

# NÁBOŽENSKÁ REVUE

ČESKOSLOVENSKÉ CÍRKVE

*ŘÍDIL*

Ph. Dr. a Th. Dr. FRANTIŠEK KOVÁŘ

*ROČNÍK II*



*1930*

NÁKLadem ÚSTŘEDNÍ RADY ČESKOSLOVENSKÉ CÍRKVE  
V PRAZE

# OBSAH II. ROČNÍKU

(Číslo udávájí stránky.)

## Články:

Dr. F. Kovář: Masaryk a československá církev . . . . .	1
Kvasnica: Učitelství církve a moderní ethika sexuální . . . . .	11
Jar. Halbhuber: Reforma náboženské výuky čl. církve . . . . .	19
Al. Spisar: Doslov k článku: Theism a moderní věda . . . . .	28
Dokumenty (Ovzduší před vznikem církve čl.) . . . . .	36
Dr. F. Kovář: Svatý Augustín . . . . .	49
V. Kloubek: Členství v církvi . . . . .	71
Dr. F. Kovář: Stav dnešního badání o Ježíšovi . . . . .	97
V. Kloubek: Jak se nabývá a pozbývá členství v církvi . . . . .	117
F. Prášek: Nová ústava československé církve . . . . .	145
V. Kloubek: Církevní příspěvky . . . . .	150
J. Plešinger: Zápas církve a státu za krále Přemysla I. a biskupa Ondřeje II. . . . .	152
Emil Edgar: Kde je české prostředí nejkonservativnější . . . . .	160

## Rozhledy po životě náboženském a církevním:

### Rozhledy po životě náboženském a církevním:

Náboženství a světový mír . . . . .	74, 164
Oekumenické snahy . . . . .	75, 120, 168
Církve a dílo sociální . . . . .	78, 123, 172
Církve a veřejné otázky . . . . .	79, 176
Církve a mládež . . . . .	81, 178
Z církve československé . . . . .	84
Z církve anglikánské . . . . .	88, 130
Ze světa protestantského . . . . .	88, 130
Ze světa pravoslavného . . . . .	89, 134
Ze světa římsko-katolického . . . . .	126

### Rozhledy po literatuře:

Referáty . . . . .	40, 137, 180
Nové knihy . . . . .	43, 143

Různé . . . . .	44, 96, 143
-----------------	-------------



Dr. F. Kovář:

## MASARYK A ČESKOSLOVENSKÁ CÍRKEV.

Desáté výročí založení čsl. církve a osmdesáté narozeniny presidenta T. G. Masaryka, obé na počátku letošního roku, jsou příležitostí, aby se v církevním tisku, veřejných přednáškách i v promluvách při bohoslužbách uvažovalo o poměru čsl. církve k Masarykovi a jeho ideálům i názorům náboženským.

Masaryk sám se vyslovil o čsl. církvi krátce ve Světové revoluci, a to slovy, z nichž některá přemnohé příslušníky církve bolela. Na jednom místě praví, že „Československá církev je církví husitskou“ (str. 607), a snad tykájí se čsl. církve také slova: „Když teď za nabyté náboženské svobody statisíce vystupují z církve a tvoří církev, navazující na reformaci, náboženská otázka se stává praktickou...“ (s. 601). Tu by tedy Masaryk uznával vědomý kladný vztah čsl. církve k české reformaci, tedy jeden rys z tvárnosti této církve.

Avšak Masaryk o čsl. církvi také napsal: „Československá církev je blízká církvi anglikánské a starokatolické; ukazuje se také na jistou příbuznost s polskými mariavity a po jisté stránce i s pravoslavnými“ (s. 607). Čsl. církev vznikla odštěpením od církve římsko-katolické a její vývoj se vyznačuje na venek postupným a znenáhly odkatolčováním. V počátcích se vycházelo vůbec z katolictví. Za věc důležitou bylo v počátcích považováno, aby církev měla biskupy s apoštolskou posloupností. Proto se jednalo s církvemi, které mají biskupy s apoštolskou posloupností, aby se od nich dostalo svěcení biskupům čsl. církve. Jednalo se mimo jiné také s církví anglikánskou a starokatolickou, na konec však hlavně s pravoslavnou církví srbskou, která skutečně také v r. 1921 jednoho z biskupů čsl. církve posvětila. Proto bylo opravdu možno mluvit v prvních dobách čsl. církve o blízkosti této církve s církvemi, jež mají zřízení episkopální.

Ovšem, v r. 1925, kdy vyšla Světová revoluce, byla již situace v čsl. církvi jiná. Při jednání s episkopálními církvemi o získání biskupského svěcení bylo třeba v nauce i zřízení uplatnit prvky, které by církev čsl. spojovaly s církvemi episkopálními, prvky v celku povahy konservativní, tradiční. Avšak v církvi čsl. převládaly od počátku snahy svobodomyšlné, pokrokové a také ty si žádaly svého výrazu. Proto se v projevech čsl. církve na počátku jeví dvojí směr, konservativní i pokrokový. Konservativní zdůrazňuje prvky, spojující církev čsl. s církvemi starokřesťanskými, pokrokový klade váhu na zásady, spojující církev čsl. s novou dobou a odlišující ji od církvi, jež považují za věc velké důležitosti apoštolskou posloupnost a biskupské zřízení. V memorandu, jež bylo čsl. církvi zasláno 3. září 1920 srbskému pravoslavnému saboru v Bělehradě a jímž se žádalo o užší spojení

s pravoslavnou církví srbskou a vysvěcení biskupů, čsl. církev jednak „projevuje ochotu přijmouti dogmatické učení srbské pravoslavné církve, vyjádřené sedmi oekumenickými koncily a modlitbou Věřim a podrobí se předpisům a zákonům srbské pravoslavné sjednocené církve, jednak však v pravém opaku k tomu přijímá to „s výhradou svobody svědomí a volného vývoje náboženského.“ Prvek konservativní i pokrokový jsou tu patry.

Stejně tomu bylo na prvním valném sjezdu delegátů církve, o prvním výročí založení církve, 8. a 9. ledna 1921 v Praze. Z ohledu na jednání s církví srbskou bylo usneseno: „navazujeme na poslední všem křesťanským církvím společný výraz křesťanské myšlenky, jak obsažen jest ve vyznání víry sněmu cařihradského a uznáváme pouze 7 prvních všeobecných sněmů církevních, čímž zavrhujeme nepřírozený vývoj křesťanství v církvi římské, vyvrcholivší v učení o primátu biskupa římského a v prohlášení jeho neomylnosti.“ Avšak vedle toho bylo také usneseno: „zdůrazňujeme své vývojové nazírání na myšlenku křesťanskou a trváme na zásadě svobody svědomí, . . . kteroužto zásadu chápeme jako svobodu náboženského přesvědčení.“ Dále uznána na tomto sjezdu svoboda vědy ve všech oborech, i v náboženství, uznána všeobecná platnost vývoje i v náboženství a křesťanství, hlavně v dogmatech, jež chápána jako „svou dobou podmíněné etapy ve vývoji křesťanské myšlenky“. Má se rozlišovati, „co je v křesťanství podstatné a nepodstatné a pouze projevem křesťanské společnosti určité doby“. Ježíš Kristus prohlášen „úhelným kamenem veškerého našeho úsilí náboženského“, ale tak, že za cíl tohoto úsilí prohlášen „nový čistý typ křesťanství, v němž stanou se bezpředmětnými nepodstatné rozdíly, dělicí křesťanstvo na církevní denominace na sebe nevrážící, a jímž přiblížíme se k uskutečnění slova Kristova o jednom ovčinci a jednom pastýři.“ — I tu jsou jasně patry oba prvky, které došly výrazu i v definici čsl. církve, usnesené na tomto prvním valném sjezdu a vložené jako I. článek do církevní ústavy: „Křesťané, vyznávající učení Ježíše Krista, podle podání sedmi prvních obecných sněmů církevních a nicejsko-cařihradského vyznání víry a řídící se tradicemi hnutí husitského, vše v duchu nynějšího stavu lidské kultury, tvoří církev československou.“

Srbská církev pravoslavná vysvětila r. 1921 na biskupa ze tří kandidátů, zvolených čsl. církví, pouze jednoho, Gorazda Pavlíka, vůdce konservativního směru. Oddalovala však svěcení druhých dvou kandidátů, hlavně pak Dr. Karla Farského, vůdce směru pokrokového. Když pak Dr. Farský vydal r. 1922 spisek Československý katechismus, v němž svobodomyšlný směr došel nejintenzivnějšího výrazu, odmítla pravoslavná církev jeho osobu vůbec a došlo pak i k přerušení jednání obou církví o bližší poměr. V církvi čsl. se na to prudce rozvinula t. zv. „pravoslavná krize“, vzájemný boj obou směrů, boj končící vítězstvím Dr. Far-



ského a směru pokrokového. Pavlík s nevelkým počtem přívrženců svých a směru pokrokového vystoupili z čsl. církve a vstoupili do církve pravoslavné.

Vykristalisoání a uzákonění dostalo se tomuto vývoji. církve čsl. na 1. řádném sněmu církve čsl. ve dnech 29. a 30. srpna 1924 v Praze. *Po tomto sněmu nebylo již dobře možno mluvit o tom, že čsl. církev je blízka církvi anglikánské, starokatolické a pravoslavné.* Církev čsl. podržela sice titul biskupský pro své funkcionáře, ale nemůže býti pokládána za episkopální ve smyslu církví, zbudovaných na základě starokřesťanském. Na sněmu v r. 1924 bylo rozhodnuto, že biskupové čsl. církve nemají vyššího stupně kněžství, jsou pouze dozorčími orgány a nejsou svěceni, nýbrž pouze „zřizováni“ a to od 6 duchovních a 6 laiků. Nemá tedy církev čsl. apoštolské posloupnosti, jak se jí rozumí v církvích s biskupským zřízením; není tedy blízka těmto církvím, nýbrž naopak jich vzdálena. Tato vzdálenost pak je patrna nejen v zřízení, ale i v celém pojetí úkolu církve i v nauce její. Na sněmu samém došlo to výrazu v přijetí nové definice čsl. církve, jež zní: „Církev čsl. tvoří křesťané, kteří usilují naplniti současné snažení mravní i poznání vědecké duchem Kristovým, jak se zachoval v Písmě a podání starokřesťanském i jak dochován je národů čsl. hnutím husitským a českobratrským.“

Kdo tedy v čsl. církvi čel r. 1925 výše citovaná Masarykova slova o této církvi, věděl, že již neodpovídají skutečnosti. Chápal však, že k nim mohly vésti informace o událostech prvé vývojové fáse církve.

Nebylo však možno pochopiti poznámky, že by čsl. církev měla „jistou příbuznost s polskými mariavity.“ Neboť s mariavity má čsl. církev společné jen to, že i mariavité vyšli z církve římsko-katolické. Avšak důvody vzniku církve mariavitské, její ráz, směr i cíl jsou diametrálně odlišné od církve čsl. Počátkem mariavitského hnutí jest působení polské řeholnice z řádu Klarisek, Felicie Kozłowské, která v devadesátých letech minulého století pohnula několik kněží z duchovní správy, aby žili životem Marie (Mariae vita, odtud jméno) a založili k tomu cíli kongregaci. Kozłowská se dovolávala zvláštních zjevení a vidění a celé hnutí se vyznačuje mysticismem, chiliasmem a apokalyptikou, zatím co čsl. církve je spíše opakem všeho toho. Kozłowská byla ctěna od počátku jako světice a po své smrti († 1922) je uctívána jako „Kristova choť“, „nevěsta beránkova“. Mariavité ctí Marii přímo skoro jako bohyni („Matka ustavičné pomoci“), uctívají „Nejsvětější Svátost Oltární“, mají plno prorockých spisů, plných chiliastického blouznění, neboť se prohlašují za „církve Duchu sv.“, který prý každého člena přímo osvěcuje, jejich arcibiskup je považován za neomylného, poněvadž prý je pouze nástrojem „matičky“ (Kozłowské) a Krista. Spojí prý pod svým žezlem všechny církve a národy světa. V liturgií užívají jen přeložených liturgických knih katolických. Když Kozłowská se

svými přívrženci byla r. 1906 z katolické církve vyobcována, utvořili samostatnou církev, dosáhli r. 1909 svěcení biskupů od církve starokatolické a r. 1912 byli ruskou dumou uznáni za „křesťanskou konfessi“. Tak zvané „mystické manželství“ a komunismus lásky přivedly v nedávné době arcibiskupa Kowalského k odsouzení polskými soudy a v nedávných dnech jsme měli příležitost čísti otevřený list mariavitského arcibiskupa papeži, aby mariavité byli přijati zpět do církve římské.

To vše ukazuje jistě s dostatek, že *čsl. církev nemá žádné příbuznosti s polskými mariavity*, a neměla jí ani ve svých počátcích.

*Vývoj církve čsl. se děje na linii zcela jiné a je nutno říci, že je to linie velmi blízká Masarykovi. Je to linie, která ve vzpomínkách na českou náboženskou minulost reformační od dob osvícenství se projevuje kritikou katolictví a směřuje k náboženství vyššímu, pravdivějšímu a opravdovějšímu, které by nebylo v rozporu s novodobou kulturou vědeckou a v duchu nové doby navazovalo na nejlepší výtvořky české reformace, jež považuje za shodné s duchem Ježíšovým. Na této linii uskutečnila čsl. církev mnohé myšlenky Masarykovy, jiné domýšlí v jeho duchu, v jiných však pokračuje a usiluje je překonati. Cíníc tak, nečiní to čsl. církev proto, že jsou to myšlenky a ideály Masarykovy, neschovává se za něho, není si té blízkosti namnoze ani vědoma. Uznává ty myšlenky za správné, považuje je za shodné s duchem Ježíšovým a věří, že roste k vyššímu vývojovému stupni křesťanství. V Masarykovi vidí svého velkého připravovatele i učitele a je mu vděčna za jeho činnost náboženskou. Je si vědoma, že byl spíše kritikem starého, než tvůrčím prorokem nového náboženství, ale uznává, že kritická činnost je první podmínkou nového tvoření.*

Již dva měsíce po založení čsl. církve, 5. března 1920, u příležitosti 70. narozenin Masarykových v svém článku „Masaryk a náboženství“ v Českém zápase, oficiálním listě čsl. církve, po rozboru Masarykových myšlenek o náboženství jsem učinil závěr, že čsl. církev je nejen uskutečňovatelkou, ale také pokračovatelkou velikého životního díla Masarykova v ohledu náboženském. Odvážil jsem se tohoto závěru jen ze znalosti a vlastního prožití všeho toho, co předcházelo vznik čsl. církve, jakož i proto, že v téže době právě vydávala církev mou brožuru Království boží na zemi, v níž jsem nastínil ideový program církve. Této brožury jsem se také na konci onoho článku z r. 1920 dovolával na doklad, že čsl. církev je v svém programu uskutečňovatelkou a pokračovatelkou náboženského díla Masarykova.

Prof. Dr. E. Rádl, háje v Československé republice ze dne 8. ledna 1921 svoje výtky, jež pronesl v tomto listě proti čsl. církvi, praví, že nevidí, že by myšlenky brožury Království boží na zemi charakterisovaly nové hnutí. Snad vskutku v praxi a životě církve nebyly tehdy uskutečněny, ale byl to program cír-

kve a další její vývoj, a hlavně výsledek pravoslavné krise, bral se ve směru linie zmíněné brožury a tedy linie Masarykovy.

Před vydáním Masarykovy Světové revoluce r. 1925 vyšla pak v čsl. církvi knížka jejího pracovníka, prof. Al. Spisara: *President T. G. Masaryk, náboženský člověk a myslitel*, a také v té, v konečné kapitole, se uzavírá, že „Masaryk — toť program čsl. církve“, a že tato církev „musí mnoho čerpatí z Masaryka“, ač ovšem „Masarykův program musí býti doplněn a na některých místech opraven.“

Deset let života čsl. církve je skutečně dokladem tohoto vyvoje.

Masaryk stavěl se svým životem i svými názory na jedné straně proti náboženské lhostejnosti, proti liberalismu a nezájmu o náboženství, na druhé straně však proti dosavadním náboženským formám a církvím, poněvadž dnešním člověku a dnešní době nevyhovují. Rozbor krise moderního člověka i moderní společnosti jej vedl k poznání, že modernímu člověku i společnosti schází náboženství, že náboženství potřebují, že to však nemůže býti dosavadní náboženství církevní. Byl vždy svobodomyšlný, vysoce cenil vědeckou kulturu doby, ale při tom vždy byl náboženství přízniv a nábožensky žil, považuje je za podstatný prvek duchovního života a kultury. Ničeho však nečekal ani od katolicismu ani od protestantismu.

Také čsl. církev vznikla z nespokojenosti s dosavadním stavem náboženským i se stavem beznáboženství. Kdo do čsl. církve přistupoval, nechtěl býti bez vyznání, nechtěl však býti také katolíkem ani evangelíkem. A čsl. církev jako celek si během svého nedlouhého trvání stále více a jasněji uvědomuje a ve své nauce, liturgii, ústavě i životě tomu výraz dává, že není žádnou z dosavadních církví, že však také není nějakým ethickým nebo osvětovým hnutím nebo spolkem, nýbrž že chce býti společností vyššího, lepšího, pravdivějšího a opravdovějšího náboženství křesťanského, v duchu Ježíšově.

Masaryk opětovně upozorňoval na rozpor mezi světovým názorem, který je podkladem učení dosavadních církví a světovým názorem, který vyrůstá z poznání vědeckého, upozorňoval na dvojí pravdu, jednu vědeckou, kritikou ověřenou a zdůvodněnou, druhou theologickou a církevní, spočívající na slepé víře. Žádal, aby náboženství bylo založeno na týchž theoretických základech, na nichž spočívá dnešní poznání i dnešní praxe. — I čsl. církev od počátku hlásá zásadu, aby její víra nebyla v rozporu se zaručenými výsledky věd. Odmítá systém dvojí pravdy, v němž může býti něco pravdivého podle rozumu, ale něco jiného pravdivého podle víry, něco jiného pravdivého v kultuře a něco jiného pravdivého v křesťanství.

Masaryk upozorňoval na fakt, že náš národ přestal v době své reformace býti v svém celku katolickým, že však potom byl zpět ke katolictví násilím přiveden; to však způsobilo rozpolce-

nost české duše; je proto třeba překlenout protireformační propast, navázat na naši národní reformaci a pokračovati jejím směrem podle duchovních potřeb naší doby. — Uskutečniti tuto ideu vzala si čsl. církev ve svůj program přímo při svém vzniku, chce býti církví národní i moderní, pokračovati směrem české reformace husitské a bratrské v duchu nové doby.

„Naším úkolem je,“ prohlásil Masaryk, „uskutečniti náboženství a ethiku Ježíšovu, jeho čisté a neposkvrněné náboženství lidskosti.“ (Světová revoluce, str. 552.) — Čsl. církev má od samého počátku v programu, že na rozdíl od historického křesťanství chce býti církví Ježíšovou a ve své definici si výslovně vytkla úkol, naplniti současné poznání vědecké i mravní úsilí duchem Ježíšovým.

S tím souvisí myšlenka přechasto Masarykem pronášená, že náboženství se má jeviti v mravnosti, nové a vyšší náboženství má sebou přinést i vyšší mravnost. — V čsl. církvi se stále členstvo vychovává k tomu, že náboženství a zbožnost se jeví a má svůj plod v mravnosti, na níž nejvíce záleží, v tom, aby se člověk stal dobrým a stával se stále lepším. Kdo do církve vstoupil, šli do ní s vědomím, že je potřebí vyšší mravnosti, k níž má nová církev národ povznést, sama ji uskutečňujíc příkladem. A zvláště že nemá v ní býti rozdílu mezi teorií a praxí, mezi tím, co se káže a tím, jak se žije.

Masaryk upozorňoval, že nestačí odhoditi staré náboženství, vystoupiti z církvi, nestačí pouhá negace; nestačí také jen odpůrce kritisovat, s ním polemizovat; je nutno nově tvořit a to náboženství vyšší, lepší, dokonalejší. Nestačí také jen nějaké surrogáty náboženství; nenahradí náboženství také snad filosofie ani věda ani umění ani mravnost; náboženství nelze ničím nahraditi. — Po počátečním svém stadiu, v němž se život čsl. církve vybíjel namnoze v negaci, kritice, polemice a boji s katolictvím, kde se leckdy osvětová nebo vzdělávací nebo národní nebo mravní činnost kazatelská stavěla na místo opravdové činnosti náboženské, záhy si čsl. církev uvědomila svůj hlavní úkol nábožensky tvůrčí a snaží se jej podle svých sil plniti.

Masaryk věnoval mnoho úvah tomu, jaké má býti to, co zval novým náboženstvím. Má býti vyšší, dokonalejší; má býti pokrokem proti dosavadnímu náboženství církevnímu; má býti vnitřní, osobní, má býti přesvědčením, ne slepou vírou, má býti duchovní, nemateriální, má býti demokratické, sociální, české, ale také všelidské. K tomu všemu pak uznával za prvou podmínku, aby byla náboženská svoboda a svoboda svědomí. — Všechny tyto ideály se v čsl. církvi opět a opět zdůrazňují. Svobodu svědomí prohlásila církev v samých počátcích za svůj základní pilíř a trvá na ní, třeba v novém organismu způsobila již mnohou poruchu následkem nesprávného porozumění tomuto formálnímu principu. Demokracii vložila církev ve svou ústavu. Českost ale při tom i všelidskost dokázala tím, že je nejen církví národní,

ale že je zároveň i církví upřímně oekumenickou. Církev čsl. byla spolupřadatelkou a činnou účastnicí na mezinárodním kongresu pro pokrok v náboženství v Praze 1927, kteréžto kongresy jsou Masarykovi dobře známy, neboť se sám před válkou dvou účastnil. Vývoj náboženství i křesťanství uznala čsl. církev již na svém sjezdu v r. 1921. Svých sociálních úkolů je si církev vědoma tím spíše, že je církví chudého, drobného lidu, což ovšem zase pro nedostatek prostředků finančních brání pronikavější a dalekosáhlejší činnosti. K osobnímu, duchovnímu a vnitřnímu náboženství, založenému na přesvědčení a ne na slepé víře jsou členové vychováni veškerou působností církve v kostele i ve škole.

Církev čsl. je si ovšem velmi dobře vědoma, že naprosto nestačí, míti všechny tyto myšlenky v svém programu, ideologii, nauce, a že hlavní věcí je prováděti je v *praxi*. I v tom jde cestou Masarykovou, že klade důraz na život, na plnění, svědomitě a přesně, všech drobných povinností životních, i v životě náboženském. Je-li cesta od theorie k praxi někdy delší, nesmí se církev touto myšlenkou nechat uvést v nečinnost, nýbrž musí usilovati, aby ta cesta byla. co nejkratší. Je to velká její povinnost výchovná.

Vytkl-li jsem dosud několik dokladů toho, že čsl. církev jde cestou Masarykovou, mohu uvést další doklady o tom, že čsl. církev na tom nepřestává, nýbrž že jeho myšlenky také domýšlí, opravuje a nad ně jde. Masarykovy náboženské myšlenky rostly z jeho kritické činnosti na dosavadním životě církví a hlavně církve římské, a to z kritické činnosti s hlediska filosofického se zcela určitě zabarveným světovým názorem. A tak leccos, co Masaryk kritisoval a odmítal jako nesprávné, bylo nesprávné jen v katolickém pojetí a katolické podobě, nikoliv však v pravém pojetí skutečnosti. Mimo to Masarykovy ideály vznikaly cestou theoretickou, opodál skutečného života náboženského v lidské společnosti, nikoliv kladnou prací a pozitivní stavbou náboženského života a uskutečňováním zásad a ideálů mezi lidmi, v církevním obecnství. Jakmile se s některými theoretickými ideály přijde do skutečnosti, ukáže se, že musí býti podle pravdy jinak formulovány. A konečně — theolog vidí věci, děje a zásady v jiné souvislosti, po jiné ještě stránce a s jiného bodu, než filosof. Proto práce církevní a theologická filosofovy ideály doplňuje, opravuje a také překonává.

Tak odmítá Masaryk vůbec *církev*; žádá *odcírkevnění* náboženství, osvobození náboženství od církvi, církevní náboženství a církve zdají se mu býti jen na škodu opravdového náboženství. V této všeobecné formulaci je to však požadavek nemožný. Církev je přirozeným sociálním projevem a výrazem společných náboženských ideálů a jako nelze zbaviti člověka jiných projevů sociální přirozenosti lidské, tak nelze zabrániti, aby lidé dávali sociální výraz svým snahám náboženským. Masaryk sám

uznává potřebu společnosti k pěstování mravnosti. Nemůže tomu být jinak ani v náboženství. I ono je nejen v duši jednotlivově, ale projevuje se i v útvarech sociálních. Kdo nábožensky žije, usilují o to, aby tomu dali výraz i v životě s jinými. Masaryk individualista žil příliš pro sebe se svým osobním náboženstvím, aby pocítil potřebu sdíletí se o ně s jinými a příliš stačil sobě, aby pocítil i potřebu žít nábožensky s jinými. Pravda ovšem je, že církev snadno upadne v církevnictví, v němž společnost a její orgánové, jež si vytvořila a její zájmy, se stávají cílem. To právě Masaryk pozoroval na církvích, že jsou samy sobě cílem, představení a služebníci církvi že se ztotožňují s církví i náboženstvím, náboženství se zneužívá k cílům hmotným, k dobytí a udržení moci světské, výhod hmotných atd. My nemůžeme zavrhovati církev, ale musíme učiniti vše, abychom odstranili církevnictví; aby zájmy církve nebyly přednější než zájmy náboženství, království boží, pravda, právo, spravedlnost, dobro, láska. K vůli církvím se velmi často odmítá samo náboženství. Je to veliký úkol, usilovati, aby náboženství a církev byly zbaveny církevnictví, ale nová církev je povinná tento úkol splniti, nemá-li přinést náboženství více škody než prospěchu.

Podobně žádá Masaryk *osvobození náboženství od theologie*. Tento požadavek činí proto, že na katolické i orthodoxní protestantské theologii viděl její rozpor s vědou, jevila se mu mytologickou, apologií mythu, ztělesněním dvojí pravdy, odpůrcem filosofie a vědy, stavbu zbudovanou na fantasií a ne na zkušenosti. Ale sám uznal, že je možná také theologie vědecká. Náboženství skutečně nemůže býti bez rozumového zpracování náboženských zkušeností, bez nauk a bez theologie. Je úkolem církve čsl., aby jdouc ve směru linie Masarykovy ukázala skutkem, že je také nauka a theologie, jež jsou založeny na kritickém rozumu a zkušenosti, neodporují vědě a filosofii, také však s nimi nejsou totožny, ani s nimi nesplývají.

Masaryk dále *odmítá náboženství zjevené*. Učení církvi, že některé pravdy boží jsou jim od Boha zjeveny, jeví se Masarykovi jako próton pseudos všeho náboženství církevního. Z tohoto učení se mu zdá vyplývati mnoho známek a vlastností v křesťanství, jež jsou vesměs ke škodě náboženství. Uznávání zjevení znamená prý uznávání zázraku, znamená autoritu náboženství, snížení rozumu, absolutnost, slepou víru, neomylnost, nezměnitelnost, ustrnutí, nemožnost vývoje, znamená to i kněžství jako odlišný stav, prostřednictví mezi Bohem a člověkem, s tím i aristokratismus, hierarchii, rozdílnost mezi knězem a laikem, z toho dvojí mravnost, z toho i pán a otrok, církevní absolutismus a s ním i světský. Proto odmítá náboženství zjevené a přechod od náboženství zjeveného k nezjevenému pokládá za největší revoluci lidského ducha. — Je to jeden z nejdůležitějších bodů Masarykových názorů o náboženství. Zjevení se tu chápe tak, jak se vskutku chápe v křesťanských církvích:



objektivní, kdysi v minulosti učiněné, uzavřené, obsahující pravdy od Boha samého zjevené, záznaky potvrzené. V katolicismu má to zjevení církev v rukou, je jeho strážkyní a jedinou neomylnou vykladatelkou; v protestantismu je obsaženo v bibli. Tyto formy křesťanství pokládají pak to zjevení za absolutní pravdu, za měřítko, kánon, kterým musíme měřit pravdu, právo, spravedlnost, dobro, lásku, činnost duševní jednotlivců, rozum, vůli i cit, i činnost kulturní lidstva, vědu, mravnost, umění. Jen to třeba uznat, co je ve shodě s tímto zjevením. Masaryk však proti zjevení staví lidský rozum, vědu a filosofii; zkušenost prý ho poučila, že nebylo a není zjevení.

