přepracoval. Aby mohly býti důkladně vykonány všechny přípravy, bylo navrženo odložití světovou konferenci aspoň o 1 rok, na r. 1931. Potom bylo ustanoveno 6 výborů, jež by zpracovaly s různých hledisek generální thema konference: čím může náboženství přispěti k zbudování světového míru? Podrobně mají býti zpracovány a zdůvodněny odpovědi na tyto otázky: 1. Hospodářské příčiny války. 2. Sociální a průmyslové příčiny války. 3. Politické příčiny války. 4. Příčiny války, plynoucí z rozdílů račových. 5. Náboženství a válka. 6. Duchovní síly lidstva, jež třeba uvéstí v pohyb a účinně uplatnit proti příčinám války. Duchovními silami se rozumějí jednak náboženské, jako nauka, modlitba, bohoslužby, sociální péče, jedná vědecké. Komise vypracuje příslušné zprávy, jež budou tvořiti podklad pro rozhovor na světové konferenci. Je vidět, že vzorem pro toto uspořádání byla organisace konference stockholmské.

I ve Frankfurtě bylo opětovně zdůrazňováno, že tento mírový podnik, který nabývá významu a údernosti tím, že jsou účastna všechna náboženství, nemá jiného cíle, než působiti proti válce. Nebude prý proto provozovat žádné směšování ani srovnávání náboženství, nijak se nebude dotýkat náboženských otázek, tím méně o nich jednat. Bude prý pouze různými náboženskými a duchovými silami a popudy tak působiti na vztahy mezi národy, aby mír světa zůstal cílem společným pro všechny. Avšak i zde — jako v Ženevě — projevilo se jiné chápání, zastoupené Němci, Švedy, Indý a některými židy, zdůrazňující, že centrálním a rozhodujícím znakem právě tohoto hnutí je náboženskosť, že toto hnutí nemá a nesmí být jedním paci-fistickým svazem mezi ostatními, nýbrž náboženským společenstvím činu, pro něž by vkořnění v poslední realitě, od všech nějak zažité, teprve mohlo vytvořiti možnost společného působení a stanovení cíle, jako je mír světa. Prof. Otto, který již dávno udržuje osobní styky s příslušníky jiných náboženství, se vyslovil: „Dokud si neodvykneme mělkost a slepý optimism, nezasloužíme uchopení velkého ethického předmětu.“

Avšak přes to soulad jednání nebyl nikde porušen a došlo se k plodným výsledkům, takže se ukázalo, že spolupráce tak různých lidí není nemožností. Bylo usneseno, že na konferenci i jinak má býti dána příležitost, shromážditi k rozhovoru všechny, jimž je náboženství věcí primární a věcí svědomí.

Nerohodnuto zůstalo o tom, kde bude světová konference konána. Navrhována Ženeva, Kalkutta, Jerusálém, ale rozhodnuto bude později. — K.

2. Církev a dílo sociální.

Mezinárodní sociální ústav v Ženevě, zřízený stockholmskou konferencí (viz 2, číslo této revue, str. 77), klade základy své činnosti a ustaluje svůj program. Vydává periodickou publikaci *Life and Work*, která je dokumentem jeho činnosti. V ní bude také přinášeti informace o sociálním díle církvi a nábož. organizací v celém světě, ale také přehledy o nejdůležitějších sociálně a hospodářsko-politických akcích mezinárodních institucí světových, na př. Mezinár. ústavu práce, Svazu národů a pod. Ústav ženevský bude také soustavně studovati pracovní metody, jichž různé církve užívají při studiu sociálních problémů a při svých sociálních akcích; poznatky tím získané bude dávatí dále církvim k dispozici pro rozšíření a prohloubení jejich činnosti. Prvé studie círk. ústavu se budou týkati stanoviska církvi k nezaměstnanosti a problémům, jež z ní vznikají, dále vztahů mezi církvemi a dělnictvem. Na pražské mírové konferenci církevní bylo ústavu uloženo pokračovacím výborem stockholmským, aby připravil návrh stanoviska církvi a nábož. organizací k mezinárodním snahám, jež se týkají zlepšení životních podmínek námořníků za jejich pobytu v cizozemských přístavech. Ústav již odevzdal Mezinár. úřadu práce větší zprávu, obsahující přehled o obšáhlé činnosti námořních misii a také příslušné návrhy. Chce spojit a uvést ve společnou práci všechny snahy církvi, usilující o řešení obtíží, jež plynou z toho, že námořníci nemají domova. Ústav podává dále návrhy na řešení otázky pracovních podmínek zřízenců a na mezinárodní úpravu pracovní doby. — Dále má ústav v programu zdůvodňovat a doplňovat principy stockholmské konference jejich hlubším studiem s hlediska historického i systematického. — Obširně se ústav obírá studiem otázky nezaměstnanosti v celém světě, zvláště chce zjistiti její příčiny v různých průmyslových zemích. Dále zpracovává s různých hledisek otázku bydlení a chce věnovat pozornost také otázce účinků evropského válečného zadlužení na sociální situaci evropských zemí.

Letošní 36. *německý evangelický sociální kongres* ve Frankfurtě (viz o něm již v 2. čísle revue, na str. 78) měl jako hlavní předmět své práce thema: *ethos povolání u zaměstnavatele a zaměstnance*. Šel tím na kořen problému sociálního, problém mravní. Kde jde o fakta a normy sociálně ethické, tam nestačí měřítko národní, konfesní, třídní. To se také ukázalo při projednávání thematic, neboť nestály proti sobě 2 nepřátelské třídy, zaměstnavatelé a zaměstnanci, nýbrž protichůdné názory zásadní, rozdělující i spojující lidi bez ohledu na příslušnost třídní. Především ukázal se rozdíl mezi těmi, kteří uznávají jen závazky z tohoto světa, třeba jsou nejušlechtlejší, a těmi, kteří pocívuji každé povolání jako božský příkaz a uznávají věčné normy mravní. Obojí však chtějí zbaviti třídní boj toho jedu, který brozí z něho učinit třídní válku. Směrnice křesťanského směru vyjádřil Dr. Simons slovy: „Jediným společným nepřitelem všech je nespravedlnost; platnou autoritou jest Ježíš Kristus, ne empirická církev; prostředkem k vyjasnění a smíření je nechat otevřené dveře na všechny strany.“ Dr. Schoel ukazoval na dřívější vinu církvi, že nedbaly sociální otázky a na potřebu, aby nyní vážně chtěly plnou sociální opravdovost. Oproti tomuto vědomě křesťanskému ethosu zastupovali někteří ze zaměstnavatelů jakýsi aristokratický moralismus odpovědnosti před národem a lidem, prosycený sebevědomím, ale i pessimismem; nazývali to „idealismem činu, kroceným hospodářským rozumem“. Třetí směr, socialismus, klade veškeru optimistickou naději ve změnu hospodářského systému, od níž očekává obšťastnění lidstva a skutečnost, že massy přijdou k moci, třeba jen prostředecky. Rečníku toho směru musilo býti vytknuto, že nemá ani nejzákladnější znalosti náboženství a církve. Sám však přiznal, že Rusko podává „nesmírně špatný příklad“ nového sociálního rádu. — Jak bylo zmíněno již ve zprávě pře-

dešle, odmítli náboženští socialisté zásadně účastnit se tentokrát kongresu. Pokud byli přítomni soukromě někteří zástupci, hlásali evangelium tohoto světa a vyslovovali silné pochybnosti, smí-li se proletariátu radit příslušnost k některé církvi.

Italští katolíci mají svůj *katolický ústav pro sociální práci*. Osservatore Romano z 24. března 1929 uveřejnil výsledek setření tohoto ústavu o zachování nedělního a svátečního klidu v Itálii. Bylo zjištěno, že u středních provozoven a u řemesel je zachování nedělního a svátečního klidu řídkou výjimkou. Krámy jsou v celé Itálii i v neděli dopoledne otevřeny, na mnoha místech dokonce po celou neděli. Na velkostaticích dávají pracovat podle libosti celé neděle a svátky, i když není nutné práce. K.

3. Církev a veřejné otázky.

V Německu došlo k významnému činu, zástupci tří velkých náboženských společností se sešli k *spolupráci pro mír*. Německá sekce *Svazu pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církvi*, tedy instituce evangelická, dále *Mírový svaz německých katolíků* a konečně *Mírový svaz židovský* vytvořily *Pracovní společenství konfesi pro mír* a chtějí jako trvalá organizace sledovat myšlenku míru a pracovat pro ni všestranně. Společenství vydalo k německému národu *provolání*, v němž se praví: „Naděje v brzké dorozumění národů a zřízení trvalého mírového stavu začíná ustupovat vzrůstajícímu zklamání a starosti o budoucnost. Jako svědkové světové války jsme příštím pokolením odpovědni za to, aby se neopakovala svou zničující mocí, ještě tisíckrát vystupňovanou. Je třeba usilovat o dvojitý cíl: předejít nové zničující válce a budovat plánovitou práci pravý, spravedlivý a pevný mír. S hlediska náboženství a z něho vyplývajícího mravního příkazu nesmíme se nikdy zříkat práva, napomínati k míru a připravovati prakticky jeho trvalou vládu. Dnes pak se toto právo stává příkazující povinností. Národové ve své převážné většině nechtějí již žádných válek. Také vlády musí si přát zachování míru. Toto úsilí se shoduje s požadavky náboženství a mravnosti. Jsouce spojeny, jsou tyto mocnosti silnější než všechny překážky míru. Osudný omyl, který činil mírové snahy namnoze neplodnými, záleží v tom, že se klade důvěra příliš mnoho v materiální zabezpečení, což musí zůstat bez účinku, jestliže nespolutřebí činitelé ideové. Neboť hlavně títo vedoucí vytvořili vůli k vzájemné důvěře, k dorozumění, k ohledům na životní potřeby také jiných národů. S umravňením politického myšlení musí jít ruku v ruce zúšlechťení bojovného pudu, který je v člověku. Ten má nalézt své uplatnění v budování, ne v ničení. Náboženská vyznání byla si dávno vědoma tohoto svého úkolu, uznávajíce při tom plně i povinnost, zachovati národní svéráz a kulturu jednotlivých národů. Vznikly organizace, jež usilovaly o trvalý mír na základě mravních požadavků, ne jako zvěčnění všeho, co se stalo, ani jako dovolení pro všechna budoucí bezpráví, nýbrž jako závazek k spravedlnosti a vzájemné důvěře, jako výron přátelství a bratrství národů. Spojení mírových organizací jednotlivých vyznání v pracovní společenství znamená další krok na téže dráze. Opřeno o součinnost všech stejně obrácených sil, chce pracovní společenství konfesi přispět k vytvoření všeobecné mírové atmosféry a podporovat praktickou práci mezinárodního zabezpečení trvalého míru. Stejně myšlenky a pocity oživují dnes názory všech národů. Vyznavači lásky a pokoje podají si názvzájem přes hranice ruce.“

Již v předešlé zprávě (č. 2. této revue, str 82) jsme upozornili na politické momenty v programu chystané letošní výroční konference *německé sekce Svazu pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církvi* v Kasselu ve dnech 23.—25. srpna. Ačkoliv v Německu je tato sekce spolkem a nikoliv oficiální organizací církevní jako na př. v Anglii nebo Švédsku, přece jen není to spolek čistě soukromý a můžeme tu vidět doklad, jak snadno také instituce rázu církevního se mohou stát nástrojem politiky a jak nesnadno i lidé náboženští jednají jinak, než politika jejich země. Co bylo v Kasselu mluveno, byly vlastně politické snahy německé po revisi

versailleského míru. Dali tomu sice thema: „křesťanská, nová orientace poversailleské politiky“, ale tou křesťanskou novou orientací má být vlastně německá politika revise. Konference se konala za přítomnosti hostů, zástupců církví britských, a není pochyby, že šlo o získání jejich sympatií a tím i veřejného mínění anglického pro revisi mírových smluv. Jak sice je jasně, ale přece jen zřetelně se mluvilo se strany německé, je patrné ze slov, která pronesl muž takové kvality jako je prof. Dr. Siegmund-Schultze: „Tato válka vychovala náš německý národ k míru, tento mír vychoval jej k válce.“ Proto chtějí „křesťanskou orientaci politiky“, aby prý „národové konečně dostali mír, jehož Versailles nepřinesl.“ K

4. Z církve československé.

Významnou událostí v životě církve bylo letošní prázdninové zasedání sněmovního naukového výboru a přizvaných expertů ve dnech od 19.—24. srpna 1929 v dejvické koleji. Výbor vykonal značný kus práce. Myšlenkovou a literární práci posledních let vytvořil se mezi ideovými pracovníky společný duch, který usnadňuje další úsilí o myšlenkovou konsolidaci církve. Ve schůzích výboru bylo klidné pracovní ovzduší, což vyvolávalo radostnou spolupráci. Po smrti prvního předsedy výboru, prof. Dr. K. Statečného, bylo nutno výbor nově ustavit, což provedeno volbou takto: předsedou patriarcha G. A. Procházků, I. místopředsedou prof. Al. Spisara, II. místopředsedou Dr. F. Kováře, I. zapisovatelem taj. Č. Brebis, II. zapisovatelem far. E. Dlouhý-Pokorný. Na programu jednání byly otázky naukové, liturgické, učebnicové i otázky církevního zřízení. Po podrobném referátu Dr. Kováře o konferenci v Lausanne zaujato toto stanovisko k zprávám konference: „Církev čsl. uznává vděčně práci světové konference pro víru a zřízení v Lausanne 1927 a cení vysoko ducha bratrství, s jakým bylo při ní jednáno, a dobrou vůli všech, hledatí jednotu křesťanstva, k níž byl účinen konferencí první krok. Třeba se ukázalo, že další kroky nejsou ještě dobře možny, je nutno počátek vděčně uznati a viděti výsledek hlavně v tom, že přestane vzájemné odsuzování církví a nastane snaha vzájemně si rozuměti a se oceniti a společně pracovati v evangelisaci nejen v oblasti missijní, ale také doma, ve světě a prostředí nenáboženském. Upouštíme od toho, abychom k jednotlivým bodům zpráv vyslovovali názory svoje, nechtějce dosavadní různosti rozmnožovati. Přenecháváme otázky ty další práci sblížovací a dalšímu studiu problémů, doufajíce v pomoc boží a to tím spíše, že nevidíme jednotu křesťanstva v uniformitě myšlenek, mínění a církevního zřízení, nýbrž v duchu, lásce, následování Krista, v životě. Vždy jsme připraveni k pracovnímu společenství se všemi církvemi, ochotni poznávati jiné a toužíce, abychom i my byli jinými poznáni.“ — Dále jednáno o návrhu vyznání víry, jež předložil biskup br. Stejskal, a jež zní: „Věříme v Boha jednoho, Duchu věčného a Tvůrce všeho, Otce Ježíše Krista i Otce našeho, jenž od věčnosti vládne královstvím duší našich. Věříme v Ježíše Krista, Syna božského, světlo ze světla, život ze života, jenž od Otce přišel, životem svým zlo světa i smrti přemohl, aby získal nám království boží věčné. Věříme v Duchu božského, jenž od věčnosti do věčnosti vše oživuje, v Ježíši Kristu se zjevil, skrze proroky a otce naše mluvil a v nás chce přebývat. Věříme v život věčný dobrý, pravdy a krásy, tak jako jsme přesvědčeni o smrti zla a zlych. Věříme, že Otec nebeský nás proto stvořil, abychom — Duchu božského v sobě majíce — šťastni byli, život pravdy žili, pravdy boží hájiti se nebáli a života věčného tak jistě dosáhli.“ — Po vyslechnutí referátu i korreferátu a provedené debatě bylo výborem usneseno doporučiti toto kredo církvi k fakultativnímu užívání jako krátkou theologickou formulaci základních zásad křesťanských.

Podrobně probral a doplnil výbor spisek profesorů Kalouse a Spisara: *Učení náboženství křesťanského pro věřící čsl. církve* (návrh) a usnesl se doporučiti sněmu, aby spisek byl přijat jako vhodný základ k tvoření nauky čsl. církve a doporučiti jej dále výchovnému výboru jako pomocnou knihu k vyučování náboženství, avšak po upuštění od formy katechismové.

Pro liturgické otázky zvolena byla užší *liturgická* komise, ježto jest třeba projednatí mnoho materiálu; zvolena také *učebnicová* komise, když byl zásadně přijat plán výuky náboženské, vypracovaný br. Halbhubrem.

V otázce *círk. zřízení* vyslovil výbor některé základní zásady pro nový návrh ústavy, aby nová ústava byla opravdovým ztělesněním ideí, jež církev hlásá.

Omezujeme se na tuto krátkou zprávu o zasedání naukového výboru, poněvadž zpráva o průběhu a výsledku jednání vyjde tiskem, aby byla po ruce hlavně pro jednání sněmovní.

V letním období pořádali příslušníci čsl. církve řadu *shromáždění*, manifestačních i pracovních schůzí, otvírání nových sborů, slibů věrnosti církvi a j. slavností, které manifestovaly všude zájem příslušníků o církev, lásku k ní, ochotu přinášeti oběti, ale také přání a starost, aby církev byla církví krásnou a dokonalou, království božím, a aby se to jevilo na každém jednotlivém členů a především na všech, kdož mají vůdčí postavení.

K *svatováclavskému mileniu* letošního zaujímala církev čsl. hned od počátku stanovisko kladné, vzpomněla knížete Václava i národního významu kultu sv. Václava ve všech svých obcích a když se jí dostalo záruky, že chystané oficiální slavnosti budou nekonesní a jen národní, svolila, aby tři její zástupcové byli kooptováni do Národního výboru pro oslavy tisícího výročí smrti knížete Václava Svatého.

Nejstarší z biskupů čsl. církve a jeden z těch, kteří 6. ledna 1920 spolutrochodli o jejím vzniku, Ferdinand Stibor z Radvanic, dožil se 25. září 1929 svých 60. narozenin. Blahopřejeme mu k vykonané práci na díle božím, přejeme mu božího požehnání pro práci další a církvi přejeme: více osobností tak celých a nesmlouvavých!

V stud. roce 1929/30 jsou *pro bohoslovce* čsl. církve *povinné* tyto *přednášky* a *cvičení* a ovšem i *zkoušky* z nich: *Filosofie*: Přehled dějin filosofie obecné, 2 hodiny týdně. — *Theorie náboženského poznání*, 3 hod., 1 semestr (na Husově fakultě). — *Metafysika náboženství*, 3 hod., 1 sem. (na Husově fakultě). — *Dějiny filosofie náboženství*, 2 hod. (na Husově fak.). — *Seminář filosofický*, 2 hod. (na Hus. fak.). — *Věda o náboženství*: Dějiny náboženství, část II., 2 hod. — *Psychologie náboženství*, 2 hod. — *Biblická theologie*: Základy biblického studia Starého a Nového zákona, 6 hodin. — *Historická theologie*: Přehled všeobecných dějin církevních, 3 hod. — *Přehled českých dějin náboženských*, 3 hod. — *Systematická theologie*: Dějiny dogmatu, 1 hod. — *Nauka čsl. církve*, 3 hod. — *Praktická theologie*: *Kazatelství*, 2 hod. — *Praktická cvičení v kazatelství*, 2 hod. — *Pokřany pro duchovenskou péči*, 1 hod. — *Praktická cvičení ve vedení duchovní správy*, 1 hod. — *Manželské právo*, 1 hod. — *Církevní právo*, 1 hod. — *Liturgie a kult*, 2 hod. — *Praktická cvičení liturgická pro začátečníky*, 1 hod. — *Praktická cvičení liturgická pro pokročilé*, 2 hod. — *Příprava na bohoslužby*, 1 hod. — *Dějiny církevní hudby a zpěvu*, 1 hod. — *Intonace a praktická cvičení zpěvní pro začátečníky*, 1 hod. — *Deklamace*, 1 hod. — *Praktická cvičení zpěvní pro pokročilé*, 1 hod. — *Všeobecná pedagogika*, 1 hod. — *Dějiny pedagogiky*, 1 hod., 1 semestr. — *Všeobecná didaktika*, 1 hod. — *Speciální metodika výuky náboženské*, 1 hod., 1 semestr. — *Praktická cvičení katechetská ve škole na Smíchově*, 2 hod. — *Jak pracovat*, 2 hod. — *Kromě 5 hodin přednášek a 2 hodin semináře je vše ostatní v bohoslovecké koleji čsl. církve v Dejvicích.*

K parlamentním v o l b á m 27. října 1929 vydala ústř. rada čsl. c. toto prohlášení ze dne 7. října t. r.: „Církev čsl. nežádala žádnou politickou stranu, aby se jí dostalo zastoupení v sborech zákonodárných. Odpovídá to zásadnímu stanovisku církve čsl., neobíráti se politikou a proto nemůže býti jako církev zastoupena v politických sborech. Církev čsl. ponechává svým příslušníkům svobodu, voliti si politické zástupce podle svého přesvědčení. Pokud církev potřebuje k plnění svých úkolů moci politické, přeje si vřele, aby byla podporována všemi politickými stranami, poněvadž její činnost jest státotvorná. — Br. duchovním, členům rad starších a všem

církevním funkcionářům připomíná ústř. rada dřívější zásadní usnesení, aby jako zástupci církve se politicky neexponovali."

Čsl. církev vykazuje stále početný vzrůst a organizační konsolidaci. Za letošní rok přibýlo nových 16 nábož. obcí státně schválených a do konce roku očekává se ještě několik dalších schválení. Zvláště významný je postup na Slovensku, kde jest nyní 9 státně schválených nábož. obcí (Bratislava, Nové Zámky, Lipt. Osada, Brezno, Spišská Nová Ves, Košice, Zvolen, Užhorod, Hust), 16 obcí filiálních, na 33 místech se pracuje na zřízení místních výborů. Příslušníků je na Slovensku 6560, duchovních 16.

Vzrůst církve je velmi dobře patrný na vzrůstu počtu školních dětí, jak jej ukazuje školská statistika. Uvedeme jeden takový typický příklad. z Tábora. V r. 1921 činil počet dětí z čsl. církve na všech tábořských školách národních 31.30 procent z celkového počtu dětí v r. 1922 rovněž 31.30%, v roce 1923, kdy Tábor byl značně postižen t. zv. pravoslavnou krizí, klesl na 17.13%, od té doby pak stále stoupá: 1924: 21.80%, 1925: 22.06%, 1926: 23.21%, 1927: 24.21%, 1928: 25.37% a měsíc po zápise 26.45%. K.

ROZHLEDY PO LITERATUŘE

Po časopisech.

Ve filosofické revui *Česká Mysl*, kterou rediguje prof. Dr. F. Krejčí a Dr. V. Škrach, rozeplal se Dr. Blahoslav Zbořil o Náboženskou revui čsl. církve na základě jejího 1. čísla (dvojčíslo červenec-srpen, str. 319—322). Mezi jiným praví: „Vznik nové náboženské revue nás nijak nepřekvapuje. Čsl. církev neměla dosud časopisu, který by odborně řešil teologické problémy s jejího stanoviska. Čsl. církev je ve svém jádře živá a proto jevílo se v ní od počátku volání po odborné revui, jež by napomáhala k teoretickému prohloubení jejích zásad. Dříve než se zmíníme podrobněji o obsahu prvního čísla, můžeme říci, že časopis má jednu velkou přednost: není čistě konfesijní, ani teologicky dogmatický, ale snaží se o filosofické řešení náboženských problémů, takže četba jeho může interesovati každého, kdo se zajímá o filosofii náboženství, byť nestál na půdě církevní. I člověk zřejmě vědecky orientovaný může přijmouti tento časopis s povděkem, neb jím proniká snaha vyrovnati se vědeckými námitkami proti určitým teologickým dogmatům a vyloučiti vše vědecky vadné a nepřijatelné z náboženského učení; částečně patrné je zde i úsilí podepřítí vědecky některé články víry. Byť zůstalo často při pouhé snaze a pokus smířiti náboženskou tese s moderní vědou se plně nezdařil, přece respekt k objektivnímu vědeckému poznání je patrný ze všech článků, což činí revui tuto sympatickou i tomu, komu je vědecká pravdivost jedinou autoritou. Obsah prvního čísla Nábož. revue je cenný i bohatý a můžeme se těšiti, že se tento časopis stane aspoň jakousi protiváhou proti časopisům, stojícím na středověkém teologickém stanovisku.“ Potom uvádí Zbořil podrobně obsah článku Dr. Kováře: „K základům“ a zaujímá k němu celkem příznivé stanovisko. Dále vítá polemiku s prof. Spisarem o theismu a slibuje odpověď na jeho článek, až bude ukončen. Uvádí také obsah ostatních článků a končí: „Vedle toho obsahuje první číslo N. r. bohaté rozhledy po životě náboženském i náboženské literatuře. Celkem lze říci, že dovede-li si časopis udržet úroveň prvního čísla, může v nejedné otázce posloužit nejen čsl. církvi, ale naší inteligenci vůbec.“

Dále zde uchovááme podstatnou část posudku, který o naší revui přineslo *Národní Osvobození* dne 10. září 1929, „V dubnu vyšlé první číslo... reprezentuje se velice slušně. Jejím úkolem je spolubudovati ideovou práci církve a spolutvořiti náboženskou kulturu československou ve směru, který si čsl. církev dala na svém sněmu v r. 1924, překonavši krizi pravoslavnou, sledovati náboženský život jiných církví a společností a náboženské tendence

světové, přehlížeti tvorbu filosofickou a vědeckou i časové otázky, pokud se týkají náboženského života. Redaktor časopisu dr. F. Kovář v článku „K základům“ požaduje jednotného pevného stanoviska pro církev čsl. jako východiska další myšlenkové práce; je pro spolupráci kultury a náboženství, pro syntesu vědeckého poznání a náboženské víry. Věda ani filosofie nemůže nahradit náboženství, protože nedovede rozřešit záhady světa a života, ani ukojit člověkovu nitro. Náboženství počíná se tam, kde se víra stává vnitřní zkušeností, takový náboženský zážitek je zjevením božím. Obsah zjevení je subjektivní a obrazný, proto i theologie je taková — a proto Kovář uznává svobodu svědomí a vývoj theologie v závislosti na kulturních a sociálních poměrech doby, proto odmítá každý dogmatismus, ale i přebujení citového prvku v náboženství (mystiku a pietismus). Vytknuv toto zásadní stanovisko, Kovář poohlíží se po soustavách vpravo i vlevo od čsl. církve. Napravo klade především církev římsko-katolickou a zjišťuje: po bystré analýze katolické pojetí nejen odporuje skutečnosti a je tedy nepravdivé, nýbrž je také škodlivé duchovní, kulturní a především náboženské činnosti. V zájmu náboženství, mravnosti a duchovního pokroku je nutno katolický systém a především jeho základy vyvrátiti a odmítnouti a otevřítí cestu svobodné a živé náboženské víře, zbavené neskutecnosti a mythu. Tato stěžejní studie není zatím ukončena. — Z ostatních článků revue lze uvést studii A Spisara: Theism a moderní věda (polemika se stejnojmenným článkem dra B. Zbořila v České Mysli), dobrý článek E. Dlouhého-Pokorného: Spor o smysl našich dějin, přehlízející dosavadní spory o toto thema, přednášku † dra K. Farského na křesťanské konferenci ve Stockholmu: Tvoření křesťanské osobnosti, laická themata V. Kloubka (Právni základy církve čsl., Církevní hospodářství) a j. — Vedle bohaté článkové části revue má velmi pečlivé, soustavné a dobře informující hlídky: Rozhledy po životě náboženském a církevním sledují především život církve čsl., snahy o spojení církví, církev římsko-katolickou a křesťanské církve nekatolické; poměr církví k veřejným otázkám a pod. Rozhledy po literatuře sledují nábožensko-filosofické knihy, církevní a pod. časopisy a příslušné studie i z časopisů jiných. V tříarchovém sešitě je snesena bohatá látka. Revue je psána vážně, svěže, nevášnivě. Revue je poučná i životná. Přejeme jí zdar.“

Známa revue *Die christliche Welt*, kterou vydává vždy ve 14 dnech nakladatelství Klotzovo v Gothě za redakce prof. Dr. M. Rade, přinesla v čísle z 6. července 1929 zprávu o vydávání naší revue a upozornila, že jejím úkolem je uveřejňovati články o otázkách, jež jsou důležité pro vnitřní vývoj církve a dále přehledy o současné práci v náboženské oblasti v celém světě.