Čsl. církev také si stanovila zásadu, aby její víra neodporovala zaručeným výsledkům věd. Leč to je měřítko pouze negativní. Hlavní věcí je však měřítko pozitivní a objektivní: podle čeho určovatí pravdu, dobro, právo atd. Čsl. církev odmítla učení ostatních církví o zjevení božím uzavřeném v dogmatech nebo pouze v bibli. Tím, zdá se, propadla naprostému subjektivismu, individualismu a relativismu. Zdá se, že není absolutní pravdy, absolutního dobra a pak ovšem — není ani náboženství.

A Masaryk skutečně nenalezl cesty ze subjektivismu. Cítil velmi dobře a trpce zájetí v subjektivismu, cítil i touhu a potřebu po vyjití ze subjektu k absolutnímu objektu, ale cesty té nenalezl. Církevní náboženství dosavadní hlásá to absolutní objektivno, jímž je překonán subjektivismus a člověku je dána skála, aby neutonul v příboji a vlnách relativismu, v zjevení božím. A zde právě je úkol čsl. církve nejtěžší: naléztí objektivní měřítko nadsubjektivní a nadindividuální, pravdu a dobro boží, absolutno v člověku i mimo člověka a přece zase ne v nějaké pevné formulaci minulosti, ať sluje bibli či dogmatem domněle neomylného vykladatele zjevení božího. Cestou k tomu měřítku je jediné náboženská zkušenost, v níž není jen stránka lidská, ale také stránka a účast boží. Bůh se vskutku projevoval, ale i dosud projevuje člověku. Absolutní svět boží je, absolutní pravda, dobro i láska, a člověku se v náboženské zkušenosti projevují. Avšak sdělení té zkušenosti absolutna od člověka člověku, lidské poznání toho absolutna a lidské vyjádření její nejsou absolutní, nýbrž lidské a relativní. Má ani tvá zkušenost nejsou měřítkem, ale více již znamenají zkušenosti všech a hlavně těch, kteří Bohu a jeho světu byli nejbliž, především Ježíše.

Nevyčerpávám tohoto nejdůležitějšího úkolu, který má čsl. církev před sebou, jdouc cestou nastoupenou Masarykem a pokračujíc jejím směrem dále, kam on nedošel a dojíti nemohl. Jen naznačuji a napovídám, aby bylo patrné, jak těžký je náš úkol.

Masaryk konečně tvrdí, že náboženství moderního člověka musí spočívatí na přesvědčení, *nikoliv na víře*. Leč stavětí víru proti přesvědčení a odmítatí naprosto víru lze jen tehdy, míní-li se vírou slepé a bezdůvodné přijímání za pravdu něčeho, co mi



ukládá autorita, ať už je tou autoritou církev, jako v katolicismu, či bible, jako v protestantismu. Takové pojetí víry odmítá i čsl. církev. Avšak je také víra, jež je přesvědčením, zdůvodněná, kritická, na vlastní náboženské zkušenosti založená, neodporující nikterak rozumu, vědě, poznání. A přece je to víra, nikoliv vědění, neboť nelze jí smysly ani rozumovým úsudkem ověřiti a druhému dokázati. Žádné opravdové náboženství se bez takovéto víry neobejde a každé náboženství spočívá na víře; ovšem není to vždy víra-přesvědčení, nám však jde právě o tuto víru-přesvědčení.

Naznačil jsem na několika hlavních bodech Masarykových názorů náboženských, jaký je poměr církve čsl. k nim. Nemyšlím, že by která z našich církví měla jako celek tak jednotný a blízký poměr k Masarykovi jako právě církev československá. Potvrzují mi to publikace, vydané u příležitosti letošního jubilea Masarykova.

O odmítavém poměru *církve římsko-katolické* k Masarykovi jako náboženském mysliteli nemůže býti pochybnosti a byl mu dán častokrát výraz způsobem ne právě křesťanským. Je-li ten poměr jednotný, není blízký.

V *československé církvi*, k níž Masaryk jako člen náleží, není jednotného vztahu k jeho náboženským názorům. *Jeden směr* má k nim vztah blízký, snad ještě bližší než církev čsl. Dokladem toho jsou jubilejní články prof. Dr. F. *Linharta* v *Kostnických jiskrách*, které vyšly také samostatně s titulem: *Masaryk a náboženství* (nákl. Kostn. jisker, 1930). Prof. Linhart přijímá náboženské názory Masarykovy celkem integrálně a kde snad je přece doplňuje, shledává je vlastně u Masaryka v principu a implicitě vysloveny, třeba ne vždy dosti explicitě a přesně.

V *československé církvi* je však také směr druhý, který se sice Masarykem stále a podrobně obírá, na něm se orientuje, ale jeho cestou nejde. Jménem tohoto směru promluvil prof. Dr. *Hromádka* v posledních letech o Masarykovi několikrát ve *Filosofické jednotě* a přednášky ty vyšly také v Masarykově sborníku. V svém větším spise: *Masaryk*, jež vydala právě nyní k jubileu YMCA, vystupuje prof. Hromádka značně rezervovaně a chápe Masaryka spíše po stránce filosofické. Za to vyslovil se se svého stanoviska určitěji v jubilejním sborníku: *Českoslovenští evangelici T. G. Masarykovi* (Kalich, 1930). V článku „Masaryk a Karafiát“ staví Dr. Hromádka vedle sebe tyto dva muže a jejich snahy i názory, srovnává je a konstatuje, že přes některou shodu je mezi nimi poměr takový: „Masaryk svými názory popíral právě to, na čem Karafiátovi nade vše záleželo.“ Na konci se táže: „Kdo určí směr budoucího náboženského života evangelických církví našich? Masaryk či Karafiát?“ Z celého článku je patrné, jak prof. Hromádkovi velmi záleží na tom, aby ten vývoj určil Karafiát, čili reformační principy typu kalvínského: vzdálený a přísný Bůh, nemohoucí hříšný červ-člověk, hřích,

odpuštění, vykoupení, Kristova krev, čili to, co Masaryk nazýval theologií, církevním náboženstvím a proti čemu vystupoval. Také v *Křesťanské revui* prof. Hromádka praví: „Masarykova zbožnost i náboženská theorie určitě odmítají to, co tvoří jádro reformační víry i reformační theologie.“ (Roč. III., s. 165.)

K témuž směru třeba počítati i prof. Dr. *Rádlu*, který v *Křesťanské revui* uvažuje o Masarykově filosofii dějin a činí závěr pro úkoly českého protestantismu: „Tuto je náš nový úkol: navazovat na českou minulost náboženskou, ale pochopit, že rozpor mezi ní a námi je hluboký a že jej prohlubuje moderní věda a filosofie. Navazovat na českou náboženskou minulost znamená provést znova kritiku nové filosofie ve jménu reformace.“ (Roč. III., s. 171.) To je ovšem opačná cesta, než kterou šel Masaryk, provádějící kritiku reformace a křesťanství ve jménu vědy a nové filosofie a náboženství z týchž základů rostoucího.

Nejlépe vystihl poměr mezi Masarykem a evangelickými církvemi prof. Dr. *Ferd. Hrejsa* v článku: „President Masaryk a českobratrská evangelická církev“, uveřejněném v zmíněném sborníku. Vypravuje o návštěvě evangelíků u presidenta v Lánech r. 1928, praví: „Měl jsem čest skoro po celý čas pobytu našeho v Lánech v zámeckém parku provázeti pana presidenta . . . Bylo při tom hovořeno o mnohých věcech, ale zvláště o náboženství a stanovisku pana presidenta k naší evangelické církvi. Bylo patrné stanovisko pana presidenta: Je a cítí se členem naší církve, ale při tom ledaco mu vadí a jej zdržuje a zvláště jednostranné zdůrazňování — jak i při té příležitosti se stalo — konservativní theologie bez porozumění vědeckému, kritickému stanovisku.“ (Str. 84.)

Není-li u nás této překážky, neznamená to jen přednost, ale znamená to pro nás mnohem více *povinnost* a to nejen k Masarykově náboženskému dědictví, jemuž jsme blízci, ale především k naší církvi, ke křesťanství a náboženství vůbec. Naznačil jsem z ní jen nepatrnou část v tomto článku.

---

*Kvasnica:*

## UČITELSTVÍ CÍRKVE A MODERNÍ ETHIKA SEXUÁLNÍ.

Hans Hartmann končí svůj spis „Kirche und Sexualität“ větou, kterou zdůrazňuje význam stanoviska k pohlavním otázkám der církev budoucnosti: „Das eine wissen wir . . ., dass in und mit der Sexualität die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche der Zukunft vird.“ Tato věta je z celé knihy nejpravdivější.

Zdokonalení lidstva je podmíněno správným řešením leckterých otázek, na které nedává bezpečné odpovědi ani tradice ná-

boženská ani výzkumy bez světla víry podniknuté. Na ty má církve dát odpověď *positivni* se vším vědomím své odpovědnosti a, pokud nemůže svůj úsudek opřít o bezpečný pramen poznání nebo nemůže ručit, že vynaložila vše, aby se dopátrala pravdy, se vsí příslušnou rezervou.

Takové otázky jsou: oprávněnost kvietismu, nebránění zlu, abstinentismu, vegetarianismu, asketismu (pokud není pouhým prostředkem k výchování vůle), eugeniky, té neb oné sociální úpravy lidstva atd.

Patří sem též požadavek, který vyslovil Hartmann. Tu běží o to, aby církve zamítla předsudky, jimiž lidstvo trpělo a trpí stran ukájení pohlavního pudu a přispěla k ozdravení pohlavního a rodinného života za moderních poměrů.

Problémy, které má řešiti, jsou reforma manželství, rozluka, mravní hodnocení nenormálních projevů pudu pohlavního, umělá neplodnost.

Jak se k těmto problémům staví sám Hartmann, je vedlejší. Má za nemožné stanovit absolutní pořádek světa, ani M. Schele- rovi se prý to nepodařilo. Je pro uvolnění zákonů — obava, že by se pak všichni muži stali zhýralci, je prý způsobena psychosou — společností nijak nevadí, miluje-li muž jinou ženu — nerozejtí se, když je manželství rozvráceno, je *Herzensträgheit* — manželství na zkoušku není vlastně nic nového (škotský zvyk) atd. Ale uznáváme, že tu předsudky jsou a působí zhoubně.

Co úzkostí zbytečných, co stísněných, ztročených svědomí, co hříchů zaviněných omylem a povah zkažených takovými hří- chy, jimiž se pokání mění ve formalitu, co zoufalých rozhodnutí, co křivých úsudků o bližních, co překážek uznání pravdy a kul- turního pokroku působností eugeniky atd. pryšti z nich! Je psy- chologicky nemožno, aby se těmto účinkům předešlo jinak než nápravou veřejného mínění.

Jak si představujeme, že by se měla církve chopit řešení ta- kových problémů? Jistě ne prostě prohlásit některý úsudek za „bludný nebo pohoršlivý neb urážející zbožné uši“, nýbrž vynaložit všecku bedlivost, aby se vyšetřilo, co je předsudek, co je požadavek mravního zákona, a co je ideál pro život pozemský.

Správnému usuzování o věci může vadit psychologická, ba i fyziologická dispoice. Trojí nastrojení je možné:

1. odpor proti pohlavnímu styku a strach z možnosti pod- lehnouti zlým žádostem; k tomu patří ideál panenství. Takový odpor je přirozený u lidí těla nezdravého, zeslabeného, takový strach se dostavuje u těch, kteří podlehli vášni a litují, že neu- poslechli rozumu. Chvilkový odpor — po nasycení — možno po- zorovat i u lidí zdravých;

2. sobecký hedonismus zesílený zeslabením vůle, at zjemnělý, at cynický, jehož ideálem je turecké nebe, a jemuž je legrací přestoupit zákaz;

3. nestranné, objektivní posuzování, jež vše podrobuje rozumu a snaží se odkrýt i v pudu, co je jeho rozumovým základem.

Se svátostí je slučitelné jen stanovisko první a třetí. U svatých první skupiny budou pak předsudky, a jejich názor, i když bude oproštěn od neodůvodněných vlivů cizích, nebude přece směrodatný, bude-li možno jej klásti na vrub jejich dispoic.

Rozum sám — a poněvadž jde o zákon přirozený (v tom jsou zajedno i římská moralisté) a ne o pozitivní, rozhoduje konec konců jen on — může spatřit ve vyhovění pohlavnímu pudu dvojí nezřízenost: 1. je normálně spojeno s takovou láskou k druhému — aspoň v monogamii —, jaká není rozumově odůvodnitelná vzhledem k nedokonalosti druhého, a jestliže omezuje ego smus individuální, mění jej v energičtější egoismus družstevní, totiž rodinný; 2. jako každé povolení žádosti tělesné, oslabuje absolutní panství vůle.

Nepoměr stupně lásky k láskyhodnosti může být dokonale vyrovnán tím, že se manželé milují v Bohu, že se jejich láska posvětjuje, když si navzájem prokazují to, co jinak přijímají výrobky lidské, spodobující Boha a jeho svaté. A je-li pravda (these Weiningerova), že žena není schopna milovati rozumně a tedy morálně, není sice kooperace mužova při tom sama sebou žádoucí, nýbrž je to zlo, které nezávisí na něm, a není to zlo morální, poněvadž pak žena nejedná proti mravnosti, nýbrž je bez mravnosti. Rád bych věděl, kdo by mohl viděti na př. v Ozanově lásce k jeho ženě něco jiného než plnění příkazu lásky k Bohu v tom, kdo je mu nejbližším.

Panství vůle pak netrpí, kde vše, i povolení pudové žádosti je diktováno rozumem; i tělesný požitek může býti chtěn z lásky k Bohu, ač vlastní rozkoš pohlavní vůbec není v způsobení požitku sobě, nýbrž druhému.

Tradice může svědčiti o nějaké nezřízenosti ve stycích pohlavních jednak vyšším oceňováním panenství, jednak zavrňováním ukájení touhy po rozkoši tělesné.

Z Mat. 19, 11. 12 se může zdáti, že žádal Kristus na těch, kteří se zdržeti mohou, aby se zdržovali neb aspoň že doporučoval panictví jako něco lepšího než manželství. A Pavěl, jemuž Hartmann vytyká „Angst vor der Frau“ (na str. 197), jistě mu dával přednost, ovšem vzhledem k zvláštním poměrům (1. Kor. 7, 26). Ale je jisto, že myšlenka, že by se přičilo rozumu vyhovovati pudu pohlavnímu, není křesťanská. Slova pak Kristova, pokud možno míti vyličení evangelia za zevrubné, dokazují jen, že v konkrétním případě může být pohodlnější žít bez ženy — je-li kdo chladné povahy: v. 11—, a že žiti bez ženy může se odhodlat i ten, kdo má živější temperament — z důvodů vyšších, když by mu život s manželkou vadil v povolání, na př. misionářském. Mluví tu k těm, kteří se báli života s ženou, kterou by neměli rádi, která by byla nepohodlná, ač by jim podrobená byla, kteří by ji

rádi propustili, místo aby se snažili s ní vycházeti (v. 10). Ale nedoporučuje žít bez ženy pro toto pohodlí (v. 12), nýbrž naznačuje jen, že mohou k tomu vést důvody ideální: království boží je hodno všech obětí. Žít v celibátě je možno každému, ale ne každý se rozhoduje podle toho, co smí a co má. A nešlechetnému člověku nelze vůbec se stanoviska eugeniky sňatek doporučovat.

Nikoli, ani Kristus ani apoštolé nezavrhovali — jako therapeuti a essenové — užívání radostí tohoto světa. Asketismus, který se v křesťanství vyskytl, je neškodné přecenění principu askese, jež má být jen prostředkem, aby se upevnila vůle, a jehož důležitost pro povinnou výchovu mládeže nikdo nepopře. Každý se má naučit se přemáhat i v nejtěžší věci. Ale jako se přičií intenci přírody neodůvodněně zmrzačení těla, tak i neodůvodněný život celibátní. A jho, které ukládal Kristus, nazval sám příjemným a lehkým.

Co se týče tradičního nehodnocení tělesných požitků, je pravda, že mnozí měli vyhovění pohlavnímu pudu za jakési snížení lidské důstojnosti, dovolené jen pro plození potomstva, a že zakazovali oddati se rozkoši pro ni samu. Ale to lze vyložit jako nepřesnou formulaci požadavku, aby vládl rozum, jehož vládě se vymyká, kdo hřeší *nezřízenou* touhou po rozkoši; a je pravda, že tělesná rozkoš není ideální, ideální že je rozkoš nehmotná, s nepřijemnými složkami hmotné (zápachem, nečistotou) nespojená, „čistá“, jako je z objevu vzácné věci nebo z postřehu krásy a poznání pravdy, rozkoš duchovní, jaká bude v nebi, kde se nežení ani nev dávají (Luk. 20, 35), a že jen těm je vším, kteří se zpronevěřili principu, který nás vymaňuje z poroby hmoty. Konečně v římské církvi, kde byla zavržena věta, že není hříchem opus coniugii ob solam voluptatem exercitum (Danzinger 1159), žádný moderní moralista nezavrhuje proto požitek z nikotinu, opia nebo cukerinu, a vykládají, že je zavržena jen nemírnost, totiž vyloučení jiné snahy, jiného ohledu než právě ukojení žádosti. Tak byla tradiční hrubá, nerozlišující zásada rektifikována, až když se rozšířila příležitost ji aplikovat na jiný obor než pohlavní rozkoše, totiž na požitky narkotické. Z toho je vidět, jakou závadou pro správné usuzování může být tradice, nevyšetří-li se její faktický základ.

Má-li se dokázat, že zabránění početí v manželství nebo mimo ně, mírná masturbace jsou hříchem, je třeba jiných důkazů. Římstí moralisté, ježto mají o nemírnosti někdy hodně laxní mínění, to sice tvrdí, ale důkazů nepodávají buď žádných nebo na-prosto nezdářilé; a bývají si toho i vědomi (Ballerini a j.). Zajímavé je, že se nikdo aspoň z moderních nedokládá Tomášem Akvinským, jenž o věci pojednal zvlášť (Quaest. disp. de malo a. 15 a. 2). Nedovedu si to jinak vyložit, než že se za jeho argumentaci stydí, a myslím že právem.

Moderní myslitelé nepřestávají však na tom, že neuznávají hříšnost ochranných prostředků, ale v zájmu eugeniky, eubiotiky

a klidného soužití manželského, žádají kontrolu porodů nevylučující ukájení pudu. Římští theologové uznávají jejich snahy za správné na tolik, že doporučují v týchž případech, aby se za tím účelem volila doba k oplození nepříhodná. Nikdy pak se nezavrhovaly styky mezi manželzy neplodnými.

Proti principu eugeniky (a konečně na témž principu se zakládá i taktika, kterou se manželské soužití usnadňuje) mohlo by se namítnout, že Kristus nikde nedoporučoval umělé zasahování do běhu přírody, „racionalisaci“, upravení podle rozumu vyhledávajícího vhodné prostředky k vytušenému nebo předpokládanému cíli. Nepodal program pro sociální úpravu lidstva, nedal apoštolům pokynů, jak upravit půdu pro setí semene, pro přijetí evangelia a pro vítězství nad mocí ďáblovou. Ale to mohlo být odůvodněno tím, že jeho učedníci neměli pro vzdálenější, složitější působnost porozumění a že by provedení takového programu bylo bývalo nemožné, že doba nebyla pro to zralá. Ostatně takové myšlenky vykládat nebylo v intencích evangelistů, a kromě evangelíí nemáme o Kristovi zpráv. Přes to je dosti zaručeno, že byl zásadně pro podrobování správy života jedinců i lidstva pod diktát rozumu. Je to naznačeno na př. u Luk. 12, 34 nebo 14, 28 nebo v podobenství o hřivnách, a známe dokonce zásadu, jak posuzovat omyl, který při tom postupu vzhledem k omezenosti lidského poznání není vyloučen (Luk. 12, 48).

Jiná je otázka, pokud rozum doporučuje opravdu zásah eugeniky do vývoje lidstva. Pokud zabraňuje to, co je pozitivně škodlivé, nelze nic namítat. Ani ukládá-li vykvětu lidstva povinnost, aby zůstavili po sobě potomstvo a tím se přičinili o zúšlechťení lidstva a vyplnění jeho úkolu. Ale každý se může vyjmout od této povinnosti pro nesnáze, které by mu vzešly v jeho povolání, není-li dobře slučitelné s vychováváním dětí nebo je-li spřežen se ženou, která, jak se ukázalo teprve později, když už měl vůči ní povinnosti, není dobře schopna rodit nebo vychovávat. Jen je otázka, nemá-li lidská společnost povinnost připravit takovým mužům poměry, aby se mohli přičinit plozením o zdokonalení lidstva, aniž by zanedbali svých povinností vůči sobě, ženě a blízním. Ale ta otázka není pro naše poměry aktuální, může se o ni přemýšlet, ale netřeba ji řešit. Avšak, i když se uzná taková povinnost, bylo by nesprávné řídit se při výběru rodičů neb i při upravování sexuálních poměrů jen zájmy eugenickými nebo vyzovovat povinnost polygamie (Anquetil) aspoň v případě neplodnosti jedné ženy, nebo dovolovat ne-li násilí a podvod, alespoň lstivé svádění vhodných žen vhodnými muži. U koní víme, co chceme; ale u člověka? Zdaž nebylo vysloveno mínění, že pálením čarodějnic téměř vymizela v Evropě schopnost jasnovidu? Lektura vlastnost nebo zárodek její, na jehož rozvoji snad bude záviset další stupeň kultury, může se nyní zdát vedlejším, zbytečným nebo dokonce vadou. Snad by se proto měla reforma brát spíše tím směrem, že by se zjistil hlas přírody znesnadněním —



lidem správně vychovávaným — vstupu do plodného manželství, vítězící nade všemi překážkami.

Význam erotiky pro trvalé soužití je nepopíratelný, a římští moralisté, jižto neměli zájmů eugenických, byli by, kdyby, neměli předsudek proti zmaření účelu — ne neposkytnutím ovula, jako v celibátě, ale zabráněním zápasu o přístup k němu —, který má ne každé jednotlivé sperma, nýbrž soubor jejich, ba ani ne každý současným vývojem oddělený shluk, kdežto účel umožnit oplodnění se neruší použitím jeho k ukojení pudu o nic více než podobný účel vůně nebo květu, dávno, třebaš na újmu generace, a nedbající valně práv a povinností individuálních, vyvodili nej-laxnější důsledky.

Ale s touto otázkou souvisí hodnocení různých svazků mezi dospělými zástupci obou pohlaví. Je to svazek uzavřený za účelem plození dětí, se smlouvou občansky právoplatnou a podle předpisů občanského zákoníku, a spojený nebo nespojený s účelem usnadnit nebo zajistit živobytí, svazek bezdětný trvalý, svazek bezdětný krátkodobý — do rozchodu — z náklonnosti, nezistný, styk placený.

Víme, že povinnost vychovat děti a dát náplň jejich citové, ethicky důležité potřebě, žádá jakousi stálost manželského poměru tam, kde se usiluje o děti. Věříme, že neshodnost rozluky zákonem a jeho sankcí zaručená je mocnějším pojátkem než sebe rafinovanější erotismus. Jsme si vědomi povinností, které ukládá láska k bližnímu, jež nedovoluje, i když o tom není úmluva, změnou poměru druhému ublížit, aniž třetímu poměr ten rozvracet. K tomu pak známe zásadu Kristovu: Co Bůh spojil, člověk nerozpoj! Záleží na tom, na který rozumem ověřitelný princip lze tuto zásadu redukovat, a za kterých poměrů je tím požadována nerozlučnost absolutní nebo relativní a spojená s tím monogamie. Člověk — v protívě k Bohu — znamená tu buď zájmy sobecké, — proti společenským — nebo snahu upravovat svůj život podle svého rozumu a nespokojit se prozřetelností boží. Jisto je, že ve výroku Kristově nelze spatřovat příkázání pozitivní. Křesťanská tradice se neopřela proti přídavku u Matouše a připustila i jiné případy, které by byly neoprávněnými odchylkami od předpisu Kristova; nevzepřela se ani zásadě Pavlově 1. Kor. 7, 15, d, která, má-li nějakou platnost, nezahrnuje jen případ různosti přesvědčení náboženského, jen že se nemá aplikovat bez potřeby (verš 17). Manželství je nejintimnější společensví, je neslučitelné s nenávisť. — Je-li smysl zásady Kristovy, že propuštění ženy a polygamie je jednání sobecké a nedbající práv nebo zájmů druhého, jako jich nedbá svůdce ženy, je patrné, že je tím vyslovena povinnost uložená zákonem přirozeným, kterou lze přesně vyměřit a která nepřestává, i když přestává zákonitá ochrana práva na to (sr. Mar. 7, 11). Pravděpodobnější je však výklad druhý. Je-li v některé složce lidského života třeba spokojenosti, je to v manželství. Ta se však požaduje jen potud, pokud zákon přiro-



zený nedovoluje změnu. Poukaz k ní je tedy, vzhledem k plnění zákona přirozeného jen psychologickým usnadněním: důvěra v Boha pomůže přes všechny nesnáze života; a jako jí nemá otrásti nenahraditelná ztráta majetku, tak ani nedobytná náhrada za zmařené naděje životní.

Ani Pavlův zákaz nového manželství (1. Kor. 7, 11) není pozitivní, nýbrž tlumočí jen zákon přirozený; zhřeší-li jeden z manželů proti povinnosti, kterou má vůči druhému, nemá mu druhý znemožnit návrat a smíření sňatkem s někým jiným; tím není zakázán bezvadný jinak poměr dočasný ani nový sňatek opuštěného, jestliže se znemožní návrat novým sňatkem vinníkovým, jenž není všude vyloučen zákonem.

Dekret apoštolský, jímž se zakazuje totéž co Exod. 34, 16, Deuteron. 7, 3, Esr. 9 a Levit. 18, 6—18, byl vlastně místní závazností (v Antiochii, Syrii a Kilíkii) a nebyl vůbec rázu ethického, i když jej později (Tertullian) tak vykládali.

Monogamie, t. j. trvalé soužití jen dvou lidí různého pohlaví (kromě dětí, sourozenců a rodičů) a spojená s tím emancipace ženy od mužova sobectví — ale ne od zákona přirozeného, který káže, aby rozhodoval ve sporných případech rozum a ne cit, a aby se podroboval, komu je odpovědnost břemenem —, nerozlučnost z důvodů sobeckých jsou jasné požadavky zákona přirozeného. Ale tím nejsou vyloučeny ani nejintimnější styky s jinými osobami za souhlasu druhého, jež mohou být zase závadné pro jiné okolnosti.

Rovněž, jestliže není mírná erotika v sobě zatratitelná, a jestliže eugenika nedovoluje všem rozmnožování lidského pokolení, je erotický poměr dvou lidí, kteří děti mít nechťi nebo nemohou, sám sebou dovolený, a zda má být trvalý či nikoli, závisí jednak na tom, byla-li o tom určitá úmluva, jednak na tom, zda by nebyl druhý rozchodem poškozen, a konečně na tom, je-li to poměr z lásky či obchodní.

Jest otázka, zda a jak má zasahovat stát, a jaká intervence církve je žádoucí. Nemluvím o intervenci nepřímé, která je v tom, že tlumočí přirozený zákon mravní, ani o intervenci, kterou rozhoduje o tom, které jsou podmínky, aby byl někdo jejím členem, nýbrž o tom, zda má mít obřad připomínající povinnosti nového poměru, jehož vykonáváním projevují snoubenci svůj úmysl povinnosti ty plnit. Je-li život spořádaný plněním úkolu lidstvu Bohem uloženého, má každá změna, kterou vzniká nový druh povinností, být nábožensky promyšlena a procítěna a tento úkon vyjádřen i zevně, tedy církevně, což působí blahodárně nejen na ty, kterých se změna týká, nýbrž i na ty, kteří jsou toho svědky. Podmínkou této blahodárné působnosti je úcta k církvi a pochopení rozumnosti úkonu, znemožněné v církvi římské předsudky, jejichž rozpor se skutečností působí u jedněch smích, rozklad a úpadek, u druhých pak budí neklid a ochablost životní síly.

Zásah státu může mít účinek dobrý, pokud svou ochranou manželské smlouvy znesnadňuje rozchod a tím působí psychologicky na udržování souladu mezi manžely. Ale není to jediný účinek a mimo znesvěcování manželské úmluvy tím, že se klade na roveň obchodní smlouvě, že se to, co souvisí s láskou a důvěrou, vymáhá násilím (Du Mesnil), mimo všechnu bídu, která aspoň za nedostatku peněz na soudní řízení pro rozvod i při zmírnění, a tedy znepůsobivně (znesnadnění dobrého účinku psychologického) nerozlučnosti s oním dobrým účinkem bývá v četných případech spojena, jeví se tu pod aegidou zájmů celku pěstění osobního egoismu tím, že se činí právní nároky z toho, co je v lásce samozřejmé. Rozumí se, že ochranou práv osob dospělých i dětí proti škůdcům plní stát jen svou povinnost. Ale tím, že to, co je esenciálním projevem přízně, činí předmětem rozkazu\*), a tím, že budí představu, že soužití manželů, třeba se jejich poměr zakládá na prostituci za sobecké výhody, pokud se neocne v rozporu s paragrafy, je dokonalé a lepší než soužití sebe ideálnějších lidí, kteří nestojí o soudní a policejní záštitu, je sám škůdcem možná větším než kterýkoli soukromník.

Mluvili jsme dosud o pohlavním životě dospělých. Mládež má zvláštní povinnosti, které mohou být zanedbávány povolováním smyslnému pudu. Ale není-li mysl zaujata neukojenou láskou, která by byla překážkou, aby se nevyužilo účelně sil, ba snad naopak podporována v tom snahou zalíbit se družce, neochabuje-li tím odolnost proti nesvědomitosti a nedbalosti v plnění povinností, a nezeslabují-li se tím vůbec síly fyzické a duševní, neznesvěcuje-li se poměr k druhému pohlaví —, nelze ani tu mluvit o nestrídmosti v erotice, a tedy o hříchu. Jenže jsou tyto podmínky málokdy bezpečně splněny, a sami to posoudit nedovedou. Proto se nedospělým může doporučit jen absolutní zdržlivost, ale nemá se jim ukládat nic, co není uloženo zákonem přirozeným. S tím pak souvisí posuzování svádění nedospělých. Oklamávají je ze sobeckých důvodů, jako by věc neměla vlivu na jejich duševní neb i tělesný vývoj, ač mají jen tehdy jistotu, že jim neublíží, když je odvracejí od smyslné lásky a smyslných požitků, ne jako od nedovolených, ale jako od neprospěšných a nebezpečných.

Dotkl jsem se snad všech důležitých otázek a projevil svůj úsudek nikoli neomylný, a který, ač nepředvídám, že bych od něho ustoupil, až nabudu větší zkušenosti, přece nemám ve všech jeho částech za definitivně prokazaný. Ale o to mi nešlo. Šlo o to,

---

\*) „Der sexuelle Konflikt kann nie im Geiste der Forderung und des Anspruchs gelöst werden. Denn das ist Vergewaltigung und solche Vergewaltigung ist für den seelisch fein empfindenden Menschen ebenso schlimm, wie die rohe Vergewaltigung auf einer anderen Lebensebene, die auch — das hat Wassermann im Christian Wahnschaffe gezeigt — ihre unheimlich — dämonische Problematik hat. Gerade auf sexuellem Gebiet darf es sich immer nur um gern und lustvoll gegebenes und empfangenes handeln.“ Hartmann

ukázat důležitost správného řešení otázek pro zúšlechtnění lidstva a pro uklidnění jednotlivců, a cestu, kudy lze k takovému řešení dojít. Šlo o to, aby si církev uvědomila, co se od ní očekává. Výsledek mého pokusu žádá radikální reformu společenských poměrů jako konečný důsledek. Bylo by rozeznávat nevdané (paní) a svobodné (slečny), nýbrž rodiče (pěstouny) — jen těm by příslušela větší úcta a vděčnost lidstva vzhledem k této zásluze o ně, jež však není jediná možná —, druhy a družky, milence, vydržovatele a vydržované, a celibátníky. Narazím as na odpor mnohých a nedotýkat se farisejského pojmu ctnosti, založeného na předsudcích, nehasit, co nás nepálí, bylo by pohodlnější, než se vynasnažit, aby vévodila nelíčená pravda a přestaly neblahé účinky předsudků. A nebezpečí farisejského pohoršení nesmí vadit církvi, aby nezaujala stanovisko k otázkám pro život nepochybně důležitějším než jsou otázky metafysické a historické, a neosvědčila tak svou životnost, své poslání, svou oduševněnost Duchem Svatým.

Jaroslav Halbhauer:

## REFORMA NÁBOŽENSKÉ VÝUKY ČESKOSLOVENSKÉ CÍRKVE.

V loňském ročníku *Náboženské revue čsl. církve* uvedl jsem krátce podstatu novodobého reformního úsilí v československém školství a podal jsem i stručné důvody a směrnice pro reformu naší náboženské výuky.\*)

V tomto článku vracím se k věci a chci pojednat konkrétněji o potřebě a způsobu reformy naší náboženské výuky se zřetelem k tendencím reformy celoškolské.

Po objektivním zkoumání našeho dosavadního vyučování náboženství lze mu vytknouti tyto hlavní závady:

1. Přílišný *intelektualismus*, jevíci se v přehojném užívání abstrakt a rozumových spekulací ve věcech náboženských, pro což dítě nemá ještě dosti předpokladů, zejména dostatek představivosti a soudnosti, opírajících se o zkušenost.

2. Tím se stává, že se hromadí slova pojmově nejasná nebo i prázdná, a z toho vzniká pak pěstování slov místo pojmů, *verbalismus*, a odtud i neživotnost a nezajímavost učiva.

3. *Theoretismus*, vyplývající z přílišného učení (mluvení) o životě náboženském, bez dostatečného zřetele ke skutečnému náboženskému žití praktickému v církvi i mimo ni a bez náležitého vedení k náboženské mravnosti.

\*) Viz 1.—3. čís. *Náboženské revue čsl. církve*, roč. I.

4. *Rozvláčnost látky*, v níž bývá velmi často mnoho slovního balastu a málo hutného jádra.

5. *Didaktická zaostalost*, spočívající v užívání zastaralých method a forem vyučovacích. Je to zejména *metoda výlučně dogmatická*, podávající stále učivo zcela hotové, a tak podporující pasivnost žáků, dále *forma výuky čistě kolektivní* a její *průvodní formy přednášecí a tázací v kolektivu*, kteréž mají na zřeteli neskutečnou abstraktní duši kolektiva, nikoliv jediné existující psychy individuální, což má za následek přehlížení a zanedbávání přirozenosti jednotlivých žáků a v důsledcích toho značnou neúčast žactva na školní práci a proti tomu nadměrnou a nevhodnou aktivitu se strany učitele. Sem patří i *nemírné pěstování pamětného učení*, což jest nepřirozené, protože se tu příliš uplatňuje vnější tlak na dítě a toto se nezdravě vyčerpává. Nadto pak se obsah pamětného učiva z valné většiny záhy zapomíná. Posléze jest to zastaralá *forma zkoušecí*, jejíž výsledky jsou příliš závislé na nejednotných a proměnlivých činitelích (subjektivní měřítka zkoušení u různých učitelů, měnlivé psychické dispozice u těchto i zkoušenčů a j.), a tudíž jsou nedostí objektivní, nehledě ještě k jiným závadám.

Přílišný *intelektualismus* v náboženské výuce má svoji příčinu v hodnocení logické stránky učiva bez dostatečného ohledu na psychické uzpůsobení žáků. Též ve snaze podati ve zkratkách úplný systém naukové náplně církve. Jeví se v obsahové stránce učebnic i samotného vyučování.

Výstrahou měly by nám býti vzpomínky na doby, kdy s nechtutí učili jsme se katolickému katechismu (pokud jsme vyšli z katolictví), jemuž jsme nerozuměli, a jenž nám proto také mnoho nedal, přesto, že tvořil ucelený logický celek určitého náboženského názoru a obsahoval mnohé myšlenky velmi hodnotné, leč našemu pochopení příliš vzdálené.

Proti tomu varoval bych zase před přehodnocováním zřetelů psychologických na úkor logické stránky poznatků, před podáváním učiva ve formě příliš rozmělněné a příliš snadno zažitelné (pokud by takovou úpravou povaha látky ovšem dovolovala), neboť tím bychom podceňovali dítě a jeho schopnosti a často bylo by to na úkor jasného a přesného vymezení obsahu náboženských pojmů a tím i řádného jejich pochopení.

Je třeba najíti správný poměr mezi logismem a psychologismem v náboženské výuce.

Myslím, že *po stránce logické* bude nutno omeziti se jen na nejdůležitější poznatky a odvrhovati ze systému vše významu podružného. Také třídění náboženských pojmů v kategorie budiz jen nejnutnější! Určitosti a srozumitelnosti obecných náboženských pojmů se docílí tím, že budou vyvozovány indukci z konkrétního podkladu (příkladů a názorů). U pojmů zvlášť významných uvedou se podstatné znaky ve formě kratičkových výměrů, jež pak snadno a trvale v paměti utkví. Formulace poznatků ná-

božensko-mravních budou taktéž co nejstručnější a budou složeny z významů pojmově předem ujasněných. Tím se dosáhne spojení slov s pojmy a odpadne pak i výtka *verbalismu*.

*Psychologický zřetel* uplatní se zejména v tom, že se snadnější látka přidělí stupněm nižším a obtížnější vyššímu stupni školního věku. Porozumění usnadní i vhodná předprava, zejména ujasnění základních pojmů náboženských v prvních letech výuky.

Bude tedy zde platiti zásada: *Učitel hled zachovati naukový systém, ale s psychologického hlediska žactva. V souhlase s tím převládej na nižších stupních školního věku stanovisko psychologické a na stupni vyšším stanovisko logické (systematické)*. Této zásady budíž dbáno i při spisování učebnic!

*Theoretismus* v naší náboženské výuce je podložen hlavně tím, že tu prostě napodobujeme zevně příbuzné realie, zejména dějepis, jejichž úkolem jest především pěstovati životu potřebné vědomosti, kdežto cílem náboženské výuky má přece býti rozvíjení lidskosti a zbožnosti v člověku. Náboženské působení bude proto tkviti více v citové vřelosti a volné účinnosti náboženských hodnot, než v jejich rozumové vazbě. Úkolem náboženského vyučování nemůže tedy býti ani tak náboženské vědění, jako spíše náboženské citění a chtění. Měla by se tedy náboženská výuka pohybovati spíše ve sféře srdce a svědomí než rozumu. Tedy *méně analysování a dokazování, zato však více prožívání a vedení. Bude tedy náboženská výuka více uměním než vědou, uměním činiti náboženský život člověku ne tak rozumovým předpisem, jako spíše potřebou*.

Lidské potřeby jsou z určité části podmíněny *zvyklostí*. Z toho třeba těžiti i při výuce (výchově) náboženské! Kdo si na př. navykl v mládí docházeti každé neděle na bohoslužby, cítí toho potřebu i v letech pozdějších. Podobně kdo byl veden k tomu, aby si všimal lidské bdy a utrpení a v nich bližním pomáhal, navykne si nezůstávati lhostejným k lidem trpícím.

*V náboženské výchově hledme tedy hojně pěstovati navykání si nábožensko-mravnímu životu!* Při tom mějme na paměti, že návyk děje se častým opakováním a je tím účinnější, čím dříve se s ním započne.

Především budeme pěstovati navykání stykům s církevní společností a jejími zřízeními, při nichž se prožívají a vnímají náboženské hodnoty, a tím se pokračuje v náboženské výchově (bohoslužby, svátosti a j.).

Pěstování náboženských návyků možno uvéstí v systém, a to zavedením *nábožensko-mravních kampaní*, podle vzoru kampaní mravních, známých ze školství amerického. Tyto kampaně budou spočívatí v tom, že si žáci (pokud dovedou již přiměřeně čísti a psátí) opatří sešitky, do nichž si pak občas zapisují nahoru na jednotlivé stránky významné příkazy, vyplývající z učebn. látky. Na př.: Každý večer před spaním se pomodlí! Nebudu lhátí! Budu pomáhati rodičům! Bez vážné příčiny nevynechám neděl-

ních bohoslužeb! Nebudu kaziti přírody! A pod. Pod to si budou připisovati (s datem) krátké poznámky o dodržování nebo nedodržování těchto příkazů. Na př.: 12/3 zapomněl jsem se pomodlit. 5/4 jsem lhal, 9/4 opět. 8/3 pomohl jsem mamince nositi dříví. 15/3 nebyl jsem na bohoslužbách pro špatné počasí, 10/5 zabil jsem dva krásné motýle. Vícekrát toho již neučiním, 21/4 dal jsem žebrákovi 50 hal. ze své pokladničky. Na první stránku zápisníku se napíše: Do tohoto zápisníku budu psáti vždy jen pravdu! a pod to se žák podepíše. Občas učitel zápisníky sebere, přehledně, připojí povzbuzovací poznámky nebo rady a zase dětem vrátí. Mnozí žáci dovedou si zápisníky i kresebně nebo malebně vyzdobiti, a budou pak jím tím milejší. A hlavní věc — bude jimi podporováno navykání mravně náboženskému životu. To jest však jen námět, kterýž by bylo třeba nejprve pokusně vyzkoušet.

Má-li učivo býti zvláště výchovné, působivé, musí zaujati celou bytost dítěte, zejména pak jeho mravní citivost a vůli. *Nejkrásnějším vzorem náboženského vyučování budou nám výklady Ježíšovy z evangelii*, které tak mocně zaujímaly mysl i srdce jeho posluchačů. Jim se musíme přibližovati svojí náboženskou výukou. V čem spočívalo jejich podmanivé kouzlo? Především v jejich hloubce a přesvědčivosti, dále v blízkosti zájmům a schopnostem posluchačů, a to obsahem i lahodnou prostou mluvou, proniknutou poetičností, jež jest čímsi svátečním ve všední próse života. Tomuto ideálu necht se přibližuje naše náb. výuka, a to především v učebnicích, jež pak dají po této stránce ráz i výuce samotné. Proto buď pokud možno zachována v textech *doslovná mluva evangelii a bible vůbec!* Vyučování buď doplňováno *náboženskou četbou*, při níž budete žáci seznamováni s přístupně a krásně podanými náboženskými zážitky\*) rozmanitých osobností\*\*) Tím budou tyto opětovně prožívány. Samozřejmě bude pěstován *náboženský a církevní zpěv* (mešní písně, koledy, žalmy a chvalozpěvy), *jednoduché dramatisace* (bašije, náboženské občeje), *nazírání na náboženská díla výtvarnická* (obrazy a plastiky), *naslouchání náboženské hudbě* (reprodukce gramofonové) a pod. Dětky budou vedeny na *bohoslužby*, které sloužící kněz vroucně prožívá a jichž dospělí se zbožně zúčastňují, a vhodnou pečlivou přípravou se uschopní k opravdovému blahodějnému *prožívání svátostí*, zejména pokání a Večeře Páně. Tím se náboženská výuka stane pravým podkladem zbožnosti i lidskosti.

\*) Užívám názvu *náboženský zážitek* místo obvyklejšího *náboženská zkušenost*, ježto se mi zdá, že tento termín, jsa odvozen od slovesa zkoušet, zkoumati, blíží se pojetí empirie ve smyslu pozitivistickém, kdežto zážitek jest něco hlubšího a širšího, co zahrnuje nejen poznání smyslové a rozumové, ale i *intuitivní*, jež při náboženských stavech nelze přehlížeti.

\*\*) Sestavuji *náboženskou čítanku pro mládež církve československé*, jež má obsahovati výbor z nejkrásnějších, mládeži přístupných statí náboženské literatury s doprovodem významných reprodukcí z náboženského umění výtvarnického.



Abychom vyučování co nejvíce přimkli k životu, neopomíjeme nikdy vyzdvihnouti z učiva pohnutkové tendence k dobru a přenášeti je na praktický život dětský a lidský vůbec, a to ve formě plodných hovorů i reálních plánů a akcí. Na př.: Jak jsem ošetřoval nemocného bratříčka? Jak by se dalo pomoci děťátku chudé nemocné matky v obecní pastoušce? — Budeme až do konce školního roku sbíratí husí peří, roztroušené po dvorech a návsí, ukládati je ve škole do pytle, a pak je sedereme a uděláme z něho peřínku pro ono děťátko.\*) Jaké tu ohromné pole aktivní, výchovné působnosti k náboženskému životu!

*Toto porozumění pro praktický život náboženský a přímé úsilí o něj v náboženské výchově musí proniknouti především v učebnicích, které nesmí jenom poučovat, ale co nejhojnější měrou k životu náboženskému vésti a ponoukat.* Tyto tendence pak snadno již přejdou z učebnic do výuky samotné.

Další z vad naší náboženské výuky jest *rozvláčnost látky*, v níž si mnozí učitelé náboženství libují. V ní pak se utápí jádro učiva. Tato povídanost jest někdy výrazem neustáleného a nedosti ujasněného myšlení, a chce zakrytí pravý stav věci, jindy je podložena nedostatkem řádné učebné látky: Až budou vydány všechny potřebné učebnice k náboženské výuce, ubude v této na povídanosti, ačli budou tyto učebnice samy obsahově hutné a nepovídané. Povídanost ukazuje na chudost ducha. Nebuď podporována ani ve škole ani v životě!

Velmi vážnou závadou dosavadní náboženské výuky jest její *didaktická zaostalost*, jež se projevuje podržováním zastaralých způsobů při podávání učiva i při přesvědčování se o jeho osvojení žáky, tedy užíváním dnes již překonaných method a forem vyučovacích.

Tak většina učitelů náboženství libuje si v *metodě trvale dogmatické*, podávající stále učivo úplně hotové, připravené jen k pasivnímu přijetí. Tím vnímání učiva se strany žáků se stává jednostrannou trpnou akcepcí, v níž jest málo životnosti. Touto trvale dogmatickou metodou se učilo ve středověku, kdy do popředí školské práce byla stavěna učebná látka a osoba učitelova, jakožto její nositel. Dnes, kdy chceme přihlížeti také k žákovi, musí se při výuce uplatňovat i ohledy a zřetele psychologické. Budeme tedy užívatí hojně i *metody genetické*, kterou se poznatky vyvozují z vědomostí a zkušeností žáků na podkladě znalosti dětské duše. Při vyučování náboženství bude sice vždy převládati metoda dogmatická, neboť povaha jeho obsahu vyžaduje většinou podávání látky hotové, ale i metody genetické bude lze dosti užití, a to všude tam, kde nové učivo najde zásobu shodných představ ve vědomí žáků. Bude tu platiti často zdůrazňovaná zásada: Co mohou pověděti žáci, nepovídá učitel! Užijte tedy učitel náboženství metody genetické zejména při popisování věcí a dějů

\*) Skutečná akce dětská z doby mého působení na venkově.



žákům známých (v kostele, vánoce, v přírodě a pod.), při vyhledávání příkladů k různým náboženským pojmům (ctnosti, hříchy a j.), jakož i k řešení drobných nábožensko-mravních problémů životních (v čem bys mohl pomáhat doma mamince? Co dáš rodičům k Ježíšku?). Užíváním genetické metody se vyučování zpestří, vnese se do něho blahodárný vzruch a probudí se žákovská aktivita, tak důležitá ve školské práci, neboť i zde platí, že *akce je život*.

Za největší a hlavní závadu nynějšího způsobu náboženské výuky pokládám její ustálenou *formu vyučování kolektivního*, při němž učitel stále se obírá všemi žáky.

Kolektivní výuce vytýká nová didaktika, založená na psychologii učení, zejména tyto dvě velmi vážné vady:

1. Kolektivní výuka nepřihlíží dostatečně k jednotlivcům, a tím i pravě skutečnosti, jsouc založena na nereální, abstraktní psychologii kolektiva. Ve skutečnosti každý žák jinak reaguje na učivo a jinak se ho zmocňuje. Proto značná část žactva, k němuž se nehledí individuálně, dosti neprospívá i propadá.

2. Kolektivní výuky se ve skutečnosti zúčastní jen málo žáků. Obyčejně bývá to malý okruh stále stejných žáků, kteří sledují a se hlásí — velká většina žáků zůstává však pasivní.†) Odtud ty poměrně velmi chabé výsledky výuky kolektivní.

Kolektivní systém výuky vynucuje si stálý a intenzivní styk učitele se žáky, což se děje většinou užíváním vyučovacích forem, při nichž stojí v popředí učitel a žákovský kolektiv, tedy *formy akroamatické* či *přednášecí* a vychvalované *formy rozmluvy v kolektivu*.

*Forma přednášková* jsouc řízena k abstraktní duši kolektiva, nemůže dosti dbáti velmi nesourodých jednotlivých dětských individuí. Proto zaujme jen jistou část žáků, kdežto ostatní zůstávají v různých stupních pasivity.\*) Kromě toho příliš hojně mlouvením učitele velmi namáhá a vyčerpává.\*\*)

*Forma rozmluvy učitele se žáky* vypadá na pohled velmi pěkně: zdá se, že celá třída je v činnosti a kontaktu s učitelem a učivem, ale bedlivý a soudný pozorovatel záhy sezná, že je tu opět činna jen určitá skupina dětí, které se hlásí a odpovídají, a ostatní že jsou zase více méně pasivní.\*\*\*) Je to zcela přirozeno,

†) Však ani dospělý člověk nevydržel by býti 6. i více hodin denně stále pozorným a součinným!

\*) Což pro žáky při dnešním kvantu učiva, které mají strávit, jest jen dobrodiním, neboť kdyby to vše, co se jim ve škole podává, měli si opravdu osvojit, nutně by trpělo jejich útlé zdraví. Ironicky se často poznamenává, že prý zejména při výkladech náboženských si žáci dobře odpočinou.

\*\*) U mnohých učitelů náboženství se veškeré jejich vyučování redukuje téměř jen na mlouvení k žákům — na chodbě bývá slyšení téměř nepřetržitě celou hodinu jen hlas učitelův.

\*\*\*) Tito žáci se nehlásí, a byvše přece vyvoláni, náhodně odpoví nebo spíše neodpoví, a pak zase upadají do svého desinteresu.

neboť otázky jsou formulovány se zřetelem k neskutečné abstraktní psyše kolektiva, a pak ovšem reagují na ně jen ti žáci, kteří se této psyše svým psychickým utvářením blíží.

Jest však ještě jiná forma výuky než kolektivní? Ano, a to *forma výuky individuální*, při níž pracuje každý žák za vedení učitelova *individuálně* na učebním úkolu, jenž jest přiměřený jeho zájmům i schopnostem. Pak ovšem se celá třída rozpadá či desintegruje na tolik samostatných učebních činností, kolik jest v ní jednotlivých žáků. A forma učení při výuce individuální? *Samoučba, forma autodidaktická*, ovšem za účelného vedení a kontroly učitelovy. Tato forma není ve škole ničím novým, neboť vyskytuje se již na př. při kreslení podle individuálních názorů a na školách ménětrídních, kde vyučuje se v odděleních, řeší se tímto způsobem při t. zv. tichém zaměstnání úkoly mluvnické a početní.

Při tomto způsobu výuky mění se škola v opravdovou pracovnu, kde jedenkaždý žák jest činným podle svých schopností. Jelikož pak všichni žáci nebudou pracovati a postupovati stejně rychle, stane se jednotkou učebnou nikoliv čas, jako ve výuce kolektivní, nýbrž práce, již jest rozdělití na určité jednotky: to a to, tolik a tolik. Každému žáku musí se dáti samoučný materiál: učebnice, psané se zřetelem k samoučbě (dosavadní jsou psány pro výuku v kolektivu), pomůcky k názorům i pokusům a pod. Učení žákovo bude se pak díti většinou četbou, k níž se musí dáti návod. Kde by si žák nevěděl rady, musí mu býti umožněno, aby se mohl dožádati tichého přispění (poučení) učitelova. Práce žákova musí býti při samoučení častěji kontrolována. Při výuce individuální *přenáší se tedy hlavní činnost s učitele na žáky, a to podle jejich osobitého uschopnění*. Učitel pak toliko potichu radí jednotlivcům a přesvědčuje se o výsledcích práce žáků. Tím *ruší se tedy nepsychologický výklad i otázky neskutečné abstraktní duši žákovského kolektiva, se všemi jejich vadami pro učivo, žáky i učitele*.

V pokrokovém americkém školství byly vypracovány dva učebné plány, zakládající se na individuální výuce, a to *plán daltonský* a *winnetka*.†)

Nemám osobních zkušeností s výukou individuální, jsem však toho mínění, že znamená právě tak určitou krajnost, jako jest výuka kolektivní. Jest však rozhodně blíže přirozenosti než tato, neboť v přirozeném životě zmocňujeme se nových poznatků téměř výhradně úsilím individuálním. Nadto pak při individuálním způsobu učení přichází žák do přímého a hojného styku s vybranými učiteli lidstva — knihami. Vyslovuji však obavu, aby samoučení nevtisklo žákům jakýsi rys „samouků“, jež se jeví v jakési nedoučenosti, leč domnívám se, že při řádné kontrole a kritice práce žáků se strany učitele, jež při pravé samoučbě chybí, tento rys se nevytvoří. Jinou závadou formy autodidaktické

†) Viz pozn. na 127. str. Náboženské revue čsl. církve, roč. I.

by bylo, že by žáci nemohli učivo dosti dobře zažít, strávit, když by bylo jen „v nich“ a nebylo dosti „prohovořeno“. Ale při studiu plánů, zakládajících se na samoučbě, shledávám, že nikde není tato provedena do důsledků, nýbrž že činěny jsou v nich určité ústupky výuce kolektivní, a tak vedle pravé samoučby a desintegrace žactva zavádí se také občasné zcelování učitele se všemi žáky (integrace), při němž učitel zase vykládá všem žákům (návod, úvod do učiva a t. p.), učivo po samoučbě se žáky v diskusích prohovořuje a kdy žáci referují o svých samostatných pracích. Tím se pak učí žáci také slovně vyjadřovati, což jest pokládati za velmi potřebné.

A tak se mi zdá, že ani čistě kolektivistická ani zase výlučně individualistická výuka nebude tou pravou formou, nýbrž způsob, při němž bude přihlíženo k oběma. Vyjádřil bych to zásadou: *Výuka (výchova) drží se mezi individualismem a kolektivismem!*

S tohoto hlediska pokusím se hledati vhodnou didaktickou formu pro naši náboženskou výuku a výchovu. Tedy ani únavné řečnění učitele a trpné naslouchání nebo nenaslouchání žáků, ani na pohled pěkné rozpravy učitele se žáky, také však ne pouhé samoučení — nýbrž užití všech těchto způsobů podle jejich psychologických i didaktických hodnot.