Také katolický časopis *Život* v čísle z 1. května 1929 píše o naší revui, vytrhává z prvního čísla několik vět a dochází podivnou jakousi logikou k podivnějšímu ještě závěru: „Nacionální církev chce tedy otevřeně podléhati husitství, které moci a násilím vybíjelo zkaženou víru ze země... i duchu Kristově, jenž násilí vyřadil z prostředků svého působení. Církev čsl. je ochotna jako každá církev nacionální podléhati povaze svého kmene, nikoli jí přemáhati.“

Také v tomto čísle jsme nuceni z nedostatku místa velmi omeziti rozhledy po literatuře. Bude to nahrazeno v příštím čísle, které vyjde v prosinci.

RŮZNÉ.

Povaha doby. „My pocházíme z období sporů, kdy každý měl potřebu ohraničiti se proti druhému. Vyznání víry bylo s to, aby — zatím co mělo přece spojovati — všechny navzájem rozlučovalo. Nyní jsme vstoupili

do zcela nového období. Mohlo by se nazvatí synthetickým. Klade se stále méně váhy na dvojí: na ono ohraničení, a na jeho protějšek, sjednocení, jež by bylo možné jen na základě stejných názorů. Ideálem je — místo jednotnosti a odloučenosti — spojení růzností. Toho mohou jedni litovat, ale druzí to pokládají za pokrok. Ten záleží v tom, že se lidé stále více učili viděti v tom, co je dělit, věc vedlejší, a věc hlavní viděti v tom, co je jim na základě společných dějin a založení společné. Tak nastupuje na místo protikladu v jednom jednota v rozmanitosti." (Prof. Niebergall v *Christliche Welt* z 20. července 1929.) — „Pozorní pozorovatelé doby konstatují, že společná práce a společné potřeby, jež lidi krok za krokem přivádějí k sobě blíž, působí proti někdejší bojům o víru, jež vedly k tomu, že se lidé vůči druhému uzavírali. Říkají, že sektářský duch je odzbrojen a že vzájemné nepřátelství duchových a náboženských směrů vyústilo v ušlechtilé závodění. Stále méně se klonily náboženské společnosti k dogmatickým sporům, stále více k závodění v řešení útrap dnešního lidstva. Usuzují z toho, že uplatňování náboženství se zastavuje na činech povahy sociální a mravní." (Albert Thomas, ředitel mezinár. ústavu práce v Ženevě, ve výroční zprávě o činnosti této instituce v r. 1928.)

Synkretismus. 5. června 1928 se konal v Tokiu v sále YMCA první kongres ke „spojení třech vyznání". Bylo přítomno 550 buddhistů, 260 šintoistů, 150 protestantů. Předseda ministerstva mluvil o společných ideálech, zvl. spolupráci na poli sociálním. Šintoista vyslovil naději, že se tato tři náboženství spojí v jedno. Protestant nazval zlem, že křesťanství si činí nárok na přednost před ostatními náboženstvími.

Nobelova cena míru za rok 1929 má prý býti udělena švédskému arcibiskupu Dr. Söderblomovi. Odůvodňuje se to tím, že on společenstvím církvi učinil více než kdo jiný pro mír mezi národy a že je jednou z největších duchovních osobností naší doby.

Z Ruska. Iverská kaple v Moskvě, jedna z nejvýznamnějších svatých dřívějšího Ruska, a to pro proslulý obraz „Matky boží iverské", byla jedné srpnové noci stržena, aniž to bylo úřady dříve oznámeno, jako se dalo v jiných případech. Co se stalo s obrazem, nebylo známo. Po krátké době na to musil ze svého úřadu odstoupiti komisař lidové osvěty Lúnačarskij, který dal rozkaz k odstranění obrazu, neboť prý jeho rozkaz „nebyl v soulase ani s vnitřními ani vnějšími politickými zájmy Ruska". — (Proslulá Pečerská lavra, jeskynní klášter v Kijevě, byl proměněn v „musejní město", bohoslužebné předměty se staly výstavními kusy. Museum se má státi střediskem propagandy proti církvim. — Také ostatní ještě zbývající kláštery mají býti zrušeny. Přes to prý mníšství v Rusku zesílilo. Silně roste také hnutí „křesťanů evangelia", kteří se liší od starověrců a patriarší církve absolutní zdrženlivostí. — Kletba, pronesená r. 1667 pravoslavnou církvi ruskou proti starověrcům, byla nyní synodem a patriarchou Sergiem snata. Sovětská vláda nařídila, že jména nábožensky uctívaných osob (Ježíš Kristus), dále jména všech božstev (Bůh, Jahve, Allah, Buddha, Zeus, Jupiter) musí býti psána s malými začátečními písmenami, rovněž jména svatých, jsou-li ve spojení s nějakým nábož. termínem (tedy evangelista marek, svatý mikuláš), ne však, jde-li o pouhé jméno (tedy Marek, Mikuláš).

Mnišská hora Athos vymírá. Dva kláštery, kde je v každém místě pro tisíc mnichů, mají jich jen 90 a 80. Důvodem není chudoba klášterů, ale nechut mladých lidí. Řeckému státu je velkou otázkou, zda a jak má tato památná místa s jejich poklady udržovat.

Polská národní církev se, jak se zdá, rozdělila na křídlo blízké katolictví a křídlo blízké protestantství. Varšavská nábož. obec této církve, vedená farářem Piechočińským odvrhla prý všechny římské symboly (kadidlo, věcenou vodu, zvony, ornáty, mši) a „římskou pověru" a zavedla evangelické bohoslužby v přísné jednodučnosti. Jmenovaný muž začal vydávati nový list: *Reformacia Polska*. Dříve byl redaktorem listu *Polska obrodzona*, avšak ten zůstal v rukou křídla katolického.

Dr. F. Kovář:

K ZÁKLADŮM.

(Dokončení.)

V.

Základní stanovisko Volné Myšlenky a některých filosofických a kulturních směrů, založených na přírodovědeckém světovém názoru, je protináboženské nebo aspoň beznáboženské, v některých případech aspoň profikřesťanské. Nenáleží k úkolům tohoto článku, psáti o tomto stanovisku a vyslovovati se o něm. Pokud to bylo nutné, bylo to řečeno v II. části. My stojíme na půdě náboženství a křesťanství; úkolem článku pak je, naléztí v této oblasti základ, jež považujeme za potřebný pro naukové stanovisko čl. církve, jež vznikla pro úkoly své, odlišné od jiných církví. Se stanoviska, nastíněného v II. části článku, pohlédli jsem na naukové základy katolicismu a protestantismu a orientovali jsme se podle nich.

Zbývá orientovali se ještě jedním směrem, pohlédnouti na *unitářství* a hlavně na směr, který v poslední době se velmi intenzivně uplatňuje v americkém unitářství, *humanismus*.

Unitáři mají svoje jméno odtud, že uznávají absolutní jednotu (*unitas*) boží, *nikoliv Trojici boží*. Počátky tohoto unitářství sahají do 16. stol., kdy Faustus Socinus (1539—1604) hlásal nauku protitrojčinní a ovšem i proti božství Kristovu a kdy utvořil ze svých přívrženců v Sedmihradsku a Polsku církev. V Sedmihradsku je unitářská církev dodnes živá. Časem rozšířilo se unitářství do Holandska a Anglie a pak i do Ameriky, kde se mu dostalo nových forem a nového života. Základy novodobého unitarianismu začal budovati v Anglii Theofil *Lindsey* († 1808), který se r. 1773 odloučil od anglikánské církve a založil prvou unitářskou nábož. obec v Londýně. Současně s ním působil v stejném smyslu Jos. *Priestley*; když však pro tuto činnost byl r. 1794 z Anglie vypovězen, přestěhoval se do Pensylvanie do Ameriky a tam slovem i písmem pracoval pro unitářství. Největšího pokroku nabylo unitářství v Americe působením bostonských farářů *Channinga* (od 1819) a jeho nástupce Th. *Parkera* (do r. 1860).

Unitářské nábož. obce tvoří v jednotlivých zemích unitářskou církev, t. zv. sdružení, jež je zcela jiného typu než církev římská nebo církve protestantské. Britské i cizí unitářské sdružení (British and foreign Unitarian Association) má přes 300 nábož. obcí, Americké unitářské sdružení (American Unitarian Association) má podle ročenky na r. 1929/30 celkem 375 nábož. obcí, 487 duchovních a 131.250 příslušníků. U nás ve smyslu amerického unitářství pracuje Dr. Norbert *Čapek*. Jeho *Svobodně Bratrství* bylo

dosud více hnutím, ale v poslední době uchází se o státní schválení své ústavy a organizuje se jako náboženská společnost.

Unitářskou církev nespojuje žádné krédo, je to církev bez formálního kréda. Mají úplnou svobodu svědomí a není ani dvou unitářů, kteří by měli stejně formulovanou víru, nauku. Tvrdí, že co je drží pohromadě, není stejná společná nauka, ale týž společný duch, duch pokroku, svobody, duch otevřené mysli a vřelého srdce, ušlechtilý, tolerantní a demokratický. Nekladou hlavní důraz na učení, ale na jednání, život. Ostatní církve je proto namnoze nepovažují ani za křesťany, ale oni o sobě vyznávají, že nejsou-li křesťany konfesi, jsou křesťany podle Kristova ducha; že neuznávají-li kréd historických ani nemají kréda moderního, mají ducha Kristova. Chtějí, aby jejich víra neodporovala rozumu. V životě společnosti lidské usilují o sociální pokrok.

Na generální konferenci Amerického unitářského sdružení, jež se konala v říjnu 1929 v Chicagu, pravil nynější předseda, Dr. C. W. Reese, že dvě věci, na nichž unitářská církev vždy stála, jsou: duchovní svoboda a sociální pokrok, a že poslouží nejlépe lidstvu a přispěje životu světa, bude-li na nich státi dále a šířiti je ve světě. Pravil, že to vyžaduje vysokého stupně kultury, udržet bratrství přes různosti mínění. „Jen vysoce civilizovaný člověk bude bojovati a umíratí za právo osob, že se mohou držeti mínění, s nímž on sám nesouhlasí... Všude naši unitářští lidé jsou v předních liniích mezi těmi, kdo bojovali za svobodu svědomí. Soukromé názory jsou svaté a nesmějí býti potlačovány. To aplikují na náboženství, politiku a hospodářství... K osobní svobodě... třeba připojiti sociální spolupráci, neboť čirý individualism je mythus. K uznávání vývoje musí býti připojeno inteligentní ovládání vývojového procesu. K posvátnosti individuálního vývoje musí býti připojen respekt k objektivní realitě. Potřeba uvést náboženství v souhlas s moderním poznáním a aspiracemi je iminentní a práce ve světě sociálním musí býti na této basi... Theoreticky jsme přilnuli k ideí pokroku. Věříme v pokrok lidstva kupředu a vzhůru. Je to mocné evangelium a musíme je aplikovat jako nikdy dřív. Unitářské evangelium je hodno všeho, ať to stojí věřící cokoliv — v izolaci, neporozumění, lopotě, obětích. Jeho účinek v podporování charakterností a povznášení ducha, jeho odplata v osobním růstu a bratrské sympathii jsou mimo všechno přirovnání. Naše dědictví je velké; náš duch je velký, naše budoucnost ještě větší, jestliže položíme na oltář svých církví nejlepší dary, jež máme, cítíce, že žádná obět není příliš velká pro evangelium, jež vyrůstá z nejvyšších impulsů a aspirací lidské duše.“*)

Pro svoje zásady a svou činnost mají američtí unitáři, třeba početně nevynikají, veliký vliv v duchovním životě americkém a mnoho vynikajících duchů amerických vyšlo z jejich řad. Je

*) *The Christian Register*, a journal of free churches, ze dne 17. X. 1929.

známo, jak poutalo toto unitářství zájem Dr. T. G. Masaryka, jehož choť byla americkou unitářkou. Proto účastnil se i kongresů pro pokrok v náboženství, jejichž hybnou silou jsou právě angličtí a američtí unitáři.

V posledních několika letech uplatňuje se v americkém unitářství mocně směr, který se nazývá *humanismem*. Ve velkých městech amerických zakládají se „Humanistická bratrstva“ (The Humanist Fellowship), v nichž prý nejméně 50 procent členstva tvoří příslušníci unitářských nábož. obcí, ostatní jsou z jiných liberálních církví. Mnozí unitářští duchovní prohlašují se za humanisty a veškeru svou činnost, zvláště také v chrámech, rozvíjejí v duchu a zásadách humanismu, unitářské nábož. obce pořádají veřejná shromáždění, na nichž mluví řečníci pro humanism a proti němu, stejně je tomu v unitářském tisku. Na jaře 1929 nazval prezident protestantského semináře v N. Yorku (Union theological seminary) H. S. Coffin humanism „bičem křesťanstva“ a vyzýval obě křídla protestantismu, orthodoxní, kteří v Americe slují fundamentalisty, i liberální, kteří tam slují modernisty, aby zapoměli svých bojů a všeho, co je dělí, a aby se spojili proti humanismu jako společnému nepříteli. Při zahájení přednášek nového stud. roku na podzim 1929 v promluvě k studentům a profesorům téže vysoké školy Dr. H. E. Fosdick vybízel všechny členy ústavu a všechny duchovní, aby si všimli světového hnutí humanistického, neboť prý humanism má pravdu i nepravdu.*)

Humanism zdá se býti logickým pokračováním a domyšlením základních principů unitarianismu a zároveň je uplatněním americké filosofie, pragmatismu, v oblasti náboženské a v křesťanství. Český čtenář poučí se o něm částečně z knihy vůdce amerického humanismu. Dr. Curtise W. Reese: *H u m a n i s m*, který vyšel v českém překladě Dr. Ferdinanda Pelikána.***) Leč v této knize mluví se o humanismu a jeho ideologii hlavně s hlediska filosofického, méně o aplikaci na náboženství a církev, nanejvýše jen v obecných výrazech. Dr. Reese vydal také knihu *H u m a n i s t i c k é p r o m l u v y*, obsahující promluvy 18 duchovních, které přednesli při pravidelných farních bohoslužbách, s hlediska humanistického.***) Avšak i v těchto promluvách se mluví namnoze příliš obecně, neurčitě a málo konkrétně o jednotlivých základních zásadách a otázkách náboženských a křesťanských. Teprve četba článků a diskusí v humanistických a unitářských časopisech amerických poučí nás podrobněji a konkrétněji o základním naukovém stanovisku humanismu v náboženství a křesťanství. Na základě těchto publikací všimneme si v dalším huma-

*) The Christian Register z 21. listopadu 1929.

**) Nákladem České grafické unie v Praze 1929, Viz referát v Rozhledech po literatuře v tomto čísle revue.

***) *Humanist Sermons*. Edited by Curtis W. Reese. Chicago-London, The Open Court publishing Company 1927.

nismu poněkud blíže, ovšem jen pokud je toho potřebí pro účel našeho článku.

Plyne ze samé povahy věci, že tento humanism není veličina jednotná, ani žádná hotová soustava. Někteří z jeho přívrženců jsou více, jiní méně radikální, vyslovují o téže věci názory třeba i protichůdné, souhlas mezi nimi je pouze v několika hlavních zásadách a určitém postoji. Sám jeho název ukazuje na první a nejdůležitější princip: člověk (*homo*), lidská přirozenost se stává do centra, všechny hodnoty se určují a třídí vztahem k lidskému životu, *člověk a jeho zdar v přirozené úrovni lidskosti je nejvyšší hodnotou*, nikoliv něco nadlidského, nadpřirozeného, mimosvětového.

Dr. Reese v předmluvě k Humanistickým promluvám určuje humanism jednak negativně, jednak pozitivně. Negativně tak, že humanism není materialismem, ani positivismem, ani racionalismem, ani atheismem. Pozitivně stanoví několik základních zásad. Prvá z nich je: „Humanism je přesvědčení, že lidský život má nejvyšší hodnotu a proto se s ním musí jednat jako s cílem, ne jako s prostředkem. To je základní článek víry humanismu.“ Z něho plynou některé významné důsledky: S člověkem se nesmí jednat jako s prostředkem k slávě boží, ani ke kosmickým cílům, ani k řádu mravnímu, ani k řádu světa, ani k cíli kteréhokoliv jiného člověka. Druhou základní zásadou je: „humanism je snaha, rozumětí lidské zkušenosti pomocí lidského zkoumání“, a tedy nevykládat lidskou zkušenost ani zjevením ani intuicí ani spekulací. Za třetí konečně jest humanism „úsilí, obohatit lidskou zkušenost až k nejvyššímu stupni lidské schopnosti a k nejzašším mezím podmínek okolí“.

Tyto filosofické abstrakce Dr. Reese by nám málo prospěly k pochopení humanismu v oblasti náboženské a křesťanství. Tu musíme si všimnout jejich aplikací ve věcech konkrétnějších.

Humanisté staví se na jedné straně proti katolicismu i proti protestantismu a to jak fundamentalistickému tak i modernistickému, na druhé straně proti naturalismu, beznáboženské kultuře, neboť ta prý ve snaze osvobodit člověka vede jej zpět k barbarství a tím ke zkáze. Považují se za vůdce nového konstruktivního hnutí, kulturní synthesy toho nejlepšího.

Humanism uznává, že nestačí člověku a lidstvu živočišná základna. Kdyby lidstvo bylo ponecháno na své přírodní úrovni, potopilo by se do propasti podlidského animalismu nebo — což je ještě hroznější — bezduchého mechanismu. Lidský živočich musí být opět obdařen duší a musí znova odkryt životodárné principy pořádku a konstrukce, která jej zachrání od hrozící záhuby; jež se zdá státi před ním. Humanism hledí pozvednout lidstvo nad tento slepě destruktivní život v naturalismu novým sebráním a seskupením všech čistě lidských věcí v náboženství lidského života tak široké, jako lidská zkušenost.

Velmi ostře staví se proti protestantismu a zvláště jeho libe-

rál nímu směru a tvrdí, že důsledný člověk může být buď katolíkem nebo humanistou, ale nemůže být ničím mezi tím. Nej- přesněji to vyslovil a zdůvodnil se snažil William A. Marzolf v článku: Shroucení protestantismu a Katolický humanism.*) Uvedeme z nich některé myšlenky, potřebné k poznání ducha humanismu.

„Stojíme před největší krizí v dějinách křesťanské církve, tak nesmírné, že můžeme stěží chápat její význam pro budoucnost náboženského světa. Kritické a destruktivní hnutí se započalo v 16. stol. a přivedlo nutně jeho instituce, známé jako protestantism, k shroucení. Celá struktura jeho filosofie padla, podmi- nována byvší jeho methodou šhubání, trhání, párání a vybíráním z deposita křesťanské víry takových učení a dogmat, jež vyho- vovala jeho touze, až dnes máme modernism v protestantském křesťanství, který je úplným popřením reformační víry. A po- slední slabí obhájcové tohoto vykleštěného pseudo-křesťanství činí pathetický a smutný pokus hájití svou ztracenou při proti mocnému a čistě sekulárním vědeckému výchovnému hnutí. Toto hnutí považuje víru modernistů za obskurantství a reakci- onářství, stejně jako za ně modernisté pokládali víru fundamen- talistů... Jaká ironie osudu, že modernisté dnes činí poslední slabou obhajobu víry, o níž myslili, že získá vědecky cvičené a myslící myslí, ale která ztratila mnoho lidí, jež myslila získat svým kompromisem s tradiční věrou křesťanskou! Zprostřed- kující kompromis byl zamítnut moderně myslícím světem. Lidé, kteří drží vědecké stanovisko myslí, nepřijmou žádný kompro- mis, ježto žijí ve světě faktů. Celá protestantská instituce je uvá- děna ve zmatek a hroutí se pod mocnou ofensivou realistického, vědeckého, filosofického, kulturního a sociálního humanismu...“

„Poušť protestantismu je za námi jako neplodná pustina. Dvoje dveře jsou otevřeny před námi: můžeme se vrátit k tra- diční katolické víře nebo můžeme jít k humanismu... Má-li vědecký humanism dobytí světa, musí se stát tak všeobsahujícím a katolickým jako křesťanský katolicism středověký. Protestan- tism nikdy nedržel tuto nepřemožitelnou křesťanskou víru v její celistvosti ani v její vyrovnané podobě. Nikdy protestantism nebyl s to proniknouti k takové svět sjednocující visi. Protestan- tism měl rozptylující a rozkladný vliv... a měl zárodek svého vlastního rozkladu v sobě... Byl vandalský v tom, že smetl vše- cku radost, krásu, umění a kulturu civilisace... Učinili-li jsme kulturní pokrok v moderním světě, nelze za to děkovati prote- stantismu, neboť ten s odporem a nerad ustupoval rostoucímu příboji vědy, umění a krásy. Musíme myslit o reformaci jako

*) *The Collapse of Protestantism*, The Christian Register z 19. září 1929 a *A catholic Humanism*, v témže listě z 26. září 1929. V tomtéž listě z 3. říj- na 1929 jeden z členářů listu radí tyto články co do významu do této sku- piny jako Channingovu Baltimorskou řeč a praví, že takových prohlášení neslyšelo unitářské bratrstvo po celá desetiletí.

o revoluci a ne o obrodě. ... Modernisté uprostřed protestantských sekt jsou stejně nepřátelští pokroku vědeckého poznání jako fundamentalisté. Nemají mravní odvahy odtrhnouti se od fundamentalistů, jejichž víru odmítají, ani nemají odvahy projevit své přesvědčení v tak jednoznačných výrazech, aby prostý lid, který stále věří starou orthodoxní věrou, poznal, kam jej jeho církve zavedly. Modernisté užívají názvoslovi s dvojným významem, kterým podvádí jen sebe a prostě nevzdělané myslí v církvích. Zbytek světa jde mimo ně. Posice fundamentalistů v protestantských církvích je stejně beznadějná. Nemají mravní odvahy definitivně zlomit pouto s modernisty a prohlašují o sobě, že drží orthodoxní víru jako celek. I oni učinili kompromis. Nejsm s to shledati protestantism ochotným přijmouti celý sklad křesťanské víry v pevné podobě, tak široké a tak vše obsahující, jako apoštolská víra, která kdysi dobyla světa. Protestantism se nemůže vrátit zpět. Učinil velký kompromis a není ani vědecký ani křesťanský v svém stanovisku. Budoucnost náboženství náleží křesťanskému katolicismu anebo katolickému humanismu s visí a programem pro jednotu světa tak obsáhlým jako je lidská zkušenost. Oba mají universální a svět sjednocující možnosti."

Humanista arci věří, že tyto možnosti uskuteční v budoucnosti na trvalo pouze humanism. „Katolické křesťanství hledí pozvednout lidské pokolení nad lidskou úroveň *nadpřirozenou* milostí, v nadlidství. ... Bude nadále zdůrazňovat nadpřirozenou sjednocující autoritu a moc a víra církve bude přijímána rostoucím počtem intelektuálů. ... Ale přes to jsme již prošli tímto stadiem vývoje, došli jsme za ně a musíme jít k jiné autoritě pro sjednocení trvalých lidských hodnot, a to pouze na lidské úrovni. ... Protestantism umístil svou autoritu v náboženství do subjektivních intuicí. ... Tradiční křesťanství závisí na objektivním nadpřirozeném zjevení a bez tohoto objektivního zjevení křesťanská víra je domněnkou bez základu. Jen katolicism dnes uplatňuje nárok, že má to objektivní zjevení, v němž nadpřirozená moc trvá a působí. Avšak tento nárok musí být dokázán člověku vědeckého školení, než bude přijat jako správný. Katolická církev musí dokázat člověku vědy, že je nadále božsky inspirovaným žijícím organismem s neomylnými důkazy své duchovní moci. Objektivní autorita Boha v lidských věcech musí být znovuzřízena. Katolická církev musí obhájit svoje nároky vůči kritickému a skeptickému světu."

„Zatím miliony lidských bytostí žijí, jak se zdá, úplně spokojený život v naturismu. Jsou naprosto indiferentní k ideji Boha a nesmrtelnosti, často k nim i nepřátelští. Přítomný smyslový život v přírodě je úplně uspokojuje. Evangelium humanismu se snaží pozvednout je nad tuto úroveň naturismu a otvírá jim celý svět lidských hodnot nad člověkovým místem v přírodě. Co miliony lidských bytostí žijí úplně spokojený život v naturismu, kažme aspoň evangelium humanismu; hleďme pozvednout

lidstvo nad věci smyslové do intelektuální a tvůrčí imaginace, v níž smyslové a přirozené se stane dokonalým vehiklem výrazu. ... Humanism může se tak stát náboženstvím. Pro humanistu posledními hodnotami pro člověka v náboženství jest úplný souhrn všech tvůrčích zkušeností lidského pokolení. ... Pravda, ač vzniká v lidské mysli a nabývá forem svého výrazu v tvůrčí imaginaci člověka, stává se ve svých nejvznešenějších výrazech a v celé zkušenosti člověku objektivní. Člověk má v sobě něco, co přesahuje věci, moc výběru a směru, která jej uschopňuje rozlišovat hodnoty. Všecky tvůrčí výkony lidské mysli vznikají nad obyčejnou mysli a dostávají žár, lesk jako „ohnivý sloup v noci“, aby člověka vedly k ideálu. Zde humanism objevuje, že musí mít objektivní autoritu, jako má věda a křesťanství objektivní autoritu. Každá autoritativní pravda musí být objektivní. Humanism obejmě vše, co lidská mysl a imaginace vytvořily trvale cenného, svým konstruktivním criticismem, vybíraje to nejlepší pro novou svět spojující kulturu. Veškerá lidská zkušenost má být pojata v rovnici. Nahromaděná zkušenost východu i západu musí jít do nového klasického humanismu. Nesmí být provinciální, musí být všeobecný, katolický. Je-li náboženství poslední realitou a je-li jediná poslední realita, již je si člověk jist pro své pozemské blaho podle dnešního stupně vědění v lidské mysli, ctěme ji a usilujme o její nejvznešenější výtvoř. Přišla chvíle, kdy můžeme začít konstruovat novou společnou vyhlídku pro lidské pokolení, kritickým realismem ve filosofii, vědě i kulturních uměních. ... Musíme mít náboženství, obsahující vše, kam sahá lidská zkušenost, a v něm uchováme každý příspěvek tvůrčí mysli a obrazivosti všech pokolení a plemen lidských a nějakými prostředky obejmeme a asimilujeme a vložíme, aby to vykristalisovalo v organický celek. ... Může se toho dosíci bez nadlidské autority? Katolické křesťanství, které vtělilo všecko z předkřesťanského humanismu ve svůj organický život, sjednotilo celek mocí nadlidského Krista a svátostného systému, jímž se lidé sjednocují s Bohem a navzájem v duchovní jednotu. Katolická církev bude to činit dále, jako to činila. Bude objímat, asimilovat a vykládat vše z nových kulturních výrazů, jak pokračují, dávajíc jim křesťanský význam. Má-li humanism bez superhumanismu dosíci takových katolických rozměrů, musí objevit symbolism a liturgii pro svůj náboženský výraz a vložit v to všechnu lidskou zkušenost. Je-li náboženství pocit poslední reality a hledá-li lidstvo smysl své existence ve své vlastní tvůrčí mysli a imaginaci, v nejlepších jejich výrazech a nejvyšších hnutích, bude jeho symbolism sjednocujícím výrazem největšího umění a literatury všech věků. Humanism musí studovat náboženské liturgie všech plemen lidských a budovat na jejich výtvořech vykristalisovaný symbolism a liturgii, které co nejlépe vyjadří, v symbolisované podobě a liturgickém umění, nejvyšší ideály lidské rasy. Moderní protestantism nemá symbolismu ani

liturgie ani soudržného a sjednocujícího života. Jeho theism je příliš neurčitý a vyčichlý, aby měl nějakou hodnotu v pozvedání lidského pokolení. Zatím co protestantism opustil lidské pokolení na přírodní úrovni a stále hrozí zničit všechny stopy civilisace svým geniem pro rozptylování a boření sjednocujících hodnot, my se pokoušíme zušlechtit svou civilisaci s jejími neobmezenými možnostmi humanistickým katolicismem, kulturní, svět sjednocující moci, která bude stavět na všech tvůrčích činech lidské mysli a imaginace novou kulturu nejlepšího, která může vésti lidstvo v nový zlatý věk, převyšující velikost Recka, slávu Říma a majestát středověku. Moderní humanism není nutně antitheistický, ale jeho idea Boha není v rozporu s vědeckými fakty. Vědci nečiní pozitivních projevů, dokud neobjevili fakt a neověřili fakt; proto nemohou nyní jako vědci činit žádný projev, týkající se Boha. Humanisté nebudou anticipovat vědecké projevy, ale začnou s takovými lidskými hodnotami, jaké mají, a suspendují své soudy, týkající se nadpřirozena, dokud nebudou mít více přesvědčujících faktů."