*Na dolním stupni školy* (1.—3. školní rok) nejsou žáci ještě schopni samostatné práce, neumějíce dostatečně spolehlivě čísti i psáti. Zde tedy zůstane výklad učitelův ve své plnosti, ale ani žáci nesmí býti nedosti činnými. Proto bude na tomto stupni hojně pěstována i otázka a odpověď. S počátku nedovedou se žáci sami ještě vyjadřovati a tudíž také odpovídati. Proto bude je učitel učiti tomu tím, že položiv otázku sám ji zodpoví a tuto odpověď dá žáku opakovati. Náboženská hodina na tomto stupni bude ještě obrazem čisté integrace.

*Na středním stupni školy* (4. a 5. školní rok) bude moci učitel již omeziti výklad na pouhý úvod k učebné látce, jehož úkolem bude probuditi zvědavost a zájem o nové učivo. Tohoto zmocní se však žáci již vlastní prací, již si představují takto: Žáci přečtou hlasitě novou učebnou látku (článek) z učebnice, a to jednotlivě po odstavcích (ne po větách, což by bylo přílišné rozdrobení učiva, kdežto odstavce jsou již výrazem myšlenkových skupin látky). Potom vybídne učitel žáky, aby se zeptali na to, čemu snad v článku nerozuměli, a zodpoví jejich případné dotazy. Pak čtou žáci znovu jednotlivě po odstavcích, a při každém hned jiný žák vypravuje svými slovy jeho obsah. Neví-li, může nahlédnouti do učebnice. Toto druhé čtení odstavců, spojené s vypravováním jejich obsahu, může se při obtížnější látce opakovati. Po této analýse musí následovati synthesisa, a to buď ve formě souvislého vypravování nebo aspoň přečtení celého článku. Posléze žáci za vedení učitele vyberou z článku příslušné naučení a aplikují je na náboženský život člověka. Patrně, že zde úplně *odpadá výklad učitelův celému kolektivu. Žáci zmocňují se nové látky samo-*

učením, avšak za řádného řízení učitelova. Ani důležité proho-voření látky zde nechýbí.

Na horním stupni školy (6.—8. školní rok) bude postupováno jako na stupni středním, vždy však bude zařazeno souvislé vypravování celkové látky, ovšem s připuštěním nahlížení do učebnice v případě potřeby.

Větší přiblížení se výuce individuální vyžadovalo by změnu dosavadního zřízení školského, které vytvořeno jest na předpokladu výuky kolektivní. Stálo by za pokus, vyzkoušeti ve vhodných poměrech\*) náboženskou výuku podle plánu daltonského nebo systému winnetského.

Dnešní náboženské výuce jest dále vytknouti, že ukládá žákům přemíru obtížného učení pamětného, z něhož po letech, ač s námahou bylo osvojováno, mnoho v paměti nezůstane. Cílem tohoto učení pamětného jest, aby žák uměl při zkoušení. Nic více. Úkolem náboženské výuky nemůže však býti, aby se žák namáhavě učil spoustě poznatků, jež většinou zase brzy zapomene. Jsou sice jisté vědomosti, kterých jest k pochopení i žití náboženského života velmi potřeba, tyto lze však redukovati na hutné jádro, jež se pak snadno zapamatuje, a není třeba mořiti žáky učením se spoustě fakt podružných, v nichž nakonec se jádro ztratí. Avšak fakta podružná nelze prostě odhoditi, neboť přispívají k pochopení jádra. Co tedy s nimi?

Navrhuji toto řešení: Naučná látka buď v učebnicích rozlišena v jádro, t. j. základní formulace a podstatná schemata osob, věcí a dějů, k čemuž nechť se druží látka průvodní, potřebná k jejich porozumění. Takto rozlišené učivo bude se pročitat a prohovorovat, při čemž však jádru věnuje se zvýšená pozornost a péče, čímž si je žáci dobře osvojí. tím spíše, že rozsahem bude nehojně. Zkoušení omezí se pak toliko na toto jádro. Pochopení jeho bude podporováno nejen učebnicovou látkou průvodní, ale i četbou vybrané příbuzné látky mimoučebnicové, jíž se doplní školní výuka. (Výbory z náboženské literatury.)

Naznačím konkrétně: Na př. v učebnici církevních dějin bude výrazně vytištěn stručný a hutný popis Husova života a jeho díla. Pak budou uvedeny drobnějším tiskem jednotlivé články, osvětlující různá místa z prvního článku o Husovi, zejména pokud se týká prostředí, poměrů, dějů a pod. Na konec bude uvedena literatura o Husovi, vhodná pro mládež (poukazy na knihy i místa z nich). Nebo zase učebnice věrouky bude obsahovati konkrétní případy náboženských zážitků a zkušeností (drobným tiskem), a vedle nich odvozené formulace poznání (větší tisk), jež si pak žáci osvojí a oněmi toliko podloží.

Zastaralou v naší výuce jest i forma zkoušecí či *exzamenická*. Její hlavní závada spočívá v její subjektivnosti, neboť posudek získaný zkouškou jest závislý na osobnosti učitelově

\*) Na př. na reformních školách v Nuslích, Michli a Hostivaři.

(každý učitel hodnotí jinak), zejména na jeho náladě a vztahu ke zkoušenému (sympatickému žáku se nadlejší, nesympatickému ubere). Též indisposice zkoušenců, na př. trema, ubírají zkoušce na objektivnosti v hodnocení. Kromě toho jest zkouška vždy neúplná, nevyčerpávajíc úplně zkoušený obor — odtud náhoda, nazývaná štěstím nebo smůlou při zkoušce. Posléze jest málo výkonná, zabírajíc mnoho času. (Jak mnoho doby spotřebuje se na školách ke zkoušení, z něhož ostatní žáci celkem ničeho nemají.)

V novější době zavádí se do škol místo zkoušení t. zv. *testování*, které se děje podobnými způsoby jako zkoušení, avšak zaručuje jistou svoji nezávislostí na osobních stavech učitelových i žákových určitou objektivnost, úplněji vyčerpává zkoušený obor a vyžaduje málo času, neboť se většinou dává hromadě.

*Testy* jsou *pisemné*, předem učitelem nebo více učiteli připravené (hektografem, tiskem) práce, v nichž žák toliko doplňuje vynechané části myšlenek, odpovídá k daným otázkám kladem či záporem (ano, ne), volí z několika výpovědí správnou, definuje dané pojmy a t. p. Tyto úkolky jsou krátké, ale zato četné, takže mohou dobře vyčerpati určitý obor látky. Ježto jsou pro všechny žáky stejné, zaručují naprostou spravedlnost. Poněvadž pak se pracují v klidu, nevzrušují žáků, jako zkoušení ústní.

V náboženství klasifikujeme po přednosti znalost nauky, neboť výchovné výsledky náboženství nelze snadno vystihnouti, a ještě nesnadněji lze je klasifikovati. Proto mohou jenom vykonávati vliv na zlepšení nebo zhoršení známky, klasifikující výsledky nauky. Ale i zde bylo by třeba objektivnějšího a též úplnějšího měření, než jest zkoušení, tedy testování. Náboženské testy, pokud vím, nebyly dosud nikde sestaveny. Osvědčují-li se však testy v ostatních oborech školské práce, jistě by prospěly i v náboženské výuce.

Československá škola jest v kvasu a přerodu. Sledujme pilně jeho výsledky, ale ani sami nezahálejme! *Pokusme se velmi vážně v duchu reformy celoškolské o zdokonalení naší náboženské úrody ve škole*, abychom nezůstali zpět za školským pokrokem. Tento článek jest dalším příspěvkem k tomuto úsilí.

---

Al. Spisar:

## DOSLOV K ČLÁNKU „THEISM A MODERNÍ VĚDA“.

Na můj článek o theismu a moderní vědě v I. ročníku této revue odpověděl prof. dr. B. Zbořil, původce diskuse o tom themátu, v 6. čísle XXV. ročníku „České mysli“. Celkový dojem diskuse je uspokojující. Je vidět, že při dobré vůli je diskuse možná i mezi zastánci různých směrů, myšlenko-

vých, a že diskusi možno vést proto, aby se stanoviska vyjasnila a tím snad i sblížila. Jsem přesvědčen, že při další diskusi, která by šla do podrobností a do hloubky, by se ještě leccos vyjasnilo a stanoviska ještě víc přiblížila, ač nemyslím, že by se naprosto shodla. Škoda, že prof. Zb. prohlašuje, že *zatím* nemá pokdy věnovat předmětu naší diskuse více času a práce. Snad později.

V odpovědi dr. Zb. je ještě dosti nedorozumění, vzniklých právě ze zběžného načrtnutí jeho nebo mého článku a taktéž rychlého čtení na obou stranách, ale to jsou celkem maličkosti významu naprosto podřadného, takže nemíním se jimi zabývat zde, abych článku zbytečně neprodlužoval. Jen prosím prof. Zb., aby nehledal zlé vůle u mne, když jsem činil nějaké výtky jeho prvnímu článku, výtky, které by mohly činiti dojem výtek osobních. To bylo mne vzdáleno. Ani já nechci tak dívat se na leckterá slova jeho v článku druhém. Šlo a jde mi přece o hlavní věc — a zajisté též i dr. Z. — totiž o *theism*, t. j. o určitou víru v Boha nebo o víru v určitého Boha. A sice, *možno-li theism považovati za vědeckou hypothesu a je-li možna vira v osobního Boha*, osobního totiž v určitém vymezení a chápání, neboť slovo osobní svádí velmi snadno k nedorozumění. Napsal jsem snad již, a ne-li, pravím nyní, že mně na slově a jmeně nezáleží, poněvadž vím, že do každého slova a terminu je možno vkládat a vkládá se různý smysl, ale na druhé straně chápu zase, že je přec pro dorozumění a diskusi určité jasné terminologie třeba. Proto třeba vždy věnovati pozornost terminům, kterých se v diskusi používá.

1. Theismem rozumím tedy víru v Boha odlišného od přírody, to jest transcendentního, ale působícího v přírodě, nikterak ovšem s přírodou nutně spojeného, nýbrž svobodně, účelně, rozumně, moudře, mocně a laskavě působícího či tvořícího, stále tvořícího, proto immanentního, ale nikoli zasahujícího do dění přírodního od případu k případu, nýbrž nesoucího všechno dění a celou přírodu svou moudrostí a svou mocí.

Nemyslím, že by bylo lze zvat můj názor pantheismem. Pantheism je směr kompromisní mezi theismem a pantheismem. Nechci činit kompromisu a myslím, že ho nečiním tím, když pravím, že Bůh theistický je transcendentní i immanentní, neboť obé označení není činěno s jednoho hlediska, nýbrž s hlediska různého, jak jsem ostatně v prvním svém článku výslovně prohlásil. Pantheism zdůrazňuje víc *immanenci* Boha, než je přípustno se stanoviska theistického. Já naopak kladu větší důraz na *transcendenci* Boží než na immanenci; transcendence je mi první, je mi hlavní. Jen transcendentní, od světa a člověku odlišný Bůh může mi vysvětliti záhadu světa, pokud ovšem je člověku vysvětlitelná. Immanenci připsují Bohu potud, pokud je právě Bůh dle theismu příčinou, všepříčinou všeho, a tedy jako příčina není účinku vzdálena a tak Bůh jako Tvůrce není tvorstvu vzdálen, nýbrž působí v něm.

To je dle mého názoru theism. Ale připouštím, že třeba přesně myslit, má-li se theism od pantheismu odlišiti; jak právě ukazuje zkušenost, že mnozí obé zaměňují. Mnohdy dokonce se — právě pro onu víru v immanenci Boží — činí theistům výtky z pantheismu, jako na př. děje se i apoštolu Pavlovi pro onu řeč athenskou o Bohu a pro ona známá slova: „... neboť v něm živi jsme a hýbáme se a trváme, jakož i někteří z vašich



poetů pověděli: že i rodina jeho jsme". (Skut. ap. 17, 28.) A přece snad budeme moci Pavla považovat za theistu!

Tim chci jen říci, že chtějíc vystihnout theismus a odlišiti od pantheismu a panentheismu, musíme vidět to hlavní, to jest v theismu transcendenci podstaty či odlišnost od přírody, ač netřeba a nelze ani popírat immanenci Boží ve světě, ovšem immanenci působení, činnosti, tvoření, a ne podstaty.

2. Pokud se týče vztahu mého theismu k theismu biblickému, myslím, že třeba vzít v úvahu předně ten fakt, že biblický theism se vyvíjel, že jiný byl do jisté míry theism Mojžišův, jiný theism proroků a jiný theism v době židovství bezprostředně před Kristem, a že důvod různých forem theismu biblického jest hledati v tom právě, jak zdůrazňována byla buď transcendence neb immanence Boží. Ježíšův theismus, který přijímám, jest mi pak vyrovnáním obou stanovisek, transcendence i immanence, ač větší důraz je na transcendenci. Staví-li se prof. Z. proti theismu biblickému, myslím, že činí tak z důvodu silného anthropomorfisování Boha, které nalézáme ovšem v Písmě i v Novém zákoně. Mně anthropomorfismy celkém nevadí, jelikož jsem toho názoru, že neobejde-li se bez anthropomorfismů ani věda a filosofie, neobejde se ani náboženství. Náboženská zkušenost neoperuje logickými, čistými *pojmy* a abstrakcemi, ale živými *dojmy*. A v těch je zúčastněn celý náš život duševní i smyslový, tak jako v každém našem dojmu ze zkušenosti, ať vnitřní neb zevní.

Jsme lidé a nemůžeme mysliti a mluvití jinak než po lidsku. Odtud anthropomorfismy. O duševních věcech nelze jinak myslit a mluvit než v kategoriích našeho života smyslového. O Bohu myslíme a mluvíme po lidsku, dle svého života duchovního a smyslového. Jest jen třeba, abychom v myšlení o náboženství a Bohu byli si toho vědomi a nedokonalosti anthropomorfismů odmyslíli. Myslíce a mluvíc o Bohu, používáme symbolů. Stará theologie říkala: analogií. V jádru je to jedno a totéž. Zase nám nelze jinak, než používat symbolů a nedokonalosti symbolů pak si ve spekulaci o Bohu odmyslit.

Nazývá-li Ježíš Boha Otcem, pak víme přece všichni, že Bůh není jako otec lidský, že není jako člověk. Mluvu náboženskou musíme překládat do mluvy filosofické a vědecké. To biblické slovo náboženské Otec vyjadřuje nábožensky, symbolicky to, co vyjadřuje theism slovem příčina; příčina ne ve smyslu mechanickém, ale ve smyslu duchovním, příčina jako myšlenka a vůle, moudrá vůle nebo mocná moudrost.

Myslím, že prof. Z. neprávem odmítá biblický theism vůbec. Jako filosof a vědec musí se vyjadřovat jinak než jako člověk náboženský. To snad nebude dvojitá pravda, kterou odmítám, ale dvojitý způsob vyjádření jedné a téže skutečnosti, požadované náboženskou zkušeností a formulované pak filosoficky, totiž Boha — všepříčiny všeho.

3. Po tomto všem, co jsem zde napsal, bude snad jasno prof. Z., že nemusí podrobovati kritice „zbylé theistické prvky" v mém chápání Boha. Snad by bylo přece správnější, aby prof. Z. revidoval svůj názor o theismu, zda totiž náleží k podstatě, t. j. k nutným znakům theismu představa otce či krále (zvláště to druhé), jenž vyslýchá modlitby lidí a zasahuje tak (t. j. snad po vyslyšení těch modliteb, pozn. moje) do světového dění a lidských



osudů (str. 518). Dle mého názoru nepatří k podstatě theismu *zasahování* do světového dění a osudů lidských, jak jsem napsal již v prvním článku, nýbrž názor, že Bůh zachovává a řídí svět i dění v něm, i osudy lidstva, jako první příčina všeho, jako všepříčina, ovšem tak, že člověk pojat jest do plánu Božího jako bytost svobodná (ovšem že omezeně svobodná, jelikož i ve své existenci závislá na Bohu), jako příčina druhotná, zároveň s ostatními druhotnými příčinami, jež nejsou pomůckou, nástrojem Božím, nýbrž tvory Božími. Táže-li se dr. Z., jak si představují řízení světa, když Bůh neruší zákonitosti světového dění, pak je ta otázka možná jen s toho stanoviska, na které se prof. Z., mluvě a myslí o theismu, stále ještě staví, totiž že Bůh je vedle světa, nad světem, že svět je nezávislý na Bohu a že Bůh po způsobu člověka zasahuje do světa. To je ovšem nepřipustný anthropomorphismus, který je možný jen v řeči náboženské, není však možný v řeči theologické a filosofické, a není nutný ve spekulaci o Bohu se stanoviska theistického. Bůh nezasahuje do dění světového, protože je příčinou i toho dění, člověka však vytváří takového, že může člověk ve svém okruhu, v určitém okruhu své působnosti, též nejednat v souladu s působením Božím, tedy může jednat proti němu, a tím hřešit, že nejedná v soulase s rádem Božím, s rádem Boží zákonitosti. Přirozené nelze se stanoviska theistického myslit, že Bůh by nebyl mohl učinit člověka jinak, nebo že by neuměl a nedovedl člověka přinutit, nýbrž že Bůh chce člověka svobodného do té míry, aby člověk dokonalost svou si pomohl vybudovati sám, třebaž za pomoci Boží. Bůh, který jest dokonalost sama a sám, sebou dokonalý, chce, aby i člověk získal si svou dokonalost a tak měl zásluhu na díle Božím a svém. Tak jako Bůh je příčinou i své dokonalosti, bytuje svou myšlenkou a vůlí, tak chce, aby člověk, tvor rozumný a svobodný za pomoci Boží vytvořil si svou dokonalost duchovní i mravní sám. To je ten theistický synergismus, spolupráce s Bohem. Ne jako by člověk odpomáhal slabosti a nedostatečnosti Boží, ale aby za pomoci Boží pracoval sobě. A dovede-li člověk věst člověka, mítí na něho vliv působením na jeho poznání a jeho vůli, při čemž přece svoboda rozhodnutí či sebeurčení zůstává zachována, proč by nemohl Bůh, absolutní duchovní příčina nejvyšší moudrá a mocná, působit na naše poznání a vůli, ale tak, aby naše sebeurčení i vůči Bohu zůstalo zachováno?

Vím, že řekne prof. Z., že Boha zlidštují. To jen v řeči své, neboť nelze člověku jinak mluvit než po lidsku, ale odmyslím-li vše nedokonalé ze vztahu člověka k člověku a myslím-li ten vztah nejvyšší moudré příčiny duchové na člověka co nejdokonaleji, zůstane zde ne *zasahování* Boží do osudů lidských a dění přírodního, nýbrž držení a nesení a řízení všeho Bohem při omezené samostatnosti příčin druhotných.

4. S theismem nutně je spjat názor o stvoření světa Bohem. Prof. Z. nemyslí, že by pojem stvoření byl postulátem logicky přesného myšlení, vycházejícího z odborných věd. Otázka stvoření nemá prý smyslu na poli vědy. Věda se netáže prý, odkud se jsoucno vzalo, než činí tak ani tak zvaná vědecká metafysika. Jen anthropomorfismus prý se domnívá, že musí být vše někým uděláno. Proč prý by nemohlo jsoucno prostě existovat? Právili jsem v prvním článku, že prof. Z. je ještě zatížen pozitivismem, pak zde mám doklad pro to. Ne vědecky myslící člověk, ale pozitivista, tedy myslitel

noeticky tak orientovaný, že vědou je mu pouze *věda empirická*, spokojí se s *faktem* jsoucna. V povaze lidské je snaha nespokojovat se s pouhým konstatováním, že něco existuje, ale vysvětlit, proč a jak co existuje, odkud má co svůj původ. Snad jednotlivec se spokojí s konstatováním skutečnosti, snad i celý směr myšlení, ale lidstvo jako celek nikoli. Vždy budou směry jiné, kterým pouhé konstatování skutečnosti bude tautologií, opakováním, jež není žádným vysvětlením. Kdo domýšlí problémy, ten požaduje vysvětlení z příčin. Ne z nějaké jen příčiny, ale z příčiny duchovní, jež účinek obsahuje v sobě, ve své myšlence a svou vůlí jej realizuje. Pro vědu empirickou opravdu nemá otázka původu jsoucna významu a smyslu. Věda pokusná se nezabývá prvními neb posledními příčinami. Ale jistě se jimi zabývá filosofie, totiž její část zvaná metafysika. A není proto snad nevědecká. Je vědecká tehdy, nesouká-li pravdu z nějakého pojmu abstraktního, ale domýšlí-li pravdu na základě věd odborných, vychází-li z pozorování a zkoumání světa zevního i vnitřního, ze zkušenosti zevní i vnitřní. A soudí-li logicky přesné myšlení o původu jsoucna, skutečnosti, o původu světa a veškerenstva, domýšlí-li problém skutečnosti až do posledního důsledku, proč něco existuje a odkud má vše svůj původ, tu má na vybranou jen dvojí: buď je vše původu božského, stejně s Bohem podstaty, projevem, manifestací toho vnitřního principu světa, o němž píše prof. Z., nebo jest vše účinkem činnosti toho principu, jeho dílem, jeho stvořením, ne nutně emanujícím z podstaty jeho, ale svobodně, moudře a mocně myšleným a z říše myšlenky ve skutečnost uvedeným, t. j. stvořeným. V prvním případě máme pantheismus různých odstínů, který já z různých důvodů odmítám, v druhém případě máme theismus. Třetí možnosti o níž mluví prof. Z., že jsoucno může prostě existovati — tedy bez důvodu a příčiny — nemohu, jak jsem již řekl, přijmout, poněvadž to není žádné vysvětlení, ale pouhé konstatování, že něco jest. Stvoření světa Bohem, myšlením a vůlí, není vědeckým důkazem dokázáno — pak by bylo vědeckou pravdou — ale je postulátem myšlení přesného, je mi nejpříjatelnějším vysvětlením veškerenstva z příčiny duchové, která je vysvětlením všeho i sebe.

Tento názor na původ veškerenstva není nikterak anthropomorfický, neboť stvoření je zde myšleno ne po způsobu lidského dělání něčeho, nýbrž tvoření z ničeho, ne bez příčiny ovšem, ale bez předpokladu, látky, nástrojů atd., čistě způsobem duchovním, t. j. myšlením a vůlí. Člověk sice potřebuje též k *dělání* rozumu a vůle, myšlení, vynalézavosti, obraznosti, myšlenky, ale proto tvoření Boží nerovná se lidskému dělání, nýbrž je neskonale převyšuje, tvoříc z ničeho. Tvůrčí činnost lidská nám činí stvoření Boží pochopitelným — ale jen jako naprosto slabá, nedokonalá analogie: tvoří-li člověk myšlenkou a vůlí, proč ne Bůh? Stvoření Boží je absolutně dokonalým vzorem a obrazem vytváření lidského, které jest slabým jeho napodobením. Jak jinak chce si kdo myslit působení toho tvůrčího principu ve světě, má-li on vysvětlovat dění ve světě a také sebe? Nemohu-li přijmout pantheismu — a to nemohu. — pak zbývá mi, chci-li vůbec o původu všeho uvažovat — a k tomu mě nutí lidská zvědavost — pak mi zbývá jen stvoření ve smyslu zde naznačeném.

Opakuji: není to vědecký důkaz, který by měl sílu vynucující, takže by

nutně a neomylně musil každý předmět jeho přijmout, ale důkaz, který činí svůj předmět, tedy zde stvoření světa Bohem, názorem rozumovým, proti kterému nelze se stanoviska vědy empirické (jež se otázkou ostatně ani nezabývá) nic namítati, a v němž není nic nelogického. Důkazná síla jeho je taková jako tak zv. důkazů jsočnosti Boží. Zde podotýkám, že nepovažují-li důkazy jsočnosti Boží za přesně vědecké, neznamená to, že je považují za bezcenné. Nikoli. Nejsou bez ceny, ale nemají *vědecké průkaznosti*, přitom však jsou dostatečným ospravedlněním víry v Boha.

5. Tím ocitám se u otázky, možno-li theismus zvat hypothesesou vědeckou nebo ne. Přiznávám se, že mi tahání o slova není milé. Záleží na tom, co slovem chci říci. Rozumí-li kdo vědou jen přírodní vědu, pak ovšem není theism hypothesesou vědeckou. Ostatně prof. Z. uznává i metafysiku za vědu, když mluví o vědecké metafysice (str. 519 shora). Ale důkazy Boha prohlašuje jen za *spekulativní* metafysickou hypothesesu, proti níž věda může podati své námítky a prohlásiti ji za nepravdivou, odporuje-li výsledkům vědeckého badání. Zajisté že může, pravím já, ale ovšem dodávám, co dodává též Z.: odporuje-li výsledkům badání. Z. myslí, že theism odporuje vědě, já pak jsem se snažil dokázat, že neodporuje. Námítky činěné Z. jsem vysvětlil jako bezdůvodné. Neomezil jsem se pouze na poukaz, že celá řada moderních filosofů a vědců se hlásí k theismu, ač tento fakt nedá se odbýt obviněním z nedůslednosti nebo dokonce z nepoctivosti. Tak bych jej vysvětlovat nechtěl. Co je hypothesesa a co není, v tom se asi se Z. plně shodujeme. Souhlasím, že i hypothesesa potřebuje důkazů. Z. pak připouští, že důkazy, o něž se opírá hypothesesa, nemají té přesvědčivosti jako důkazy t. zv. dokázaných pravd. Nemohu souhlasiti však se Z., když praví: „Tak zv. důkazy Boha by musely být vědecky průkazné, aby bylo možno mluvit o theismu jako o vědecké hypotheses“ (str. 515). Myslím — a napsal jsem to v prvním článku — kdyby důkazy jsočnosti Boží byly vědecky průkazné, totiž, kdyby měly donucující sílu vědeckých důkazů, pak by Bůh nebyl pro vědu — pravím pro vědu — hypothesesou, nýbrž vědecky dokázanou pravdou. Ale právě proto, že ony nejsou vědecky přesnými důkazy, nemohouce býti zde v tomto životě verifikovány, ověřeny jako experimentem nějakým, je Bůh pro vědu nikoli dokázanou pravdou, ale hypothesesou. Dle mého třídění věd hypothesesou vědeckou, dle Z. spekulativně metafysickou. Nebudeme se přiti o slovo.

6. Dodávám, co jsem ostatně též již v prvním článku poznamenal, že Bůh je předmětem víry a nejjistější realitou v subjektivním životě. Proto nemyslím, že by se theism zakládal na naši subjektivní potřebě, že by byl plodem spekulace řízené lidskými tužbami a že by předmět víry nebo poznání víry nemohlo býti zvano pravdou.

Ani v nazírání na víru není mezi Z. a mnou nepřeklenutelné propasti. Zdá se, že Z. nevystihl plně mých slov o víře nebo já jsem snad byl příliš stručný. Nemínil jsem, že z víry rozum, cit a vůle vyvěrají, jak mi připisuje Z., nýbrž že víra má kořeny v iracionálnu, že víra v Boha nevzniká v důsledku racionálních důkazů Bóha, ale že je předchází, že není víra rozum, není cit, není vůle, nevzniká z rozumu a jeho konkrétní činnosti, ani z konkrétních projevů vůle atd. Ale víra že je základem veškeré duševní činnosti lidské, i rozumové i citové i volní, základní projev základní

funkce našeho duševního života. Ta funkce má též svůj obsah; nemůže být bez obsahu. Předmětem či obsahem víry je veškerá skutečnost, veškeré jsoucno, veškerá zkušenost. Část té zkušenosti naši dovedeme zachytit formou vědeckou, logicky zpracovat, přelit do kadlubů forem rozumových, dovedeme vědecky (ať experimentem nebo logicky) prokázat, zachytit, kdežto mnohem větší část toho obsahu víry uniká našemu vědeckému zpracování. A to, co uniká vědecky přesnému důkazu, to snad není pravdou? Neexistuje to, není to skutečností jedině proto, že nelze nám to zachytit objektivně rozumově? To snad přece ne! To bychom mohli velmi málo zvat pravdou; a právě to, co podmiňuje naše štěstí, naše blaho, co dává nám smysl života, že žijeme a pracujeme, bychom pravdou zvat nemohli. Ze všeho jde, že bude ještě jiný způsob zjištění pravdy než *pouhý vědecký důkaz*. Nepohrdám jím, ale vím, že nestačí. Jinak postupuje věda přírodní a matematika, jinak vědy duchovní a jinak náboženství. Ale základem všeho je víra, která je základem všeho poznání, nejen tak, že intelekt ona pohání, ale že obsahuje vedle prvků citových a volních i prvky intelektuální, vše ovšem jen v *živém dojmu*, nediferencované, nerozlišené. Ostatně nemyslím, že by tak zvané subjektivní potřeby lidské a tužby byly bezcenné a v protikladu k objektivním důkazům rozumovým. Jsou subjektivní potřeby a tužby, které jsou společny všem lidem. K těm jistě patří touha po pravdě, po vysvětlení skutečnosti, touha po pochopení základní pravdy a dobra, po nejvyšším principu či příčině všeho. To je základní pud a tužba duchovní přirozenosti naší. Těmi potřebami nelze nám pohrdat a nelze nám je stavět proti rozumu a vědecké činnosti, poněvadž ony tu činnost nesou, nejen formálně, ale i obsahově; vědu i víru. Proto víru nelze stavět proti vědě (když vírou nerozumi se přijímání poznatků na základě zevní autority, nýbrž na podkladě vnitřní zkušenosti), nýbrž víra je mi základem pyramidy našeho chápání skutečnosti, věda pak jen užším vrcholkem.

7. Abych článek příliš nerozšiřoval, ještě jen kratičké slovo o problému zla a utrpení. Nechápu, jak mohl Z. vyčíst z mých slov, že jsem problém zla vůbec odstranil. Kdybych snad byl dal některým slovem nebo některou větou podnět k takovému názoru, že není zla, pak bych toho musil jen litovat. Ne! Nechtěl jsem popřít zlo, ani fyzické ani utrpení, ba nepopřel jsem ani problém jeho. Je pravda, že jsem s ním zápasil, totiž s tím problémem, a myslím, že s ním musí a bude zápasit každý. Já jen tvrdil, že není zlo, něco absolutního, třebaš jsem neužil tohoto výrazu, absolutního ve smyslu platonském, neoplatonském, gnostickém, nýbrž že zlo je důsledek nedokonalosti, podmíněnosti světa a člověka, podmínkou vývoje k dokonalosti. To platí zvláště o zlu fyzickém, ale není vyloučeno ani u zla mravního. Napsal jsem, že právě theismus vysvětlí smysl zla a utrpení lépe než jiný názor světový a životní, ovšem i lépe než Z. vnitřní princip immanentní, jenž není všemohoucí, vševědoucí a nejvyšší dokonalý.

Je zlo, ale má význam jen relativní. Zlo bolí, nevýslovně bolí a třeba proti němu bojovat (nejsem a jako theista nemusím být přívržencem učení Tolstého o neodpírání zlu, nýbrž ve smyslu Ježíšově, jenž zlo fyzické i mravní dle možnosti odstraňoval). Zlo fyzické bolí naši živočišnost, ale duch utrpením roste a sílí, nebo alespoň může růst a sílit. Víím, že řekne Z.

že utrpení přivádí též k zoufalství duševnímu. Ano, ale proč? A kdy? Právě tehdy, když člověk nedovede hodnotit zlo se stanoviska života vyššího, se stanoviska života duševního a mravního. Kdo stanovisko theistické nejen slovy vyznává, ale i životem žije, ten ví, že Bůh není jen příčinou účelnou. To znamená: dokonalý Bůh nemůže být se světem totožný, ale může být a je příčinou a cílem. Tim je vyřešeno vše, pokud pro člověka zde na zemi může být vyřešeno; je vyřešen i problém zla. Je pochopitelný vývoj a s vývojem nutně spojený boj a protiklad, nutnost bolesti a strádání, smrti i zániku. Pak to má vše smysl jako cosi přechodného a sloužícího něčemu vyššímu, t. j. dokonalosti, které třeba dosáhnout ne pouhou svou prací, ale svou spoluprací s Bohem (proto synergism, o němž Z. prohlašuje, že neví nač jej hlásám, není-li zla). Ne Bůh sám působí — bez člověka, ale také ne člověk sám bez Boha, ale i Bůh i člověk, aby vytvořena byla dokonalá osobnost lidská, která by zobrazovala ctihodnost Boží, která by však nebyla jen dílem Božím, ale dílem Božím i našim. V tom je *dar Boží a úkol člověka*.

Jen se stanoviska theismu je přemožena smrt, je přemožen i hřích. Jen se stanoviska theismu má smysl pokrok, jenž jinak byl by sice bez konce, ale i beze smyslu a bez cíle. Bůh stvořil neb chce a tvoří člověka, aby stal se Bohu podobným. Zde otevírá se člověku perspektiva nekonečného života, nikoli však prázdného, líného, ale činného. Bůh theistický je činnost absolutně dokonalá. I člověk má býti věčně činný, blíže se vždy víc a víc Bohu, aniž ho kdy dosáhne.

Z. řekne, že to není biblické. To mi nevádí, neboť bible je mi jen knižou náboženské zkušenosti v minulosti, schopnou probouzet náboženskou zkušenost a víru i dnes a navždy, ale není třeba, abych z bible učinil slovo Boží ve smyslu starocírkevním a abych přijal každý názor proto, že je v bibli. Přijímám biblický theismus, ale nepřijímám doslovně biblickou eschatologii, poněvadž ta je příliš zatížena prvky primitivními. Napsal jsem již, že věčná záhuba není nutnou složkou theismu. Věřím spíše, že Bůh, jenž je účinnou příčinou i účelnou, přivede člověka k sobě třebaš oklikami utrpení a mravního zla, kterých nezavinil však Bůh, a nechťel, ale dopouští, *jako přechod k vyššímu životu*, poněvadž stvořil a tvoří člověka jako duchovní osobnost sebeurčující, jež má mítí účast na díle svého zdokonalení. Proto zlo jest cosi relativního. Je to optimismus, ale vykupovaný slzami a vzdechy živočišnosti naší, obětování života, aby život byl zachráněn dle slov evangelia (Marek 8, 34—37 a místa souběžná).

Dovede-li Z. vysvětlit zlo a utrpení při svém immanentním principu světa také tak, totiž nejen že zlo jest, nýbrž též *nač, jaký má účel a smysl*, pak ovšem jeho immanentní princip k něčemu bude a od mého živého Boha theistického bude se lišit jen dle jména. Můj Bůh živý, nejvyšší moudrý a mocný, má výhody jeho principu, ale je prost jeho nevýhod a jsa transcendentní, zároveň má výhody, kterých nemá princip Zbořilův. A o tom principu jeho a svém Bohu bych si přál diskusi dál.

Dodávám ještě jen: Plně chápu, že není nám možno vždy a v každém případě zla pochopit jeho smysl a účel k lepšímu plně. Brání nám v tom právě naše nedokonalost a pak zajetí přirozenosti živočišné, v níž jsme a z níž máme učinit přirozenost lidskou ve smyslu království Božího dle

Ježíše. Kdož by chtěl být tak domýšlivý, aby chtěl plně vystihnout smysl a plán světa a cesty, kterými Bůh vede člověka? Nechápeme světa hmoty, síly, ducha člověka a chtěli bychom pochopit Boha a jeho činy?

Jako vše o Bohu, také i smysl utrpení a zla je mi předmětem víry, předmětem náboženské zkušenosti, z níž části zachycuji prostředky rozumovými a ty dávají mi důvěru, že i to, co rozumem nechápu, je odůvodněno, je pravdou. Či snad — vědecky mluveno — hypothesou? Budíž! Ale oprávněnou.

---

## DOKUMENTY.

(Ovzduší před vznikem církve čsl.)

Uvěřejníme v letošním roce, kdy čsl. církev slaví 10. výročí svého vzniku, některé dokumenty, vztahující se k jejím dějinám. Dnes přinášíme několik dokladů, svědčících o duchovním ovzduší před vznikem církve. Od té doby se poměry velmi změnily, snadno se zapomíná a je proto třeba také připomenout. Dokumenty mluví nejmólmuvněji.

Níže uvedené čtyři dokumenty jsou z pozůstalosti zesnulého patriarchy Dr. Karla Farského. Jsou seřazeny v chronologickém pořadí. *Prvý* je dopis, jež poslal Dr. Farskému profesor bohoslovecké fakulty katolické v Praze, Dr. Frant. Stejskal, v samých dnech převratových r. 1918 a ukazuje tehdejší smýšlení i poměry v katol. kruzích. *Druhý* je dopis tehdejšího ouběnického faráře, spisovatele Zahradníka-Brodského Dr. Farskému a je dokladem tehdejšího odhodlání reformního, které pak vedlo k vzniku čsl. církve. *Třetím* dokumentem je výnos budějovické konsistoře a svědčí o tom, jak oficiální kruhy katolické reagovaly tehdy na snahy reformní. *Čtvrtý* konečně je dopis spisovatele J. S. Baara, tehdy faráře v Ořechu a prvního předsedy Jednoty katol. duchov. Dr. Farskému; svědčí o situaci v Jednotě a povaze osob i hnutí a je i odpovědí na naděje, jaké byly v Baara kladeny, jak ukazuje dokument druhý, a kterých nemohl splnit, ovšem beze své viny.

1.

Král. Vinohrady 2./11. 1918.

Carisimo Don Carlo,

blahopřeji co nejsrdčněji k slavným jmeninám, které slavíme za poměrů zcela změněných, jak bychom si byli před rokem nemyslili, ač ovšem vše sem směřovalo. Přeji Vám i celému ústavu z toho srdce vše nejlepší, všech darů s nebes, aby každý den byl šťastným a přispíval ku spokojenosti. Svátí apoštolové Šimon a Juda nás velice překvapili, nikdo toho tak brzo neočekával, díky Bohu, že šlo vše tak jako v koncertu, jen aby nepřišly nepokoje později. Dějí se ovšem přípravy, aby bolševici se sem nedostali, zavřeli je zatím do karantény a na hranicích je naši odzbrojují. Teprve po



dnešních zprávách o katastrofě na Piavě lze pochopiti ten spěch 28. října od pana Andrassyho a překotný vývoj věci od té doby. Po stránce politické zdá se vše býti připraveno dobře a vyvíjeti se dosti pravidelně.

Horší je snad s církví katolickou, před kterou se otvírá dosud zastřená budoucnost, alespoň hustá mlha, z níž se vynořují obrysy věci ne právě příjemných. Nejdříve si pospíšila zemská školní rada, která otvírá 5./11. školy proslovem ředitelů škol a učitelů, na bohoslužbu ani nepamatuje, snad proto, že očekává či neočekává rozkaz od Ordinariátu. Katecheti pražští snad se dnes uradí, že mši sv. a promluvu mítí budou. Na středních školách prý exhortu nechají buď padnout nebo bude dobrovolná se strany žáků a zvláště pánů dozorců. To by nebylo právě podle § 1. nového zákona Nár. Výboru.

Generální vikář se pokoušel navázati styky s Nár. Výborem, ale obdržel odpověď jako již J. Exc. Doubrava a opat Roubíček, že se s hierarchií nechce vyjednávat, proto myslím, že svaz duchovenstva, Jednota, je v tomto případě velice nutna, může-li ještě něco býti zachováno. Ve čtvrtek sice byli Picha, Sedlák a Zavoral v Nár. Výb., jak včera stálo v Čechu, ale zdá se, že přijetí bylo dosti konvenční či chladné a do zásad se nešlo. A přece nutno zjistiti, co se připravuje, jaké návrhy živly liberální a atheistické připravily, kdy jsme jednak nemohli jednat pro poměry tehdejší, a také neměli střediska a nemohli za nikoho mluvit mimo ovšem osob našich.

Jde dle mého názoru o několik skupin zásadních otázek: školství, manželství církevní (matriky), liturgie, jmění církevní, způsob ustanovování patronát. A v každé skupině co se najde otázek podrobnějších. Celkem řečeno, zdá se, že chtějí připravití asi způsob americký, který by nám konečně se dosti mohl zamlouvat, zvláště kdyby jmění stávající bylo dáno do správy zcela církevní, ovšem, že by výnos statků církevních musel plynouti do společné pokladny, z níž by všichni dostávali část a ostatní se hradilo náboženskou daní, která bude u nás kamenem úrazu, když si lid odvykl od staletí nepřispívat na účele kostelní; hůř by bylo, kdyby se statky konfiskovaly bez náhrady, zvláště kdyby se to mělo státi již v prosinci, jak sdělil mi gen. vikář, pokud se týče duchovenstva. To by byl pro zimu velmi těžký počátek, ale snad jen tak překotně to nepůjde, nebude-li nepokojů.

Dle nejnovějších zpráv odejel arcib. Huyn do Ženevy na zotavenou a zanechal arcidiecési generál, vikáři. Máme zde už afferu školní — na základě dekretu z. š. r. bylo mluveno o tom, aby také na školách se začalo mši sv. Hoffman, farář, došel na starostu Bureše, ten si dal zavolat ředitele a tito se vzepřeli! že to není od z. š. r. a jiné poměry!! — Hoffman telefonoval gen. vikáři a ten místo všeho, dal dnešní výzvu do Čecha, aby katecheti sami, ovšem pohoří skoro všichni, si to obstarali.

Chtěl jsem toho psáti daleko více, ale schází čas.

Můžete-li, přijedte přesto ku schůzi ve čtvrtek.

Srdečný pozdrav

Váš

věrně oddaný  
F. Stejskal.

Slovutný pane redaktore,

těšilo mě Vaše nabídnutí, že byste mi pomohl. Ano, pomozte. Napiště mi na půl archu své myšlenky o reformách, žádám o to všechny kněze dobré vůle, protože jeden mozek na všechno nevzpomene. Sbíráám materiál, abychom na nic nezapomněli. — Hlasování jde krásně, nečekal jsem to. Teď budeme mít v rukou dokumenty, před kterými panská zvůle musí ustoupiti. Arci i v tom zotročilém nízkém kléru je ještě dosti zbabělých a pokryteckých duší, ale ty nás neodradí. Půjdeme už cestou, na kterou jsme se dali, buď s Jednotou a kdyby ta váhala, sami. Kmen přívrženců bude veliký a spolehlivý. Doufám, že Jednota půjde už cestou, na kterou se dala, Baar nezklame. Hledám deficianta, který by mě na čas zastupoval, protože cesty do Prahy a papírová povodeň mě zavalují, že se nemohu hnout. Bude-li třeba, napíši Vám, abychom se v Praze setkali.

Ruku Vám tiskne Váš

Zahradník.

Důstojný bisk. vik. úřade!

V poslední době vyskytly se jednak v novinách jednak i na schůzích duch. požadavky týkající se reformy života církevního, duchovenstva a vnitřního zřízení církve sv., které nedovolují nám, abychom k nim mlčky přihlíželi. — Body jednání jsou: I. Co soudí naši duchovní o násl. navržených reformách: 1. ohledně zrušení práva patronátního a provedení spravedlivého a souměrného obsazování jednotlivých míst. 2. ohledně volby biskupů duchovenstvem a věřícími; 3. ohl. hmotného stavu a důst. zaopatření kněze ve službě a výslužbě; 4. ohl. zavedení — pokud možno v největší míře — jazyka mateřského do bohoslužeb a obřadů; 5. ohl. odstranění bezženství biskupů a kněží; 6. ohl. zdemokratisování konsistoří a vik. úřadů; 7. ohl. odstranění holení vousu o nosení kolárů; 8. ohl. odstranění zákazu cirk. pohřbu a udílení svátostí těm, kdož se dají spáliti; 9. ohl. úplné změny a zčeštění breviře; 10. ohl. odstranění visitací; 11. ohl. zjednodušení úř. listů; 12. ohl. předložení pastýř. listů — před vydáním — konsistoři; 13. ohl. hmotného postavení sv. Otce na zcela neodvislém základě; 14. ohl. změny příštích kněží v semináři; 15. ohl. zřizování cirk. spolků jen od kněží a to se svolením cirk. rady a konsistoří; 16. ohl. cirk. diec. rady jako soudního senátu ve věcech disciplíny — a konsistoří ve věcech náboženských; 17. ohl. odstranění titulů; 18. ohl. revise Husova processu; 19. ohl. dispense ieuníi přede mši sv.; 20. nové úpravy far. konkursu a jeho trvalé platnosti bez dispense; 21. ohl. neseaditelnosti farářovy do jeho odsouzení; 22. ohl. odstranění — nebo zmírnění — povinnosti aplikace pro populo; 23. ohledně změny rouch ke mši sv. po způsobu Cyrillo-Meth. a o slovanském jazyku. — II. Co soudí duchovenstvo: 1. ohledně psaní duchovních, kteří za postulaty těmi stojí, a o způsobu jejich vystupování ve veřejnosti ohledně požadavků těch; 2. ohl. způsobu, jakým by se požadavky ty vymahatí měly.

Dříve než ve věci té k našemu duchov. promluvíme, rádi bychom znali smýšlení kléru diec. ohledně řečených požadavků. — Za tou příčinou ukládáme vldp. vikáři, aby v měsíci únoru svolal schůzi všeho kléru vik. a to v den, dobu a místo, kdy a kde by se všichni sejítí mohli — a aby je vyzval, aby všichni do jednoho — vyjímaje nejnutnější omluvu — se dostavili, jak toho důležitost i předmětu i doby nynější žádá. — Způsob jednání na konfer. budiž tento: 1. na schůzi té budiž sepsán zevrubný protokol, v němž by řeči řečníků: o jednotlivých bodech — pokud možno podrobně — byly uvedeny; 2. jednání budiž p. vikářem řízeno tak, aby svoboda slova žádného řečníka nebyla omezována — a proto ať mluví jeden po druhém a nikdo ať není rušen hlukem — tím méně terrorem ostatních; 3. aby pak každý mohl svobodně mínění své pronést, budiž v protokole jméno řečníků i stav jejich úplně zatajen a klérus vik. vyzván, aby sub fide sacerdotali jména řečníků „pro“ i „contra“ zachoval v úplné tajnosti. Neboť chceme-li poznati smýšlení našeho kléru o požadavcích těch, musí býti naprostá tajnost jmen řečníků zachována — a proto v protok. budiž řeč každého uvedena slovy: „jeden — jiný z účastníků konfer. pravil“. 4. p. vikář ať hledí svou autoritou k tomu. působiti, aby celé jednání konference bylo klidné a vážné — aby nikdo nechtěl ostatních terrorisovati, aby proti své vůli k jeho náhledu se přidali; 5. po každém bodu budiž o témž hlasováno — a to: a) nebude-li činěn návrh na změnu jeho, o bodu tom beze změny, b) bude-li činěn návrh na změnu jeho, nejprve o tom beze změny. — a pak o něm dle n. značené změny; 6. O tom, jak kdo hlasoval, budiž zachována též naprostá tajnost a proto budiž hlasováno tajně lístky — a to: a) kdo jest „pro“ necht' učiní na lístku +, b) kdo jest „contra“ — necht' učiní vodorovnou čárku —. Podobně budiž hlasováno též o navržené změně jednotlivých bodů. Do protokolu budiž uvedeno jen číslo hlasů „pro“ i číslo hlasů „contra“; neboť jako nechceme znáti jména řečníků „pro“ a „contra“, tak nechceme znáti ani jména hlasujících. — Ku sbírání hlasů buďtež zvolení 2 kněží h o d n o v ě r n í a při hlasování budiž zamezen veškeren terror, abychom poznali jasně smýšlení kléru; 7. kdyby snad někdo ke konferenci dostavití se nemohl, budiž k p. vikáři zavolán a ať dodatečně svůj náhled a svůj hlas doplní a to o všech bodech. Opět o tom, kdo to byl, budiž zachována úřední tajnost. 8. Protokol budiž sem nejdéle do konce masopustu zaslán. Celý tento dopis budiž na začátku konfer. kléru pomalu a srozumitelně přečten. Ku konci projevujeme našemu kléru přání, aby při jednání celé konfer. a hlasování zachoval důst. klid a vážnost — a jako přeje si každý, aby mohl svobodně pronést svůj náhled a svobodně mohl hlasovati, tak aby též každého nechal svobodně mluvíti a svobodně hlasovati.

Bisk. konsistoř v Č. Budějovicích 7./2. 1919.

Ant. Polansky, bisk. kons. rada.

4.

Drahý bratře,

dopis Váš ze dne 3./2. '19 odevzdal jsem p. jednateli Žizalovi, který dál agendu Jednoty vede. Já sám vzdal jsem se předsednictví ve výborové

schůzi 5./2., na které nenašly moje návrhy většiny a byly přijaty návrhy p. faráře Kušky.

Nemohu dále jít s lidmi, kteří dryáčnický vykřikují, že mají ducha Kristova a při tom plní msty a nenávisti vášnivě volají „ukřížuj“, vytrhují z ohromného referátu 2 věty a jimi utloukají ne věc, ale člověka, osobují si právo „vyslovovat důtku“ muži, který 30 let pracoval ve veřejném životě, zatím co jiní 30 let hnili, chtějí, aby odvolal svoje tvrzení muž, který zastává veřejný úřad, který má pravdu a jehož jediným hříchem je odvaha říci pravdu —.

Tito lidé, kteří proti mně na schůzi vyskakovali a pěstmi hrozili — tito lidé nejsou solí země, ti jsou jejím bahnem, to není víno — ale hnojívka, ti opravdu nevědí, co je náboženství, ti znají jen církev.

Proto byl by pravým dobrodíním list, jaký Vám tane na mysli, který by vážným, filosofickým tónem řešil problémy naše, které nejsou ani politické, ani organizační, ani reformně-stavovské, ale vpravdě náboženské. Není mezi kněžstvem mnoho hlav, které si ujasnily úkol přítomné doby: Osvobodit učení Kristovo od světského vlivu, očistit náboženské citění od sobectví a prospěchářství, katolickou církev konečně přesadit do české půdy.

Sám už se k takové činnosti nevrátím. Když r. 1907 rozbili I. Jednotu — zapřisáhl jsem se, že už s pány bratry nikdy nebudu se „puntovat“. Pán Bůh mě potrestal, že jsem tu přísahu zrušil.

Program je člověk. Pérem svým bojoval jsem za dnešní snahy před nyní nejšší Jednotou a pokud Bůh síly dá — budu i nyní — ale do toho stáda už mě nikdo nedostane.

Mnoho zdaru a svatě trpělivosti Vám přeje v bratrské úctě oddaný

V Ořechu 12./2. 19.

J. Š. Baar.

---

## ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

Tuto rubriku pro tentokráté výjimečně vypouštíme a bude nahrazena v čísle příštím. Chceme, aby články byly v každém čísle ukončeny, aby nebylo pokračování. Proto jsme pro tentokráté rozšířili článkovou část na úkor této rubriky.

---

## ROZHLEDY PO LITERATUŘE.

### 1. Referáty.

1. Dr. Jan B. Kozák: JEŽÍŠ KRISTUS VE VÍŘE A SKEPSI. Knihovna „Výhledy“ (pořádají Vil. Mathesius a J. B. Kozák), Melantrich v Praze 1929. Stran 206. Cena neudána.

Kniha by se mohla zvat také: V boji o smysl křesťanství, nebo ještě konkrétněji: Smysl osobnosti Ježíšovy pro naši dobu.

Prof. dr. Kozák bojuje již řadu let na dvě fronty o jádro křesťanství, jednak proti tradičnímu církevnímu chápání křesťanství v Kristu a jednak

proti snižování významu a osobnosti Ježíšovy se strany mimocírkevní. Jde mu o to, ukázat naší společnosti církevní i mimocírkevní, že jako podstata křesťanství nebyla v kultu svatých, není ani v božském uctívání Ježíše Krista a v sakramentalismu, a že vývoj křesťanství jde a půjde směrem k unitarství čili k přísnému monotheismu na rozdíl od starocírkevního trojičnictví ve smyslu tří osob v Bohu. Snaží se stanovit společný program všech křesťanských církví a nalézá jej v theismu, ve zjevení, jež děje se v duchu a ideálech, v centrálním postavení osobnosti Ježíšovy v náboženství a mravnosti (včetně významu Golgaty čili zápasu ducha s násilím), v království božím, jež jest souhrnem duchovních hodnot pramenících z Boha a neméně též ve spasení, povolání a posvěcení, jež znamená zbavení hříchu a přiodobnění Bohu.

Odmítá hlavně božství Ježíšovo a tím Trinitu, a ukazuje, kterak zbožštění Ježíšovo bylo důsledkem počeťování a tím zpoňštění díla Ježíšova a jeho osobnosti: Oproti reformaci protestantské, jež znamenala popření praxe starocírkevní a zakotvení v Pavlovi, hlásá prof. Kozák, že je fikcí, chtít se vrátit v učení církevním k prvokřesťanství, a ukazuje hlavně na Pavlovi, kterak skrze něho již spojovalo se evangelium Ježíšovo s prvky pohanskými v učení a v názorech theologických. Jde proto až k Ježíši v synoptických a tam hledá pravou podstatu osoby Ježíšovy a díla jeho, při čemž rozeznává prvky ceny trvalé, věčné a prvky dobové, jichž ani Ježíš nebyl prost a jež nanášeli učenci na dílo Ježíšovo a jeho osobnost ještě víc. Týká se to hlavně eschatologie a celkového světového názoru Ježíšova i učeníků, což obě bylo pak ve vývoji církve dogmatizováno jako pro všechny časy.

Je přirozeno a snadno pochopitelné, že práce a snaha Kozákova naráží na odpor theologických směrů tradičních, ač v církvi česko-br. evangelické je dosti svobody svědomí a svobody slova v duchu protestantském pro různé směry.

Poválečná doba únavy je přízniva zdůrazňování principů tradičních, které jsou považovány za náboženštější a křesťanštější než je směr Kozákův; na ten pohlíží se jako na příliš světský, totiž povolující moderní kultuře.

My, kteří jsem vyšli z církve katolické, kteří jsme zažili ztrnulost dogmatu katolického a starocírkevního, mnohem víc pocítujeme nemožnost přijetí dogmatu katolického v době naší a srovnání jeho s myšlením moderním, než příslušníci církví evangelických, kde dogma nikdy netvořilo (aspoň v duchu reformátorů) svěřáci kazajky duchovního života. Proto ČČS prožívá odklon od dogmat ve smyslu pravd neomylných a nezměnitelných a chce kriticky vypořádat se co do názorů naukových s celou minulostí starocírkevní, pokud se dochovala až na naše časy. V tomto úsilí jsou nám práce a názory prof. Kozáka nejen sympatické, ale, jak možno se přesvědčit třeba jen z toho mála, co za 10 let vykonáno v theologii naší a ve formulování našeho učení, shodné s názory našimi. I naše církve brání se staré orthodoxii na jedné straně a — nevěře na straně druhé. I naše církve staví se na stanovisko přísně monotheistické a — je unitářská, třebaš nemá s církví unitářskou styků. Ale ani nám není Ježíš „obyčejný“ člověk, člověk tuctový nebo dokonce abnormální, nýbrž jest nám člověk Boží, vůdce, mistr a Pán — ne ve smyslu Boha, ale ve smyslu autority vnitřní, třebaš nepřijímáme každého jeho slova, jež mu evangelia vkládají v ústa, nýbrž rozlišujeme podstatné a vedlejší, jádro a slupky, časné dobové a věčné.

V jednotlivostech snad se jinak vyjadřujeme, ale v jádru, myslím, míníme totéž, co prof. Kozák. Vidíme jasně, že mezi chybami církví, jichž se církve dopouštěly a dopouštějí posud, přehlíží se hlavní chyba, totiž že církve trvají na formulaci učení, jak se vyvinula v dobách dávno minulých a jež vyhovovala tehdejšímu lidem, poněvadž dále se slovy a myšlenkami tehdy moderními, a že se nechce naprosto vidět, že ty formulace dnes velmi mnohým nevyhovují a že je třeba formulovat znovu — v duchu a prostředky naší doby. V tomto vidím stále hlavní chybu, proč církve přes všechnu práci svou nenalézají ohlasu v širších vrstvách, odcizovaných církvím. Jest to

velké podceňování práce myšlenkové na poli náboženském. Mnozí snad jí nepotřebují. Ale v celku jest jí třeba.