Posledními větami Marzolfovými dostali jsme se k otázce *pojetí Boha*. Odpověď na tuto otázku bývá pokládána za podstatný znak *humanismu* na rozdíl od *theismu*. V diskusích amerických listů i knih o humanismu bývá stavěn proti sobě humanism a theism, humanisté bývají nazýváni atheisty.

Mnozí humanisté se proti tomu brání. Podle Marzolla není humanism nutně atheistický. Podobně soudí i E. S. *Hodgin* v promluvě *Theism a humanism*, jež jest v Humanistických promluvách. Praví: „Theism a humanism nejsou dvě víry navzájem se vylučující. Částečně se kryjí, částečně se vylučují, a co je činí podstatně odlišným, je rozdíl v zdůrazňování a aplikaci náboženství, jak je činí vyslovený theista a vyslovený humanista, právě poněvadž jedno vychází z druhého a nikdy není úplně odlišné. Humanista není antitheistický, nazývat jej atheistou je naprosto nespravedlivé a prozrazuje obmezenost toho, kdo tu výtku činí. Humanista věří v boha celou svou myslí, srdcem a duší, ale je pro něho nesmírně těžké psát slovo bůh s velkou písmenou. Pro něho bůh je mnohem více než jméno osoby jako Washington, Caesar, Sokrates a Ježíš. Bůh je skutečnost, která dává všemu životu a zjevům jejich smysl a cenu — skutečnost, která se rozpíná do nekonečné výše nad člověkem a kdykoliv chápeme pravdu nebo posloucháme vznešeného impulsu, uchopujeme tuto skutečnost; stoupáme k vyšším obzorům a zakoušíme rozšíření mravního a duchovního života. Humanista cítí, že člověk může vejít v citové vztahy s touto skutečností jen svými vztahy k životu a světovým zjevům, které na něho narážejí. Poněvadž je to poslední podoba této skutečnosti, cítí, že je marné spekulovat a bláhově dogmatizovat. Zde je křux celé kontroverse. Theista také věří v Boha jako realitu, která dává význam a cenu životu a zjevům, ale — což je nekonečně důle-

žitější pro něho nábožensky — věří v Boha jako určitou osobnost, se kterou může mítí přímý osobní styk jako Richard s Johnem, a od níž může dostatí přímou pomoc a ochranu. Tento osobní vztah je pro něho nejdůležitějším prvkem v náboženství. Humanista nenalézá všemohoucího otce a přítele, k němuž by se mohl volati ve chvíli utrpení a na nějž by se mohl spolehnouti, že mu pomůže; ale nachází tisíce cest, na nichž by se mohlo býti zbudováno bohatší a trvalejší přátelství a bratrství v naší lidské společnosti, a cítí, že zasvěcením se zbudování takových poměrů bratrské lásky a dobré vůle je splněním božího úkolu, který mu život ukládá, a že to je jeho náboženstvím. Vzávat a probouzet skrytou lásku, která leží nepoužita, v každém lidském životě, je nejužitečnější vyzývání, jaké můžeme činit. Ano cítí, že stále vyzývání všemohoucí bytosti, aby vykonala za něho jeho dílo, přináší zmatení a klam a stojí v cestě člověkovu účinnému budování království božího z materiálu, který je mu po ruce, jestliže ovšem věnuje pozornost jeho vyhledávání, zvládnutí a použití k svým nejvyšším cílům.“*)

Vážnější humanisté stále se brání výtce atheismu, třeba, jak patrně, neuznávají osobního Boha. Někdy se zdá, že uznávají jen boží immanenci, ale ne transcenci. „I humanism i theism jsou systémy spekulace, týkající se přirozenosti a bytosti boží. Avšak theism je objektivní a humanism je subjektivní ve svém výkladu. Theista praví, že jsme částí boží bytosti, Bůh je v nás i mimo nás. Humanista praví, že Bůh je částí naší bytosti; božské v člověku je bůh. Theism prohlašuje, že Bůh je více než jeho stvoření, je nekonečný; humanista prohlašuje, že je vyčerpán v svém stvoření. . . . I humanista i theista slyší boží hlas. Oba vidí něco božského v lidské lásce, oddanosti, pravdě, cti, službě, kráse a sebeobětování. Do té chvíle souhlasí: Bůh je immanentní, svatý, mocný. Ale theista praví, že musí věřit o něco více o Bohu, než to. Humanista se spokojuje jen s tím o Bohu, co může rozumně chápat. Rozdílnost se objeví jen když se přiblížíme k té části Boha, jež je mimo nás. Theism je humanism plus. Theista jde k spekulaci a adoraci za hranice lidské zkušenosti. Je však obecný klam, obecná nespravedlnost, pokládati humanism za atheism. Humanista má Boha, úctu, oddanost, modlitbu. Snad to není tak univěrsální jako u theisty, ale je to stejně mocné; snad ne tak extensivní, ale stejně svaté. . . . Theista praví, že je obklopen Bohem, zahalen v atmosféře svatosti. Humanista praví, že je oživen a řízen Bohem, oživován a ovládan malým sebeudrživícím duchem svatosti, který reguluje všechen jeho život. Jedno může býti stejně pravý Bůh jako druhé, stejně mocný, svatý, úcty a uctívání hodný.“**) Cítíme, jak jsme tu v myšlení

*) *Humanist sermons*, str. 57, 58.

**) Dr. Charles E. Park: *Humanism*. The Christian Register z 23. května 1929.

pragmatismu, kde měřítkem pravdivosti myšlenky je její výsledek pro život.

Někdy se zdá, jako by humanistická idea Boha byla jen protestem proti přílišnému anthropomorfismu, považovanému v orthodoxii za dogma, a jako by humanisté nechťeli užívat starých terminů, když se jimi uvádí lidé v nesprávně chápání Boha. Jindy však pronikne pojetí, které nelze zvátí theistickým. „Jako starší theism vzal jednoho člověka a oslavil a zidealisoval jej atributy božími, tak humanism bere lidstvo a oslavuje a idealisuje je atributy Boha. Jinými slovy, idea Boha je ztělesněna ne v idealisovaném individuu mimo svět, nýbrž v idealisovaném lidství ve světě. Tak věřím, že celý proces a vývoj vesmíru od počátku až podnes není výsledkem osobního Tvůrce a vládce mimo něj, který by jej uvedl v pohyb, řídil jeho běh a utvářel jeho vývoj, nýbrž dílo nějakého vnitřního motivu — síly, moci, síly, která snad aspoň s počátku byla nevědomým impulsem, ale která se vyvinula v sebeřídící vědomí v lidstvu, nejvyšší výraz té moci na této planetě a její vládnoucí sílu, pokud jde o lidské věci. Až do nejnovější doby tento impuls bez pochyby se hnál vpřed slepě, bez vědomí o tom, co může býti jeho cílem; ale nakonec v člověku přijal proporce vědomí a od té doby je vědomě řízen lidstvem. Věřím proto že zůstává s námi, aby ovládl tuto sílu a dával jí definitivní podobu a směr a že osud lidstva leží v našich rukách. Pak leží budoucnost široce otevřena před námi, abychom s ní činili, co chceme. Toto stanovisko musí hluboce působit na celé stanovisko k životu. Jeho důležitost nemůže býti přeháněna, ani těžká odpovědnost, kterou v sobě obsahuje. Myslíce o tom, tvoříme osud planety. Nejsme při tom tísňeni tím, že máme co činit s vyšší mocí. Jediná moc, která v nějakém smyslu nám vládne, je kolektivní vůle lidstva a té jsme my tvůrci. Můžeme vyznačit svůj vlastní cíl a volit vlastní cestu k tomu cíli a žádná síla mimo nás nemůže zničit účel člověka.“*)

Takových a podobných projevů z řad humanistů mohli bychom uvést mnoho. Leč nejde nám tu o vyčerpání humanistického pojmání Boha, ani o vyčerpání názorů humanismu. Zde nám jde jen o poznání stanoviska humanismu a k tomu, doufám, uvedené stačí.

Není proto divu, že se *humanism* označuje jako opak *theismu* a že jsou s humanisty vedeny prudké diskuse nejen z řad mimounitářských, ale od theistů v unitarianismu samém.

S tím také souvisí, že se humanism staví v protivu ke *křesťanství*. A v tom ani humanisté sami všichni neodporují. Berou namnoze křesťanství jako uzavřenou historickou veličinu minulosti, ztělesnění její vidí, jak jsme poznali, v římském katolicismu, protestantství je pro ně zkažením toho křesťanství, ale

*) Dr. John H. Dietrich: *Humanism*. The Christian Register, z 18. února 1926.

polovičatým, a humanism je pak důsledné nové náboženství, které nastoupí na místo křesťanství.

Uvedu o tom několik myšlenek, jež pronesl E. Burdette Backus v promluvě na thema: Humanism a křesťanství.) „Thema naznačuje, že křesťanství není konečným náboženstvím lidstva, nýbrž že bude podrobeno témuž procesu úpadku, jaký postihl náboženstva předešlá. Historie nám připomíná, že je osudem náboženstev, stejně jako lidí, stromů, říší, projít všemi stupni růstu od narození do zralosti a smrti. Není důvodu, proč by křesťanství mělo znamenat výjimku od tohoto pravidla. . . . Pro mne jsou tu jasná znamení, že lidstvo strhlo své stany a je zas na cestě k nové náboženské víře, která, jak se odvažují věřit, dá nám náboženství větší, než je křesťanství, větší, než kterákoliv z historických věr minulosti, ač zase jsem si jasně vědom, že to, co nazývám náboženstvím, nebude se zdát mnohým nejvýznamnějším mužům a ženám vůbec náboženstvím, nýbrž spíš nenáboženstvím. Jaké budou známky nové víry? Především bude mezinárodní, universální. Národové této zeměkoule jsou určeni k sjednocení. Síly vědy jistě splní úkol, který teprve pouze začaly. Poměry života po celé zemi se stávají stále více a všude podobnými a výsledky věd se stanou společným majetkem lidstva. Také naše myšlenky budou si stále bližší, poněvadž budeme mít společný soubor materiálu k zpracování. Tato postupná tendence k jednotě žádá, aby náboženství, které se snaží vyhovět potřebám lidí, bylo pojímáno výrazy universálními. Toto universální náboženství nemůže vyplynout prostě z vítězství některého z nynějších náboženstev. Ta všechna sebou nesou příliš mnoho přítěže minulosti. Jejich dědictví omylu činí je neschopnými pro úlohu, státi se náboženstvím lidstva ve dnech, jež jsou před námi. . . . Osobně po dlouhých úvahách o problému jsem dospěl k stanovisku, že odmítám název křesťana v zájmu náboženství, o němž věřím, že je větší než křesťanství. Jsou mnozí, kdo tvrdí, že universální náboženství, o němž mluvím, je prostě další vývoj křesťanství samého a že proto máme podržeti tento název. Avšak jsou určité body ve vývojovém procesu, kdy vyvíjející se věc přestává býti, čím byla a stává se něčím jiným; když se křesťanství stane tak širokým, že v sebe pojme žida i mohamedána, aniž by se žádalo, aby se vzdal svého náboženství, dospěl jeho vývoj až k bodu, kdy už není křesťanstvím, nýbrž novým náboženstvím. Jsem přesvědčen, že více se získá než ztratí, když se zřekneme starého názvu. Všude po světě jsou dnes lidé, kteří vyrostli z různých náboženských systémů minulosti a kteří si říkají: důležitou věcí je, ne že jsem žid, křesťan, mohamedán, buddhista, párs, nýbrž že jsem lidská bytost, toužící vyjádřit svůj život v stále větší dobrotě, kráse, pravdě a lásce, být lepším člověkem a sloužit plněji svým druhům. Jako takový

*) *Humanist Sermons*, s. 65—76 .

patřím k společenství, jež je větší než které náboženství, jaké kdy existovalo. Jsem členem universální církve, která teprve bude; čtitelem v chrámě lidství, který dosud postaven není, ale staví se. V tomto chrámě všichni lidé, kteří milují, všichni, kteří mají vyšší touhy, všichni, kteří usilují myslit jasně a jednat správně, se poznávají jako jeden. K tomuto společenství náleželi všichni universální duchové minulosti, nejen mé vlastní tradice, nýbrž celého světa, a jejich životy byly vloženy jako kameny do stavby toho neviditelného chrámu. Do něho byla naroubována síla a moudrost Mojžíšova, Buddhova, Konfuciova, Zoroastrova, Mohamedova, Sokratova, Ježíšova a všech ostatních lidí jejich ducha, kteří kráčeli po zemi. Druhou známkou nového náboženství bude jeho odlišné stanovisko k věcem theologie. Bude požadovat víru v Boha osobního? Myslím, že ne. Já osobně mám sklon k něčemu jako mystickému. Shledávám ve vesmíru kvalitu, která je příbuzná mně; kvalita, jež se projevuje v řádu, v kráse, v tvůrčí činnosti, v lásce. A rád to nazývám bohem. Ale neruší mne konec konců, jestli jiní lidé dojdou k jiným závěrům a jestli fakta je nutí popisovat svět a všechny věci v něm úplně ve výrazech slepé síly a hmoty. Lidé stejné inteligence a poctivého charakteru docházejí k zcela odlišným závěrům a náboženství budoucnosti nebude žádat uniformity víry. . . . Není pochyby, že člověk i v budoucnosti se bude snažit řešit hádanku vesmíru, jako se snažil v minulosti. Ale náboženství nebude theocentrické, nýbrž bude spíš homocentrické. Srdcem jeho bude rozhodnutí, stanovit lidský cíl jako vedoucí princip života na této planetě. Až do dneška jsme klopytali, vedeni jen nevědomým a zlomkovitým cílem, učinit život uspokojivým. Tento cíl byl znova a znova potírán, poněvadž jsme neměli dosti důvěry ve své vlastní síly, spoutati životní okolnosti podle své vůle. Hledali jsme příliš často útočiště v zásvětí, hledající kompensaci za tvrdost a omylnost tohoto života ve snech o jiném životě, který má svou existenci jen v naší obrazivosti. Musíme odsunouti stranou všechny tyto věci, které potíraly lidský cíl a vědomě stanoviti jako svůj cíl zbudování životního řádu, který by dal všem synům lidským tak plně uspokojení, jak jen je lidsky možno. Zájem náboženství budoucnosti budou lidské hodnoty, obohacení charakteru, osobnosti, tvoření krásy, objevování pravdy."

Avšak najdeme mezi humanisty také takové, kteří přes to, že se dívají vpřed na náboženství budoucnosti a o ně usilují, *nezřikají se křesťanství*, nýbrž naopak, dovolávají se ho pro sebe i pro budoucnost, a brání se, proti tomu, že jsou vylučováni z křesťanství. „Dnes jsou mnozí, kdo říkají, že my už nejsme křesťané. Ale to je omyl. Co bylo nazýváno křesťanskou pravdou, bylo zvláště a neuvěřitelně našim revoltujícím (unitářským) otcům. Oni tvořili, jako tvůrčí duše v křesťanstvu, nové křesťanské těleso víry a nyní ostatní církve v něčem přišly tam, kde jsme byli my před stoletím. Co bylo heresí, je orthodoxií!

... Avšak pravda jde dále. Ty pravdy tehdejší nejsou pravdami dneška. Nové ideje, jako třeba Channingovy, byly zvány nekřesťanskými a atheistickými. To je běžné. Ale my odmítáme tento falešný útok, je groteskní. Křesťanství je žijící organism. Jeho charakteristikou je souvislost a historický růst. Nic se tak nemění od věků do věků jako nauka. Má-li křesťanství trvalé vlastnosti, pak se jeví také v „enormní sumě konstantní změny“.

... Dalecí toho, abychom odcházeli od křesťanství, dělající tyto změny, jsme ve skutečnosti jeho vůdci. Všechni inteligentní svět ví, že je to pravda. Bez ohledu na nové nauky, jež prohlašujeme, nemůžeme být více heretičtí nebo více křesťanští ve smyslu, v němž unitáři vždy toho slova užívali, jako Channing a ti, kdo šli v jeho slavné dráze. Jedna věc nám však musí být jasná. Být křesťanem neznámá držet nějakou nauku theologickou jako neomylnou, autoritativní, konečnou pravdu. Ani jedna není taková. Být křesťanem znamená hledati pravdu v dokonalé svobodě k vůli svatosti. Tento princip jsme zdědili z velké katolické křesťanské tradice. Prohlašujeme, že není jiného křesťanství.“*)

* * *

Hnutí humanistické uplatňuje se nejen v oblasti náboženské, nýbrž ve všech oblastech kulturní činnosti, zvláště také ve filosofii. Nejde nám o to, abychom je v tomto článku vyčerpali ani v ohledu náboženském. Chceme jen poznati jeho základní stanovisko, abychom se na něm orientovali pro stanovisko svoje vlastní. K tomu cíli postačí to, co jsme uvedli.

Čsl. církev je ve své nauce o Bohu a v mnohých prvcích svého snažení velmi blízka unitárství. Nikdy v její nauce nebyla Trojice chápána jako 3 osoby boží v jediné podstatě boží. Kristus není v ní ctěn v kultu jako Bůh, rovněž ne Duch svatý. V „*Československém katechismu*“ bratří Dr. Farského a Kalouse byl Ježíš chápán jako hrdinský trpitel lidstva a největší prorok, Duch svatý znamená v něm boží nadšení v člověku. V *Učení nábožensví křesťanského* pro věřící církve čsl. od bratří Kalouse a Spisara se mluví o tom, že Bůh žije sám v sobě trojjediným životem a to jako původce, slovo a duch pravdy. Pokud tedy je tu ještě nějaká stopa učení o Trojici, je chápána psychologicky. Jinak idea Boha je zcela unitářská v nauce i v kultu.

Také jiné ideje a zásady církve čsl., hlásané od samého jejího počátku, jsou dobře unitářské, ač ovšem ne pouze unitářské: svoboda svědomí, sociální pokrok, víra v pokrok a zdokonalování vůbec, postavení se na půdu přirozena, kladení důrazu více na život než na vybudovanou nauku, optimismus, radostné nadšení, demokracie, bratrství, zásada, aby víra a náboženská nauka nebyly v rozporu se zaručenými výsledky věd, sympatické poroz-

*) *The Christian Register* z 19. září 1929.

umění pro veškeru kulturní činnost, zvl. filosofii a vědu, svobodnost, touha po všelidském dorozumění a j. v. Celý duch církve čsl. je velmi blízek duchu unitářství. Proto také čsl. církev společně se Svobodným bratrstvím byly domácím pořadatelstvím světového kongresu pro pokrok v náboženství, který se r. 1927 konal v Praze, a na němž sešli se jednotlivci i zástupcové církví a náboženských společností téhož ducha z celého světa k několikadennímu velmi povznášejícímu jednání.

Je pravděpodobno, že i snahy a cíle humanismu, aspoň krátce zde naznačené, naleznou u mnoha příslušníků čsl. církve porozumění. Je zde jistě sympatický ten odvážný a stálý pohled vpřed, nebojácné a nekompromisní hledání a usilování o náboženství budoucnosti, široký obzor, objímající celé lidstvo, minulost i přítomnost, vše lidské časově i místně, touha po něčem velkém v budoucnu a cesta za tím, stálá snaha, aby vědecké a filosofické poznání bylo doplňováno náboženskou vírou, jež by nezastarala a neznamenala, úsilí o naplnění současného i budoucího lidstva náboženskou vírou, jež by byla duši jednotlivce i celého lidstva a jež by je přivedla k uskutečnění všech možností v nich uložených, úsilí, aby náboženství stalo se skutečnou silou a mocí v člověčenstvu a mn. j.

Avšak přes to *nemůže býti stanovisko humanismu stanoviskem našim*. Humanismus je extrém, unitářské principy přehnané do extrému, a jako každý extrém má něco úchylného, nenormálního, nezdravého a správnému vývoji škodlivého, a to tím síše, že je to spojeno s filosofickým stanoviskem pragmatismu, který neuznává nic absolutního, ani pravdu, ani dobro, ani spravedlnost, ani právo a tím vlastně podtíná kořeny náboženství, jež pak utone v relativismu.

Pravdu má humanismus, že pravda, ani ta nejhlubší pravda o Bohu a člověku, není konečným depositem, předávaným z generace na generaci jako šperk, nýbrž zrnem, které zasazeno vždy do nové půdy poměrů, dob a lidí, vždy nové plody nese, takže nikdo nemá monopol pravdy, a třeba se jí učit zkušeností. Nemáme v držení absolutní pravdy, dobra, spravedlnosti, krásy, ale ony jsou — v Bohu, a my se k nim spoluprací s Bohem blížíme. Proto si jich ani člověk jednatel ani lidstvo celé nemůže vytvořit, jak myslí humanism, ale musí je jen pokorně v světě a bližních hledat, nalézat a přijímat, stále plněji a dokonaleji, čím plnější a dokonalejší je spolupůsobení s Bohem.

Dějiny života na zemi činí absurdní myšlenku, kterou hlásá humanism, že člověk, lidstvo je posledním výrazem nejlepších vlastností energie, konečným uvědoměným stadiem prvotního nevědomého impulsu a že všechna budoucnost je jen v rukách lidských. V člověku nejsou všechny síly. Jsou vlivy ve zkušenosti, jichž se člověk nenaucil ještě ani využít, sotva je poznává, tím méně, aby je ovládal. Jsou vyšší reality než člověk a jemu nezbyvá, než je hledat, uznat a s nimi spolupracovat. Není člověk

ani lidstvo středem a cílem, ale Bůh, není tedy náboženství anthropocentrické, ale theocentrické, třeba ovšem je pro člověka, ne pro Boha, takže člověk v něm není prostředkem.

To znamená, že humanism tam, kde se odchyluje od theismu, je na scestí. Svět a sebe nemůžeme vysvětlit ani chemií a fyzikou ani vývojem nevědomého impulsu. Nějaká objektivní moc, vůle, realita, je nutná k plnému porozumění hodnot, jež jsou v lidské osobnosti. S vírou v Boha mohu rozumět sobě, osobnosti, i světu, jeho vnitřnímu systému zákona a řádu, mohu rozumět lépe lidským dějinám, jejich pochodům a tendencím. Bez Boha svět mimo mne i svět mého já i historie stávají se hádankou, existence studenou a černou, život krutým žertem. S Bohem stávají se tato tajemství srozumitelnými, život se stává plným smyslu, významu, povinností reálnou, budoucnost nadějnou.

K jednomu však vybízí nás humanism důtklivě: aby byl důkladně promyšlen náš theism, a zbaven všeho, čím může narážeti u lidí vědecky vychovaných a myslících. Příklad dr. Zboržila a j. u nás vybízí k témuž. Držíme i boží transcendenci i boží immanenci. Dosud se v theologii příliš mnoho spekulovalo o té transcendenci a je na čase, aby se více mysliło o immanenci, a ovšem ne pouze spekulovalo, ale pracovalo i methodou vědeckou, při čemž má zvlášť velký úkol psychologie náboženství a v ní dokonalé poznání náboženské zkušenosti. Theologie čl. církve má tu velké pole působnosti.

Naprosto ovšem nelze souhlasiti s humanistickým chápáním křesťanství, katolicismu a protestantismu, ani náboženství budoucnosti, pokud se staví proti křesťanství. Pojetí protestantismu je nejen přehnaně nespravedlivé, ale i nehistorické. Ztotožnit křesťanství s katolicismem je libovůle, provedená jen proto, aby se mohlo křesťanství snáze zamítnouti ve prospěch náboženství budoucnosti. Naprosto neplatí dilemna: buď katolictví nebo humanismus. Vývoj nejde tak z extrému do extrému. Křesťanství má věčné hodnoty, ty zůstanou i pro budoucí lidstvo; potřebují jen nové formulace, shodné s vývojem ostatním. Křesťanství dosud nebylo uskutečněno, tím méně je třeba je nahrazovati.

I my máme před sebou cestu, vyhraniti se na jedné straně proti naturalism a beznáboženské kultuře a vysvoboditi i povzněsti lidi z jejich pout, na druhé straně oproti katolicismu i protestantismu a oproti nim nově formulovat věčné hodnoty křesťanství. Při tom musíme si býti stále vědomi dvou extrémů: na jedné straně barthismus s naprosto transcendentním, vzdáleným Bohem-Tvůrcem, při němž člověk není nic, na druhé straně humanismus se zbožněným jedině tvůrcím lidstvem, při němž Bůh není nic. Ve skutečnosti není člověk ani jen tvorem ani jen tvůrcem, ale spolutvůrcem, spolupracujícím s podmínkami, jež jsou immanentní ve světě a člověkově životě individuálním i kolektivním aniž by tam ovšem samy mohly vzniknouti. Toť úhelny kámen, o nějž třeba opřítí základy!

SPOR O SMYSL ČESKÝCH DĚJIN.

(Dokončení.)