Snaha a práce prof. Kozáka zasluhuje uznání. Vydal již celou řadu spisů v tomto směru, na př. O otázce náboženské, Křesťanství a jeho vývoj, Essay o vědě a víře a nyní Ježíš ve víře a skepsi. Tento poslední spis obsahuje statek: Ježíš ve víře a skepsi naší doby. Fikce návratu k prvokřesťanství, Byl Ježíš sociálním revolucionářem?, Křesťanství, student, dělník, Křesťan a stát, Pohanství, křesťanství, židovství, Romány, filmy a svěťci.

Jsou to buď přednášky rozšířené nebo články již jinde otištěné, ale velmi dobře učinil prof. Kozák, že je vydal knižně a souborně, aby totiž mohly jeho názory stále se šířit a působit. Nejzákladnější jsou stati: Fikce návratu k prvokřesťanství a pak Křesťanství, student, dělník, v nichž zabývá se stanovením svého hlediska na smysl a význam křesťanství a osoby Ježíšovy. Jiné čtenáře snad zaujmou více statek jiné, na př. Byl Ježíš sociálním revolucionářem? nebo Křesťan a stát. Mají thema časové v době diskuse o státu a církvích. Pro odmítnutí názorů moderních, jež snižují působení a osobnost Ježíše Krista, je důležitá stat první: Ježíš ve víře a skepsi naší doby, kde vyrovnává se s celou řadou pokusů o vyznění Ježíše Krista a díla jeho. Tam zaujímá stanovisko též k publikacím našim o křesťanství a Kristu. Celkem příznivé. Dala by se probírat otázka, možno-li používat starých termínů či slov a plnit je novým obsahem, novými pojmy. Já myslím, že ano. Než o tom snad jindy. Doporučuji vřele tento spis prof. Kozáka — jako i jiné, shora jmenované, o otázce náboženské — našim bratřím a sestrám, hlavně našim bratřím duchovním, učitelům a učitelkám náboženství a všem, kdož chtějí rozumět naší ideové práci a jsou pověřeni, aby vedli obce náboženské v radách starších a jako delegáti na našich shromážděních.

Al. Spisar.

2. *František Götz: TVAR STOLETÍ.* — Několik průhledů do psychologie dneška. — Edice Atom — Václav Petr, Praha. Str. 238, cena 30 Kč.

V několika studiích chce Fr. Götz zjistit myšlenkovou situaci našeho století.

Jsme v období světových změn, které se hluboce dotýkají současných, vlastně dosaždních kulturních (a náboženských p. pis.) hodnot. Starý svět dnes láme se a padá pod vzepětím lidského tvůrčího ducha, kterému dosaždní stanovisko, representované feudalistickým názorem politickým, náboženským, filosofickým, nevyhovuje. Centra, o které se člověk v životě dosavad opíral, padají, jako cizí a nepřirozená touhám lidského ducha. Člověk svrhne svět starého pojetí hodnot kulturních a snaží se o vystavění nové budovy, o upevnění nových center životních, která by byla novými východisky jiskřivé energie a životní radosti. Svět starý padá, ale nový dosud není vytvořen. V tom spočívá celá tragika našeho století. Století nejasnosti, zoufalého smutku, hraničícího s nihilismem, titánská rozpětí, kultury různých bohů, at se tito projevují v literatuře jako dadaism, surrealism, nebo čistá poesie. Ohromný kotol, ve kterém vře masa, hledající novou formu života a nové stanovisko člověka ke světu, k sobě samému, k problémům kosmickým. Století hledání, vzpětí energie, rozleptalo dosaždní uznané hodnoty. Atomisace veskerého dění, popření kompaktnosti dění a souvislosti jevů. To má za následek negativní postavení se vůči životu. Charakteristickým znakem bezradnosti a negativismu je ztráta víry v individualitu, popření její, ztráta víry v osobnost a možnost vytvoření osobnosti. Tedy popření pevného středu energické práce a životní aktivity. Tento rys vyzdvihuje Götz nejvíce. Studie dotýkají se namnoze samotného základu náboženského života, proto i pro ideovou výstavbu nové církve jsou pozoruhodné. Tyž proces, který Götz snaží se postihnout v proměně kulturních hodnot, děje se i v hodnotách náboženských. Často problémy osvětlené v této knize dotýkají se problémů náboženských. Svoje vývody podporuje Götz rozbořením typických zjevů literárních, udávajících tón současné kultuře. Kniha končí náznakem nové synthesy, kterou lidstvo utvoří na nových základech. Najde si nová centra, odpovídající současnému všeobecnému momentu evolučnímu.



Nové cesty povedou k absolutně nově chápanému, „neboť potřeba absolutna je základním faktem lidského vědomí. Vede k němu jediná cesta: individualitou...“ (osobností náboženskou). O. R.

3. *Pierre Chasles*: LENIN. — Politická knihovna, Orbis, Praha. Přeložila Milada Nováková. Str. 179; cena 25 Kč.

Autor snaží se postihnout prostředí, ze kterého Vladimír Iljič vyrůstal — kupodivu: byla to půda hluboce náboženská. A ta vytvořila předpoklady Leninovy bezmezně víry ve vítězství své myšlenky, ač objektem její nebyl předmět náboženský. Vladimír Iljič prožil svoji náboženskou krizi spíše po stránce myšlenkové, s podkladem sociálním. Zbořila v něm všechny náboženské hodnoty, representované pravoslaviím, a umožnila mu rozloučit se se všemi „skrupulemi“ buržoasní společnosti, ať se jmenují demokracie, rovnost, tolerance, nebo svoboda, mravnost a p. Kniha má vyzdvihnouti individualitu Leninovu v samých jejích základech. Důsledný a vytrvalý boj proti starému světu a sice praktický třídní boj, založený na dialektickém materialismu. Proti náboženství na př. „nebojuje abstraktně ve jménu vědy a pro „osvobození ducha“ — to by znamenalo upadnout zpět do „buržoasního materialismu“ — náboženství je Leninovi „vodka špatné jakosti, již se lidé opijí, aby zapomněl na své utrpení.“ Jeho osobnost není náboženská. Dosažení cíle omlouvá a posvěcuje všechny prostředky — mravné je to, co účelně slouží revoluci; ta je mu měřítkem všeho hodnocení. Při všem praktickém způsobu myšlení je Lenin filosofem romantikem. Čtenář má příležitost na této postavě si ujasnit podstatu ruské revoluce, neboť Lenin — tot její duše. Je plna převratů a přesunů, jako jich byl pln Lenin, takže se zdá duchem si odporujícím ve vybírání metod, prostředků. Tato zdanlivá nejednotnost je v posledku stmelena v cíli, který nespustil s očí. Byl také mužem neochvějně víry. Naše touhy po vytvoření nové osobnosti, resp. nového ideálu osobnosti, namnoze s Leninem ostře kontrastují. O. R.

## 2. Nové knihy.

Upozorňujeme na knihy v poslední době vyšlé a pro nás nějak významné. O některých přineseme referáty v příštím čísle.

Ustřední rada čsl. církve hodlá v letošním jubilejním roce církve vydati několik publikací, majících vztah k jubileu a uplynulému desetiletí života církve. Prvou z těchto publikací je tisk přednášky, kterou měl na jubilejní synodě duchovenstva čsl. církve v Praze dne 8. ledna 1930. Dr. F. Kovář: *Deset let československé církve* (stran 56, nákl. Ustř. rady, cena 3 Kč). Jedná o podmínkách vzniku církve, kořenech v minulosti národa i speciálních podmínkách dobových, dále nastiňuje vývoj církve v prvním desetiletí v různých složkách církevního života, přehlíží dnešní situaci církve a naznačuje úkoly jubilejního roku. — Prvé vydání vyšlo v lednu 1930, počátkem dubna vychází již v druhé.

*Masarykovy 80. narozeniny* jsou vhodnou příležitostí, při které nakladatelství Čin vydá nové starší spisy Masarykova, zvláště také ty, v nichž jsou obsaženy jeho názory náboženské. *Americké přednášky* tam vyšly již v r. 1929, letos vyjdou jiné. — Zatím vydáno 2. vydání sborníku *T. G. Masarykovi k šedesátým narozeninám z r. 1910.* — Z kruhů evangelických vyšly 3 významné publikace k Masarykovu jubileu: Nakladatelství Kalich vydalo sborník prací 43 evang. autorů s titulem: *Českoslovenští evangelici T. G. Masarykovi*, za redakce prof. Dr. Žilký (stran 235, cena 30 Kč). Je tu otištěna také řeč p. presidenta při promoci na doktora Husovy fakulty 24. května 1923. — Prof. Dr. J. L. Hromádka vydal nákladem vydavatelského oddělení YMCA spis: *Masaryk* (stran 242, Kč 39.—), v němž rozbírá a hodnotí Masaryka jako osobnost, jako filosofa, křesťana, Evropana a Čecha. — Nákladem Kostnických Jisker vyšly ve zvláštním otisku s titulem *Masaryk a náboženství* jubilejní články prof. Dr. F. Linharta ve jmenovaném evang. týdeníku (stran 56, cena neudána). — Státní nakladatelství vydalo s titulem *Masarykova práce* sborník ze spisů, řečí a projevů Masaryka filosofa, politika, za války, o Slovensku, pedagoga a presidenta (stran

334). V oddíle Masaryk filosof jsou otřeseny hlavní partie knihy V boji o náboženství.

V Laichtrově sbírce Otázky a názory jako sv. LXI. vyšel český překlad spisu Hermanna Kuttera: *Kde jest Bůh?* Slovo k náboženské a theologické krizi dneška. Přeložili Josef Jeschke a Rudolf Řičan. Úvod napsal J. L. Hromádka. (Stran 114.) Spisek je důležitý pro poznání barthovské theologie. — Do téhož okruhu myšlenkového patří jiný překlad: Eduard Thurneysen: *Dostojevskij*, přeložil Jaroslav Šimsa a Josef Teindl, s předmlouvou prof. dra J. L. Hromádky, nákl. vydavatelského oddělení YMCA (stran 106, cena 9 Kč).

Spolek výtvarných umělců Mánes vydal jako 1. svazek své nové knihovny překlad významné knihy francouzského filosofa Juliána Benda: *Zrada vzdělanců*. Přeložila Věra Urbánová (stran 227). Je v ní mluveno o četných zradách; jichž se dopouštějí také duchovní na svém vlastním křesťanském poslání.

K letošnímu 1500. výročí smrti sv. Augustina upozorňujeme, že nakladatel Lad. Kuncič vydal r. 1926 nový český překlad Konfessi, pořízený Mikulášem Levým: *Svatého otce a učitele církve Aurelia Augustina vyznání* (550 stran), ve velmi pěkné úpravě. U téhož nakladatele vyšel r. 1929 v českém překladě životopis Augustinův od francouzského znalce a skvělého vykladače doby i velké osobnosti hipponského biskupa: Louise Bertranda: *Sv. Augustin*. Přeložil Dr. Frant. Odvalil (stran 342). Spis je katolický, patří však k nejlepším životopisům Augustinovým.

Příznačnou ukázkou literatury katolických intelektuálů českých dnešní doby je spis „konvertity“ od Volné Myslenky k fanatickému katolictví: Dr. R. V. Hynek: *Obrození Římem*. Dojmy konvertitovy z Věčného města. Ubohá polemika kde s kým ad maiorem gloriam integrálního katolicismu, ale českého ražení!

K.

## RŮZNÉ.

*Ruský komunismus jako nové náboženství*. V posledních dnech protestovalo se s různých církevních stran proti postupu sovětských úřadů vůči náboženství a církvím. Zprávy z Ruska samého pocházející nejsou jednotny. Dubnové číslo anglické revue The Hibbert Journal přineslo článek pod titulem shora uvedeným; v něm dává se autor, žijící v Rusku a redakci oné revue známý, ač jeho jména z pochopitelných důvodů neudala, na ruský komunismus s hlediska náboženského zcela jinak, než je obvyklo. Přinášíme překlad části onoho článku:

„Evropan je málo obeznán s ruskou formou komunismu; v nejpříznivějších případech zná jen jeho vnější stránky, které jsou před ním úředně stavěny na odív a ukazovány, a které tvoří vědeckou základnu hnutí. Evropský vzdělanec nemá ani moc vědomostí o evropském druhu komunismu, který, obecně vzato, se velice liší od ruského a nedá se s ním vůbec srovnávat. Leč pro historika a ethnologa, ale i pro každého myslitele studium tohoto zjevu, který měl tak velkou účast na životě Evropy v posledních letech, je značně důležitosti. Je mým úkolem v tomto článku podat objektivní a nestranný nástin tvárnosti ruského komunismu.

Ruský komunism není vůbec tím, čím měl být podle učení a praxe Leninovy a už dávno přestal býti podoben svému literárnímu výkladu; není odvětvím marxistické vědecké a materialistické ideje sociologické, na níž se myslelo, že spočívá. Složitý a vrtošivý protitlak těchto ideí nebo častěji jejich ozvěn, lom jejich zjednodušených agitačních forem v stále panenské psychologii mass ruského lidu, nepamětný ruský mysticism, dosud nevyčerpaný a Evropanu jistě nepochopitelný, možnost víry v nějakou pevnou a nadlidskou autoritu — to všechno, spolu s elementárním stylem ruského života, který stále trvá, vytvořili něco, čemu snad můžeme upřít harmoničnost a pevnost, ale co zřejmě žije a roste. A to chceme posouditi.

Ruský komunismus je vlastně náboženstvím, se všemi příznaky a metodami, přednostmi i nedostatky náboženství. Komplex agitačních hesel, vržených do ruských mass, se zlomil v nový náboženský cit. Ovšem, toto náboženství využívá jen nepatrný počet myslí, velmi primitivních, zproselytovaných, které hledaly aktivní kombinaci náboženského myšlení s praktickou, organisovanou formou života. Leč je možno se tázat: co to může být za náboženství, když vidíme, jak spočívá na materialistickém pojetí světa a jak marxism ruských komunistů je v boji s Bohem a náboženstvím, jež považuje za „opium národů“?

Na to odpovídám, že toto nepřátelství k Bohu a existujícím náboženstvům jen dokazuje náboženskou povahu nové ideje a její náboženskou konstrukci, lze-li tak říci. Podstatou každého náboženství je výlučnost, neshášenlivost, odmítání náboženských názorů, jaké mají jiní. Vědecký myslitel — at ateista, materialista, deista nebo přívrželec jiné filosofické nauky — není nikdy účinný ani neusiluje zničit a získat kreditovat všemi prostředky názory, jichž sám neuznává. Má pokojné stanovisko k tomu všemu; není v něm nic z nadšení proselytova, a nemůže být — neboť on pravdu hledá, nevěří v ni. Komunism, který útočí na jiná náboženství, není tímto objektivním vědeckým názorem, jistým svými metodami — v něm je nadšení, které nás přesvědčuje o jeho náboženské povaze.

Leč jak může být náboženství bez Boha? Může, známe taková. Orientální náboženstva; jako konfucianism nebo typický buddhism, jsou v podstatě náboženstva bez Boha. Idea osobního, částečně zlidštěného Boha je semitsko-syrská a vznikla v krajích středozemních. Čistá forma konfucianismu je tak „atheistická“ jako čistý materialism, snad ještě víc, neboť konfucianism se nezajímá o tělesnou strukturu světa. Ruský komunism je také takový. Třeba poznamenat, že ač vznikl z materialismu západoevropského, z vědeckého názoru na svět, má typické vlastnosti náboženstev Dálného Východu. Zrno evropské civilizace, vyrostle-li v jiné půdě, vydá formy myšlení a náboženství, shodné s plody té půdy a nepodobné původnímu zdroji.

Ruský komunism vyrostl z půdy materialismu. Podobně křesťanství samo vyrostlo z řecké a syrské kultury, z dávné civilizace v smrtelných bolestech. Zrno padlo na panenskou půdu a dalo život nové kultuře. Tou půdou nebyla Palestina a Syrie — „kolébka křesťanství“ — jak by se mysliilo, nýbrž Evropa, která byla jeho pravou kolébkou. Zrna náboženství z pravidla nedokонčují svého růstu v své původní půdě, a křesťanství, zrozené v Palestině, dozrálo ve vzdálené Evropě, kde vytvořilo svou kulturu. Mohamedanism vznikl v arabské poušti, ale svoje plody přinesl na asijské pevnině a v severní Africe, Zárodek ruského komunistického náboženství přišel z mozku Karla Marxe, evropského žida, a on snad poslední ze všech pomysliil na náboženské důsledky své theorie. Avšak plody se rodí v rozlehlých prostorách Rusi, mezi panenským lidem, nedotčeným dosud kulturou, neboť jenom v takových národech může náboženství vzniknout.

Ve své prvé době náboženské myšlení je obyčejně abstraktní a mravní. Neobírá se theogoniemi a kosmogoniemi, ani se neoddává vědeckým perspektivám; jeho úkolem je vrhnout nové světlo na nepravost; Mysticism, ritualism, mythologie a smíření náboženství s vědou jsou věci pozdějších generací. Víme, že prvotní křesťanství bylo bez dogmatiky, tvořené v syrském období a rozvažující všecku starou a typickou mystickou hloubkou myšlení magické duše syro-arabské; také nemělo žádného styku s vědeckým myšlením, neboť v odlehlem, proletářském ovzduší, kde žilo, nebylo v doteku s vědeckými otázkami. Bylo to ovzduší bez zvláštních vědomostí. Také nemělo rituálů, ten vznikl teprve ve 2. a 3. století. — Buddhism byl původně čistou mravní naukou individuálního sebezdokonalování; jeho vědecký aspekt, jeho mystika a rituál vznikly teprve o staletí později jako nutný výraz uměleckého pudu. Mohamedanism byl po dvě staletí čistou a prostou mravní naukou, zachovával minimum ceremoniálu, věda byla zcela mimo jeho hranice. Nechci rozmnožovat příklady, jichž je tolik, kolik náboženstev samých. Chci jen říci, že komunism prochází charakteristickými fázemi nábo-

ženského myšlení a to s rychlostí, odpovídající zrychlenému tempu moderního života.

Vznikl jako typický mravní učení, jako odvozenina ze staré křesťanské ideje filantropické. Jeho primární thema, jako formy socialismu, má překvapující podobnost se starým vůdčím motivem křesťanství — náboženství utištěných, proletariátu. Pronásledování křesťanů římskou říší bylo dikto-  
váno mnohem více narážejícími na sebe třídními zájmy než různými náboženskými názory: císařský Řím, dohasínající ve své věkovité kultuře, byl ovšem — jak je to typické pro zmirající kulturu — „majestátně“ skeptický ve svých náboženských míněních a byl nejméně nakloněn k tomu, připisovat nějakou důležitost náboženskému myšlení. Zájmy Říma, stejně jako zájmy vládnoucí třídy agrárních oligarchů, přišly do kollise se zájmy městského a vesnického proletariátu a pronásledování křesťanů nebylo bojem proti náboženským názorům, nýbrž bojem třídním.

Komunism přišel na svět jako mravní učení utiskovaných; přes to jeho smysl je do určité míry protichůdný mravnímu významu křesťanství. Morální centrum křesťanství je v pokorném stanovisku k nepřátelskému procesu přírodnímu. Království tohoto světa se prohlašuje za království zla, cestou kompensace je zavedena idea království nebeského, království utiskovaných, kteří jsou ošizeni v tomto životě.

Křesťanství je proto typické náboženství třídy utiskovaných, která očekává utěšení, ale nemá síly vzbouřiti se. Komunism, zrodilví se za jiných podmínek, je také náboženstvím pronásledovaných, ale v tomto případě oni povstali proti svým otročovatelům a nechťejí se podrobit. Je to náboženství revolty a jeho morálka je morálkou revolty. V tom je jeho podobnost s islámem; nepodobnost s náboženstvy neodporujícími zlu, křesťanstvím a buddhismem. Mohamedánská idea svaté války se opakuje v idei občanské války proti třídě utiskovatelů, což je mravní základna náboženství komuny. Je to také svatá válka, ale na prvních stupních jejího vývoje odpůrce, „nepřátelská třída“, nemá rassových vlastností. Prvotní křesťanství bylo ovšem mezinárodním náboženstvím chudých a trpících. Islám byl s počátku náboženstvím nomádských kmenů arabských. Teprve později obojí nabylo národních znaků. Komunism prochází rychle stupni náboženství a vidíme v naší době tvoření podstatného národního jádra této ideje — náboženství ruského proletariátu. Všecka ta ukrutnost a výlučnost, všechna ta rassová nesnášlivost, vyznačující obyčejně národní náboženstva, nestala se dosud částí ruského komunismu, ale jistě se stanou; vidíme již jejich příznaky ve vzrůstu antisemitismu.

Proslulá příkázání uložená komunistickým mravním zákoníkem, svatá válka proti buržoasii, příkaz „uloupit uloupené“ a jiné formule, to vše bylo především obsaženo v náboženstvech dřívějších dob. Dva mravní zákoníky — jeden pro věřící a druhý pro nevěřící — jsou příznačné pro Řeky, zvlášt pro židy a především pro islám. Dvoji morálka proniká i celkovým filantropickým tónem křesťanské víry, v sektářských válkách a ve vražedných bojích reformace. Každé náboženství se stává rozhořčeným, jedná-li na základě rassových pudů a citech davu.

Toto náboženství postrádá úplně mysticismu. Opakuji, že v této době můžeme mluvit jen o jeho zárodečném stupni, analogickém křesťanství prvého století, než se mysticismus vyvinul. Nemyslím, že mystická metoda souzení je zcela cizí komunismu; naopak, vidím více příkladů její zde než na příklad v protestantismu. Z pravidla možnost mysticismu se zmenšuje v té míře, jak se opožďuje objevení se náboženských forem; náboženství egyptské, kultu syrské, křesťanství, islám, protestantism — v těch všech mystická „metoda myšlení“ ukazuje klesající křivku. Nepřekvapilo by, kdyby se komunistické náboženství ukázalo méně schopným mystického myšlení a nijak by ten fakt nezměnil jeho náboženské povahy.

V čem záleží ta náboženská povaha komunismu? Především v jeho základních předběžných potřebách. Náboženskou metodou je v prvé řadě víra — víra v něco nepodmíněného, absolutně správného a pravdivého, víra ve zjevenou pravdu. Všecka náboženstva se vyznačují tímto citěním, ať jsou

atheistická, theistická, materialistická nebo idealistická, národní nebo mezinárodní. Věda nikdy nemá v držení pravdy, ona jen se snaží se jí učit; ve vědě vždy je dovolena pochybnost — ta je duší poznání, jež obyčejně začíná pochybností. Náboženský člověk nemá práva pochybovat. Věda ví velmi dobře, že empiricism je jedinou methodou, aby se došlo k relativně přesným výsledkům; všecko ostatní je jen pracovní hypotéza. Náboženství vždycky má myšlenku, že drží nezměnitelnou pravdu a toto citění vyvolává proselytism, manii a fanatism a nesnášenlivost k těm, kteří nejsou dotčeni touto pravdou. A je příznačné pro náboženství v jeho zárodečných stupních, že se velmi málo obírá tím, aby mělo důkazy své víry. Teprve středověk se obíral otázkou důkazů existence boží a pravdivosti dogmat; první křesťané, stejně jako nynější komunisté, nemohli pochybovat o pravosti toho, v co jednou uvěřili veškerým zářem svých mladistvých duší. Odplata každého člověka podle jeho skutků a existence budoucího království nebeského nemohou pochopitelně být dokázány rozumem, a není také důvodů pro víru komunistů, že pozemský ráj je možný. Obrisy tohoto jsou tak neurčité, nepřesvědčující, a tak málo pochopitelné jako sny prvotního křesťanství o království nebeském, nebo mohamedánské pojetí ráje s jeho huriskami. Každé náboženství, ať pracuje s jakýmkoliv lidským materiálem, nutně přizpůsobuje svůj ideál, svůj eschatologický střed, chápání svých příslušníků. „Uspořádání lidstva“, očekávané židy a křesťany, se přeložilo na onen svět; v islámu jsou jeho vlastnosti pozemštější, reálnější a prosaictejší; „nebeské království“ komunistovo ukazuje definitivní sklon přeložiti se na zemi.

Prvé útoky náboženského proselytismu jsou obyčejně čistě citové, postrádající úsudku. Jsou nakaženy mikrobem víry, neusuzují vůbec — jsou neschopny činiti tak. Ze svědeckví, jež jsou před nimi, přijímají jen více nebo méně nesouvislé důkazy — nikdo nemá zájmu na jejich souvislosti — pro to, v co již uvěřili jednou a pro vždy. Logická a praktická fakta života zadávají leč rány jejich vnitřní víře, ale to je neuvádí do rozpaků. Prvotní křesťan věřil, že druhý příchod Kristův soudit lidi, t. j. utiskovatele, nastane každým okamžikem. Bez této naděje je nemožno představit si možnost vývoje křesťanství. Království boží postupně ustupovalo do vzdálenosti, za hranice času, a později, pod vlivem starého syrského mysticismu, který vyvolal úžasné hluboký a mocný zjev gnóse, stalo se esoterickým a mystickým. Komunisté stále se drží myšlenky socialistického ráje v tomto pomíjejícím světě, avšak přestane-li se uskutečňovat v této generaci, nemohu zaručit, že nebude přenesena do mihavých hloubek věků a nestane se abstraktním snem budoucnosti, čirou eschatologií.

Idea odplaty, existující v náboženstvech utlačovaných, táhne ostrou demarkační čáru mezi nimi a transcendentálními náboženství, jako jsou buddhism nebo konfucianism nebo staré víry. Pronásledovaná třída hrozí vždy zatracením nebo odplatou třídě pronásledovatelů. Vstupuje v společenství s mystickým božstvem nebo s pouhou abstrakcí mravnosti a víry v spravedlnost světa. Křesťanství ukazuje hříšníkům a pronásledovatelům hrůzy posledního soudu; islám ohrožuje nevěřící svatou válkou; komunism proklamuje světovou revoluci, jakýsi poslední soud proletariátu nad buržoasií světa.

Tato světová revoluce, stejně jako druhý příchod Kristův nebo poslední soud, byla s počátku očekávána každým okamžikem. Nejprvnější apoštolé komunismu věřili tak pevně jako vášnivě v urychlené splnění svých nadějí, stejně jako prvotní křesťané. Leč přešla léta, desíletí i staletí a Spasitel nepřišel. Poslední soud se stal mathematickým pojmem. Světová revoluce rovněž otálí se svým příchodem a odkládá se také, možná navždy.

Lze říci, že v tom je záka komunistického kředa. Víra v osobní trvání po smrti mohla zachránit eschatologickou ideu, mohla usmířit člověka s odkladem království nebeského a jeho přivlastky do nekonečně vzdáleného bodu světových dějin. Leč jak nalezne komunistu, zbavený víry v budoucí život, materialista svým kředem, — jak nalezne náhradu za mizící sen, a jak smíří svou strastiplnou a prchavou existenci se ztrátou vidiny věčnosti?

Logicky je to nemožno, leč, jak jsem již poznamenal, v zárodečných stupních každé věci je málo pozornosti věnováno logice a dostaví-li se až

později, nikoho to neznepokojuje. Máme toho doklady. Římský heroism, antická ctnost římská, byla také nelogická; hrdinové obětovali svůj život za ideu státu, za ideu hrdosti národní, neměli pojmu osobní nesmrtnosti. Moderní Japonsko podává jiný příklad takového „politického“ heroismu, spojeného s nepatrnou vírou v trvání po smrti. V době bojového komunismu v Rusku mnozí komunisté, kteří hluboce a fanaticky odmítali víru v budoucí život, obětovali sami sebe. Jedna idea nadchla heroism Římana, statečnost Japonce a sebeobětování komunisty a muže vědy — idea posmrtné pověsti a že byl účasten velkých děl.