Odezíráme-li od snahy Táborů, své přesvědčení jako lepší vnutit násilím křesťanům jinak smýšlejícím (a zdalíž i té násilně propagandě nebyla Táborům učitelkou církev římská se svou inkvisicí, svými klatbami a křížáckými výpravami?!), odezíráme-li od výstředností Táborů v boření kostelů, klášterů, pálení knih, censurě mistrů . . . (a zdalíž i v tom nenásledovali církve římské, která páčila knihy kacířské, která přeplnila chrámy nádherou, ostatky pochybného původu, proti čemuž sami církevní otcové křesťanského dávnověku horlili,*) což křesťany rázu Matěje z Janova, Milíče, Husa pohoršovalo?!), vidíme, že náboženské zásady Táborů jsou ve shodě s názory moderního náboženského člověka. Především že *popírá transsubstanciaci*, t. j. že kněz dělá z chlebička Boha. Palacký (Dějiny III, str. 259) cituje z výtek mírných Husitů Táborům: „I těm nemá věreno býti, v svátosti těla Kristova neb ve svátosti krve jeho, by tu byl pravý a plný buoh a člověk; a protož nemá se tu kláněti a klekati jako pravému pánu bohu, neb kto se tu tak klánie, ten modloslúží.“ Nemají-liž k takovému stanovisku universitní profesori, vědou odkojeni, zaujati stanovisko příznivé, jako k emancipaci rozumu od tíživé (protože za nevěru v transsubstanciaci upalující) autority církve římské?! *Zde dlužno přiznati barvu a ne vyhlášovat události za nechutné spory kněžské*; zvláště když římská církev, snažící se po staletí ovládnouti nejen církevně, ale i hospodářsky a politicky celý svět, *na dogmatu tom, a dogmatech s dogmatem oním těsně souvisejících* (svěcení na kněze, udělující knězi onu čarovnou moc předpodstatňovati, hříchy odpouštěti atd., primát papežský . . .), *onu snahu svět ovládnout stavi*. Kdo nevíta onu emancipační snahu Táborů (později Zwingliho, Kalvína . . .) a byť i jen matričním katolictvím snahu onu podporuje, kuje pouta rozumu lidskému a nezaslouží, než aby mu církev římská, jako tomu bylo do r. 1782, uložila znovu za podmínku universitní profesury přísahu o víře v Neposkvrněné Početí Panny Marie! A tak Táborství, byť i kladlo důraz na časté přijímání Večeře Páně, nelze, jak činí dr. Pekař, zváti pokračováním či prodlužováním středověku, nýbrž úctyhodným náběhem do novověku, k čemuž dle Palackého (III, 349) i nejkulturnější národové tehdy nedozráli.

Ve čtyřech pak člancích pražských i dle Pekařova „Žižky“ I, 106: „byla formulována pevná vůle *k reformě církve*, jež poklesla hluboce, vzdálivší se od principů tvůrčích, v nichž vtělen

*) V universitní knihovně jest knížka švabachem česky tištěná r. 1847, v níž jsou krásné citáty z církevních otců — spisy citovány! — anonymně vydaná. Část jsem uveřejnil v „Naší Svobodě“.

byl mravní idealismus, jenž toužil po nápravě, i konkrétní program této nápravy... byl to rozdíl ne ve věrouce (u mírných husitů — p. pis.), ale v duchu katolického křesťanství...“ Žádost po přijímání pod obojí způsobou (vedle dogmatického smyslu, že teprve tím přijímána jest svátost plně) byla náběhem vyrovnání propast mezi knězem i laikem; svoboda v hlásání slova božího, nebyla-liž v podstatě novověkou touhou po svobodě vyjádření své přesvědčení, zákaz světského panství duchovenstva ve smyslu policejně-právní vrchnosti, nebylo-liž snahou vrátit kněze k hlavnímu jeho úkolu duchovnímu? A žádost, by smrtelné hříchy veřejně byly staveny, jest zvláště příznačná pro mravní úsilí husitství a hlavně táborství, jež svým biskupem Mikulášem z Pelhřimova na sněmu basilejském artikul ten hájilo. (Žižka I, 127.) Pravda, že Táboři vykládali je ve smyslu tuze přísném, kdežto Pražani zase ve smyslu tuze mírném, takže nakonec se tito s Římem Kompaktáty basilejskými i shodli. Obojí reforma, jak v učení, tak i v praxi křesťanského života jest to, co chválí dr. Pekař v brožuře „Mistr Jan Hus“ (str. 15) na husitství: „V pravdě Husově jest dvojí stránka pokroková. Prvá je boj proti korupci hierarchie a tím zároveň boj za křesťanství ryzí, křesťanství v duchu evangelia, křesťanství se slovy a formou, ale životem — a v tomto směru můžeme u Husa shledávatí český prvek, český motiv; *důraz na praxi křesťanství* je základním živlem ve všech dosti se rozcházejících směrech české reformace. A druhou stránkou Husova stanoviska je *požadavek rozumové kritiky* zřízení a učení církevního na základě původních pramenů, na základě bible — na daleké cestě, která vede staletími *od nesnesitelné a často osobivé autority*, přikazující slepě věřití, *k emancipaci lidského rozumu*, je Husův smělý boj za myšlenku Wiklifovu, za právo kritiky — ovšem omezené slovem Písma — první velkou etapou nové doby.“ — Ovšem, *v obou těch směrech*, v důrazu na křesťanskou praxi i na emancipaci rozumu *vynikli* v podstatě ne mírní Husité, nýbrž Táboři, z jichž zbytků vznikla pak Jednota Bratrská. Že mnozí z Táborů během 14letého válčení zhrubli, zesurověli, že po smrti mnohých naplnili řady jejich lidé chtiví ne Zákona božího, ale kořisti, i cizozemci, jest známo. Nicméně vojska církve římské, dle jejího tvrzení zástupkyně to Bóha na zemi, se přece jen od vojsk tábořských učila nejen umění válečnému, *ale i kázni a střídmemu životu v táborech*. K tomu je vedli papežští legátové, připisující válečné porážky *nezbednému životu svých křižáků*. (Palacký III, 383.)

Husití však, i ti mírní, se zklamali v jednání s otci basilejskými nejen po stránce věroučné, ježto do kompaktát vkládali jiný smysl než oni, ale i po stránce mravnostní. „Rokycana žaloval na kázáních veřejně, že Praha po vjezdu císaře Sigmunda stala se jako Sodomou, že karban a krčmování, obecné nevěstky a podobné mrzkosti proti druhému článku Pražskému již veřejnou svobodu mají.“ (Zapova Kronika II, 1241; Palacký III, 588.)

A tak mluví-li dr. Pekař o *krvavém Táboru* (Žižka I, 97), měl by napřed mluvití o *krvavém Římu*. I Palacký i německý historik Fr. von Bezold („K dějinám husitského hnutí“). Překlad Chytilův s úvodem Pekařovým r. 1904; obrana to mravního obsahu české revoluce proti nenávistnému pojetí Tyrolana Kon. Höflera) dokazují, že římsko-katoličtí křižáci byli krutější a daného slova méně držící, nežli Pražané a Táboři. Vytyká-li dr. Pekař Táborům (Žižka I, 82, 84, 90, 96—102), že se neřídili Zákonem Novým Ježíšovy lásky a milosrdenství, nýbrž Zákonem Starým; v němž Hospodin vybízí k vyvraždění nepřátel Israele, *jakým zákonem se řídili římskými papeži pod sliby odpustků vysilani křižáci*, odchovanci církve římské, páchající i na bezbranných ženách, dětech a starcích — někdy i katolicích, jen když byli Češi! — zvěrstva neslýchaná!

Pravda, že dr. Pekař uvádí *to, co k výkladu* všech tak zvaných kacířstev a tedy i husitského, *jest nejdůležitější*, totiž že *pramenem hnutí těch bývala veliká zkaženost a pýcha hierarchie římské*, žijící namnoze pravým opakem života Ježíšova a apoštolů, a to nejen ze strany Táborů a Husitů vůbec (I, 39, 59, 81, 85, 86, 95, 107), ale i ze strany horlivých katolíků: tak Ludolf, opat zaháňský ve Slezsku, který se „nerozpakuje nařikati na prodejnost papežského dvora a jeho pohoršlivou praxi odpustkovou, nebo na nedostatek inteligence u mnohých praelátů“ (I, 64, 114), tak i *Eberhard Windecke*, obchodník říšskoněmecký, jenž ve službě rozličných knížat, v tom deset let (od r. 1411) ve službě a průvodu krále Sigmunda, sjezdil skoro tehdejší svět, rodák z Mohuče, podává nepřiznivé úsudky o sobectví knížat, nohama šlapajících prospěch obecný, i netají nechuť k „popům“, zejména ke knížatům duchovním (kterou sdílel asi se Sigmundem), dosvědčují jeho v jádře vlastenecké a pokrokové stanovisko. *Opakuje několikrát, že všechno zlo a neštěstí v říši pochází od lakoty a pýchy církevních knížat*: „Znechutilo mi svět, že jsem nikdy neslyšel a neviděl nepravosti, při níž by nebyly velké hlavy křesťanstva v nepravu, a to duchovní víc než svěští.“ „Proto jsem dal na konec za pravdu Husitům, kteří měli za to, že kdyby se kněžím nic nedalo, naopak vzalo a oni chování byli jako kněží, bylo by lze pak učiniti mír.“ Přes to byl Windecke zbožný hluboce, ovšem v duchu doby (dr. Pekař, Žižka II, 150/1).

Nicméně *neuvádí to s tím důrazem, jaký tomuto kořenu a prameni hnutí opravných v církvi a z toho vzniklých tak zvaných „kacířství“ přísluší* a jak dr. P. sám v brožurě Mistr Jan H. (str. 3) poukazuje na korupci duchovenstva českého za doby Karlovy na Tomkovy Dějiny města Prahy (III, 245 etc.) a na korupci hierarchie římské v čele s papeži zvláště. A tu *přicházím k hlavní výtce, týkající se celé koncepce „žizky“*; že dr. P. měl napřed podat své pojetí, které ovšem všudy mezi řádky se hlásí, *stranici Římu a jeho sit venia verbo odnoží mírného husitství*, a pak uvádět doklady, jimiž by pojetí jeho bylo ověřováno,

jako to učinil Palacký ve svých Dějinách před líčením husitství. Ovšem autor v dílu I. slibuje, že výklad svého pojetí podá v dílu druhém, a v druhém odkazuje pro nepředvídanou hojnost materiálu na díl třetí (díl I, str. XII; díl II, str. Xtt; strany úvodu jsou značeny řím. číslicemi).

A nejen že dlužno vyličit korupci církve římské (Palacký III, 3, 6—9, 26, 101, 142 . . .), dlužno vyličit, aby čtenář pochopil fanatismus „kacířů“, ovšem přestřelující, ale i nereformovatelnost její, jak učinil Palacký na několika místech svých Dějin (sv. III, 142): „Toto neblahé opakování se téhož zjevu ve sboru Pisanském (1409, maje odstranit dvójici papežů, přidal k nim třetího! — p. p.) i Konstantském (že totiž papež, když se mělo jednati o reformách v hlavě i údech církve, sněm rozpustil — p. p.), tento důkaz opěťovaný před očima světa, že hierarchie buďto neuměla, nebo nechtěla obvyknouti skutkem zásadě reformy a tudíž pokroku mírnému v církvi, toto klamání a maření dlouho chovaných ušlechtilých nadějí, a ta zpozdilá nečinnost i trpělivost všech, kteří chtěli spojovati dobromyslně poslušensví ke vládě církevní s láskou k zákonu božimu — nebylo-liž to vyznání skuřečné, že církev cestou řádnou neuměla již pomoci sobě sama?, nedána-li jím výsada právu revolučnímu v církvi?, nešťastné bouře, vzešlé později husitstvím nad vlastní českou, či nenacházely v něm ne-li své ospravedlnění, aspoň omluvu?“ — Ano, nad celým Valdenstvím, Husitstvím vznáší se hrozná slova Písma: „Běda tomu, skrze koho pohoršení pochází!“

Tu by bylo na místě závěti klasické formulace (díl I, sv. III) učitele Pekařova prof. dra Golla: ne quid veri non audeat historia (nejen ne quid falsi dicere audeat) čili *spravedlivě rozdělit světlo i stín*. Ovšem těžko uvádět světlo na Táborství, když zachované prameny, které dr. P. cituje, jsou původu římsko-katolického nebo mírných Husitů, opovědných to odpůrců Tábora, jež u Lipan s pomocí Říma (t. j. českých katolíků) a Němců povalili, ba i Chelčického, jemuž „žížkování“ a „písma valchování“ (t. j. nesprávné jeho výklady) jakožto odpůrci hájení pravdy mečem proti vzoru prvňích křesťanů bylo zavržení hodno (římské církvi ovšem nikoliv!), kdežto spisy Tábora odpůrci jich byly kaženy tak, že o Táborství máme zprávy většinou ze spisů jich nepřátel,*) načež sice dr. P. tu a tam (I, 84) poukazuje, nicméně rád a ochotně výtky ty cituje. Sám doznává (I, 113): „Šlo mi při vytknutí charakteristických rysů vývoje a dějinného významu Jakoubkova a Mikuláše z Drážďan především o postizení jeho soudu o Táborech — to vneslo snad (!? p. p.) do toho obrazu jistou jednostrannost, jež však dána je potřebou knihy a thematu jejího.“ —

*) O hlavním prameni tábořském: Kronika Tábořská, Mikulášem Biskupcem sepsaná, 350 stran čítajícím, píše dr. Pekař (Žižka I., 127): Nemáme dosud kritické studie, ba ani moderního vydání jeho?! Tak si váží „pokrokoví“ Čechové Tábořství!

A šla-li Jednota Bratrská cestou reformace mírné, dle Ježíše a Chelčického, štítala-li se meče, nebyl a není s ní ve spisu svém „Bílá Hora“, str. 43, dr. Pekař také spokojen: „Nevím, nekřivdím-li předkům našim takovýmto výkladem, ale vnucuje se často, vidíš-li bezradnou, schoulenost té doby (bělohorské), svíjející se v modlitbě před Hospodinem, i tam, kde by jistěji pomohl čin, čin, nelekající se oběti *krve* neb statku“; a „zda nepřispěla i tato nauka (Jednoty Bratrské) k tomu, aby lid, ozbrojený jen pláčem a slzami, opuštěn byl také Bohem samým“ (str. 49). A přece ztrátu Jednoty té dr. Pekař želí (str. 103) jako „ztrátu nenahraditelnou“. — Jak tedy tu církev římskou, samu v sobě neopravitelnou, napravit? Po dobrém to šlo stěží. Bylo potřeba „kacířstev“ a hrozných výprav proti nim: Valdenským, Albigenkým, Husitům, protestantům atd., nežli došlo ku Tridentinu a po něm války třicetileté, veliké revoluce francouzské, osvícenství, febronianismu, gallikanismu, josefinismu etc., nežli se církev trochu odloučila od svého mamonu a výstrelků nejkřiklavějších. Podstata neudržitelných některých dogmat a z nich plynoucí pýchy, samospasitelnosti, nesnášení, volné soutěže, touha po všestranném ovládnutí světa v mezích středověku trvá dále a kdo systém ten — a zvláště, nevěří-li římsky a římsky nežije-li — podporuje, bere na se zodpovědnost velikou. Pokud lidé čeští a lidé vůbec budou chtít být lidmi, při svobodě vědy, umění, svědomí, svéprávnosti jednotlivce i státu, a nebudou dobrovolně shýbatí šíje pod kaudinské jho Říma, bude platiti koncepce dějin Fr. Palackého, v níž universitní profesor dr. Václav Novotný krásně napsal:

„*Historické měřitko tu musí býti věci hlavní (v oceňování tradic, p. pis.). Neváhám se vši rozhodnosti a se všim důrazem znovu se přihlásiti k onomu velikolepému pojetí, v němž František Palacký prohlásil dobu husitskou za vrcholnou dobu našich dějin. Neváhám tak učiniti tím spíše, že tvrzení, jako by stanovisko Palackého bylo zbytkem romantických vlivů, není než omyl. Je velmi snadné popírati pojetí Palackého, ale je surchovaně obtížné dokázati opak, a také nějaký důkaz, ba ani nejslabší jeho stín, dosud podán nebyl.*“ (Václav Novotný: Tradice svatováclavská. Nákladem Svazu Národního Osvobození, 1928, str. 54.)

Ano, záleží velice na pojetí dějin a to jest nejen věcí rozumu, vědy, ale i věcí vůle, charakteru, mravnosti.

CÍRKEVNÍ HOSPODÁŘSTVÍ.

(Dokončení.)

Zasedání rady starších jsou neveřejná, její jednání jsou vždy důvěrná. O usneseních, učiněných v radě starších, sepisuje se protokol, který podepisuje předseda nebo jeho náměstek a tajemník. Protokol má podávatí věrný obraz celého jednání rady starších. V protokolu třeba tudíž především vždy konstatovati, byla-li rada starších řádně svolána a k usnášení schopna. Dále má obsahovati protokol veškerá usnesení s uvedením, jak bylo o té které věci hlasováno (na př. „jednohlasně“, nebo „pro návrh hlasovalo 5 členů, proti 3 členové rady starších“ atd.). Protokol, řádně sepsaný, tvoří důkaz o všem tom, co se jím dosvědčuje, ač-li snad nebyla jiným způsobem prokázána nesprávnost dosvědčeného děje nebo nesprávné dotvrzení. Právo nahlédnouti v protokol má každý člen rady starších, nikoli však jiný člen náboženské obce (vzhledem k důvěrnosti jednání).

Zastupování obce na venek náleží předsedovi náboženské obce. Předseda podpisuje spolu s tajemníkem veškeré listiny obci vydané. V listinách, na kterých se mají zakládati nějaké závazky obce k jiným osobám, musí — vzhledem k tomu, že v ústavě chybí o tom zvláštní ustanovení — podepsati všichni členové rady starších. Důsledně zaujímají toto stanovisko zejména knihovní soudy v případech, má-li se nemovitý majetek náboženské obce zciziti nebo zatížiti, kdy ovšem musí býti všechny podpisy také ještě soudně nebo notářsky legalisovány.

V dosavadní ústavě není vůbec upravena otázka, zdali a kdo má právo z usnesení (hospodářského rázu) rady starších se odvolati, a který církevní orgán o takovém odvolání rozhoduje. O dozor nad hospodářstvím náboženských obcí dělí se úřady státní (viz můj článek o právních základech církve čsl. v 1. sešitu této revue) s úřady církevními. V tomto posledním směru stanoví čl. 33 ústavy, že právo řídití hospodářský život náboženských obcí, v mezích její samosprávy, přísluší diecéšní radě.

Dozor po stránce účetní obstarávají přehlizitelé účtů, jimž dosavadní ústava přikazuje jen skrovný úkol, t. j. podávati zprávu valné hromadě o výsledku hospodaření náboženské obce za minulé období.

Členové rady starších vykonávají svůj úřad bezplatně. Není ovšem zakázáno, aby členům rady starších přiznána byla náhrada skutečně učiněných nákladů (cestné, stravné). Nelze však přiznati žádnému členu rady starších, zejména také ani předsedovi, odměnu za práci spojenou s vykonáváním úřadu a za ztrátu času.

Není upravena důležitá otázka odpovědnosti členů rady starších (zejména také předsedy náboženské obce) za škody, které

svým úřadováním buď zúmyslně nebo zaviněnou nedbalostí obci způsobili. Přimlouval bych se za to, aby předsedovi nábož. obce (nikoli snad revisorům účtů) pod vlastní odpovědností uložena byla povinnost zastavit všechna usnesení rady starších, která se přiči zákonu nebo ústavě nebo schválenému rozpočtu.

Nedostačujícím způsobem upravena jest také otázka, jakým způsobem pozbývá se členství v radě starších. V článku 12. ústavy je sice vypočteno, v kterých případech zaniká členství v radě starších, není však zřejmo, kdo o této ztrátě členství rozhoduje, zda snad sama rada starších, či valná hromada náboženské obce, či snad dokonce diecéšní rada, jako bezprostřední dohlédací úřad.

Jedná se právě o novou ústavu církve československé. Přimlouval bych se za to, aby v odborných kruzích důkladně projednány byly také tyto pro hospodářství náboženské obce důležité otázky:

Má se rada starších voliti tak jako dosud podle zásady prosté majority, či doporučovala by se snad nová úprava způsobu volení (po vzoru dnešních volebních řádů do obcí) podle zásady poměrného zastoupení?

Nebylo by záhodno zříditi při větších nábož. obcích (kde je větší výběr vhodných osob) po vzoru politických obcí zvláštní finanční komise? Viděl bych v takovém sboru mnohem účinnější garancii pro řádnou hospodářskou správu našich náboženských obcí, než v dosavadní instituci pouhých přehlížitelů účtů, jichž zvýšená pravomoc vedla by jistě k mnohým nesnázím.



ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

1. *Církve a veřejné otázky.*

Úsilí o *mir mezi národy* a o zabránění válce patří k stálým starostem křesťanských církví (viz str. 79. a 139.). Za poslední dobu můžeme zaznamenati opět několik vážných projevů.

Americký svaz protest. církví (Federal council) zaslal výzvu *křesťanům všech zemí* a všem přátelům míru, aby získal mravní podporu církví celého světa Kelloggovu mírovému paktu. Provolání ukazuje na to, že tímto paktem nabyly mezinárodní vztahy nového charakteru a zdůrazňuje mravní závaznost, jakou vlády na sebe vzaly přijetím paktu. Znamená to požadavek úplného převratu starých návyků myšlení a jednání. Duch, systém a metody války musí býti nahrazeny výchovou od základu novou: K tomu je nutná spolupráce samých národů. Provolání žádá dalekosáhlé odzbrojení na zemi i na moři. Svaz církví se zasazuje svou veškerou silou o toto odzbrojení a vybízí také všechny církve, aby ukázaly stejnou odvahu. Čest, význam a vliv všech národů mají v budoucnosti záviseti na tom, co vykonaly pro práci kulturní, na jejich pokroku duchovním a na jejich službě. Má býti vytvořena nová mezinárodní morálka na základě křesťanských zásad. „Těšíme se z mírového paktu

pařížského. Otvírá dveře novému období lidských dějin. Osud budoucích generací závisí na tom, co příští generace z paktu učiní. Svaz církví vybízí křesťany a přátele míru všech zemí, aby dopomohli paktu k uskutečnění v jeho duchu a podle jeho úmyslu. Jsme si v hluboké starosti vědomi, že naše vlastní země bohužel neuskutečnila své nejvyšší možnosti v svých mezinárodních vztazích. V pokoře a zahanbení vydáváme toto poselství s nadějí, že spojíme navzájem svá srdce a své modlitby k dosažení vysokého cíle, který je před námi."

Několik set *britských a amerických duchovních* všech církví podepsalo toto poselství *všem lidem dobré vůle*: „My podepsaní duchovní se spojujeme, věrni každý své zemi a přece přesvědčení, že blaho každé země je nerozlučně spjato s přátelstvím se zeměmi jinými, v následujícím poselství a doufáme opravdově, že přispěje k tomu, aby se vykrystalisovaly myšlenky, které, jak věříme, pronikají u nesčetných mužů a žen Velké Británie a Spojených států. Věříme, že přišel čas, kdy svět musí súčtovati s válkou jako faktem, i s tím, aby ji čekal a ji připravoval. Věříme, že nová srážka mezi velkými národy by znamenala útok na civilisaci, hřích proti Bohu, a věříme také, že rozum a svědomí této generace jsou s to, aby zbudovaly trvalý mír. Pozdravujeme mnohostranný pakt proti válce, který byl podepsán zástupci Velké Británie a Spojených států a jiných národů, jako vlajku, kolem níž se může sbírat myšlení a chtění světa; tuto smlouvu, která se zřiká války a vyslovuje závazek podepsaných národů, že „úprava nebo řešení všech sporů nebo konfliktů, jež mezi nimi povstanou, ať jsou jakéhokoliv druhu a původu, nemají býti hledány nikdy jinak než mírovými prostředky". Věříme, že naše národy, když tento závazek podepisovaly, také minily, co říkají, a že vzrůstající odhodlanost, učiní smlouvu účinnou, musí tento závazek pozvednout nad každou pochybnost a každý odpor. Věříme, že je nejvznešenější povinností politických vůdců v našich obou vládách, tvořiti politické programy těchto zemí v soulase s paktem dání války do klatby, k tomu cíli, aby celá psychologie zdánlivě nepřátelských zájmů a závodů ve zbrojení byla přetvořena v tvůrčí víru, která vybuduje a posílí ony rozhodčí smlouvy, ony soudní dvory a úmluvy, jimiž může býti mír zajištěn. Jako vlastenci, kteří jsou věrni slavnostnímu slibu své země, žijící se války, a jako lidé, kteří věří v lepší budoucnost pro svět, kterou náš národ může přispět zabezpečit, zavazujeme se tímto jako jednotlivci, že budeme duchem i činem uznávati slova smlouvy, jež jsme již uvedli; že neschválíme prostředků k odstranění sporů a konfliktů, pokud nejsou mírové; a že učiníme to nejzašší, abychom shromáždili muže i ženy dobré vůle, aby se s námi v tomto odhodlání spojili."

Také řada *dánských farářů* vydala *provolání pro mír a odzbrojení*: „My podepsaní faráři, kteří jsme ve službách dánské zemské církve, považujeme za svou povinnost k národu, k němuž patříme a k církvi, již sloužíme, vysloviti toto své přesvědčení: že každá válka — i tak zvaná obranná válka — je v absolutním rozporu s principy křesťanství, jak jsou nám zřejmy v evangeliu. Ježíše Krista. S tohoto základního stanoviska musíme pracovati pro odzbrojení jako nejjistější cestu, abychom se zbavili řešení mezinárodních sporů válkou a tím dosáhli dorozumění a míru mezi národy. Pokládali bychom si to za čest pro náš národ, kdyby jako první mezi všemi národy provedl odzbrojení. Vybízíme tímto všechny své bratry v zemské církvi, aby se k tomuto požadavku připojili."

Je velmi dobře, připojují-li se církve k řadám těch, kdož usilují o mír mezi národy; ještě důležitější věcí a povinností církvi však je, *pracovati k odstranění příčin války* mezi národy a to především výchovou svých příslušníků v lidi boží.

Pokračovací výbor stockholmské konference, dal podnět k založení *Mezinárodní křesťanské komise tiskové*. Tato komise uspořádala ve dnech 21.—23. srpna 1929 v *Basileji krajinšou konferenci*, na které se shromá-

dilo asi 80 vydavatelů a redaktorů křesťanských listů z Belgie, Francie, Holandska, Itálie, Jugoslaviie, Německa, Rakouska a Švýcarska. Prvý den bylo projednáváno thema: Úkoly a obtíže křesťanského tisku v zúčastněných zemích. Jednotliví účastníci podali zprávy o nynější situaci náboženského tisku v těchto zemích. Druhý den bylo jednáno o otázkách: Prostředky a cesty užší spolupráce křesťanského tisku v zúčastněných zemích a Jak se staví denní tisk k otázkám křesťanství a k úkolům stockholmského pracovního kruhu? Výsledky porad byly shrnuty v řadě usnesení. Konference v nich důrazně volá k vedení evangelických církví v zúčastněných zemích o mravní i finanční podporu pro práci evangelického tisku. Zvláštních prostředků vyžaduje podle názoru konference školení nynějších i budoucích pracovníků na díle evangelického tisku. Konference se obrací k theologickým fakultám s prosbou o spolupráci na vypracování evangelického kulturního programu a propracování ethiky, jež by měla ohled na obtíže moderního života. Theologické fakulty se také naléhavě žádají, aby usnadnily svým studentům v rámci přípravy pro praktický úřad duchovenský uvedení do služby tištěného slova tím, že by jim daly možnost navštěvovat přednášky, kursy a cvičení, uvádějící do služby tiskové. Vydavatele a redaktory evang. listů požádala konference, aby spolupracovali k silnějšímu vědomí křesťanské solidarity v jednotlivých církvích. Zásada účelného společenství a dělby práce má se silněji uplatnit i v křesťanském tisku. Konference dále navrhla, aby určité listy byly lépe přizpůsobeny potřebám přítomnosti. Více než dosud má se pěstovat poznávání jiných církví a pozorování důležitých hnutí přítomné doby. K spolupráci křesť. tisku zúčastněných zemí má přispět hojná vzájemná výměna listů a zpravodajství mezicírkevní. K provádění těchto usnesení byl zvolen pokračovací výbor. Konečně byl zvláštní den věnován schůzi redaktorů listů křesť. mládeže. Generální thema jednání znělo: Mládež a její náboženská výchova tiskem, referáty byly: Oč se dnes mládež zajímá? a Naše odpovědnost za náboženskou výchovu mladých lidí a zvlášť mladých mužů. Konference požádala, aby se na všech patričních místech dostalo zastoupení tisku pro mládež.

Zdar této krajské konference vedl k tomu, že na schůzi Mezinárodní křesťanské komise tiskové 4. září 1929 v *Eisenachu* bylo usneseno, pořádati další takové krajské konference tiskové a zvláštní konference pro tisk mládeže. Na téže schůzi komise rozhodnuto připravit mravní „krédo“ pro křesťanský tisk. K.

2. Církev a mládež.

Církev dobře pocituji svou povinnost starati se o mládež — v zájmu budoucnosti své, v zájmu budoucnosti účelu, pro nějž zde církev jsou a v zájmu mravní výchovy mládeže samé. Budeme si v těchto přehledech všimati, jak církev plní svůj úkol v tomto směru a budeme si všimati i toho, jak svůj úkol plní i mládež. Tentokrát aspoň některé ukázky, jakou péči věnují mládeži církev a jejich korporace.

Svaz pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církví na své schůzi pražské min. roku se usnesl, uspořádati pro mládež několik konferencí v různých zemích.

Německá sekce Svazu uspořádala takovou konferenci mládeže ve dnech od 31. května do 2. června 1929 ve *Woltersdorfer Schleuse*, kde má Svaz mládeže pro rozhodné křesťanství svou ozdravovnu. Byla řada přednášek a s nimi spojené diskuse a osobní rozhovory. Úvodní přednášku měl prof. Dr. Siegmund-Schultze na thema: Dnešní situace světa a křesťanství; základní myšlenkou bylo, že zatím co ve světě je strašlivý nezájem jednoho člověka o druhého a mezi národy zhoubná politika moci, křesťanství má vykazovat skutky bratrství jak v poměru jednotlivce k jednotlivci, tak v poměru národa k národu. Hlavní sekretář Svazu sir Willoughby Dickinson ukazoval v delší přednášce na nutnost, aby

křesťanská příkázání, která platí pro vzájemné vztahy jednotlivců, byla rozšířena i na vzájemné vztahy mezi národy. Prof. Dr. Julius Richter v přednášce: Národní proudy ve světě islámu vylíčil vznik panislamismu, panturanismu a panarabismu a situaci moderního Egypta a dnešní Palestiny. Prof. Dr. F. Žilka z Prahy v přednášce: Křesťanství jako nadnárodní náboženství ukázal, jak po národních náboženstvích přišlo universální křesťanství, jehož vyznavači musí pracovat k tomu, aby vlastní národ byl postaven do služeb lidstva, aby pracoval pro jiné, ne proti jiným, z čehož vyplývají konkrétní úkoly, jako omezení zbrojení, ochrana menšin, mezinárodní rozhodčí soud a j. Thema přednášky pastora Jézé-que-la z Paříže: Nacionalismus a internacionalismus dalo mu možnost mluvit o tom, jak láska k rodičům se rozšiřuje v lásku k vlasti, ale jak proti patriotismu jako křesťanské ctnosti stojí nacionalismus se svými materiálními a egoistickými tendencemi a jak proto charakteristické přednosti každého národa mají být dány do služeb společenství národů. Konečně mluvil berlínský superintendent Ungnad na thema: Oekumenické hnutí a akademická mládež; ukázal na fakt, že co dnes myslí student, myslí zítra jeho národ a vybízel studenty, aby se činně účastnili oekumenického hnutí; proti mezinárodnosti kapitálu a proletariátu stavěl nadnárodnost a nadkonfesnost křesťanství. — Diskuse a rozhovory umožní pak dalším rozbořením přednesených myšlenek osvětliti je s různých stran a vytvořiti si přesvědčení, jehož mládež potřebuje.

Jiného rázu byla konference mládeže, kterou Svaz pro přátelství mezi národy prostřednictvím církvi uspořádal od 26. srpna do 1. září 1929 na hradě Westerburgu, který je majetkem Svazu německých spolků mládeže. Po celý týden žili pozvaní mladí lidé, nebo vyslaní svými spolky, na hradě společným životem, 23 Angličanů, 8 Holanďanů, 10 ze zemí Skandinavských, 26 Němců, měli společně bohoslužby se zpěvem, čtením bible a promluvy, společně pěstovali sport, koupali se a společně pracovali. Pro práci byla určena 3 hlavní thémata: 1. Jaké stanovisko lze pozorovati mezi mladou generací jednotlivých zemí vůči křesťanství a církvi? — 2. Jaké obtíže staví v cestu trvalému míru a upřímnému přátelství mezi národy? — 3. Jaké úkoly klade křesťanství příští generaci pro vytvoření vztahů mezi národy? — K jednotlivým bodům byly jen krátké referáty vůdčích osobností jako zástupců nejhrábnějších způsobů myšlení. Tak mluvil anglický biskup z Riponu o Civilisaci a lásce, prof. Dr. Stählin o Křesťanství a národech, dále anglický duchovní a sekretář Mezinárodní studentské služby o Lidském blahu a království božím, pastor Sparring-Petersen z Kodaně o Naději v přemožení války. Hlavní slovo však měli mladí lidé sami a to v celém kruhu účastníků, v malých skupinách i osobních rozhovorech. Poněvadž byli přítomni mladí lidé různých národů, také ovšem nepřátelských ve světové válce, hovořilo se mnoho o vině na válce, o následcích války, mírových smlouvách, dnešním stavu světa atd. Avšak debatovalo se také velmi vážně o křesťanství, o novém uspořádání světa, o povinnostech a cílech mladé generace a j. Zprávy o konferenci mluví nadšeně o tom, jak spolužití zástupců různých národů přes různá mínění učinilo ze všech jednotný celek, prodchnutý společným duchem přátelství. Došli k poznání, že jsou v prvé řadě křesťany a že tím je jejich národní příslušnost relativována; ale to neznamená odstranění nebo znehodnocení národnosti, naopak; rozhodující vliv národnosti zůstává stále a jako nemizí jedinec v společnosti mnoha jednotlivců, tak nemizí národ v společnosti národů; nemizí, ale nemá také rušiti společenství. Mluvílo se proti internacionalismu, ježto vede k typisování a tím zplošnění člověka. Křesťanská láska nežádá, aby lidé byli učiněni stejnými, nýbrž záleží v tom, že miluje člověka i při tom, že je jiný, i když je příslušníkem jiného národa. V otázce války byli někteří radikálními paciisty, kteří předem odmítali každou účast na válce, jiní myslili, že v případě války musí vzít viny svého národa také na sebe, jíti do války i při jasném vědomí, že hřeší, ale i s nadějí, že smějí pro tento hřích očekávat ospravedlnění božskou

milosti. Tento rozdíl jeví se hlavně mezi Angličany a Němci.

Jednotlivci podávali také zprávy o situaci mládeže ve svých zemích. Zjistily se mnohé rozmanitosti ve vnější situaci, ale za to tím více překvapilo, jak podobná je vnitřní situace mládeže ve všech zemích. Všude je ostré rozlišení mezi mládeží, která je orientována čistě tímto světem, o křesťanství a církev nemá naprosto žádný zájem nebo je jim i nepřátelská a na druhé straně mládeží, která vědomě a opravdově zápasí o poslední otázky. V této nábožensky žijící mládeži je však živý protest proti církvím. Pohoršuje je roztržitost a nejednotnost církví, touží po jednotě i všelidské. Vytýkají, že církve si nevšímají palčivých otázek doby a nemají ani slov ani činů, kde je mítí mají. Mládež naproti tomu projevuje sklon k činnosti, chce se skutečně uchopit velkých otázek přítomnosti, především otázek míru. Vedle toho uvažuje mladá generace opravdově o základních otázkách křesťanství a církví, cítí odpovědnost a povinnost, vlítí nového ducha církvím. — Tak aspoň o tom píší účastníci této konference mládeže.

Také na *neuchâtelském jezeře* ve Švýcarsku pořádal týž Svaz osmidenní konference mládeže, (25.—31. srpna 1929), na níž bylo přítomno 250 mladých lidí z 8 národů, ale kde věnována byla pozornost skoro výhradně jen otázce míru; při tak velkém počtu účastníků a jiné organizaci nebylo možno dosáhnout výsledků, jichž bylo dosaženo na konferenci německé.

Přes to zdárný průběh všech těchto konferencí je důvodem, že podobné konference budou pořádány i napříště. Účastníci jejich sami po tom volali.
K.

3. O eukumenické snahy.

Celým křesťanským světem ozývá se v nynější době volání po sjednocení, spojení nebo aspoň spolupráci církví, aby v celém obývaném světě (oikumene) byla opět jedna křesťanská universální církev, hledají se cesty k tomu a prostředky k umožnění cíle tak vysokého, jakož i k odstranění překážek, jež brání jeho uskutečnění. (Viz 1. číslo této revue, str. 33. a další.)

Tyto eukumenické snahy pohybují se hlavně na dvou liniích a to velmi odlišných v pojetí i provádění. Jednak jsou to *řimskokatolické unionistické snahy*, při nichž spojení je chápáno jako návrat odloučených a zbloudilých oveček do ovčince jediného pastýře, papeže, provedení spojení pak znamená podřízení se autoritě papeže jako zástupce Kristova na zemi, po příp. milostivé přijetí zvláštností, povolených papežem. Cílem je *universální církev římská*. Naproti tomu všechny *mimokatolické církve*: protestantské, anglikánské, pravoslavné a j. jednají o spojení jako rovné s rovnými a demokraticky uvažují o tom, jak má vypadat případné sjednocení, nebo spojení nebo jen spolupráce. Cílem je *universální církev křesťanská*.

Spojení *církve římské s církví anglikánskou* bylo velmi blízké za papeže Lva XIII. Avšak všemu jednání byl učiněn náhle konec, když papežskou bulou *Apostolicae curae* ze dne 19. září 1896 byla prohlášena svěcení anglikánských biskupů za neplatná, odepřena jim tedy apoštolská posloupnost. Když pak na základě t. zv. „malínských rozhovorů“, konaných u belgického kardinála Merciera, dostávala se otázka spojení obou církví opět do mezi možností, bylo další jednání opět přerušeno papežskou encyklikou *Mortalium animos* ze 6. ledna 1928 (viz č. 1. této revue, str. 37.).

Za to tím více úsilí rozvinuje církev římská ve snaze o unii s *církvemi pravoslavnými*, hlavně ruskou. Místo velkých podniků projevuje se tu tichá a vytrvalá práce drobná, na věnek neznatelná, ale vnitřně plodná; nepořádají se velké konference, ale zakládají se skromné misijní kláštery. Je to drobná práce v praxi, ale velká práce v stanoveném plánu. Je sankcionována s nejvyšší místa, proniká do všech částí církve, snaží se získat i prostý věřící lid pro myšlenku unie. Dnešní stav Ruska a příliv ruských emigrantů do západních zemí umožňují, že se tato práce soustředí nyní na *ruskou církev pravoslavnou*. V čele těchto prací stojí mužové, kteří jsou dobrými znalci

východní otázky, na př. D'Herbigny, ředitel Orientálního ústavu římského, nebo Lvovský arcibiskup Szeptyckij.

Jsou různé metody těchto snah unionistických v římské církvi. Zdá se, že nyní je opuštěna dřívější metoda, převádět pravoslavné přímo ke katolictví, hl. k latinskému nebo západnímu obřadu. Dnes stojí v popředí praxe, směřující k tomu, aby byl uznán jen římský papež; římská církev je ochotna zřici se řešení otázek víry a obřadů, jen když se dosáhne „jednoty vlády“.

Ústředí pro římské snahy unionistické jest v kongregaci pro záležitosti církvi východních, založené v r. 1917 Benediktem XV. Dále je tu papežský Orientální ústav, sloužící vědeckému badání o východních církvích a vydávající časopis *Orientalia christiana*. Nynější papež Pius XI. chce být papežem unie církvi (mimo to papežem katolické akce a misie) a projevuje to encyklikami, promluvami, apošt. listy i soukromými audiencemi. Překážku spojení vidí v neznalosti a proto chce, aby „odlučené“ crkve byly studovány, jejich zřízení i učení. Velmi významné pro unionistické snahy je, že se *zakládají kláštery* pro službu unie. V Lille vytvořili Dominikáni kolej „Spojení církvi“, v Amay-sur-Meuse u Lutichu zbudovali belgičtí Benediktini zvláštní opatství pro dilo unie a vydávají časopis *Irenikon*. Ženský unionistický klášter byl zřízen v Schortenhofu u Antverp. Cílem těchto klášterů je nadchnouti katolický západ pro unii. Konají se bohoslužby podle východního obřadu, čímž se s nimi seznamuje západ a má se vytvořiti ovzduší důvěry a sympatie, studuje se pravoslavná theologie a srovnává s římskou, hledají se styčné body a rozdíly, dělí se na podstatné a méně podstatné. Významní církevní mužové z východu, přijedou-li na západ, jsou zváni, hostěni, navazuje se s nimi spojení, mají se tu cítit jako doma, mluví se jejich řečí, přijdou do prostředí, jež zná jejich kulturu. Naproti tomu zase jsou západní patres unionis posíláni na východ a tam tvoří se podobné instituce, kláštery s cílem unionistickým; jsou to kláštery řádu Studitů, kteří jsou větví Basiliánů, nosí roucho podobné Benediktinům a věnují se liturgii, studiu, ruční práci a dobročinnosti. V r. 1921 založili nový klášter v Zarvanici ve vých. Haliči. V budoucnosti se chystá zakládání nových unionistických klášterů, poněvadž mají velký význam pro unii, umožňují, aby řada mužů i žen se věnovala uskutečňování tohoto cíle.

U nás jsou obdobné instituce pro cíle unie hl. se Slovy pravoslavnými. Je tu jednak starší sdružení, založené Stojanem: Apoštolát svatých Cyrila a Metoděje; jednak novější: Velehradský ústav sv. Cyr. a Met., řízený jesuity, a Seminář pro výchovu misionářů v Nitře.

V mnoha městech západu se zakládají studijní kroužky pro unii církvi, zvl. mezi studenty, pořádají se studijní týdny s přednáškami a obřady východního ritu. Při tom se namnoze zaujímá stanovisko také k oekumenickým snahám církvi mimokatolických. Tak se konal v době od 23. února do 5. března 1929 v nádherných sálech vily Doria Pamphili v Miláně přednáškový týden s tímto programem: Marius Besson, biskup z Lausanne, mluvil na themata: Základní linie soudobého protestantismu, Hierarchická myšlenka v evangeliu; Hierarchická myšlenka v prvotní církvi; Dr. Luigi Scremin, docent university pavijské, měl přednášky: Pokusy o unii církvi až do konference stockholmské, Cena a význam konference lausanneské; biskup Giuseppe Manzini z Verony přednášel o katolickém stanovisku k vše-křesťanskému hnutí.

V Londýně bylo založeno „Sdružení sv. Chrysostoma“, které má Angličanům zprostředkovati lepší znalost křesťanského východu, studovati a seznamovati s historickými a dogmatickými otázkami velkých východních liturgií. V Americe s tímž cílem založena kolej: „Katolické sjednocení“. Amerika chce také opatřiti peníze pro římskou propagandu na východě. Bylo založeno „Katolické lidumilné sdružení pro blízký východ“, podřízené papeži a mající za cíl: „výchovou a službou lásky přivést zpět schismatické Řeky do lůna sv. Stolice.“ V jednu neděli lednovou se koná po celé katolické Americe sbírka pro tento účel.

V benediktinském klášteře sv. Petra v Solnohradě má své ústředí t. zv.

Catholica unio, jejímž cílem je, „rovnati cestu unii modlitbou, zakládáním a vydržováním seminářů pro mladé lidi ve službě unie, šířením publikací atd.“ Má své výbory na př. v Madridě, Augsburce, Budapešti, Haagu, N. Yorku a j. — Všude po světě katol. jsou menší ústředí myšlenky unionistické. Ve Vídni byl r. 1920 založen „Eucharistický svaz národů v Duchu sv.“, který vydává časopis Eucharistischer Völkerbund; je řízen jesuity. Myšlenku unie propagují také velké německé katol. společnosti, jako Görre-sova společnost v Německu a Lvova společnost v Rakousku.

U nás jsou známy *velehradské unionistické kongresy* a Velehradská akademie, trvalá instituce pro unionistické snahy mezi pravoslavnými Slovany, vydávající sborník Acta Academiae Velehradensis. Velehradské kongresy se konají vždy po 3 letech, ale v době mezi nimi mají se pořádati v různých slovanských zemích menší sjezdy rázu více vědeckého, theologického. Takový menší sjezd se konal r. 1925 v Lublani, 1926 při eucharistickém kongresu v Chicagu a letos v dnech od 11.—14. srpna v Praze, s titulem: *Conventus pro studiis orientalibus*. Konal se v rámci katolických oslav svatováclavských a sledoval tři cíle: seznámiti účastníky s východním pojetím církve a jejího liturgického života, poukázati na příbuznost a spojitost ideje svatováclavské s cyrilometodějskou a povzbuditi unionistické snahy mezi slovanskými katolíky.

Papež poslal sjezdu list, adresovaný arcib. Dr. Kordačovi; vyslovil v něm naději, že sv. Václav vyprosí vhodnou pomoc od Boha, „nejen aby den ode dne katolická víra u Vás sílila a vzkvétala, nýbrž aby snahám a úsilí Vašemu k obrácení nesjednocených co nejvíce přispěla“. Přednesené přednášky se týkaly dogmatických, liturgických, historických i praktických otázek. D'Herbigny, ředitel papežského Orientálního ústavu v Římě, mluvil o ideji katolicity a apoštolátu modlitby. Katolictví je prý záchranou kultury a lidského ducha a nemůže býti nahrazeno nedostatečnými snahami Společnosti národů, anebo kongresů, které se konaly ve Stockholmu a Lausanne. Svým životem, svou vědou, zvláště pak svou modlitbou prý církev katolická zůstává spásou nejen jednotlivců, nýbrž i národů proti barbarství a modernímu pohanství. Prof. Dr. Grivec mluvil o východním pojetí církve, prof. Dr. Spáčil o pravoslaví a principu jednoty církevní. Na kořeny sáhl polský prof. Dr. Cichowski, když mluvil o filosofickém základě východní teologie, poukázal na to, že sjednocení církve východní a západní bude možné jen tehdy, když mezi nimi nastane jednota v pojmech filosofických; zatím však co západ buduje své náboženské myšlení na scholastice, vyrůstající z aristotelismu, buduje východ na novoplatonismu; i žádá, aby východ se vrátil k aristotelismu, což je arci věc nemožná. Prof. Dr. Vajs mluvil o brestské unii, kapucín Markov o vztazích Bulharů k Sv. stolici, jesuita Bourgois o některých psychologických aspektech pravoslavné církve v Rusku, P. Belloy o snahách nynějšího papeže o unii, prof. Dr. Vilinskij o církevně-náboženském životě v Rusku, prof. Dr. Vašica o sv. Václavu v památkách staroslovanských, opát Vykoukal o tradici cyrilometodějské v Čechách, biskup Dr. Podlaha o sv. Václavu, biskup Przizdicki o tom, jak se v Polsku pracuje pro unii. Je jisto, že takovými sjezdy se mezi katolíky šíří poznání pravoslaví.

Pro své unionistické snahy používá římská církev také těžké situace ruských emigrantů na západě. Ujímá se jich, zřídila pro ně ústředí v Lille a Paříži a dělá mezi nimi proselyty. V Paříži mají svůj kostel, v Lille seminář, v němž asi 30 mladých mužů se připravuje, aby za příznivějších podmínek se vrátili do Ruska jako průkopníci unie. Někteří katolíci však nesouhlasí s tímto druhem práce pro unii, obávají se těch ženatých katolických kněží, jací z nich budou a kteří konec konců snad budou nuceni zůstat a působit mezi katolíky francouzskými.

Mezi pravoslavnými na východě není však velkých výhlídek pro snahy unionistické, aspoň *výsledky neodpovídají vynaloženému úsilí*. Ve východní Haliči a u nás v Podkarpatské Rusi stále se dějí přestupy uniátů k pravoslaví, takže tamní činitelé, na př. mohilevský arcibiskup Ropp, zrazují od

unie a radí k převádění pravoslavných přímo k latinskému ritu, nanejvýš s fakultativním ponecháním východního ritu, kde by si toho věřící přáli. V Polsku zase si pravoslavní stěžují, že jim uniáti berou kostely, nebo že jim je zavřely úřady. Zato daří prý se římské propagandě v Rumunsku, Jugoslavii a Bulharsku, kde pravoslavní prý jsou nakloněni unii. V Řecku ujala se římská církev pravoslavných uprchlíků z Turecka, zřídila pro ně školy a nemocnice a zmocňovala se i jejich duší, takže si pravoslavní v r. 1927 musili vymoci státní zákon, zapovídající proselytství. Na blízkém východě pracují pro katolictví hl. jesuité a Assumptionisté, kteří vydávají dobře řízený časopis *Echo d'Orient*. V Habeši působí Bílí Otcové a Lazaristé.

Známkou římské drobné práce je, že užívá všech method a prostředků k tomu, aby nabyla vlivu na východě, má na zřeteli všechny možnosti a využívá jich. Snažila se získati i cařihradského oekumenického patriarchu Vasila, který prý prohlásil, že kdyby šlo konat oekumenický koncil, on sám by byl ochoten odebrati se osobně do Říma a poprositi papeže, aby převzal předsednictví.

Jinak však pravoslavné církve všechny oficiálně se chovají zdrženlivě nebo přímo odmítavě k unionistickým snahám, jež vycházejí z Říma. Všeobecně odmítly encykliky nynějšího papeže: *Mortalium animos*, kde byly dotčeny výrazem „bludy Fotiovy“, rovněž encykliku *Rerum orientalium*.

Poměr pravoslavných církví k církvi římské a snahám římským je velmi dobře vysloven v článku, který uveřejnil v athenských listech *Hamilcar Alivisatos* a který v překladu přinesla revue *Die Eiche* (roč. 17, 1929, s. 300 a násl.): „Papežská církev se podle svého historického vývoje, který byl založen z největší části na falešných Konstantinových a Pippinových darováních, a domněle historických dispozicích a jimi byl určován, vyvíjela na absolutně monarchickém základě. Soustředění veškeré církevní autority na osobu římského biskupa tvoří právě úžasný opak k pravoslavné církvi, která se nezakládá na principu apoštolské hodnosti Petrově, jaký přijala církev římská, nýbrž na principu apoštolské moci shromáždění apoštolů v Jerusalemě, a která na tomto základě rozvinula svůj demokratický režim v absolutní protivě k církvi západní. Ode dnů apoštolů se pravoslavná církev neodchýlila od linie, jež byly nastíněny Pánem a jeho apóstoly. Ustavicně odmítala monarchickou centralizaci autority a církevní moci v osobě římského biskupa a ještě více světskost, jaká byla sledována dobytými moci, kterou Pán odmítl, když výslovně prohlásil, že „jeho království není z tohoto světa“ (Jan 18, 36) a když uložil svým učedníkům, a tedy i Petrovi, povinnost, aby si byli vědomi, že nejsou z tohoto světa (Jan 15, 19). Pravoslavná církev se zakládá na této původní základně a odmítá proto světskou formu a monarchické zřízení. Když se v 9. stol. za Fotia a v 11. stol. za Caerularia ukázalo a provedlo velké schisma, které nemohlo být odstraněno ani velkým koncilem ve Florencii, ani nesmírnými námahami, podnikanými v dalších dobách, také ne neblahou propagandou, nemá na tom jisté viny „filioque“, ani křesť kropením, ani celibát duchovních, ani přijímání pod jednou, ani jiné rozdíly. Schisma pochází od fundamentálního rozdílu v pojetí ohledně řízení církve, které tam se vyvinulo na absolutně monarchické a světské basi, zde na absolutně demokratické a spirituální basi. Dnes, kdy po tolika staletích rozdělení celým světem — s výjimkou, bohužel, papežského — opět zaznívají hlasy, volající k jednotě, mohla by se se strany Sv. stolice čekat opatření, která přimějí a bezprostředněji cílí k tomu, dosíci jednoty celého křesťanského světa na čistě duchovní základně a čistě křesťanských představách. Ale Vatikán se dopouští chyby za chybou. Po encyklice *Mortalium animos*, vydané u příležitosti světové konference církví v Lausanne, a tak ostře zkritizované, přišlo nyní smíření s italským státem, ne způsobem křesťanským a spirituálním, nýbrž čistě světským. Uzavřená smlouva uchovává nezávislost malého papežského státu, který byl udržen jen k vůli formě, a posvěcuje papežův nárok na světskou moc. Zatím však bylo na čase, aby byl odstraněn, ježto je cizí podstatě církve Kristovy. Tak zůstane Vatikán při svých světských triumfech a projevech souhlasu

světa za své diplomatické úspěchy, ale zůstane i tentokrát mimo křesťanskou skutečnost, jako zůstal po koncilu florentském, tridentském i vatikánském... Pravoslavný svět, jemuž katolický svět často činí výtky, že prý si rozumí s protestantismem a s ním spolupracuje, ne však s papežstvím, s nímž má více společných bodů, jest ve smutné nutnosti, že musí konstatovati, že papežství používá každého prostředku, aby přesvědčilo pravoslavi, že s ním nemá nic společného, ježto tam vládne svět a zde Kristus."

Při takovémto přesvědčení, při zásadních rozdílech ve filosofické základně ideologii obou církví a v duchu celého církve, zřízení jsou arci marny pokusy o spojení, jak si je představuje církev římská. Proto jsou pravoslavné církve blíže nazírání protestantského světa a účastnily se konferencí ve Stockholmu i v Lausanne.

Jak naproti tomu se strany římsko-katolické se soudí o oekumenických snahách církví nekatolických, ukazuje dobře článek v tridentském katol. časopise Vita Nova ze 4. srpna 1928, obsahující tyto myšlenky: „Na stockholmské a lausannské konferenci byl učiněn pokus, uvéstí celý antikatholicism, tedy všechny z řecké a luterské rebelie vyrostlé různorodé sekty na co možno nejmenšího společného jmenovatele. Z otcovského domu utekší marnotratní synové učinili po tisícé pokus spojití se, aby zabránili nevyhnutelnému rozpadu a rozkladu svých bludných nauk. Od staletého a božského kmene církve oddělené větve marně se snaží dáti vypučetí novému výhonku, při čemž se stavějí, že nevidí svou neplodnost, svou suchost, pro níž se hodí jen k tomu, aby byly vhozeny do ohně. Aby životní šťáva začala zase kroužití, musely by ony větve býti opět štípeny na živý kmen katolické církve. Konference jen matou pojmy a ukazují naprostou nevědomost."