Heroism však nemůže trvat navždy; heroické období může být krátké a následuje po něm snížení potenciálu. V současném Rusku to období se končilo občanskou válkou a komunista již není zvláštním hrdinou. Náboženství komunismu se stalo záležitostí každodenní a poněvadž komunistický pozemský ráj byl odložen, obírá se dnes komunista jen přípravou pro budoucnost; obrysy jeho náboženství se změnila a mění. A opět bych upozornil, že v tomto ohledu se komunism neliší od historických náboženstev.

Což se nezměnilo historické křesťanství? Co mělo byzantské křesťanství se svým skvělým rituálem, svým učením a svým mysticismem společného s náboženstvím pokorného rybáře, který očekával od Spasitele skutečnou, rádnou „spásu“ a provedení pokoje na zemi a spravedlnost pro utlačované? Nic, než že obě jsou různé stupně téhož zjevu. A má typicky feudální, bojující biskup středověký — „bonus miles optimusque pastor“ — něco podobného s rázem prvotního náboženství všeobecného odpuštění a neodporování zlému? Kdo může říci, že brzy neuvidíme podobné zkřivené idey v náboženství komunismu, podobné přizpůsobení se způsobům života? Nebo, že neuvidíme a la „bonus miles optimusque pastor“ nějakého váženého a velmi zdravého muže, který je zároveň vynikajícím komunistou? Jdu dále — oni se již objevili i přišli již velmi bohatí komunisté — snad příliš brzo...

Všimneme-li si vzniku ruského komunismu, uvidíme další podobnost s nástinem náboženského myšlení. Odkazují na primitivnost hesel, jež jsou tak „lapidární“ a tak upraveny pro lidové chápání, jako hesla starých vyznání víry. Náboženstva se vždy rodila v společnosti, mající malou kulturu; jeho první přívrženci jsou vždy „rybáři“ — v metaforickém smyslu ovšem. Filosofové nezakládají náboženstev; v nejlepším případě jen je rozvíjejí a prohlubují. Žádný z velkých zakladatelů náboženství nebyl filosofem, byli „učiteli“. Co bylo křesťanství jako filosofická nauka proti pyšné řecké moudrosti oné doby? Jacísi provinciální ochotníci zuřivci, ukazující nevědomost a nedostatek kultury! Nicméně tato nevědomost dobyla světa. My, Evropané, pyšní na svou kulturu, jsme často nakloněni divatí se s pohrdáním a blahoskloností na zjev ruského komunismu. S majestátním a pohrdavým úsměvem starého Pontia Piláta jsme ochotni se tázat příslušníka nového náboženství: „Co je pravda?“, věříce, že nezná odpovědi. Faktem však je, že on ji zná; aspoň pro něho je to odpovědi. Kristus znal tu pravdu, ač mlčel, a ruští komunisté ji znají také.“

F. K.

*Jeden z protestů.* Prezidenti evropských skupin (pevninské, britské a pravoslavné) *Oekumenické rady pro praktické křesťanství* (Stockholm) vydali proti pronásledování náboženství v Rusku toto poselství: „Jme hluboce rozechvěni zprávami o těžkém útisku svobody víry a svědomí v Rusku. Nejsme ani povolání, ani nechceme se vměšovat do vnitřní politiky Ruska. Avšak ve jménu naší odpovědnosti jako služebníků našeho Pána a spasitele Ježíše Krista a věrní principům svého stockholmského poselství z r. 1925, pozvedáme svého hlasu k protestu. Ujišťujeme ty, kteří jsou hluboce uraženi v svých nejsvětějších právech lidských, že s nimi hluboce cítíme. Napomínáme své souvěrce ve všech zemích, aby se spojili věrněji než dosud v modlitbě a přímlově za utiskované a prosili všemohoucího a milosrdného Boha, aby dal utiskovaným nejzazší sílu, aby učinil konec těžké nouzi našich bratří, aby znamenímí doby námi všemi ořísl k novému pokání za to, co křesťanstvo obmeškalo, a k nové bratrské službě v následování našeho Mistra.“

K.



## SVATÝ AUGUSTIN.

(K 1500. výročí jeho smrti.)

28. srpna r. 430 zemřel 76letý velký biskup nevelkého města severoafrického Hippo Regius, Aurelius Augustinus, zatím co město bylo již třetí měsíc obléháno Vandaly. 1500. výročí smrti tohoto muže je příležitostí, při níž všechen křesťanský svět, bez rozdílu konfesí a směrů, vzpomíná jeho života, díla, spisů a významu. Církev římsko-katolická konala v květnu t. r. v upomínku Augustinovy smrti světový kongres eucharistický v Karthagu, kde velký biskup kdysi studoval. Tam zřídí mu také obrovskou sochu v nadlidské velikosti. Papež Pius XI. vydal k jubileu encykliku *Ad salutem humani generis\**, v níž praví mimo jiné o Augustinovi, že „nebyl snad nikdy, podle soudu dějin, v žádné době a u žádného národa převyšěn nikým ve velikosti a hlubokosti“. A na jiném místě píše: „... těšil a učil po celé věky věrné křesťany, a i v dnešní době působí, aby u nich ustavičně zářila pravda víry a planula božská láska. Jest velice dobře známo, že přemnozí, i od nás odloučení, a kteří se zdají býti odcizení víře, Augustinovými spisy jsou přitahováni, ježto jsou nesmírně hluboké a plné krásy.“

Skutečně také uznává velikost Augustinovu, uvědomuje si jeho význam v křesťanství a uctí jeho památku nejen svět pravoslavný, ale zvláště i svět protestantský. Býváť Augustin nazýván „otcem protestantismu“, „Pavlem po Pavlovi a Lutherem před Lutherem“. Avšak jmenují jej také „posledním velkým člověkem starověku“, také však „otcem středověkého katolicismu“, také však „prvním moderním člověkem“. Nejrůznější směry činí si naň nárok. Historik kultury o něm napíše, že „nejen dal směr křesťanství až po naši dobu, ale že patří i světové literatuře svými spisy *O městě božím* a *Vyznáními*, jedinými to spisy z jeho doby, jež lze čísti ještě dnes“.

Rozhodně patří Augustin k největším duchům člověčenstva a zasáhl svým duchem hluboko nejen do své doby, nýbrž i pro všechen budoucí vývoj křesťanství. I v čsl. církvi je třeba připomenouti si jeho životní osudy, zamyslí se nad jeho neobyčejným duševním růstem a vnitřním vývojem, podívají se jeho bohaté a rozmanité veřejné činnosti, literární práci a názorům, v nich obsaženým, a uvědomí si jeho vliv v dějinách křesťanství i jeho význam pro nás.

\*) Český překlad je v časop. *Život*, roč. XI. (1930), č. 6. a další.

Již pouhý výpočet dat vnějšího běhu života Augustinova nám napoví mnohé.

Aurelius Augustinus se narodil jako jediný syn svých rodičů 13. listopadu 354 v *Tagaste*, malém městečku severoafrické provincie říše římské Numidie. Jeho otec *Patricius* byl tam majitelem usedlosti a městským radou (*decurio*); byl pohanem a teprve na smrtelné posteli (asi r. 371) se dal pohnout k přijetí křtu. Za to matka Augustinova *Monika* byla horlivou křesťankou. Synáček však podle tehdejšího zvyku nebyl pokřtěn v mládí, nýbrž byl pouze katechumenem, byl připravován ke křesťanství.

Poněvadž Augustin byl velmi nadaný a otec ctizádnostivý, byl dán po vyjití školy tagastské na vyšší školu do nejbližšího okresního města *Madaury* a pak asi v 17 letech i na vysokou školu v hlavním přístavním a obchodním městě africkém *Karthagu*. Tam studoval filosofii, právnictví a umění řečnické, retoriku. Měl se státi ve smyslu ideálu oné doby *retorem*, at už by řečnictví vyučoval jako učitel anebo sám řečnictví prakticky prováděl jako advokát nebo veřejně činný vysoký úředník ve službě státní. Retor musil se naučit nejen slavnostně přednášet, ale také básnickými výrazy mluvit a filosoficky se dívat na svět a dění. Retorské školení bylo tehdy nejvyšším vzděláním doby.

Augustin přišel do Karthagu jako mladík bez ideálů; svody velkoměsta a žhavá povaha snadno jej přivedly na scestí, k bujnému životu. Jako 18letý navázal poměr s ženou, jejíhož jména ani neznáme, která mu již v r. 372 porodila syna *Adeodata* a s níž pak 13 let žil v oddané lásce, ale nikoliv ve svazku manželském. Když dostudoval, působil jako učitel řečnictví v *Madaure* a *Karthagu*. Matka, jež se zatím stala vdovou, milujíc syna láskou oddanou a obětavou, žila u něho a pečovala o jeho domácnost.

Avšak ctizádnost, touha po vlivném a dobrém postavení, pudila Augustina do Říma, hlavního města tehdejšího světa. Matka chtěla odjetí s ním, avšak Augustin jí pod záminkou, že jde přenocovat k příteli, utekl na loď a v noci odplul, zanechav matku v *Karthagu*. Po krátkém pobytu v Římě opatřili mu vlivní přátelé místo státního profesora retoriky v Miláně, kde tehdy sídlil císař římský s dvorem. Tam za ním přijela i matka, synáček, jeho družka života i přátelé. Tam byl obrácen ke křesťanství a o velikonocích r. 387 pokřtěn i se svým synem *Adeodatem* a přítelem *Alypiem* a to od milánského biskupa sv. Ambrože.

Vzdav se svého dobrého postavení vydal se na cestu do svého afrického domova se všemi svými drahými. Avšak na cestě zemřela mu téhož r. 387 v římském přístavě *Ostii* jeho matka *Monika*. Brzy po návratu do Afriky zemřel mu pak i jeho 16letý syn *Adeodat*. Augustin žil pak v *Tagaste* s několika nejbližšími přáteli v úplné mnišské osamělosti a zdrženlivosti, oddání studiu,

přemýšlení a modlitbě. Potom přesídlil s tímto klášterním životem do nedalekého městečka *Hippo* a tam byl r. 391 přes všecko své zdráhání přinucen od lidu, aby přijal kněžské svěcení. R. 395 se stal pomocníkem staříckého hipponského biskupa Valeria, a po jeho smrti r. 396 jeho nástupcem. Jako biskup hipponský pečoval skoro 35 let o duchovní život své diecese, ale brzy nabyt směrodatného vlivu jako duchovní vůdce církevního života všech diecesí severoafrických a svou prací theologickou, svými spisy nabyt významu všeckřesťanského, nejen daleko za hranicemi své diecese a Afriky, ale i daleko za hranicemi své doby, až do doby naší.

Dožil se zanikání říše římské pod mocnými ranami germánských a jiných kmenů v stěhování národů. R. 430 přistál vůdce divokých Vandalů Geiserich v Africe. Zbytek poražených římských zoldněřů se utekl do Hippo, kde byl Vandaly obležen. Za obležení umřel velký biskup města, 28. srpna 430.

## 2.

Tento prostý vnější rámeček života Augustinova je naplněn velmi bohatým, pohnutým a barvitým obrazem vnitřního života, vývoje a duševního růstu Augustinova. Můžem jej sledovati, poněvadž Augustin sám, naučiv se všimati si svého vnitřního života, vypsál nám značnou část svého vývoje ve svých *Vyznáních*.

Pro pochopení toho vývoje je důležité již to, co na vlohách a založení zdědil Augustin po svých rodičích. Z toho, co Augustin vypravuje o svém otci, lze soudit, že Patricius byl sice člověk dobromyslný, ale také pudový, smyslný, své ženě nevěrný, snadno vznětlivý, pánovitý, beze všeho vyššího snažení, pouze ctižádostivý. Zdá se, že byl potomkem starého punského obyvatelstva, které přežilo zničení Karthaga a porímístilo se. Naproti tomu Monika měla těžiště celé své bytosti v stránce duchovní: byla idealistka, velké přirozené inteligence, třeba neměla vyššího vzdělání; jasná tato bytost byla zbožná, křesťanství oddaná, třeba při tom byla pověrečná a kladla váhu na vnější plnění obřadů. Zdá se, že byla původu řeckého. Různé bytosti obou rodičů nám vysvětlují zvláštní napětí v bytosti Augustinově: mateřské povahové znaky vystupují u něho sice nejsilněji, ale má také po otci smyslnost, vášnivost, ctižádost, africkou žhávou krev. Protichůdné vlastnosti tvoří stále napětí v jeho bytosti, ale překonávání toho napětí je zároveň podmínkou vyniknutí. Jako by v jeho bytosti vnitřní zápasilo hmotné pohanství s duchovním křesťanstvím.

Vedle schopností zděděných jsou rozhodujícím činitelem vnitřního vývoje a růstu člověka zkušenosti z dětství. Augustin nemluví sice ve *Vyznáních* mnoho o náboženství svého dětství, ale přece jen tolik, abychom si mohli uvě-

domit jeho význam pro další vývin. Celé okolí malého Augustina bylo křesťanské, kromě otce. A matka Monika byla vroucně věřící a opravdově křesťansky zbožně žijící. V tom smyslu vykonávala také vědomý vliv na své dítě a každé dítě ochotně přijímá všechny vlivy; příklady na ně působí a hluboko zasahují, třeba ten vliv v dětství není uvědomován.

Augustin sám o vlivu své matky v dětství praví: „Tehdy jsem již věřil já, moje matka a celý dům až na jediného otce, který však nemohl zeslabiti vliv zbožné matky na mne tak, abych nevěřil v Krista, jako on dosud v něho nevěřil. Vždyť ona horlivě se snažila, abys Ty, Bože můj, byl mně Otcem spíše než on; a i v tom jsi jí pomáhal, aby přemohla svého manžela, jemuž, sama jsouc lepší, byla poddána, poněvadž tím byla poddána i Tvému rozkazu.“\*) Jinde ukazuje, jak příklad jeho okolí jej vychovával nábožensky. „Poznal jsem, Pane, také lidi vyzývající Tebe a od nich jsem se dle svých schopností naučil, že jsi mocnou bytostí, která nás může vyslyšeti a nám pomoci, ač jest našim smyslům nedostupnou. Již tehdy, jsa chlapcem, začal jsem se k Tobě modliti, můj Pomocníku a mé Útočiště, a ke vzývání Tebe uvolňoval jsem pouta jazyka svého.“\*\*)

Dítě arci chápalo náboženství i Boha po dětsku. Modlilo se o své dětské potřeby, aby je Bůh uchránil, čeho se bálo. „Já, maličký, vzýval jsem Tebe s nemalou vroucností, abych nebyl ve škole trestán.“\*\*\*) Ale Augustin modlil se také v těžším případě: onemocněl žaludkem a byl blízek smrti, a tu si žádal velmi vášnivě, aby byl pokřtěn. Tehdy bylo to časté, že se lidé dávali pokřtiti až na smrtelné posteli, aby jim neunikla blaženost po smrti; dříve křtu přijati nechtěli, aby si nemusili odpírati blaženost tohoto světa. To znal i malý Augustin a zkušenost jeho života s tím spojená zůstala mu ve vědomí po celý život. „Již jako hoch jsem slýchal o věčném životě, slíbeném nám pro pokoru syna Tvého, Pána našeho, který se snížil k naší pýše... Viděl jsi, Pane, když jsem jako hoch jednou náhle onemocněl žaludečním neduhem a byl na pokraji hrobu, viděl jsi, Bože můj, neb již tehdy jsi byl mým Ochráncem, s jakou vroucností ducha a s jakou vírou jsem žádal křest Krista Tvého, svého Pána a Boha, od své zbožné matky a od své církve, matky všech nás! Ta, jejíž čisté srdce vroucněji toužilo zploditi také mou věčnou spásu ve víře v Tebe, má tělesná matka, všechna zdcena horlivě se o to starala, abych spasitelnými svátostmi byl posvěcen a očištěn vyznáním víry v Tebe, Pane Ježíši, na odpuštění hříchů, když jsem se rychle uzdravil. Moje očistění křtem bylo odloženo...“†)

\*) Vyznání, kniha I. kap. 11.

\*\*\*) Vyznání I, 9.

\*\*\*) Vyznání I, 9.

†) Vyznání I, 11.

Tak ve spolužití se zbožnou matkou přijímala dětská duše Augustinova náboženské vlivy, které do ní pronikaly a zapadaly jako setba, jež měla později přinést úrodu. Mnohé ty vlivy zapadly, nebyly nikdy později ve vědomém životě, ale v hloubce duše nezmizely; z podvědomí později působily a směr růstu udávaly. Matka vstúpila také do dětské duše hlubokou úctou a láskou ke jménu Ježíšovu a také to pak v životě pronikavě zapůsobilo. Denní život v dětství sice tyto dojmy přikryl, dítě žilo vášnivě hře, méně učením, ale vlivy z dětství nevyzly, jako nevyzly u nikoho.

V době svého mládí a zvláště dospívání žil Augustin tak, jako by byl vůbec neměl žádných náboženských a mravních vlivů v dětství. Opustil zbožnost svého dětství, stále více lákal jej svět, život otcův, nikoliv matčín. Odcizil se náboženství. Kvůli matce chodil sice do kostela i na katechumenskou přípravu ke křesťanství, ale kázání a modlitba naň nepůsobily, co v dětství v něm matka probudila, bylo zasypáno. Na studiu v Karthágu upadl docela v pouta života smyslného a tížadosti. Pokud jej ještě něco lepšího poutalo, bylo to divadlo, umění, a na nejvyšše slušné chování, ne z důvodů mravních, nýbrž jen estetických, a především ovšem tížadost, státi se slavným retorem, sklízet slávu od velikého posluchačstva, dosáhnout slávy, moci a bohatství. Byly to matné náhražky za náboženství.

Avšak v 19 letech začal se u něho probouzeti nový v y š š í z á j e m, tentokrát zcela vědomý a vlastním přičiněním. Četl tehdy C i c e r o n ů v spis *Hortensius*, v němž tento římský filosof velebil filosofii, ale také kázal mravnost ve smyslu stoických ideálů, a zvláště žádal ovládnání a přemáhání vášní. Augustinovi se otevřel nový svět a nové ideály: státi se filosofem, poznávat a hlásat pravdu, býti moudrým, což znamenalo také šťastným, a tu moudrost podávat i živým slohem, tak retorským jako Cicero. V Augustinovi se probudila ušlechtilejší část jeho bytosti, duševní dědictví matčino v jeho bytosti začalo působit. Proto se nazývá tato jeho prvá duchovní zkušenost p r v n í m o b r á c e n í m. Vstoupil na cestu k pravdě, která rozplamemla jeho duši, začal hledat hlubší obsah života. „Ta kniha změnila mou náklonnost; k Tobě, Pane, obrátila mé modlitby, mým přáním a touhám dala zcela jiný směr. Všechna marná naděje se mně rázem znechutila a s neuvěřitelným zápalem srdce jsem vzplanul po nesmrtelné moudrosti, takže jsem počal vstávat, abych se vrátil k Tobě.“\*) Augustin byl odvrácen od mnoha zájmů světských a obrácen k filosofii. Pokládá to ve Vyznáních za začátek cesty k Bohu a vskutku tomu tak bylo, třeba byla před ním ještě cesta daleká. Dal se po ní se žarem ducha otcovského.

Leč z doby dětské bylo v hloubi jeho duše spojeno se vším

\*) Vyznání III, 4.

vyšším, lepším, ideálním, jméno Ježíšovo. V Ciceronovi ho však nenalezl. Í chtěl si doplnit Cicerona jménem Ježíšovým a začal číst Písmo. Zažil však prudké zklamání. Ciceronova latina byla spisovná, sloh retorský, obsah filosofický. Písmo však mělo řeč lidovou, sloh neumělý a obsah prostý. Obíratí se jím, zdálo se Augustinovi snižením, odvrácením od ideálu retorského filosofa-hledače pravdy. „Zdálo se mně (Písmo) nehodným srovnání s důstojností slohu Ciceronova. Moje pýcha totiž si ošklivila jeho prostotu a můj ostrovtip nevníkl do jeho hlubiny. Písmo totiž jest takové, že roste s malíčkými; já však jsem pokládal za nehodné býti malíčkým a naplněn pýchou, sám sobě jsem se zdál býti velkým.“\*)

Augustin hledal v Písmě filosofii a skvělou mluvu a nenalezl. Náboženský duch, Bůh, mu z něho ještě nemluvil, pro tu mluvu neměl ještě sluchu. Křesťanství nemohlo ho tehdy upoutat a upokojit.

Avšak měl po ruce systém, který upokojil i jeho „pýchu“ touhou po učené filosofii, vysoké pravdě; vyslovené pěknou formou, jeho nový ideál, systém, který však zároveň s tím spojoval jméno Ježíšovo, po němž volala hlubina jeho duše ve spojení s touhou po pravdě filosofické, systém, který konečně nežádal od něho kategoricky odvrát od smyslného života, jemuž propadl. Tím systémem byl manicheismus, k němuž „v několika dnech“ přilnul, a v němž se mohl cítiti nejbliže ideálům, jež naň působily v dětství, ale zároveň zůstati věren ideálům, jež si nově tvořil svou vlastní zkušeností duchovní.

Peršan *Máni* (216—276 po Kr.), zakladatel tohoto nábožensko-filosofického systému, který v době Augustinově byl rozšíren po celém světě, od Číny až do Španělska, spojil v něm synkretisticky nejrůznější prvky: ze starého dualistického náboženství perského, ze židovství, křesťanství, řecké filosofie, indické moudrosti a získal jím mnoho intelektuálů oné doby. Základem soustavy byl strohý dualismus, nauka o dvou věčných a nepřátelských principech a říších: říši světla, ducha a dobra na straně jedné a říši tmy, hmoty a zla na straně druhé. Kde obě říše spolu souvisejí, je boj: temnota uchvacuje části světla, snaží se je do sebe uzavřít a zničit, světlo však žádá své části zpět a boj nepřestane dříve, dokud nenastane naprosté oddělení obou světů. Pozemský člověk byl stvořen mocí zlou, ale jsou v něm uzavřeny částky světla, prvního člověka, který byl poslán do boje proti temnotám, ale byl od nich přemožen. Částka světla, uvězněná v lidstvu, je vymezená, avšak dalším množním lidí se stále více dělí a menší, převaha říše temnot se stává tíživější. Je tedy třeba, aby aspoň hrstka vyvolených postavila se jako hráz proti šířící se zhoubě: musí se vyvarovat úzkostlivě všeho styku s říši hmoty, nesmějí jísti masa, nýbrž jen jídla rostlinná,

\*) Vyznání III, 5.



plná světla, nesmějí lháti (pečeť úst), nesmějí se dotýkati ničeho z říše temnot (pečeť rukou) a nesmějí se stýkati s druhým pohlavím (pečeť lůna). Takovou askesi vysvobodí znenáhla částčky světla z lidstva. Nemohou být arci všichni lidé „vyvolenými“. Obyčejní lidé mají jako „posluchači“ méně složité předpisy, hlavně však mají hleděti na velký vzor vyvolených a umožňovati jim jejich odříkavý život. — Toto pessimistické náboženství vykoupení vlastními skutky bylo organisováno podobně jako církev, mělo náboženské obce, duchovní, bohoslužby se zpěvem hymnů, modlitbami, atd. a nejvyšší řízení měl nejvyšší kněz, žijící na východě.

Augustinovi tehdy manicheism hověl patrně proto, že skýtal rozumové zdůvodnění svých nauk, nežádaje podržení rozumu autoritě Písma a církve; vydával se za pravé, filosofické křesťanství, jeho dualism zdál se Augustinovi dobrým řešením problému zla, jeho kritika Starého zákona zbavovala jej názorových a ethických obtíží. Byl s počátku spokojen, že nalezl náboženskou společnost, v níž, jak se domníval, najdou upokojení i jeho křesťanské vzpomínky z dětství i nově nabyté vzdělání. Devět let byl manichejcem, s počátku velmi horlivým, byl v čilém styku s věřícími, účastnil se jejich bohoslužeb, četl jejich spisy, agitoval a bojoval pro novou víru, pronikla do něho základní nálada této společnosti, v níž žil, a znenáhla ovládala jeho bytost, zanechávajíc v něm svoje vlivy a stopy navždy. Ve smyslu manichejském pozoroval zlé sklony a vlastnosti své povahy: smyslnost, ctižádnost, bázeň, hněvivost a viděl v nich projev říše temnot, hmoty a hříšnosti v člověku. Manichejský ideál vyvolenosti vyvolával v něm pocit slabosti a méněcennosti, neboť viděl, že jeho sklony a vlastnosti jej vylučují z vyvolenosti. A při tom ta hříšnost nebyla jeho vinou, osobního hříchu nebylo. Duše lidská jest jen jeviště, na němž se odehrává boj říše temnoty a světla; za výsledek toho boje nemá člověk osobní odpovědnosti. Zbývá tedy jen fatalismus a z něho plynoucí mravní laxnost a lhostejnost. „Věřil jsem totiž, že nehřešíme my, nýbrž že jiná jakási bytost v nás hřeší; býti bez viny velmi lahodilo mé pýše. Když jsem spáchal něco zlého, nechtěl jsem vyznati své viny, abys uzdravil mou duši, poněvadž hřešila proti Tobě, nýbrž líboval jsem si v omluvách, dáváje vinu něčemu jinému, což sice bylo ve mně, ale co jsem já nebyl.“\*)

V této hrůze však bylo nutno křičeti po vykoupení. Mimo to začal mít Augustin znenáhla i jiné poznání o manicheismu. Vyvážené jeho rozumové zdůvodnění, jímž lákal vzdělance, začalo se Augustinovi jevit jako vnější falešný nátěr, nikoliv přirozená barva. Ukázalo se, že i manicheism má dogmata, rozum urážející, různé fantastické spekulace mythologické o stvoření a různé nechutné obyčeje. Chtěl mít svoje pochybnosti rozptýleny, ho-

\*) Vyznání V, 10.

vořil v Římě, kam zatím byl přišel z Afriky, s vynikajícími manichejci, zvláště také s jejich biskupem Faustem, od něhož mu jeho přátelé slibovali rozřešení všech pochybností, jímž však byl zklamán, neboť to byl krasořečník, ale jeho obtíži nerozřešil. Augustin zůstal sice na venek příslušníkem manicheismu, ale ve svém nitru byl mu již odcizen.

Křesťanství také přijmouti nemohl. Pohoršovala ho příliš zlidštěná představa Boha v bibli, nedovedl pochopit, že by jediný princip stačil k výkladu světa, hlavně zla, jež považoval za něco hmotného a stvořeného, paradoxním zdálo se mu učení o Kristu a Starý zákon urážel jeho rozum i mravní citění. A tak jediné, co jeho rozumu zbývalo, bylo obecné o všem pochybování, s k e p s e, ač jeho srdce toužilo po pravdě plně obsahu, vítězné, povznášející, osvobozující, oblažující. „Vznikla ve mně myšlenka, že filosofové zvaní Akademikové jsou chytřejší než všichni ostatní, poněvadž učili, že nutno pochybovati o všem a že člověk pravdy dosíci nemůže.“\*)

Za takovéto duševní situace přišel 30letý Augustin do Milána jako profesor retoriky. Dostal se tím z okruhu vlivu svých manichejských přátel, kteří mu k místu tomu dopomohli a dostal se do okruhu mocného vlivu jiného.