Jak se nahlíží na oekumenické snahy se strany *církve anglikánské*, o tom svědčí článek, jež uveřejnil R. B. Tollinton v dubnovém čísle velké revue Hibbert Journal, a z něhož hlavní myšlenky tu uvádíme. Lambethská konference z r. 1920 apelovala na všechny křesťanské církve, aby se přes všechny překážky spojily ve viditelnou jednotu. Aby to anglikánská církev dokázala i prakticky, konala v letech 1921—1925 řadu konferencí s anglickými církvemi protestantskými; ohledně Pisma, kréda a svátostí nezdál se souhlas nemožným, ale jednání se rozbilo o otázku duchovního úřadu. Anglikánská církev nechce opustit svou historickou základnu episkopální, apoštolskou posloupnost a z ní plynoucí platnost svěcení kněžských, protestantské církve však nechtějí připustit, že by jejich ordinace byly neplatné. Tak se zdá, že zde zatím jsou snahy o spojení bezvýsledné.

Malinské konference, na nichž šlo o spojení anglikánské církve s římskou, se vyvíjely dobře, byla v nich patrna oboustranná touha po spojení, měly smysl pro vzájemné uznání. Ale encyklika z února 1928 je jejich pravým kontrastem, žádá, aby církev anglikánská poslechla a se podřídila římské. Zarážející jsou slova papežova v encyklice, že kdo nepřijímá neposkvřněného početí, není pravý křesťan, že bez spojení s církví římskou nikdo nemůže býti ve spojení s Kristem. Encyklika ukazuje papeže jako nástupce Caesara imperátora a ne Krista. Spojení s Římem definitivně uvázlo, cesta k jednotě v tom směru je více než kdy dříve zaválena.

Konference v Lausanne, kde bylo zastoupeno 72 církví, je prvním krokem na cestě, která je velmi dlouhá. Bylo tam zjištěno a uváženo, v čem se církve liší. Dosažení vytouženého výsledku je patrně vzdálenější, než doufali podporovatelé hnutí a podniku. Rozdíl mezi církvemi jsou příliš veliké, aby mohlo nastati jich sjednocení. Tak má pravoslavi naprosto statické pojetí náboženství, a to je těžko smířit s touhou po svobodě a vývoji, jež vyznačuje demokratické církve západní. Je rozdíl dále ve výkladu Pisma, ve svátostech a hlavně v úřadě duchovním. Viditelná jednota zůstává velmi vzdáleným cílem.

Pro církev anglikánskou otázka spojení s jinými církvemi byla komplikována nešťastným návrhem revise Prayer Booku. Je to v neprospěch spojení, nastalo větší odloučení. Evangelikálové podezřívají anglokatolíky, tito zas podceňují evangelikály. (O těchto směrech v církvi anglikánské viz 1. číslo této revue, str. 39, 40.) Avšak anglikánská církev je velké dědictví, hodné zachránění i milování. Byla pokládána za spojovací církev, most, ale ten je dnes rozdvojen a tedy málo platen. Pro nynější generaci viditelné a organické spojení církví je nemožné. Náboženství zůstává víc denominační než křesťanské a cíl, sjednocení, třeba neopuštěn, je příliš daleko pro bezprostřední kroky praktické povahy. Organická unie přestala být otázkou doby.

Zbývá otázka *federace, asociace* samostatných církví. Té však někteří nechtějí, že nestojí za cíl a úsilí, neboť nevyhovuje povaze církve a křesťanství; tak soudí anglikáni snad vesměs a snad většina křesťanstva; *federace* není organická jednota a rozplynula by se snadno, jako se snadno utvořila. Mimo to je nebezpečná, *prejudic* pro budoucnost, neboť uznává rozdělení. Také z misijního stanoviska se zamítá, neznamena by žádný zisk, tam je nutná unie. Pojmu křesťanské církve odpovídá jen to, co měla na mysli lambethská konference: „znovuspojení na basi episkopální“, ale to je dnes nemožné.

Je ovšem také možná *federace* v té formě, že by byla jen krokem na cestě k organické unii. Takovou Ligu církví navrhovala církev pravoslavná již v r. 1920. Neměla by jen praktickou základnu. Podle arcib. Germána z Thyatiry ti, kteří přijímají jako základní nauku zjevení boží, učiněné v Ježíši Kristu, se nemají považovat za cizince, tím méně za nepřátele, nýbrž mají se pokládat za spoludědice a členy téhož tělesa a účastníky zaslíbení v Kristu skrze evangelium. Podobné názory byly vyslovovány také v Lausanne: že sice musí zůstat ideálem sjednocená církev, ale zatím je nutno věnovat hlavní úsilí tomu, spojit všechny ty, kdož vyznávají jméno Kristovo, bez ohledu na doktrinální a sakramentální rozdíly, spojit je ve vážném sledování mravních a sociálních cílů křesťanství, usilovat o provedení ideje stockholmské: *communio in serviendo oecumenica*. Také v Americe je pro tuto myšlenku značný souhlas, takže lze doufat, že *federace* v tomto smyslu bude skutečným krokem na cestě k organické unii církví, jež zůstane ideálem. Rozdíly mezi církvemi nejsou závadou, bohatost, rozmanitost, zvláště různé typy kultu a zřízení mohou zůstat, křéda mohou a nemusí být. Prává jednota musí být v duchu, společným duchovním prvkem Ježíš a poměr k němu. Křéda, svátosti, duchovenský úřad a rítus jsou v podstatě jen prostředky, ne cíle, a nesmějí být prostředky vydávány za cíle. Křesťanství je víc duch než nějaký systém.

* * *

Oekumenické hnutí utrpělo ztrátu smrtí jednoho ze svých vůdců. 27. března 1929 byl raněn srdeční mrtvící a zemřel biskup Dr. Charles Henry Brent, dušě lausanneské konference. V sobě prožil a ztělesňoval úsilí o spojení církví, k němuž přišel z práce sociální a misijní, kde přirozeně nejvíce pocítoval následky rozdrobenosti křesťanstva. Byl léta farářem v jedné ze čtvrtí Bostonu a tam už poznal, že rozdělená církev je pro úkoly dnešní doby slabá. R. 1901 se stal biskupem anglikánské diecése v Manile na Filipínách a tam zakusil potřebu jednoty pro práci misijní. R. 1917 byl povolán zpět do Ameriky a pak poslán jako vůdce duchovní správy amerického vojska do Francie. I ve válce však sloužil míru, neměl válečných řečí. Po válce se stal biskupem západní části státu New-York se sídlem v Buffalu a tam znova prožíval, že jen jednotné řízení křesťanských sil se může postavit proti chaotisaci mas a poměrů. Byl proto účasten od samého počátku oekumenického hnutí z celého přesvědčení. Byl účasten již

r. 1910 gener. sněmu episkopálních církví amerických, kde byl ustaven první výbor pro sjednocovací práci. Od r. 1920 byl předsedou a duší výboru pro víru a zřízení, byl činně účasten 1925 ve Stockholmu a hlavně 1927 v Lausanne.

Hnutí, jež došlo v Stockholmu a Lausanne svého výrazu, trvá dále a rozvíjí se.

Pokračovací výbor stockholmský konal letos svou pátou výroční schůzi ve dnech 2.—9. září v *Eisenachu*, po prvé v Německu (1. v Stockholmu, 2. v Bernu, 3. ve Winchesteru, 4. v Praze). Významné je, že se organizoval v trvalou instituci, a bude se nyní nazývat: *Oekumenická rada pro praktické křesťanství*. Má to být kruh lidí, který bude udržovati poselství stockholmské živým. Schůze se vyslovila pro užší spolupráci s příbuznými snahami, jako Lausanne a Svaz pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církví. Dále rozhodnuto, aby v Ženevě vedle církevního ústavu sociálního byl církevní zřízen oekumenický dům pro společné práce církví. Výbor si také uvědomil svůj úkol a budoucí práci mezi církvemi na východě a hlavně na dalekém východě, v Indii, Číně a Japonsku, kde jednak nastaly, jednak se připravují velké převraty. Již na své schůzi pražské stanovil si výbor program práce mezi křesťanskou mládeží, aby byla získána myšlenka stockholmské; nyní bylo referováno o počátcích té práce a připravována práce další.

Úřední zpráva o *konferenci v Lausanne* byla již vydána. U nás nejprístupnější bude patrně text německý: *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkonferenz zu Lausanne 3—21. August 1927. Im Auftrage des Fortsetzungsausschusses herausgegeben von Lic. theol. Hermann Sasse, Pfarrer in Berlin, Mitglied des Fortsetzungsausschusses der Weltkonferenz. Berlin, Furche-Verlag. Má 638 stran velkého kvartového formátu a stojí 153 Kč.*

Jednotlivé církve, na konferenci zastoupené, mají zaujmouti svoje stanoviska k zprávám konference. Na jiném místě jsme napsali o stanovisku čsl. církve (viz str. 140). Zde nás budou zajímat stanoviska jiných církví:

O průběhu a významu konference napsal Dr. William Temple, anglick. arcibiskup z Yorku, do oficiální církevní publikace na r. 1929 tento úsudek: „Zdali pokládáme konferenci za zdařilou či úspěšnou, to závisí na tom, co jsme od ní očekávali. Posuzována podle výslovného úmyslu svolavatelů, setkala se s plným výsledkem. Neboť ti nikdy neměli za to, že by mohla formulovati podmínky pro znovusjednocení; jejím účelem bylo, zjistiti stupeň existující jednoty a vyjádřiti jej; rozdily pak, jež zůstávají, pokud možno nastinit. A v tom měla úspěch v míře velmi vysoké... Často jsme shledali, že jsme ve skutečnosti byli jednoho mínění, i když jsme myslili, že se navzájem odlišujeme; vinou toho byl různý způsob, jak jsme rozuměli téměř výrazu. Avšak z téhož důvodu jsme shledali často, že jsme byli různého mínění, když jsme věřili, že se shodujeme a že naše shoda byla jen ve výrazu a ne v myšlence... Mnohé z delegací vystupovaly jako uzavřené skupiny, rozhodnuté o bodech, jež měly být zdůrazněny a volily své řečníky. Některé z nich byly časem nervošní a předkládaly memoranda. Nejvýznamnější přišlo od pravoslavných delegátů, kteří 18. srpna oznámili, že kromě zprávy I. a II. se činně nezúčastní přijetí druhých. Ale pomáhali dále v diskusích a při sestavování zpráv a přáli si zůstatí s hnutím v plném společenství.“

Švýcarský evangelický svaz církví zaujal k lausanneským zprávám toto stanovisko: „1. Konference byla svolána, aby zjistila, co církve dělí a co je spojuje; ale ne, aby vytvořila jednotu. Velkou věcí bylo, že mohly být rozdily čestně navzájem prohovořeny, aniž by bylo vzájemně házeno anathematy. Je to důkazem působení ducha Ježíše Krista. 2. Viděli jsme namnoze teprve na konferenci, že právě neznalost nehlubších náboženských motivů tvoří rozdělení, takže Lausanne vedle Stockholmu byly počátkem ochoty, zřici se neplodné polemiky. 3. Konference je nutným doplňkem stockholmské, ježto zřízení praktického pracovního společenství vyžaduje

v posledním základě také ještě sblížení ve vlastních věcech víry. 4. Pokušení povrchních kompromisů bylo uvarováno; je však významné, že všichni byli zajedno v poselství církvi světa, t. j. v pojetí evangelia. 5. Konference byla v mnohem ohledu ospravedlněním Stockholmu, pokud ukázala, že Stockholm skutečně mluví o mru duchovní jednoty křesťanstva. 6. Církev politicky byla významná, ježto účastí Východu Řím po prvé byl v menšině a byly položeny zřetelné hranice římské propagandy ve východních církvích. 7. Ve svém pokračování v snahách sjednocovacích je posílením našeho stanoviska ve vypořádávání se s Římem, jež trvá 400 let. 8. Vnitřní spjatost protestantských církví byla patrna právě oproti katolizujícímu stanovisku jedné části účastníků konference v otázce sakramentalismu, sacerdotalismu a episkopalismu. Bylo třeba toto protestantské dědictví chránit přes všecko bratrské vycházení vstříci. 9. Požadavek mladých misijních církví, aby se došlo k jednotě křesťanstva, znamená pro staré církve západní napomenutí, abychom znova uvážili oprávněnost našich církevních a konfesních rozdílů. 10. Kritické poznámky: O nějakém rychlém sjednocení nemůže být řeči. Historické protivy uplatňovaly ještě silně svou dělicí sílu. Bylo nám připomenuto, že sjednocení je čin boží, který bude možný teprve, až církve budou činit pokání za nedostatek víry, lásky a bratrského společenství."

Německé protestantské církve, zúčastněné konference v Lausanne, sestavily společný výbor pro víru a zřízení. Členové výboru sešli se v dubnu 1929 k pracovnímu týdnu na zámku Waldenburg v Sasku. Schůze řídil biskup Jensen, přítomni byli zástupcové lutherští, reformovaní, metodističtí a herrnhuťští. Okolem bylo prozkoumati pojem církve v Novém zákoně a z toho vyvoditi pokyny pro nynější porozumění konfesím a poměru mezi nimi. Thema osvětlil jeden referent reformovaný, jeden metodistický a dva lutherští, každý s jiného hlediska. Nato následovala obšírná debata, Stály proti sobě dva výklady církve: podle jednoho je institucí, podle druhého obecností osob. Nejsou to arci výklady, jež by se vylučovaly, neboť kdo podtrhuje moment instituce a objektivního bytí církve, ví, že se jeví jen v společenství lidí; a kdo pokládá za podstatnou věc kruh věřících členů obce, je mu také jasno, že život toho společenství je živěn institucí Ježíšovou, slovem a svátostmi. Avšak rozdíl přec jen byl, opakoval se rozdíl, konstatovaný v Lausanne. Luteráni zdůrazňují myšlenku instituce, reformovaní, metodisté a herrnhuťští myšlenku osobního společenství. Je to starý spor mezi názory, je-li církev viditelnou či neviditelnou. Vyřešení obtíží nebo jednotící formule nalezeny nebyly, ani o to neusilováno. Bylo to prostě zaujetí a objasnění stanoviska, jako často mezi protestanty.

Valdenská církev konala svou synodu ve dnech 3.—7. září 1928 v Torre Pellice a tam zaujala kladné stanovisko k oekumenickému hnutí mimokatolickému. Usnesla se: „Synoda, . . . přesvědčena, že božský zakladatel církve chtěl její jednotu, obnovuje svůj souhlas k všekřesťanskému duchu konferencí v Stockholmu a Lausanne.“

Pokračovací výbor lausanneké konference konal svou schůzi ve dnech 27.—30. srpna 1929 v Malo ji a zvolil na místo zemřelého biskupa Brenta za svého předsedu anglikánského biskupa z Yorku Dr. Williama Templea.

Všeobecně se uznává, že *obě konference*, stockholmská i lausanneká, měly značný vliv na vzájemný poměr mezi církvemi. Církve už se tak nekritikují, mluví spolu přátelsky, hledají vzájemné porozumění. A děje-li se kritika, tedy přátelsky a bratrským tónem. Konfesní vědomí nebylo tím sice zeslabeno, naopak, ale je snaha, rozuměti druhému. Není toho odsuzování druhých, jako dříve, spíše se hledá spolupráce.

Jednotlivci, zaujatí pro oekumenickou práci, jdou arci dále. Jsou tu snahy o vytvoření *oekumenické theologie*, oekumenického hlediska, o studium theologie křesťanské se stanoviska nadkonfesního, o výchovu dorostu s oekumenickým smýšlením. Pomýšlí se na to, zříditi ústav pro školení oekumenických sociálních vůdců, kde by se mládež systematicky vychovávala v duchu mezinárodního dorozumění, oekumenické spolupráce a sociálního smýšlení.

Má se založiti oekumenicko sociální vysokoškolský domov, v němž by mladí lidé, kteří již studovali velké theologické, politické a sociální problémy na universitě, se učili viděti je s nového hlediska, nejen nadstranického, nadkonfesionálního a mezinárodního, nýbrž i pozitivně universálního a oekumenického, a zároveň by uzavírali přátelství s mladými lidmi jiných národů, církví, ras a tříd. Tyto myšlenky pronášá J. F. Laun v revui Die Eiche (roč. 17., 1927, 2. seš.), a navrhuje, aby takový ústav byl zřízen v Holandsku. Učebnou a dorozumivací řečí má býti esperanto, přechodně němčina, angličtina a francouzština. Přednáseti se má theologie, politika a sociální vědy, neboť v těchto oborech jsou veliké protivy ve světě, mimo to jazykové kursy esperantské. Profesori mají býti z různých národností i plemen. Přednášky mají býti omezeny na míru nejmenší, za to hlavní váhu třeba klásti na práci v diskusích a studijních kroužcích. Také studenti mají býti ze všech plemen, národů, tříd, vyznání a stáří, i obou pohlaví, ovšem až po skončeném studiu vysokoškolském. Studijním cílem má býti prohloubení vědomostí, rozšíření obzoru, prohloubení osobního náboženského přesvědčení, upevnění charakteru, založení přátelských svazků pro život se zástupci jiných národů, tříd, vyznání. Velký důraz klade na spolužití jako v rodině, denní pobožnosti, ale hlavně na život v duchu Kristově, v duchu bratrské lásky, při úplné svobodě přesvědčení a jeho projevu. Kapitál k vydržování ústavu má býti získán sbírkami, nadacemi a hlavně stipendii jak jednotlivců tak církví.

Jsou-li tyto plány dalekosáhlé, uskutečňují se jinde podniky sice skromnější, ale také významné pro oekumenické hnutí. Takovým byl na př. *přednáškový kurs* o oekumenickém hnutí, konaný na *berlínské universitě* v min. stud. roce. Byly konány tyto přednášky: Prof. Dr. Titius: Stockholmské oekumenické hnutí pro praktické křesťanství; prof. Dr. Siegmund-Schultze: Naleznou oddělené církve cestu zpět k jednotě? (o hnutí lausanneském); prof. Dr. M. Rade: Vstup církví do politiky národů; misijní ředitel Dr. Knak: Myšlenka jednoty v evangelické světové missi a její překážky. Po přednáškách byly vždy debaty, aby thema bylo všestranně objasněno. Přednášky byly pry velmi dobře navštěvovány studentstvem i širší veřejností.

Sem můžeme zařadit také *konferenci theologů východních i západních*, která se konala od 3.—10. srpna 1929 v biskupském paláci v *Novém Sadě* v Jugoslavii. Svolala ji komise theologů stockholmské konference a předsedal novosadský pravoslavný biskup Irenej. Přítomni byli theologové z Německa, Rakouska, Československa (prof. Dr. Bednář z Husovy fakulty), Jugoslavie, Bulharska, Řecka a z Rusů v emigraci. Ukořem bylo podporovati oekumenické porozumění vědeckou spoluprací. Vědeckým thematem bylo probíratí v referátech a diskusích list k Filipským. Referenti byli z východu i západu, poznal se tak stav a duch biblického výkladu v různých zemích, byly dány podněty pro spolupráci theologů západu i východu. Oekumenický duch byl tím jistě podporován a mimo to poznána země a její poměry. Biskup Irenej podal výklad o náboženských hnutích v dnešním Srbsku, vykonána návštěva v residenci srbského patriarchy v Karlovcích a v některých pravoslavných klášteřích; účastníci byli přítomni bohoslužbám v katedrále v Novém Sadě.

*
*

Nejradostnějším výsledkem oekumenických snah jest, že *jednotlivé církve na určitých územích se spojují a sjednocují*. Můžeme uvéstí hned 2 případy za poslední dobu. Z dřívějšíka je znám případ sjednocení církví v *Kanadě* a to presbyterní, kongregační a methodistické.

Tak rozhodly se 27. května 1929 skoro jednomyslně dvě hlavní církve ve *Skotsku*, státní církev skotská (Church of Scotland) a spojená svobodná církev (United Free Church), že se spojí v jednu církev skotskou. V r. 1843 odtrhlo se totiž 400 farářů a obcí od státní církve skotské a založili velmi

živou svobodnou církev, uplatňující se hlavně také misijně. Ta pak se zas během dalších let dále dělila a opět spojovala. Důvody nebyly dogmatické, nýbrž různé názory na poměr k státu. Nyní ta svobodná církev se spojuje nyní ze státní církve 1704 obcí, 1825 farářů a 600.000 příslušníků, ze svobodné církvi se projevila opositce menšiny, jež nesouhlasila se spojením, a utvořila malou Wee Free Church. Do spojené církve skotské přistupuje nyní ze státní církve 1704 obcí, 1825 farářů a 600.000 příslušníků, ze svobodné 1461 obcí, 1511 farářů a asi 500.000 příslušníků. Tato spojená církev bude tak jednou z největších reformovaných církví světa a projeví svou sílu jistě v práci misijní, oekumenickém hnutí i v theologii, kde prý je ještě uvědoměleji kalvínská nežli ve Švýcarsku.

Druhý případ je z *jižní Indie*. Tam byly již od několika let Spojené církve jihoindické, jejichž zástupcové na konferenci v Lausanne napomínali zástupce církví západních, aby konečně hledali sjednocení, které je i pro západ žádoucí, ale pro oblast misijní prý je naprosto nepostradatelné. Nyní tyto spojené církve jihoindické učinily sjednocení ještě širší a to s wesleyovci a s — anglikány. Je to prvý případ, kdy anglikánská církev aspoň ve své jedné místní části se spojuje s církvemi protestantskými. Je zajímavé a velmi poučné sledovati postup a základ i obsah tohoto nového sjednocení církví. V r. 1919 sešlo se 33 zástupců spojené církve jihoindické a vypracovalo směrnicí pro další spojení církví. Vyslovili v nich víru, že sjednocení církví je podle vůle boží a podle Pisma a že lze je nalézt v Ježíši Kristu; v budoucí sjednocené církvi musí mítí místo kongregační, presbyterní i episkopální prvek círk. zřízení. Jako basi sjednocení navrhli: Starý a Nový zákon, apoštolské nebo nicejské vyznání víry, dvě svátosti a historický episkopát. Svoje směrnice poslali jednotlivým církvím. Spojené církve je radostně pozdravily. Také anglikánská synoda v r. 1920 je přijala sympaticky a konečně přistoupili i wesleyovci. Tyto církve sestavily společný výbor, a ten sestavil — také na základě výsledků a myšlenek lausanneských — „plán unie“, podle něhož sjednocení provedeno. Tento plán je nyní rozesílán všem církvím světa s prosbou, aby se o něm vyjádřily. Má prý býti také předmětem jednání lambethské konference příštího roku.

Tento jihoindický sjednocovací plán je významný. Episkopát se přijímá jako budoucí forma sjednocené církve prakticky. Do střediska staví Ježíše, ne formule o něm. Různé církve mají skloněním se před jeho osobností strnutí v bratrství. Vyznání víry má platit jen jako svědectví a ochrana víry, v níž je uložena duchovní zkušenosť církve, především má podržet svůj význam jako základna nábož. výuky. Výslovně se odmítá lpění na formulí vyznání. Duchovenský úřad se pokládá za dar boží. Jeho náplň je v episkopátě, ale tím nemá být vyloučen ústavní prvek presbyterní ani kongregační. Mimo to má mítí episkopát povahu konstituční, a s jeho přijetím nemá býti spojována žádná theorie o něm. Při volbě biskupa má rozhodující slovo diecése a synoda duchovních. Farář či presbyter je duchovní, na nějž je přeneseno kázání a správa svátostí. Obnoven je také úřad diákonů jako asistentů a pomocníků faráře ve vnějších věcech; na ně se přenáší evangelisace, laické kázání a posvěcování. Vedení nábož. obce je v rukou církevní obecní rady. Nad ní stojí diecéšní rada, složená z biskupů a presbyterů. Nejvyšší institucí je synoda církve, kterou řídí moderator, ale ten může býti volen jen z biskupů. Sjednocená církev musí býti úplně samostatná, nesmí býti závislá ani na státu ani na nějaké společnosti.

Bude významno, jaká stanoviska zaujmou jednotlivé staré církve k tomuto plánu, který vyrostl docela z jiných poměrů než z pout tradice.

Pokračovací výbor lausanneské konference vyslovil se o postupujících zjevech spojování církví v této *resoluci*: „Jako členové pokračovacího výboru lausanneské konference pro víru a zřízení, který se sešel od 27.—30. srpna 1929 v Maloji, rádi bychom, jako při poslední schůzi, uznali velký pokrok k jednotě v životě církví, jaký se projevil v posledních událostech v Kanadě, Japonsku, Číně a Spojených státech a opravdu všude v křesťanském světě. Těšíme se se svými bratřími z církví skotských nad spojením,

jež tohoto roku nastalo mezi Církví skotskou a Spojenou svobodnou církví skotskou, a prosíme, aby Bůh dal znovuspojené církvi bohaté dary své milosti. Pozdravujeme také připravované spojení 3 metodistických církví Velké Británie, které tohoto roku dostaly od parlamentu opravnací výnos, aby provedly sjednocovací plán, schválený již konferencemi těch církví. Aníž bychom pronášeli soud o jednotlivostech sjednocovacího plánu pro církev Jižní Indie, pozdravujeme prohlášení jeho úvodu, že „jednota ducha musí dojítí výrazu ve víře a zřízení církve, v jejich bohoslužbách, v její organizaci a jejím celém životě“. Věříme s nimi, že sjednocení církví, provede-li se správným způsobem, bude mítí za následek větší společenství a mír v církvi a větší pohotovost a účinnost v hlásání evangelia Kristova“.

K.

4. Z církve československé.

Církev československá nastoupí 8. ledna 1930 cestu do druhého desetiletí svého trvání. V životě církve neznámá sice 10 let mnoho, ale v počátcích, kdy nový útvar se teprve krystalisuje a orientuje, má i 10 let význam veliký. Čsl. církev v tomto jubilejním roce nejen oslaví 10. výročí svého vzniku, ale také si uvědomí průběh a znaky svého vývoje během prvního desetiletí, dnešní svůj stav, utěšený i neutěšený, a ujasní si cíl i cestu do budoucnosti. Učiní to v řadě publikací, které se připravují. Ve výroční den založení církve, 8. ledna, bude v Praze konána synoda duchovenstva, v neděli na to, 12. ledna, budou manifestační jubilejní oslavy v jednotlivých náboženských obcích, především v Praze, kde se spojí náboženské obce celé Velké Prahy k společnému projevu. Při oslavách určila si mládež, organizovaná v jednotlivých nábož. obcích v samostatných Jednotách mládeže čsl. církve, svůj svérázný způsob oslavy. Při bohoslužbách 5. ledna odezdá v každé nábož. obci místní mládež své nábož. obci Kralickou bibli s případným věnováním k oslavě 350. výročí Kralické bible a 10. výročí církve a s případnými projevy mládeže, duchovní správy i rady starších. V Praze uspořádá svou zvláštní oslavu středoškolské studentstvo a církevní pěvecký sbor „Farský“. Církev bude usilovati také o to, aby v svém jubilejním roce provedla revisi své ústavy na základě nabytých zkušeností, dále aby uvedla ve skutek zásadu úplné soběstačnosti a vyšla z finančních nesnází, které vznikly stavbami sborů, a konečně aby měla vyřešenu palčivou otázku vzdělání svého duchovenského dorostu zřízením bohoslovecké fakulty.

Při vzniku čsl. církve hrály důležitou úlohu motivy a důvody národní, politické, sociální a historické, ač ovšem nescházelo mravních a náboženských, třeba tyto na venek nevystupovaly ak zřejmě a okázale, jako ony. K vzniku církve a prvnímu nadšení prvé důvody stačily, nestačí však k jejímu udržení, má-li církev býti opravdu náboženskou a mravní společností, která by svým příslušníkům i jiným mohla a měla co říci a dáti. Toto poznání je v církvi, a hlavně v mladé generaci dobře uvědomováno a je a bude základem veškeré práce v novém desetiletí, v programu církve a jeho uskutečňování.

Stejně dobře uvědomuje si mladá generace, že je rozdíl mezi církví a spolkem, domýšlí toto poznání na poměry v církvi a je odhodlána učiniti vše, aby čsl. církev i do důsledků organizačních provedla, že je vskutku křesťanským náboženským organismem, nikoliv spolkem. To platí hlavně tam, kde si ještě příslušníci neuvědomují, že v církvi může platiti jen kvalitativní demokracie a nikoliv kvantitativní, nebo že duchovní člověk má býti vůdcem v náboženské společnosti a nikoliv zaměstnancem, který má jen poslouchati a to často lidí neduchovních.

Mladá generace také studiem náboženského a církevního života v minulosti i přítomnosti chce býti vybavena pro péči, aby život čsl. církve, ať ideový ať organizační, vyvaroval se chyb a špatných zkušeností jinde učiněných nebo činěných.

A mladá generace především ví, že hlavní věcí je vlastní náboženský a mravní život a má nejlepší vůli toto své poznání uváděti ve skutek.

Zatím ovšem není v životě církve na venek ani ve vedení obcí nebo diecési a církve vliv mladé generace pozorovati, Avšak je nutno si na prahu jubilejního roku uvědomiti, že v příštím desetiletí její činnost se uplatní a dodá nových rysů tvářnosti církve čsl.

Jak mocný krok vpřed byl během 10 let v církvi vykonán, lze změřit, uvědomíme-li si, co před 10 lety, k vánocům r. 1919, uchystal Klub reformního kněžstva, levé křídlo Jednoty katol. duchovenstva, který pak na své schůzi 8. ledna 1920 založil církev československou a který již před vánocemi stál svým duchem mimo církev římskou. K vánocům 1919 vydal výzvu, která se tehdy zdála revoluční a která dnes po odstupu 10 let a dílu církve čsl. vidí se nepatrnou: vyzval svoje členy, aby o vánocích 1919, počínaje půlnoční mší, konali všechny bohoslužby, i mše, jazykem českým, dále aby ve svých osadách v období vánočním založili farní či náboženské obce a konečně aby kněží, kteří tajně uzavřeli sňatek, oznámili to vedení klubu. Byl to nevelký čin, díváme-li se očima dneška, ale byl přece významný. České bohoslužby získaly srdce lidu a ten se nadšeně připojil k reformním kněžím, kteří tím nabýli opory pro svůj čin, založení nové církve.

Dnes také vidíme, jak se to stalo v hodinu pravdu dvanáctou. Listem česko-moravského episkopátu ze 17. ledna 1920 byla rozpuštěna Jednota duchovenstva, listem z 20. února 1920 kněží vyzváni, aby z ní vystoupili, reformní program byl pohřben. Po 17. lednu 1920 by se bylo neodvážilo na 200 kněží jíti na schůzi Klubu reformních kněží. Kdyby bývala nebyla církev čsl. založena 8. ledna 1920, už by se to bylo patrně později nestalo, poněvadž vývoj poměrů šel nadále vpravo. Je to patrné i z toho, že jen velmi nepatrný počet z těch kněží, kteří v nadšení hlasovali 8. ledna 1920 pro odtržení od Říma a založení samostatné církve, zůstal věren svému hlasování a působil v nové církvi; po 17. lednu 1920 ustoupili a jsou namnoze dodnes římskokatolickými kněžími.

Byly to opravdu historické vánoce před 10 lety, první krůček na samostatné cestě a nyní po 10 letech mají nejen všichni, kteří ten první krůček učinili, ale i všichni, kteří v dalších krocích jich následovali, svatou povinnost, *miti jasno o tom, kam tou cestou jdou a čeho na ni potřebují*, aby ji se zdarem vykonali a stále nové a nové bratry a sestry svatosti a velikosti cíle i dokonalosti cesty na ni přivolávali. K.

5. Ze světa římsko-katolického.

Spojení s církvemi východními, misie v zemích nekatolických a katolická akce v zemích katolických — to jsou tři veliké zájmy nynějšího papeže Pia XI.

O římsko-katolických snahách unionistických píšeme v 3. článku těchto rozhledů. Mohli bychom k nim ještě připojiti další doklad, papežské nařízení, aby byl ve Vatikáně zřízen ruský seminář (*Russicum*) pro vzdělání ruských mladíků v slovanském obřadě.

Jako v jiných věcech, tak i ve věci misie v zemích nekatolických jde Pius XI. novými cestami. V celém misijním díle sleduje snahu, aby misijním zemím byl dán vzdělaný *domorodý klérus* a aby národním snahám nebylo bráněno, pokud to jde v rámci římského systému. Vydal o tom také encykliku *Rerum ecclesiae* z 28. února 1926. — Příkladem tohoto způsobu jsou misie v Číně. Papež osobně vysvětlil 28. srpna 1926 v Římě 6 čínských biskupů, zdůrazňuje, že církev v Číně je čínská a nikoliv cizí moci. 4. srpna 1928 poslal poselství čínské hierarchii a všemu čínskému lidu, uznal právo čínského národa, aby si sám vládl a vyslovil přání, aby legitimní požadavky a práva čínského národa byly v celém rozsahu splněny. Apoštolský delegát odevzdal poselství úředně čínské vládě v Nankingu, vláda zas úředně poděkovala a tím navázány oficiální styky. Počátkem letošního roku prošla tiskem zpráva, že nová čínská vláda zřídí diplomatické zastoupení ve Vatikáně a apoštol-

ská delegatura v Pekingu bude přeměněna v nunciaturu. Katolíků je v Číně 2.440.000, mají 73 diecézí, 67 biskupů, z nich 8 domorodých, 3000 kněží.

Ve věci *katolické akce* poslal Pius XI. dne 13. listopadu 1928 vatislavskému arcibiskupovi kard. Bertramovi apošt. list, v němž rozvíjí způsob kat. akce. Má být novodobou formou katolické církevní působnosti v lidské společnosti. Této nové formě se musí rozumět se dvou stran: se strany církve a se strany světa. V církvi se vyvinula již od sklonku jejího antického období dalekosáhlá pasivnost laiků, kteří jsou vedeni, ale nejsou vedoucí; je to, jako by většina lidu dosud nepronikla do ústředí církevního života, musila být teprve ke křesťanství vychována. Církev byla tedy dosud převážně výchovně působící moc. Aktivní církevní činnost byla v rukou kněžstva. Charakter věřících, jako účastníků na kněžství Kristově, t. zv. obecné kněžství, nedošlo rozvinutí. Specifická křesťanská dospělost byla jen u kněží a řeholníků. Nyní má dojít k uplatnění laiků. V laikovi má vyrůstí celá plnost křesťanského církevního vědomí, má poznati, co znamená býtí údem mystického těla Kristova a to v jeho pozemsky/větském bytí. Poněvadž posláním mystického organismu církve jest, stále více k sobě pozvedat pozemské lidství, má mítí od nynějška laik v míře daleko větší účast na plnění tohoto mystického poslání; Kat. akce je právě účast laiků na hierarchickém apoštolátě. — Druhou stranou, jejíž poznání je nutné, má-li se rozumět kat. akci, je nynější situace lidské společnosti. Církev a společnost stojí dnes proti sobě jako dvě oddělené oblasti. Laikové si vytvořili ve společnosti pole působnosti, k němuž oblast nábožensko církevní nemá přístupu. Věda a hospodářství, umění a politika jsou úplně „autonomní“, zcela bez křesťanského ducha; je to stav označovaný slovem laicismus. Tento stav má býtí odstraněn tím, že laik od nynějška jako křesťanský laik přivede v různých oblastech života k platnosti kralování Kristovo a bude si v každé situaci vědom toho, že je údem mystického těla Kristova. Kristus má býtí opět mírou jeho působení. — Není pochyby, že je to krásná idea a že její uskutečnění by znamenalo nové období církve římské a změnilo by zcela její tvárnost. Ovšem její provedení je naprosto znemožněno pro rozpor mezi světovým a životním názorem katolicismu a ostatní společnosti, a ten rozpor církve odstraniti nemůže pro svůj neomylný dogmatismus. Této ideje však, jež je v kat. akci vyslovena, měla by si dobře povšimnouti čl. církev pro svůj poměr mezi laiky a duchovními.

Při všech těchto nových snahách trvá papežství nadále na svých *nárocích světských*. Vstoupil-li Pius XI. na novou cestu v poměru k italskému státu, měl týž cíl jako jeho předchůdcové: oficiální uznání papežovy světské moci. Dříve toho chtěli dosíci protestem a dobrovolným uvězněním, nyní konkordátem a dobrovolným osvobozením. Papež trvá na světské moci, i když je jen stínem. Jak jinak by vypadalo smíření s Itálií a jak jinak by ve světě působilo, kdyby se papež státu vzdal! Počet poddaných *papežského státu* činí 518 duší, z toho je 389 Italů, 113 Švýcarů, 11 Francouzů, 5 Němců, 2 Španělé a po jednom z Ameriky, Holandska, Rakouska, Norska, Belgie a Hažebe. O snaze po světské moci svědčí i *konkordáty* s jednotlivými státy, k nimž přistoupily opět nové. Tak ratifikoval *rumunský* senát konkordát 93 proti 9 hlasům, *pruský* zemský sněm přijal konkordát 9. června 1929 většinou 243 hlasů proti 172. Jeden z hlasů německých listů o pruském konkordátě zní: „Pruský konkordát, pokud jde o stranu papežskou, stojí na velmi vysokém, pokud jde o stranu pruské vlády, na velmi nízkém stupni diplomatického umění.“

Jinou intenzivní snahou nynějšího katolicismu je, *dostati školy do své moci*, nebo zříditi aspoň školy církevní. Při nedávných volbách do anglického parlamentu vydali katol. biskupové angličtí zásady pro katol. voliče a mezi zásadami školskými je na prvním místě uvedeno: školní výuka nepatří k normálním úkolům státu. Také ve svatováclavském listě českým katolíkům vybízí papež, aby žáдали katolické školy.

Snaha držet katolicism *odloučený od všeho ostatního světa* je velmi dávná a uplatňuje se stále. Když v Německu t. zv. *katolictí socialisté*

vstoupili do Svazu s ostatními náboženskými socialisty, poslal papež list předsedovi místního výboru pro t. zv. katolický den ve Freiburgu, v němž varoval katol. lid v Německu „před určitými novějšími vymyšlenými teoriemi těch, kdož otevřeně i skrytě zastupují mínění, jako by se katolické sociální nauky daly spojití v pokojný svazek s jinými, které jsou od základu protichůdné, což je, jako by mohl kdy vzniknout svaz mezi světlem a tmou, Kristem a Belíálem“.

Jaký je při tom katolicism *názorově*, dokazuje tento fakt: arcibiskupové a biskupové Kalabrie, shromáždění na společné konferenci, požádali oficiálně papeže, aby bylo slavnostně jako dogma prohlášeno Mariino tělesné nanebevzetí.

Čeští katolíci vykonali za vedení obou arcibiskupů a 3 biskupů pout do Říma k slavnosti svěcení římského semináře českého Nepomucena a oslavě jubilea papežova kněžství. Papež přijal je také v slavnostní audienci 22. dubna 1929. Podle papeže má být Jan Nepomucký vzorem českým kněžím, jako Václav laikům. Při svěcení Nepomucena byla několikrát vyjádřena touha po kněžském dorostu, jehož je velký nedostatek. Totéž se praví v papežově listě k svatováclavským oslavám. Tyto oslavy katolíky v Československu velmi zklamaly a hlavně to, že brzy po nich, v mileniové roce „svatováclavské volby“ do parlamentu skončily pro stranu lidovou na prostým neúspěchem, neboť ztratila proti r. 1925 celkem 67.287 hlasů a 6 mandátů a v mocenském pořadí s místa třetího sestoupila na místo páté.

K.

6. Ze světa protestantského.

Protestantismus ve svých dosavadních dějinách v důsledku svého individualismu se dělil na stále nové a nové církve a denominace, jichž je dnes několik set. Zdá se však, že tomuto rozdělování nastává konec a nastupuje se cesta spojování a sjednocování. Spojují se jednak příbuzné církve ve větší jednotky, jak máme příklad z poslední doby z Kanady, Skotska, Jižní Indie, jednak se tvoří mezicírkevní ústředí a svazy v jednotlivých zemích, jako u nás Kostnická Jednota nebo Svaz evang. církví, nebo podobné svazy v Německu, Anglii, Americe, z protestantského světa vycházejí a jím jsou řízeny oekumenické snahy, jako hnutí stockhölmské a lausanneské. Reformované církve celého světa konají již společné konference a mají ústředí, luterské církve konaly letos také v Kodani svůj světový konvent a usilují o společné ústředí. V poslední době pak jeví se snahy o vytvoření společného *ústředí všeho protestantismu*. R. 1922 bylo v Kodani vytvořeno podpůrné ústředí protestantské, jehož sídlo bylo v Ženevě a které za pomoci anglosaských církví podporovalo v poválečné situaci protestantské církve v Evropě. Letos od 21.—24. srpna konala se v *Basileji* schůze tohoto ústředí za účasti zástupců 73 církví z 37 národů a na této schůzi proniklo přesvědčení, že je potřeba stálého ústředí protestantského, a to nejen pro potřeby podpůrné, ale i misijní, evangelizační, sociální, organizační a mravní. Mluvílo se o tom, že je potřeba společného orgánu, který by byl i výrazem jednoty protestantismu, neboť on i jako celek potřebuje jednotný program a jistou společnou náboženskou a církevní politiku při řešení společných úkolů. I bylo usneseno zřídit *Ústředí pro protestantskou spolupráci a pomoc*. Program jeho má být jednak ještě po několik let poskytování výpomoci k zajištění různých církevních ústavů a činností, protože všechny rány války nejsou zahojeny. Ale pro další doby má být skrze toto ústředí poskytována pomoc pro novou konstruktivní práci, pro nová hnutí náboženská, jako v Ukrajině a v Československu. Má také hojněji, než se doposud dalo, poskytována být pomoc na výchovu církevních vůdců (farářů a profesorů) a sociálních pracovníků. Všecky církve protestantské mají být pozvány, aby se k tomuto ústředí přihlásily a také dle svých sil k udržení jeho přispěly. — Také v *zářiových oslavných dnech marburských* bylo jednáno o společném ústředí všeho protestantismu a prof. Dr. O t t o pronesl o něm několik významných slov. Právil,

že protestantismus, který měl vždy společné úkoly, má je dnes za změněných poměrů více než kdy jindy. Dnešní jeho hlavní úkol je v tom, uvědomiti si, že mu pro společné a světové úkoly chybí *organ ke kolektivnímu jednání*. Navrhoval, aby byl vytvořen svaz ke společným praktickým účelům, na př. ve formě Evangelické všeobecné světové rady: k hájení společných protestantských zájmů. Ten byl by mluvčím protestantismu tam, kde by šlo o jeho hájení; mohl by pečovat o společné instituce, na př. ústavy misijní, ústav pro studium křesťanských konfesí, nebo o výměnu studentů, profesorů a pod. — Myšlenka takto konkrétně pronesená jistě povede k uskutečnění, třeba ovšem ne najednou.

O *světovém konventu luterských církví*, který se konal od 26. června do 4. července 1929 v *Kodani* (viz str. 87, 88), se vyslovují protestantské listy, že znamenal důležitý krok ke konsolidaci luterství. Zároveň ale vyslovují nespokojenost s jeho organizací a metodou pracovní. Delegáti byli prý většinou staří páni, takže se mluvilo o Veteranen-Konferenz, bylo málo hybnosti, tepla a aktivity, referáty byly nesmírně dlouhé, koreferáty byly novými přednáškami, byly celé předčítány; ač je účastníci měli vytištěny již před sebou, a na debaty byly pak určeny pro každého řečníka pouze 4 minuty, takže vlastně nebyly možny diskuse, osvětlení s různých stran, vytvoření přesvědčení, tedy věc hlavní. Konvent byl by měl a mohl dnešnímu luterství říci mnohem více než řekl, kdyby býval byl pracovní konferencí. Svaz reformovaných církví, který právě zasedal v Bostonu, poslal kodaňskému konventu telegram: „Synové Kalvínovi blahopřejí synům Lutherovým k jejich snahám sdružovacím. Posíláme bratrské pozdravy v přesvědčení, že posílení jedné části může znamenati zároveň sílu protestantismu jako celku.“

Rozhovor mezi Lutherem a Zwinglim ve dnech 1.—3. října, 1529 v *Marburce* byl hodinou zrození protestantského rozdělujícího konfesionalismu. *Shromáždění*, konané letos od 12.—14. září v *Marburce* (viz str. 87) v upomínku 400. výročí této památné události, stálo naproti tomu ve znamení snah spojovacích; chtěli ukázati, že rozdělené konfese spojuje duchovní jednota a chtěli jí učiniti viditelnější a organizačně účinnější. Na tomto shromáždění nebyli ovšem oficiální zástupcové církví, nýbrž jen soukromé osoby, třeba mnohé významné svou osobní autoritou, hlavně theologickou. Prof. Dr. Köhler podal historické vyličení marburského rozhovoru 1529, rekonstrukci průběhu a také problematiku tehdejší situace v dnešních theologických pojmech. Luthera nazval zástupcem objektivního, Zwingliho zástupcem subjektivního prvku v nauce o Večeři Páně. Prof. Dr. Hermelink mluvil o jednotě v rozmanitosti konfesionalismu; místo vzájemného potírání konfesí má nastati přitakávání jejich hodnotám, práce na společném dědictví reformace, jímž jsou: bible, ospravedlnění pouhou věrou, zdůrazňování obce a obecného kněžství, bezprostřední přístup k milosti boží. Prof. Dr. Otto, jak už výše uvedeno, se snažil dáti té jednotě organizační výraz vypočtením společných úkolů světového protestantismu a požadavkem organizačního semknutí. — Protestantismus měl dosud málo zájmu pro organizační úkoly a věřil spíš v sílu a význam duchovního hnutí, než v moc organizace; avšak je obojího potřeby, jsou k sobě jako tělo a duše.

Uzavření *konkordátu* pruské vlády s Vatikánem způsobilo mezi protestanty rozruch a nespokojenost. Zemský sněm pruský ovšem v tomtéž zasedání 9. června 1929, v němž schválil konkordát, se usnesl 231 hlasy, aby vláda „bez otálení vstoupila v jednání s *evangelickými* církvemi o *smlouvách*, jež by v oblasti vykonávání náboženství, církevního majetku a jiných církevních práv, vnitrocírkevního zákonodárství a správy, dotací a obsazování vedoucích úřadů zajistily *paritní* počínání s katolickou církví“. Přes to vydala pruská evang. vrchní církevní rada po schválení konkordátu sněmem slavnostní vyhlášku k obcím, v níž konstatovala „porušení parity a ohrožení konfesního míru“, vyslovila obavu, že „nebylo vytvořeno skutečné zabezpečení pro pokračování a výsledek započatého vyjednávání s *evangelickou* církví“ a vyzvala obce, aby „— aniž by se ztrácely v snadno pochopitelném rozhořčení — se postavily jednomyslně a rozhodně po bok odpovědným

církevním úřadům". Pruská generální synoda usnesla se pak ve schůzi ve dnech 22.—25. června 1929 požádati pruský stát, aby z důvodů parity církvi byla učiněna také smlouva s evangelickou církví, a to tohoto obsahu: 1. Paritní zabezpečení výkonu náboženství, správy církevního majetku a vykonávání jiných církevních práv. 2. Zásadám říšské ústavy odpovídající zabezpečení samostatnosti církvi, zvláště osvobození od svazku se státem. 3. Zabezpečení dotací pro obecnou církevní správu. 4. Upravení dosavadního obdruždání vrchní církevní rady před obsazováním profesur theologie. — Na tomto základě započato pak bylo s vyjednáváním mezi pruskou vládou a evangelickou církví o konkordát. Vyjednávání se však vleče, naráží stále na obtíže, ale přes to se doufá, že se zdáří a bude uzavřena obdobná smlouva mezi pruským státem a církví evangelickou, jako mezi tímž státem a církví římsko-katolickou. Bude to prvý případ v dějinách a může nalézt následování

Také ve francouzském protestantismu jeví se snahy spojovací. Hlavní shromáždění francouzských protestantů, konané od 22.—25. října v Marseille, se usneslo na opatření k tomu cíli, aby došlo k sblížení evangelických církvi ve Francii.

7. Z církve anglikánské.

Dvoji odmítnutí (r. 1927 a 1928) revise oficiální obřadní knihy a zákonníka *Common Prayer Book*, pocházejícího z r. 1662 a nehodícího se pro dnešní poměry, anglickým parlamentem přivedlo anglikánskou církev k vážnému rozhodování (viz str. 40). Jsou tři možnosti, jak se hnouti s mrtvého bodu, k němuž se dospělo. Jednou z nich je rozluka církve od státu, aby parlament a stát nerohodoval ve věcech náboženských a církevních. Někteří členové i biskupové anglikánské církve jsou pro tuto cestu. Jsou s ní však spojeny obtíže, hlavně finanční, církev by byla odkázána na sebe. Jiná možnost je, postavit se na odpor státu a zavésti revidovaný *Prayer Book* via facti i proti usnesení parlamentu. Někteří biskupové to vskutku také učinili, dali si ve svých diecésích odhlasovati přijetí revidované knihy a zavádějí ji. Avšak zároveň se uznává, že tato cesta není na trvalo schůdná, že nelze církvi jednatí proti zákonům. Konečně je tu třetí možnost, naléztí cestu, která by nebyla nezákonná a přece by vedla k zavedení nejnnutnějších reforem. Ovšem ta cesta dosud nalezena není a bude těžko ji naléztí. Mnoho se tu očekává od lambethské konference, která bude zase 1930 po 10 letech zasedatí a která tentokrát bude řešití velmi vážné otázky. Někteří navrhuji, aby bylo apelováno na krále a revise zachráněna jeho autoritou, avšak to je ústavně těžko myslitelné.

Situace anglikánské církve je velmi svízelná. Anglikatolické křídlo kněží zavedlo via facti reformy blízké katolictví a biskupové jich nemohou dobře odstraniti, poněvadž kněží neposlechnou a obce se staví za ně. Ostatně ani biskupové nejsou jednotného názoru a v církvi není autority, jež by byla nad nimi a které byli by povinni se pódrobit. Kněží jsou proti biskupům, ti proti arcibiskupům a shromáždění biskupů a celá církev proti státu. Anglikánská církev je episkopální, činí si nárok na apoštolskou poslounost svých biskupů, ale při tom má prvky demokratické. Je dogmatická, ale má i kritickou svobodu. Je ritualistická, ale s duchovním výkladem. Je mystická i sociální, má oltář i kazatelnu, má prvky starokřesťanské i katolické, i evangelické. Proto bylo a bývá k ní pohlíženo jako k mostu, na němž mohou se sejít církve pro spojení v jednotnou církev křesťanskou. Právě pro různost těchto prvků vypadá však vše jako kompromis, neudržitelný a v dnešní době nemožný. Spíše se zdá, že za této situace nebude možno udržetí jednotnost církve, která je bez toho jen vnější. (Viz o 3 směrech v církvi na str. 41.)

Jako protějšek ke knize Dr. Shepparda „*Farářova netrpělivost*“ (viz str. 40) napsal Hugh Studdert Kennedy knihu: „*Laikova netrpělivost*“ (The Impatience of a Layman). Každá kapitola této knihy má jako motto výňatek z knihy Sheppardovy a v každé se projevuje živá netrpělivost laikova s farářovým pojetím náboženství a křesťanství. Laik

je přesvědčen, že potřebujeme náboženství, v němž je více víry a více odvahy, náboženství plného evangelia Ježíšova, v němž kázáním je především život. Laik připomíná, že Ježíš chodil po vodě, utišoval bouři, uzdravoval nemocné, křísil mrtvé atd., a slíbil, že jeho následovníci budou s to činit totéž; ale my, křesťané, se děsíme takových možností, jako by byly za námi. Pak uvažuje o takových věcech, jako je štěstí, zlo, manželství, smrt a končí moderní formulací a výkladem apoštolského kréda. Zdůrazňuje, že náboženství je život a že je třeba uskutečňovat je v denním životě. K.

8. Ze světa pravoslavného.

Také ve světě pravoslavném se množí hlasy, volající po *vzájemném sblížení pravoslavných církví*, které dosud měly větší zájem každá o svou samostatnost, autokefalii, než o to, co je všem společného. Velký zájem vzbudila v pravoslavném světě *výzva rumunského biskupa Bissariona*, která je v mnohém směru významná a kterou zde proto uvádíme

„V církvích východních není žádného pohybu. Na myslí duchovních těchto církví uložil se jakýsi spánek a duševní tlak. Kromě obvyčejného zaměstnání neslyšíme od nich nic mimoobvyčejného a co by stálo za zmínku. Takový život mohl být ospravedlněn snad v pravoslavných církvích včerejška, kdy byla velká jejich část pod muslimanským jhem. Avšak v době míru a politického klidu, jaký je dnes, nelze rozumět, proč tento stav trvá dále a proč se nevyužívá příznivé situace, aby se přikročilo k činu a došlo k žíoucí jednotě a spolupráci... Katolická a anglikánská církev nás zvou k velkorysému a úplnému sjednocení. Ale východní církve nepřivede to ani ve svých vlastních řadách k sjednocení. Národnostní otázka je jedním z nejdůležitějších důvodů, jež tento stav odloučení udržují... Musíme tento prokletý stav lethargie snášet na věky? Tyto myšlenky zaměstnávaly srdce pravoslavných theologů i v minulosti a zaměstnávají je trvale i dnes. Ale to není dosti. Musíme jednou přijít dále. Podle našeho mínění přišel nyní okamžik, aby se pouta lásky v Kristu a jednoty víry, jimiž jsou pravoslavné církve spojeny, ukázaly jako mocné a živé síly. Iniciativa k tomu, i když se neděje oficiální cestou od synody k synodě, může vycházet od biskupa k biskupu, od jedné theologické školy ke druhé, od jednoho časopisu ke druhému. Za tím může pak být uskutečněn vytoužený oficiální svazek jednoty. Na cestě přípravy tohoto díla k uskutečnění částečné jednoty všekřesťanské, katolické, universální jednoty nejsou již, jako dříve, překážky se strany nekřesťanského světa. Proto musí být co nejostřejší odsouzeny každý odklad a otálení k dosažení této jednoty. Co se týče nás, kteří vysíláme tuto výzvu, máme srdečné přání, aby osvícení duchové a srdce roznícená vírou v celém pravoslavném východě se o tom přesvědčili, dali zaznět znamení pravoslavné víry a v tom uznali znamení k skutečnému a účinnému bratrskému sblížení. To nastane v úzké spolupráci pravoslavných církví, procitnuvších ze svého smrtelného spánku, ve vysokém a plodném životě, v svolání všepřavoslavných konferencí a společném orgánu tiskovém. Přejeme si, aby tato práce se započala ne nekonečnými diskusemi, nýbrž pozitivní prací a aby čas příprav pro ono vytoužené sjednocení mohl být omezen co možná nejvíce.“

Místo sjednocování nastává však dosud ve velkých pravoslavných církvích další tříštění a dělení. Pravoslavná církev v Rusku je nyní roztříštěna v řadu církví. Nejsilnější je stará církev pod patriarchou Tichonem, má dosud skoro ¼ stavu církve z doby carské, 28.700 far; avšak není v ní jednoty a sovětská vláda ji potírá nejvíce ze všech církví. Sociální církve, které vznikly na půdě spolupráce se sovětskou vládou, mají 6.200—7.000 far a jednotné extrémně synodální zřízení. Dále jsou tu národní církve pravoslavné, jako autokefalie ukrajinská s 30 biskupy a 3.200 farami, kavkazská s 3 mil. věřících a j.

Protikřesťanské a protináboženské běsnění sovětské vlády projevuje se činy, které převrací j a staleté řády a zvyklosti. V poslední době byla zrušena neděle a zaveden nepřesunutý pracovní týden; každý dělník a zaměstna-

nec musí dostát po 4 dnech práce 5. den volno. Dny byly nově pojmenovány takto: Marx, Lenin, třetí internacionála, industrialisace, kommuna. Baptisté v čerkisovském průmyslovém okrese ohlásili provedení nepřerušného pracovního týdne i pro kostely otevřením svých modliteben pro denní pobožnosti, takže dělníci mohou se zúčastniti pobožností v dny, kdy na kterého připadne prázdno. K.

ROZHLEDY PO LITERATUŘE.

REFERATY.

1. — *UCENÍ NÁBOZENSTVI KŘESŤANSKÉHO PRO VĚRÍCÍ CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ (NAVRH)*. Dle odkazu Karla Farského formou katechismovou sestavili a rozšířili Fr. Kalous a Al. Spisar, duchovní církve československé. V Příbrami 1929. Nákladem vlastním. V komisi Tisk. družstva ČČS v Praze II., Krakovská 7. Stran 54. Cena 3 Kč. — Podle úvodu má býti tato knížka přepracováním československého katechismu Dr. Farského a prof. Kalouse, který vyšel na podzim 1922 ve dvou vydáních a byl poslední příčinou rozpoutání t. zv. pravoslavné krise, která přispěla k ideovému vyjasnění církve československé a umožnila dáti se jednotnou linií myšlenkovou. Knížečka je však více než přepracováním tehdejšího katechismu. Je dalším značným krokem na té cestě, na kterou tehdy katechismus vstoupil a práce zase v něm je umírněnější než byl tehdejší katechismus. Drží se úkolu, jež si čl. církve dala: naplniti současné... poznání vědecké duchem Kristovým. Snaží se v duchu Kristově formulovati dnešní mluvu náboženskou a křesťanskou naukovou základní zásady církve čl. Třídí je na 5 skupin: O Bohu, o Ježíši Kristu, o zákoně mrávním, o zbožnosti, o církvi. Bylo by dobře, kdyby do tohoto schematu byla pojata samostatná skupina: o člověku. Neschází sice v knížce samé anthropologické myšlenky, ale jsou roztroušeny příležitostně; účelu spisku by více hovělo, kdyby byly v samostatném oddíle. Není také zvláštního oddílu pro myšlenky o životě posmrtném, ačkoliv jsou pronášeny příležitostně. Je předností knihy, že formulace jsou jasné, krátké, přesné. S tím ovšem je spojeno, že jsou velmi abstraktní, mluvou pojmovou vyslovené. Rozhodně se získá ve prospěch knihy, budou-li v příštích vydáních myšlenky jednotlivých odstavců uváděny bez přerušování otázkami, bez formy katechismové. Jde-li autorům o to, aby k vůli přesnosti formulace myšlenek byly v knize i přesně formulované otázky, bude lépe dáti je za odstavce, takže jich použije jen ten, kdo jich bude potřebovati. Myšlenkový postup, spád a souvislost celků však získá, budou-li otázky vynechány. Naukový výbor čl. církve se usnesl doporučiti tuto knížku s nevelkými změnami čl. církvi jako vhodný základ k tvoření církevní nauky. Mnoho myšlenek, jež jsou v této knížce formulovány, je tu formulováno v čl. církvi po prvé. K.

*

2. — *EVANGELIUM JEŽIŠE KRISTA A NAŠE DOBA*. Myšlenkové úvahy. Napsal Alois Spisar. Knihovna Křesťanské myšlenky (vedou Fr. Kalous a Al. Spisar), sv. I. Praha 1929. Stran 104. — Tato knížka je v těsné souvislosti s předešlou. Knihovna, v níž tvoří první svazek, chce svými publikacemi pomoci vytvářeti moderní křesťanský názor světový a životní a chápe tento úkol jako práci ke smíru doby moderní s evangeliem Ježíšovým. Hlavní zásady toho názoru byly ve stručné formulaci vysloveny v předešlém spisku a tento rozšiřuje, zdůvodňuje a vysvětluje ty jeho věty, které se týkaly osoby a díla Ježíšova. Autor je přesvědčen, že naše doba zdá se sice býti nepřátelská nebo alespoň lhostejná vůči evangeliu Kristovu, ve skuteč-

ností je však plna prvků a složek jeho a po Kristu přímo touží. O tomto napětí, ale zároveň i shodě mezi evangeliem a naší dobou, mluví prvá úvaha úvodní části. V dalších úvahách téže části ukazuje, že Ježíšovo evangelium dává smysl životu, upozorňuje, jak byl hledán smysl života před Kristem, a uvádí smysl života podle evangelia. Následují odstavce hlavní části spisu, v nichž přináší úvahy o evangeliu Ježíšově, jež hlásá náboženství nitra, síly, lásky, dokonalého života. Poslední odstavce se týkají poměru mezi evangeliem a církví a evangeliem a světem. — Spisek nechce být vědeckým, chce sloužit praktickému náboženskému životu, především v čsl. církvi. Prejeme mu, aby svůj úkol dokonale splnil!

K.

*

3. — *DNEŠNÍ MLADÝ ČLOVĚK A NABOŽENSTVÍ*. Proslav, který měl na sjezdu mládeže čsl. církve v Dejvicích o letnicích 1929, 19. května, Dr. Fr. Kovář. Praha 1929. Nákladem Ustř. svazu mládeže ČČS. Str. 16. Cena Kč 1.50. — Na počátku mluví spisek o významu mládí v životě člověka, o rozdílu mezi dobou dětství a dobou mládí, pak rozebírá znaky duševního růstu mladého člověka a ukazuje, jaký význam má pro zdárný duševní růst náboženství, v době, kdy se rozhoduje o celém dalším životě. Z toho vyvozuje potřebu a způsob práce v organizacích mládeže čsl. církve. V druhé části spisku zdůvodňuje význam náboženské a církevní výchovné práce mezi mládeží řádným způsobem také vzhledem k okolnostem, v jakých žijí mladí lidé dneška.

*

4. — *KAZANÍ NA NEDELNÍ A SVATEČNÍ PERIKOPY CIRKEVNÍHO ROKU*. Díl I. Od 1. neděle adventní až do 6. neděle po velikonocích. Pro tisk upravil Ferdinand Stibor, biskup. Moravská Ostrava 1929, nákladem tiskového výboru Palcát. Stran 190. Cena 20 Kč. — Slezský biskup čsl. církve poznal ze své působnosti, že hlavně mladí duchovní této církve nemají vhodných vzorů pro své nedělní a sváteční promluvy. Katolické se nehodí svou věroukou, evangelické svou délkou. Aby tomu nedostatku odpomohl, vydává tuto prvou část svých promluv. Chce jimi ukázat, jak praví v úvodu, směrnicí, jak lze evangelní text podle nauky čsl. církve „přizpůsobiti praktickému křesťanství dnešní doby“. Promluvy jsou krátké, jadrné, prosté, opravdové, rázu ethického na základě náboženském; hojně je také užito momentů národních a dobových a hlavně mají stálý zřetel na církev čsl., její povahu, potřeby a cíle. Hojně se v nich užívá bible, což není právě častým zjevem v promluvách mladých duchovních čsl. církve. Tyto promluvy jistě splní mezi nimi úkol, jež si vytklý.

K.

*

5. — Curtis W. Reese: *HUMANISM*. Přeložil Ferdinand Pelikán. Filosofická knihnice. (řídí E. Čapek a F. Pelikán), sv. 7. Praha 1929. Nákladem České grafické unie. Stran 74. Cena Kč 13.—. Kniha je překladem spisu vůdce amerického náboženského humanismu, Dr. Reese, presidenta Lombard College v Galesburgu, Ill., spojené koleje universalisticko-unitářské, a zároveň předsedy Amerického sdružení unitářského. V tomto jeho spisku není brán hlavní zřetel k humanismu v oblasti náboženské, nýbrž jde spíše o pojetí humanismu s hlediska filosofického, jemuž hlavním cílem je personalismus, výstavba osobnosti a utváření institucí k tomuto účelu. V první části podává nástin humanismu, a pak probírá v jednotlivých kapitolách humanisování náboženství, ethiky, mysticismu, lidské povahy, liberalismu, církve, demokracie. „Předmětem humanistického náboženství jest povznesení lidského stavu. Hlavním cílem člověka jest vystaviti osobnost jako věž vyčnívající a říditi ji k cestám úplného života. To žádá nejen rozpoznání zla, ale i aktivní snahu zlo napravití a vybudovati dobro“ (s. 19). „Humanistická církev utká Božství života, velké Bratrství člověka a Vědomou Kooperaci osob s Životními Procesy v evangelium zvučné a plně pobídky, evangelium zdejšího světového řádu“ (s. 60). Tyto dva citáty stačí k postizení rázu to-

hoto člověkostředného filosoficko-náboženského snažení, o němž lze se více dočísti v článku K základům v tomto čísle. — Překlad spisku není vyhovující, s některými výrazy, hlavně v oblasti náboženské, neví si překladatel rady (nepřekládá na př. vůbec slovo *attitude*, píše prostě *attituda!*). Nuance terminologie náboženské vůbec nerozeznává. A snad bychom také mohli očekávat od vysokoškolského vzdělance, aby věděl, že apoštol Pavel nenapsal epištolu „*proti Filipinským*“ (str. 10), ale Filipským, křesťanům města Filip K.

6. — **AMERICKÁ FILOSOFIE**. Napsal PhDr. Karel Vorovka, profesor Karlovy university v Praze. Filosofická knižnice (řídí E. Čapek a F. Pelikán) sv. 5. Praha 1929. Nákl. Sfinx, Bohumil Janda. Str. 442. Cena 46 Kč. — Tato obsáhlá kniha vyšla již po smrti svého autora a při četbě litujete stále více jeho předčasného skonu. Podává přehledný obraz americké filosofie od jejich začátků až po dnešní dobu a předvádí přesně hlavní myšlenky té filosofie. Pro nás pak je významné, že si při tom s velikým porozuměním všímá bohatého náboženského života amerického, jehož stálou družkou je i americká filosofie, a že nám při tom otvírá hluboké i široké pohledy do bohaté nábožensko-filosofické tvorby americké, důležité pro nás jak obsahem svých myšlenek, tak podněty pro naši práci. Podrobně si všímá a popisuje hlavně filosofii a psychologii náboženství, zde zvláště Jamese. Zjevy sobě příbuzné, na př. Hockinga, probírá s obdivující láskou. Z celé knihy je patrné, jak Vorovku v poslední době života zaujala otázka náboženská. V závěrečné kapitole své knihy vyslovuje svoje stanovisko k filosofii vůbec, jaké kulturní, sociální a politické dílo od ní očekává a končí vyličením významu theismu pro světovou civilizaci, skládaje tak i svoje vyznání víry. „Theism je filosofie nejen uspokojující jedince, nýbrž prospěšná americkému národu a jeho státní formě. Vidíme-li, jak se dobře daří vědám ve Spojených státech, jak bohatí jednotlivci přepychově vybavují rozmanité kulturní podniky, musíme uznati, že theism nejen nebránil těmto rozmanitým zcela konkrétním pokrokům, nýbrž že mnohým z nich byl duchovním původcem. Při tom filosofický theism nemá nic společného s orthodoxií. Nese v sobě princip svobodného zkoumání a volné kritiky, což je právě ona přednost, kterou poskytuje pěstování filosofie.“ (S. 434.) — V knize zůstalo dosti nepříjemných tiskových chyb, hlavně v citaci, anglických slovech a jménech. Patrně nemohl autor práci již po této stránce dokončiti. K.

7. — Prof. John Dewey (Columbia University, New York): **REKONSTRUKCE VE FILOSOFII**. Autorisovaný překlad s dodatky o pragmatismu podává Dr. Josef Schützner (s podobiznou autorovou). — Filosofická knižnice sv. 3, Praha 1929. Sfinx, Bohumil Janda. Strán 211. Cena 26 Kč. — Amerika ve své optimistické víře ve všemohoucnost moderní kultury je ochotna věnovati velké úsilí tomu, aby všecko bylo přestavěno. Takovým úsilím o přestavbu je na př. v náboženství také humanismus, který je pod mocným vlivem filosofie pragmatismu a mezi jiným také myšlenek pragmatistického filosofa Deweye. Kniha tohoto filosofa, o níž tu referujeme, obsahuje autorovy přednášky, jež měl v r. 1919 v Tokiu a v nichž chtěl ukázat, jaká se nyní i ve filosofii odehrává přestavba ideí a způsobů myšlení, a dále, které jsou to síly, jež nutkají k přestavbě intelektuální a kterými cestami bude třeba se při tom bráti. Proto ukázal nejprve na změny v ponětích filosofie v minulosti, upozornil na několik dějinných činitelů při filosofické přestavbě a hlavně na činitele vědeckého. Podrobně vylíčil změnu v ponětích zkušenosti a rozumu, jakož i v ponětích ideální a reálna. Prokázav významnost přestavby logické, vylíčil přestavbu v ponětích mravních a jak se dotýká filosofie společenské. Třeba kniha nemá zvláštních kapitol o náboženství, má i pro ně velký význam, jako vždycky jej má filosofie. Závěry pro náboženství, křesťanství a církve činí právě z tohoto filosofického pojetí humanismus. — Tato kniha je prvním větším překladem

Deweye do češtiny a překladatel proto, připojil dodatky a pragmatismu a vývoji amerického pragmatismu, a přidal Deweyův životopis a výpočet jeho spisů. Americké filosofické myšlení bude mít v nejbližší době svůj značný vliv i na evropské myšlení náboženské a theologické, stejně jako vedlo v Americe k t. zv. sociálnímu křesťanství v protestantství a v humanismu v unitářství. Proto je dobře, když u nás si včas všimáme toho myšlení, k čemuž jsou obě knihy, které vydalo nakladatelství Sfinx, Vorovkova a Deweyova, neocenitelnými pomůckami. K.

*

8. — *DUCH AMERICKÉ VÝCHOVY*. Napsal Dr. Eduard Míček, profesor slovanských jazyků na universitě austínské v Texasu. Škola vševedná (řídí prof. Dr. O. Kádner), sv. 27. — Praha 1929, Sfinx, Janda. Stran 180. Cena 18 Kč. — Americké školství bývá u nás v dnešních snahách o školskou reformu často tu s obdivem velebeno, tu zase odsuzováno, namnoze bez praktické jeho znalosti. V této knize podává opravdový znalec toho školství, někdejší odborný učitel u nás a theoretický znalec amerického školství, nyní praktický pracovník školský v Americe, vylíčení svých znalostí a zkušeností o zvláštích amerického školství a duchu americké výchovy. Kniha je doprovázena celou řadou obrázků škol a jejich zařízení. O náboženství se v celé knize nedočtete, neboť na státních školách amerických, o nichž se tu mluví, není výuky náboženské, ta je ponechána zcela jen církvím mimo školu. A přece i z této knihy můžete se dosti poučit pro poznání Ameriky i po stránce náboženské, neboť si dovedete dobře představit, jak duch, který je tu vylíčen ve školství, musí se zcela jinak jevit i v životě náboženském a církevním, než u nás. K.

*

9. — Dr. O t a k a r K á d n e r: *VÝVOJ A DNEŠNÍ SOUSTAVA ŠKOLSTVÍ*. Díl první. Škola vševedná (red. prof. Dr. O. Kádner), sv. 22. Praha 1929. Sfinx, Janda. Stran 549. Cena 48 Kč. — Profesor pedagogiky na filosofické fakultě Karlovy university, autor Dějin pedagogiky a Základů obecné pedagogiky, přistupuje k vydávání nového obsáhlého svého díla, jehož cíl a obsah je vyjádřen v nadpisu. Toto nové dílo má podati vylíčení vývoje školství od konce 18. stol. a dnešního jeho stavu v zemích evropských, Spojených státech amerických a v Japonsku, a má zaujmouti 4 svazky. První z nich, který právě vyšel, obsahuje přehled vývoje školství od počátku až do konce 18. stol., tedy zopakování dějin pedagogiky, a dále podrobně vypisuje vývoj školství v bývalé říši rakousko-uherské od vlády Marie Terezie až do konce světové války. — I pro nás mají spisy tohoto druhu svůj význam. V celém světě je školství v krizi a duch nové doby si žádá reformy školy. V tom hnutí nesmí být a nemůže být i zůstatí náboženství izolováno. Výuka náboženství potřebuje reformy více než všecko ostatní. Kdo ji má především mít v svém programu a provést, než nová církev nespoutaná tradicemi? A tu reformu nesmíme provádět bez znalosti a souvislosti s ostatním duchem školství a výchovných i učebních method. Proto se musíme učiti je poznávati a spisy tohoto druhu studovati. Tím spíše pak dojdeme k závěru, jež učinil Američan Hughes slovy, uvedenými v tomto díle Kádnerově: „... byt mnoho bylo se nám učiti, smíme jen málo z cizího školství prostě přejímati. Sami svou vlastní spásu si musíme připravit. Odhodlati se na vlastních nohou stát.“ K.

*

10. — *PSYCHOLOGIE*. I. díl. *DUŠE A MOZEK*. Napsal MUC, et Ph. Dr. Čestmír Stehlík. S 30 vyobrazeními. Škola vševedná (red. prof. Dr. O. Kádner) sv. 19. Praha 1929. Sfinx, Janda. Stran 210. Cena 28 Kč. — Mladý a pilný filosof, který nedávno zemřel, hodlal napsati psychologii o několika svazcích. Před vlastní psychologií chtěl shrnouti základy či spíše předpoklady vědecké psychologie, poznatky z anatomie, histologie a fysiologie, kterých ve vlastní psychologii není dobře možno podrobněji uváděti a na

kteří je nutno se odvolávat. Tyto předpoklady právě vyšly jako I. díl Stehlíkovy Psychologie. Podává tu skutečně základní abecedu, nutnou pro počátky psychologie: všeobecnou fyziologii nervovou, výklady o autonomním systému nervovém, centrálním systému nervovém, o vztahu autonomního systému nervového k duševnímu životu, o lokalizaci duševních úkonů v centrálním systému nervovém, o vnitřním vyměšování a duševní činnosti. — Duševní dění děje se za doprovodu dění fyziologického; třeba výkladem dění hmotného nevysvětlíme dění duševní, je přece jen poznání dění hmotného důležitou pomůckou i k poznání dění duševního. To platí i pro poznání náboženského dění v duši lidské. I psychologie náboženství musí spočívat na znalostech dění fyzického, třeba se dění náboženské zdá od dění hmotného naprosto diametrálně odlišným. Význam psychologie náboženství pro teologii a myšlenkovou i praktickou činnost v oblasti náboženství je veliký, i když některé směry, jako barthismus, ji odmítají jako něco pro náboženství škodlivého. Kniha Stehlíkova může tedy i u nás posloužit těm, kdo si přejí rozumět základům dnešní psychologie, také psychologie náboženství. K.

RŮZNÉ.

Jubileum Kralické Bible. R. 1579 vyšel v bratrské tiskárně v Kralicích na Moravě první svazek nového překladu biblického, který pořídilo několik schopných a dobře k tomu kvalifikovaných bratří, mezi nimiž byli i dva židé k Jednotě přestoupivší, přímo z hebrejštiny. Je tedy letos 350. výročí tohoto významného činu. Přeložil sice již před tím pražský měšťan Jan Vartovský z Varty bibli do češtiny z jazyků původních. Zatím však co jeho překlad Nového Zákona z řečtiny vyšel r. 1532, nevyšel jeho překlad Starého Zákona z hebrejštiny nikdy tiskem. Další svazky starozákonního překladu kralického vyšly v letech: 1580, 1582, 1587 a 1568. K tomu jako šestý svazek vydán r. 1593 nově Blahoslavův překlad Nového Zákona (1. vydání 1564, 2. vyd. 1568) s nepatrnými změnami v textu a s připojenými poznámkami. Tím byla ukončena t. zv. *šestidílka* kralická. Text je provázen všude poznámkami, které jsou nám dnes důležitým svědectvím nauky a teologie tehdejší Jednoty českých bratří. Kralická bible přeložená z původních jazyků byla velikým *kulturním* činem, které bylo umožněno jen tím, že Bratři tolik dbali vzdělání svých členů. Pouze Němci měli tehdy podobné dílo, Lutherův překlad přímo z originálu (1522—1534). Angličané provedli je teprve na počátku 17. stol. (1607—1611 t. zv. authorised version). Kralická bible byla i velikým činem *národním*, je po stránce jazykové i literární dílem pro svou dobu klasickým a měla veliký význam po té stránce i pro dobu pozdější. Blahoslav svým překladem Nov. Z. a svou gramatikou byl vůbec zakladatelem českého spisovného jazyka. Kralická bible byla konečně i velikým činem *náboženským*. Bylo tehdy dost českých překladů a vydání bible, hnutí husitské bylo podnětem i podporou četby bible. Přes to Bratři chtěli mít překlad svůj vlastní, nechtěli být závislí na překladech latinských a hlavně chtěli mít překlad, který by byl i duchem osvobozen od dogmat a výkladů římských. Svým překladem se odpoutali od tradice a mohli tvořit i myšlenkově v náboženství po svém na základě biblickém. — Církev čsl. nemá tak úzkého poměru ke Kralické bibli jako naše církev evangelické, jimž se stal téměř každý výraz kralický posvátným užíváním po celé generace a citovým přílnutím z důvodů národních i náboženských. Nám nestačí Kralická bible ani svou stránkou jazykovou, ani svým překladem po stránce věcné. *Potřebujeme nového biblického překladu*, ovšem opět z původních jazyků, překladu, který by vyhověl po stránce jazykové, mluvil dnešní mluvou, i po stránce věcné, respektoval výsledky novodobého vědeckého studia biblického. K.

Čím přispěli velicí náboženští učitelé k náboženskému dědictví lidstva? Podle Julia F. Kroltifera tímto: „Konfucius nás naučil, že lepší lidská společnost nevzniká jen z dobrých úmyslů, ale také z pečlivé organizace vztahů mezi členy společnosti. Mojžíš nás naučil, že Bůh je spravedlivý a milosrdný a je spojencem všech lidí, kteří také jsou spravedliví a milosrdní. Zoroaster nám ujasnil, že je na člověku, chtít klásti váhu na dobro nebo na zlo, a že záleží na člověku, ne na Bohu, budeme-li kdy mítí lepší lidskou společnost. Go t a m a B u d d h a nás naučil, že správnost, sebe ovládající život, nesklánět se ani k asketismu ani k libertinizmu, je jistou cestou k štěstí na tomto světě i na jiném. Ježíš K r i s t u s nám ukázal, že tento svět je světem našeho Otce, a že v pocitu sjednocení s mravními a duchovními silami tohoto vesmíru je pramen duchovního vlivu a mravní odvahy.“ K.

O názorové jednotě v křesťanství a církvi napsal prof. Dr. Rudolf Otto tato významná slova: „Vyrovnání s moderním poznáním a tím škrtnutí nemožného naivního tradičního obsahu je nezbytně nutnou podmínkou, aby křesťanství zůstalo jako náboženství kulturní, i pro vrstvy, které vyrostly nad naivnost. S tím ale se žádá zároveň i nejširší svoboda v utváření a budování náboženských forem představových a forem přesvědčení. Zde musí nastati rozhodný přelom s dosavadním cílem a dosavadním počínáním všech historických skupin křesťanských. U všech platil dosud ideál co nejvíce možné vnitřní uniformity a výlučnosti, co nejvíce možná jednota aspoň v učení a také v kultu a v praxi. Místo toho musí se prosadit poznání, že právě v náboženství takový ideál obecné shody a souhlasu je falešný, a že právě zde, je třeba toužit po zvláštních svérázech, rozmanitosti, právu jednotlivých skupin a menšin. Strach před „roztržitostí“ je při tom namnoze přehnaný. Křesťanský princip je v základě jednotný. Má sílu a vždy znova ji osvědčí, že se vždy rekonstruuje ze sebe sama, prosazuje se sám sebou a při vši rozmanitosti v jednotlivostech přece zůstává spojujícím poutem pro mnohé. Důvěrujeme této jeho síle a přenechme klidně jemu samému, aby se udržel v této mnohosti svých podob. Církev nemůže a nesmí si již déle dovolovat luxus, vylučovati „směry“ a silný individualismus. Každá síla, každé nadání, každá vážná vůle spolupracovati, aby se spolupůsobilo pro náboženství a křesťanství, i v nejobecnějším smyslu, musí býti vítána. Jediné, čeho třeba žádat, je tu vůle, vřaditi se do společného úkolu, a čistota smýšlení a popudu. Následkem toho budou pak rozmanité skupinové útvary, rozdělení daných společností a směrů a přesvědčení, véde sebe různé vytvářené kázání a formy kultu. Ale i zde se zakusí, jak brzy a lehce místo obávaného zmatku nastane souhlas v hlavních rysech, přiblížení a dobrovolné vyrovnání a jak vzájemným stykem v dávání a přijímání právě při plné svobodě převládne právě nad tím, co odděluje, to, co tvoří společenství“. (Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes. Giessen, Töpelmann 1925, S. 13. 14.). K.

Polská národní církev prožívá těžké chvíle. Vůdce nového směru, klonícího se k protestantství, dosavadní redaktor listu Polska obrodzona, kněz Piechočiński z Varšavy (viz str. 144), byl slavnostním usnesením z polské národní církve vyloučen. Církev měla v úmyslu obrátiti se na Svaz národů s prosbou o zprostředkování, aby konečně bylo jí dáno státní schválení, neustále oddalované. Avšak americký biskup této církve F. Hodur v listě, jež zveřejnila Polska obrodzona, varuje před takovým krokem; takové věci mají prý býti vyřízeny ve vlastním domě. Vydávání časopisu Polska obrodzona bylo přeneseno z Varšavy do Krakova, avšak k veliké škodě. Poněvadž v bývalém rakouském Polsku platí dosud rakouský trestní zákon z r. 1852, který zakazuje všechny publikace snižující katol. církev, byl pod záminkou tohoto ustanovení list polské národní církve zastaven, Církev se odvolala k ministerstvu spravedlnosti. K.

Turecká vláda ustanovila numerus clausus pro mohamedánské duchovenstvo; nesmí ho v zemi býti více než 500 mužů. Do té doby, než bude stanoveného počtu dosaženo umíráním starých a odchodem mladších do jiných povolání, jsou uzavřeny všechny theologické školy.