V Miláně byl tehdy biskupem sv. Ambrož, vynikající osobnost křesťanská, o 14 let starší než Augustin. Pocházel ze staré rodiny, byl vysokým státním úředníkem, místodržitelem, a lid zvolil jej bouřlivě za svého biskupa, když mu bylo 34 let a byl teprve katechumenem. Augustina jeho osobnost přitahovala. Byl také vzdělání retorského, byl mužem vlivným u císařského dvora, v církvi pak jako biskup byl záštitou věřících v boji proti zmírajícímu pohanství, jež přes to mělo vlivné stoupence, dále proti arianismu a proti dvorním intrikám. Z Ambrože mluvila k Augustinovi autorita církve. Ambrož dovedl vykázati císaře Theodosia od oltáře za to, že potlačil příliš krvavě povstání v Makedonii. Augustin začal choditi na Ambrožova kázání, s počátku pouze pro jejich stránku řečnickou. Pak často biskupa osobně vyhledával, přes to, že pro jeho velkou zaměstnanost nemohl naléztí příležitosti k rozhovoru, takže mlčky u něho sedával. Osobnost Ambrožova reprezentovala mu autoritu církve a činila mu snesitelným autoritativní požadavek církve, podříditi rozum víře, proti čemuž Augustin dosud stavěl pýchu svobodného rozumového zdůvodnění víry. Viděl, že církev svůj požadavek činí čestně a otevřeně, zatím co manichejci jej zastírali. Augustinově ctižádosti také imponovala řečnická sláva a obecná úcta biskupova. „Samého Ambrože jsem považoval za šťastného dle názoru světa, vida, jak byl ctěn od vysoce postavených osob.“\*\*) Ambrož působil i na jeho stránku rozumovou: používal totiž při svých ká-

\*) Vyznání V, 10.

\*\*) Vyznání VI, 3.

záních k výkladu Písma, hlavně Starého zákona, výkladu allegorického a tím dával místům jiný smysl, přijatelný i Augustinově kritice. Tím byla odstraněna důležitá překážka v Augustinově duši. Viděl také, s jakou láskou lne jeho matka Monika k svému biskupovi, jak na jeho přání odřekla se milého sobě návyku, jak s ním žije bohoslužebným životem v chrámě, kde užíval hymnů a zpěvů. Úcta k Ambrožovi a jeho církvi byla posílena láskou k matce.

Duševní svět Augustinův začínal se jasnit, ač ovšem nadále zůstával skeptikem. Nad to byl nadále spoután smyslností. Začal chystati sňatek, velmi výhodný, s bohatou nevěstou, otvírala se cesta ke kariéře. Proto propustil svou milovanou družku života, matku Adeodatovu. Augustin neobstál by jistě před soudem Ježíšovým, jako neobstál před soudem našim za to, že si nevezal za ženu matku svého dítěte; avšak nyní ji dokonce propustil, po 13letém společném životě! Poněvadž však z neznámých důvodů zamýšlený sňatek měl být až za 2 roky, Augustin vzal si k sobě jinou ženu, jsa spoután smyslností.

Cítil tíhu této smyslnosti tím více, že jeho přítel Alypius žil už 2 roky životem zdrženlivým, čehož on nedovedl. Zatím co takto dědictví po otci poutalo jej k zemi, jeho dědictví po matce pudilo jej vzhůru. Byl nespokojen sebou samým, toužil po osvobození, očistění, jistotě, duševní klidu. Byť však sebe víc soustředil a stupňoval své duševní síly, sám ničeho nezmohl, zůstal pod tíhou mlh myšlenkových i mravních.

V té době dostal do rukou Viktorinův latinský překlad spisů novoplatonského filosofa řeckého *Plotina*. Když je četl, roztrhly se spousty mlh a on spatřil duchovní slunce. Především zřel, že je nezměnitelná, věčná duchová pravda. Dále poznal, že všechno změnitelné jsoucno musí pocházeti od pravého nezměnitelného jsoucna; toto pak že je dobré; zlo samo že není nic jsoucňícího, nýbrž je to zvrácenost vůle, obrácené k nižšímu místo k Bohu. — Augustin praví, že to všechno zřel, byl si tím jist, ale připojuje, že nebyl ještě s to, aby držel zrak pevně obrácený na ono duchovní slunce a požíval ho. Strhován navyklostí těla klesal opět do každodenního života. Zasvitly mu v tušení nové, otfárající pravdy, přetvořující ve svých důsledcích celý jeho život; i zatoužil po samotě, aby si ujasnil novou situaci a její následky.

Jako tehdy po četbě Cicerona, tak i nyní po četbě *Plotina*, se obrátil k četbě Písma, tentokráte listů Pavlových. Nalezl i u Pavla duchového Boha *Plotinova*, zjevujícího se stvořením. Ale poznal u něho také milost boží, která jediná umožňuje zření Boha a vytrvání; četl u něho i o přemáhání hříchu a ďábla, o pokání, smíření atd. „Seznal jsem, že co jsem pravdivého četl v knihách Platoniků, zde vlívem tvé milosti jest řečeno tak, aby ten, kdo vidí, se nechlubil, jako by přijal... Všechny tyto věci vstupovaly mně podivuhodným způsobem do srdce, když jsem četl nejmenšího z tvých apoštolů a pln úžasu pozou-

roval jsem tvé skutky.\*\*) Novoplatonism a křesťanství splyvalo mu v jedno, křesťanství se mu ukázalo filosoficky udržitelným, nebylo již rozumových překážek na cestě ke křesťanství. Poznání novoplatonské filosofie a listů Pavlových tvoří myšlenkový moment Augustinova obrácení ke křesťanství.

Zatím však, co rozum již v cestě nestál, zbývala tu ještě překážka druhá, vůle, pudovost. Ctižádost již nepřekážela, ta se již nenesla k věcem světským, byla sublimována, zduchovněna, obrácena k cílům duchovním. Leč zbývala ještě smyslnost a návyk ukojovati ji. Augustin neměl síly zlomit toto otroctví, jež mu bránilo na praktické cestě ke křesťanství, jež theoreticky již uznával.

V této kritické době dostalo se mu mocných popudů, jež jeho rozhodnutí umožnily, přistoupil i mravní, praktický moment obrácení. Prvním popudem bylo vypravování známého o tom, jak přistoupil ke křesťanství Viktorin, slavný retor římský a překladatel spisů Plotinových. Na Augustina to učinilo mocný dojem. Byloť tolik blízkého mezi nimi a Augustin v něm viděl svůj vzor. „Zahořel jsem velikou touhou jej následovati.“\*\*\*) Křesťanství znenáhla uchvacovalo nejvzdělanější pohany. Augustin byl rozumově také k tomuto kroku připraven, ale byla tu překážka volní; leč i tu začaly příklady táhnout. „Mou vůli měl ve své moci nepřítel a ukoval z ní řetěz, kterým mne spoutal. Z převrácené vůle totiž povstává náruživost; slouží-li se náruživostí, povstává zvyk; neodporuje-li se zvyku, stává se nutností. Těmito takořka spojenými články mne poutalo tvrdé otroctví; proto jsem je nazval řetězem. Nová vůle však, jež klíčila ve mně, abych velkodušně Tobě sloužil a Tebe požíval, o můj Bože, má jediná bezpečná radost, nebyla ještě dosti mocna, aby přemohla první vůli, dlouhým časem tak posílenou. Tak dvě vůle, jedna stará, jedna nová, jedna tělesná, druhá duchovní, vespolek zápasily a jejich zápasem byla rozdírána má duše.“\*\*\*\*)

Brzy přišel další ještě mocnější popud, nový příklad táhl vůli. Augustinův krajan Pontitianus vypravoval Augustinovi a jeho příteli Alypiovi o velké vlně křesťanské askese, která v podobě poustevnictví a mnišství zasáhla právě i křesťanský západ, aniž Augustin měl o tom tušení. Nyní slyšel o životě egyptského poustevníka Antonína, slyšel o klášterním životě za vedení Ambrožova před hradbami Milána, o Pontitianových přátelích, vysokých úřednících z družiny císařovy, kteří v Trevíru službu i své nevěsty a svět opustili a oddali se odříkavému životu. Manicheism i Plotin ukazovali na asketický ideál. Teď viděl, že křesťanství nejen naň ukazuje, ale také uskutečňuje, má jej ztě-

\*) Vyznání VII, 21.

\*\*\*) Vyznání VIII, 5.

\*\*\*\*) Vyznání VIII, 5.

lesněný v množství lidí. A se zahanbením viděl svou ubohou malost a slabost. „Tak vypravoval Pontitianus; Ty však, Pane, za jeho řeči dal jsi mně uvažovati o mně samém, obráceje můj zrak zezadu, kam jsem se obrátil, jen abych se neviděl, a postavil jsi mne před tvář mou, abych konečně spatřil, jak jsem byl ohyzdný, jak převrácený a pokálený, jak poskvrněný a vředů plný! . . . Tak jsem byl trýzněn ve svém nitru a nesmírným studem a lítostí uchvácen při vypravování Pontitianově.“\*) I pravil Alypiovi: „Neslyšel jsi? Povstávají neučení a uchvacují království nebeské a my se svou učeností se válíme v těle a krvi. Či snad, že oni předešli, stydíme se jich následovati a nestydíme se jich nenásledovati?“\*\*\*)

Následovaly vrcholné chvíle Augustinova duševního vývoje. V nanejvýš vystupňovaném vnitřním vzrušení kolísají jazyčky vah, ale Augustin není s to, aby vyslovil rozhodné: chce. Nádoba s vodou byla připravena vnitřně k zmrznutí; stačí vhoditi nepatrný předmět a okamžitě se vše promění v led. Augustin slyšel, že Antonín egyptský se dal obrátiti biblickým výrokiem, jež náhodou zaslechl. Kdyby i jemu se stalo něco, co by mohlo býti chápáno jako pokyn toho, který je tak hrozivě i slibně blízko! V nejvyšším vzrušeném napětí, ve stavu skoro mezi bdělostí a spánkem, na prahu extatického zažitku v zahradě svého domu propuká v ulevující pláč a v tom zaslechne ze sousední zahrady zpěv dítěte: „Vezmi, čti! Vezmi, čti!“ Pokládal je za boží pokyn. Běžel a otevřel Písmo a četl slova Řím. 13, 13, na něž padly jeho oči: „Ne v hodování a opilství, ne v smilstvu a nestydatostech, ne ve sváru a závisi, nýbrž oblecte se v Pána Ježíše a nemějte péče o tělo tak, aby povstávaly chťíce.“ A o účinku praví: „Nechtěl jsem dále čísti a nebylo toho třeba, neboť s dočtením posledních těchto slov vzešlo světlo jistoty v mém srdci a rozptýlilo všechny temnosti mých pochybností.“\*\*\*\*) Augustin byl přesvědčen, že hlasem dítěte i Písma promluvilo k němu slovo boží; to byl pokyn pro něho, a ten rozhodl. Zanechat smyslného života! Zasažením božím odstraněna poslední překážka vůle. Nastal přelom, d o k o n á n o o b r á c e n í, jež mělo dva momenty: myšlenkový a mravní. Díváme-li se taktó jen se strany lidské, můžeme si obrácení vysvětlit psychologicky. Ale byla tu také stránka druhá, božská a s Augustinem vidíme tu zasažení boží. Misky vah již nekolísaly, miska asketického křesťanství i s ním mravného života zastavila se na trvalo dole. Augustin propustil ženu, kterou měl u sebe, zrušil zasnoubení a do smrti žil životem zdrženlivým.

Krátce nato uchýlil se s matkou, synem a přáteli na venkovský statek Cassiciakum, tam se oddal pokání, modlitbě, pře-

\*) Vyznání VIII, 7.

\*\*\*) Vyznání VIII, 8.

\*\*\*\*) Vyznání VIII, 12.

myšlení, rozhovorům a psaní. Předmětem úvah byly hlavně základní otázky: Bůh, duše, svět. Křesťanství Augustinovo bylo v té době velmi zbarveno novoplatonsky, či lépe řečeno, byla to novoplatonská filosofie s křesťanským pozadím a zbarvením. Novoplatonism také doporučoval očišťování duše, pokání a mystickou modlitbu.

V takovém více filosofickém myšlení zůstal Augustin i když se potom vzdal svého místa v Miláně a jako křesťan vrátil se do Afriky, kde žil v odříkání a myšlení. Duševní vývoj zůstal bez dalšího obratu.

Avšak když Augustin proti své vůli byl přinucen přijmouti kněžství a pak i biskupství, nastala nová orientace duševního života. Augustin toužil po klidu, životě odříkavém, přemýšlení filosofickém, klidném studiu, obírání se samým sebou a věcmi theoretickým. Nyní byl vehnán do života praktického, shonu a boje. Když měl jiné utěšovat a vést, cítil teprve, jak málo je křesťanem. Když měl být odpověden za jiné, poznal, jak musí mít jasnou v konkrétnostech a podrobnostech křesťanského života i učení. Konkrétní potřeby stavěly jej pro nové problémy a úkoly. Byl-li dosud filosofem, začal být nyní po 40. roce života křesťanským theologem. Podrobné studium Pisma, přejímání křesťanské tradice, boj s donatisty, manichejci a pelagiánci byly vnější podněty k tvoření jeho theologické nauky, o níž se zmíníme níže. Tím byl teprve jeho obdivuhodný vývoj dovršen, ač ovšem potrvál i pak po celý život, jenže pak již nebylo prudkých změn.

### 3.

Pouhý výpočet Augustinovy činnosti literární nám podá obraz o obsáhlé, všestranné a pronikavě účinné činnosti a významu tohoto muže.

Ze spisů čistě filosofických jsou tu především díla, jež vyrostla z jeho úvah a rozhovorů po obrácení v Cassiciaku: *Contra Academicos* (Proti Akademikům), *De beata vita* (O blaženém životě), *De ordine* (O řádu) a *Soliloquia* (Samomluvy). Jimi můžeme nahlédnouti do jeho myšlenkového světa a nálady jeho křesťanského novoplatonismu. Je tu však také již patrné, že se chce podřídit autoritě Kristově jako pevné a jisté. To neznamenal mu roztržku s vědou, ale víra zdála se mu nutným předpokladem: neuvěříte-li neporozumíte (nisi credideritis, non intelligetis). Další otázky svého filosofického myšlení řešil ve spisech: *De immortalitate animae* (O nesmrtnosti duše) a *De quantitate animae* (O velikosti duše). V Africe již napsal spisy: *De musica* (O hudbě) a *De magistro* (O učiteli).

Důležitá jsou životopisná díla Augustinova. Mezi nimi



na předním místě *Confessiones*\*) (Vyznání), nejslavnější a nejčtenější spis, napsaný v letech 397—400, jedinečný v starokřesťanské literatuře. Úžasná je jeho schopnost pozorovati vlastní niterné dění a vyjádřiti je. Srovnáním údajů této knihy s filosofickými spisy staršími snažili se někteří ukazovat na to, že ve Vyznáních Augustin některé věci a názory své minulosti nesprávně nebo neúplně chápe a vypisuje, zkresluje, pozdější své názory do minulosti přenáší. V nejnovější době badání potvrzuje však znova hodnověrnost Vyznání jako pramene k poznání vnitřního vývoje Augustinova, třeba arci uznává, že je nutně srovnávání údajů Konfessí s názory spisů starších. Augustin napsal tento svůj spis na obranu proti donatistům, kteří útočili na jeho osobu pro jeho život v mládí. Jako novokřtěnec vyznává tu svou víru a zároveň Boha velebí, líče velkolepým způsobem, jak byl jeho život řízen Bohem samým. Blízek konci svého života napsal Augustin spisek *Retractationes* (Odvolání), v němž podal přehled svých spisů, udal jejich pořadí a připojil kritické poznámky, kde se mu nelíbilo, co byl dříve napsal a pokládal za nutno opravití nebo odvolati. Do této skupiny lze počítati také jeho *Listy*, počtem 223, z nichž vyniká zřetelný obraz jeho osobnosti, bojů a názorů, jakož i církevního a kulturního života doby.

Z dogmatických spisů Augustinových hlavní jsou tyto: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (O různých otázkách Simplicianovi), napsaný kol r. 397; zde už je v podstatných kusech hotova Augustinova nauka o milosti, na základě listů Pavlových. *De trinitate* (O Trojici), z doby po r. 400, obsahuje originální pojetí a zdůvodnění nauky o Trojici, kterou Augustin od církve přijal, které však sám vnitřně nepotřeboval, jsa vysloveným monotheistou. Ve spisku *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate* (Příručka Laurentiovi o víře, naději a lásce) shrnul hlavní svoje věroučné myšlenky v pořadí apoštolského vyznání víry; byla to příručka křesťanské nauky pro vzdělaného laika.

Největší počet spisů Augustinových jsou spisy polemické, proti třem hlavním směrům, s nimiž vedl boj o pravdu: manicheismu, donatismu a pelagianismu. Proti manicheismu jsou napsány tyto spisy: *De libero arbitrio* (O svobodě vůle), napsaný v letech 388—395 a významný tím, že není v něm ještě nauky o nesvobodě vůle, jakou Augustin později zastával; *De vera religione* (O pravém náboženství) z r. 390 ukazuje krásně Augustinovo stanovisko v období jeho křesťansko-novoplatonského myšlení; *De utilitate credendi* (O užitečnosti víry) z r. 391 má již ráz křesťanský, víra je pokládána za prvý předpoklad

\*) Český překlad Herčíkův (Vyznání sv. Augustina) je starší, z r. 1858; novější je od Mikuláše Levého (Svatého Otce a učitele církve Aureliá Augustina Vyznání, Kuncíř, Praha 1926). Z tohoto jsou Vyznání v tomto článku citována.

pravého vědění; *Contra Faustum Manichaeum* (Proti manichejci Faustovi) z r. 400 obsahuje dlouhé citáty ze spisů tohoto manichejského biskupa a dále dvě stenografické zprávy o jednání s manichejci. Všecky tyto spisy jsou pro nás důležitým pramenem pro poznání manicheismu.

Proti křesťanské sektě donatistů, s nimiž vedl vytrvalý a vítězný boj, napsal Augustin více než 20 spisů, z nichž nejsou všechny zachovány. Hlavní jsou: *Contra epistolam Parmeniani* (Proti listu Parmenianovu), *De baptismo contra Donatistas* (O křtu proti donatistům) oba z doby asi kolem r. 400, *De unitate Ecclesiae* (O jednotě církve) z let 400—402 a j.

Svou nauku o hříchu a milosti hájil Augustin v boji proti pelagianismu četnými spisy, z nichž nejdůležitější jsou: *De peccatorum meritis et remissione* (O zásluhách a odpuštění hříchů), *De spiritu et litera* (O duchu a liteře), oba z r. 412; *De natura et gratia* (O přirozenosti a milosti) z r. 415; *De gratia Christi et de peccato originali* (O Kristově milosti a prvopočátečním hříchu) z r. 418; *De gratia et libero arbitrio* (O milosti a svobodě vůle); *De praedestinatione sanctorum* (O předurčení svatých); *De dono perseverantiae* (O daru setrvatí až do konce).

Augustin napsal významné spisy také z pastorální a biblické teologie. Jakým byl skvělým a poutavým učitelem, dokazuje jeho spisek *De catechizandis rudibus\**) (O výuce malých), který je první katechetikou v západní církvi a obsahuje také dvě vzorné katechese. Spis *De doctrina christiana* (O křesťanské nauce) je prvou hermeneutikou i homiletikou, podává základní pravidla pro praktický výklad Písma a používání Písma v kázáních. Augustin ve svých kázáních vykládal soustavně Písmo a z těchto jeho homilií máme jeho *výklad* Heptateuchu, Joba, Žalmů a hlavně Evangelia Janova. Vedle toho jsou zachována četná jeho *kázání* tematická.

Vrcholným literárním dílem Augustinovým je spis *De civitate Dei\**) (O městě božím), který obsahuje základy filosofie dějin a jest nejvýznamnější apologií křesťanství ve starověku. Měl velkou důležitost pro středověký poměr mezi státem a církví. Je to však spis, který i dnes, kdy se v křesťanství vzhledem k oekumenickým snahám ujasňuje otázka podstaty církve, zasluhuje, aby byl čten a uvážen.

#### 4.

N a u k o u, kterou hipponský biskup ve svých spisech vyslovoval, zdůvodňoval a hájil, stal se směrodatným duchovním

\*) Český vydal: *Jokl*: Sv. Augustina kniha o vyučování katechumenů, Praha 1901.

\*\*) Český překlad: *Čelakovský*: Sv. Augustina O městě božím. Praha 1829.

vůdce nejen své diecese, nejen afrických diecesí, ale celého křesťanstva, a nejen své doby, ale i všech dob pozdějších. Zapsal skoro se všemi duchovými proudy své doby, vypořádal se s nimi osobně a pro své nitro a hlavně usiloval o to, aby se s nimi vypořádalo křesťanství a bylo tak všestranně zdůvodněno. Je přirozeno, že při tom různé ty směry naň také působily, jak s nimi v různých dobách svého života přišel ve spojení a s nimi se vyrovnával. Při tom posunoval otázku, která jej okamžitě poutala, zcela do popředí, nemysle na vřadění do systému. Proto bývá právem ukazováno, co v jeho názorech je přijato z novoplatonismu, manicheismu, Cicerona, stoicismu, Aristotela a j., nebo na to, jak různě se v různých dobách svého života o téže věci vyjadřoval, jak lze zjišťovat nesouhlasnosti, rozpory atd. Přes to ve všem je ráz mohutného ducha Augustinova.

Jako se vyrovnával s duchovním životem a kulturními směry mimokřesťanskými, tak se vyrovnával i s různými směry v křesťanství samém, hlavně s donatismem a pelagianismem. I v tom byl směrodatným vůdcem své doby. Při tom přejal mnoho z tradičního křesťanství své doby, ale zároveň skoro všechno, co přejal, přetvořil a přestavěl. Mnohým starým výrazům a pojmům vléval nový obsah, což se později ukázalo neblahým. V boji, který vedl uvnitř křesťanství, posunul autoritu církve velmi do popředí, zdůraznil její význam jako zprostředkovatelky spásy a rozdatelky milosti. Nejen nauku křesťanskou, ale i náboženství všecko soustředil kolem pojmu: milost a hřích: Bůh je všechno, člověk nic, dokud nežije v Bohu; srdce lidské je nepokojné, dokud nespočine v Bohu. Při tom byl jeho směrodatným učitelem apoštol Pavel. Tomu rozuměl lépe, než křesťanství vůdčí mužové do té doby. Avšak sám svým tvůrčím duchem, soustřediv v něm zápas všech duchovních proudů své doby, křesťanských i mimokřesťanských, a změřiv je duchem božím a Ježíšovým, vytvořil duchovní, myšlenkové i mravní hodnoty, z nichž žily věky další, nebo dal věčným hodnotám nový výraz a zdůvodnění.

O Bohu smýšlí Augustín tak, že je to nejvyšší jsoucno, o němž se člověk může vyslovovat ponejvíce jen vylučováním vlastností nebo vyslovováním vlastností opačných. Bůh je také dobro a milosrdenství, živá, tvořivá vůle, bytost, která, aby se s jinými sdělila a jim svou dobrotu ukázala, stvořila svět v jeho plnosti. Bůh je ve všem i nad vším, uvnitř nás i mimo nás (interior et exterior), nám vnitřní jako my sami, ale přece zas nás a svět přesahující jako nekonečný, nepochopitelný. Poznávat se nám dává jako Bůh blažící mystické blízkosti, ale také jako Bůh chladné vzdálenosti. Proto poměr člověkův k němu se dá vyjádřit slovy: „báživá láska a zároveň milující bázeň". Nauku o Trojici přijal Augustín z tradičního křesťanství, ale zdůrazňuje i při ní jednotu více než tradiční formulace.

Člověk byl podle Augustína stvořen od Boha svobodně a

byl určen jako anděl, před ním stvoření, k tomu, aby v podřízení Bohu a v stálé závislosti na něm, dospěl věčné blaženosti a nejvyššího mravního rozvoje, kde by jej hřích a smrt již nemohly dosáhnout. Když však padli andělé, dal se od nich i Adam oklamat, odvrátil se od Boha a věřil v své pýše, že si dostačí sám, může být bez Boha. Láska k Bohu byla zaměněna za lásku k sobě, duše se naplnila žádostivostí a ztratila schopnost chtít dobro. Smrt a hřích staly se nutným osudem všech lidí, neboť v Adamovi a s ním zhřešili všichni, každý má podíl a účast na dědičném hříchu. Proto jest před Bohem všechno lidstvo „massa odsouzení“. I zdánlivě dobré jest prosyceno zlem. Zůstalo člověku jen zcela slabé poznání dobrého a možnost, aby člověk byl vykoupen. Avšak vykoupen může být pouze milostí boží, která je naprosto nezávislá na lidských zásluhách a skutcích, která však je také naprosto účinná, takže jí člověk nemůže odporovati. Bůh chce vyplnit místo padlých andělů a proto zachránit určitý počet lidí z massy odsouzení pro věčnou spásu. Proto určité lidi k tomu ve svém milosrdenství předestínoval, předurčil, jiné však ve své spravedlnosti přenechal věčnému odsouzení. Kristus je prostředník milosti boží. Vzal na sebe podobu otroka a vystupoval jako pokorný, aby přivedl lidi od jejich pýchy zpět k Bohu. Svou obětí smrtí umožnil vykoupení milostí boží. Ta se člověku uděluje ve křtu, čímž se jednak shlazuje vina, ne však žádostivost, jednak vlévá do srdce člověka Duch sv. novou vůli s vírou, nadějí a láskou, tím se žádostivost znenáhla překonává a člověk se stává spravedlivým. Milost předcházející tak stvořila v člověku nový život; potom však působí dále jako milost spolupůsobící, aby dokonala dílo posvěcení, patřili onen člověk opravdu k vyvoleným, předurčeným k spáse; neboť jen ti dostávají zvláštní milost, aby setrvali až do konce. Milost boží pak zprostředkuje církev svými svátostmi; jen v církvi se dostává člověku milostí boží a tedy spásy, nikoliv mimo ni; neboť církev jest tělo Kristovo.

Tato nauka vyrostla u Augustina z jeho vlastní duchovní zkušenosti, již daly směr a formu listy Pavlovy. Za svého vzdělání v mládí utvořil si Augustín z antické kultury ideál muže svobodného, sebe sama určujícího a ideál státu, který má za úlohu umožnit takovým mužům společenství života. Leč s tímto ideálem Augustin ve svém životě ztroskotal. Nestal se svobodným mužem, sebe sama určujícím, dokud k němu nepřišla vyšší moc a neobrátila jej; a ta moc přišla k němu skrze věřící příslušníky církve. Tak jako u Pavla: vlastní silou nemohl vyváznouti z hříchu. Ale milostí boží za zprostředkování církve byl přeměněn, Bůh jej nově stvořil. Poněvadž zprostředkovateli této zkušenosti byli mužové církve, stala se Augustinovi církev velkou autoritou. Milost boží jej vysvobodila z muk hříchu prostřednictvím církve. Komu se to může stát, je k tomu od věčnosti předurčen, sám pro to nemůže nic učinit. I to zažil sám. Celý

život toužil po pravdě marně. Bůh jediný dává spásu, člověk nic nemůže; Bůh vede jej, předurčiv jej, celým životem, až konečně v rozhodné hodině se ho zmocní skrze Krista, přemůže, osvobodí a učiní silným a schopným sama sebe určovat.

Hřích není pro Augustina mravní stav, vina, špatný čin, smýšlení. Hřích je podle něho chorobný stav utrpení a neklidu; tak i hřích dědičný. Chorobný stav hříchu je však vyléčen a přemožen milostí boží, novým stvořením skrze Krista v církvi svátostmi. Církev je kouzelným ústavem spásy, disponuje magickými silami. K církvi patří také její věrouka, kterou člověk musí přijmout ochotným podřízením rozumu autoritě církve. To sluje v í r a a teprve když se člověk takto podrobí, věří, pak i porozumí. Rozum člověka tu nemá co činit. Augustin jde tak daleko, že prohlašuje: „Nevěřil bych evangeliu, kdyby mě k tomu nepohnula autorita církve.“ Není divu, že encyklika papeže Pia XI. k augustinskému jubileu tolik využívá jeho velebení církve. Tím ovšem i kněžstva, neboť ono je rozhodující v církvi, jež je Augustinovi organizací s monarchickým vedením.

Donatistický směr v africkém křesťanstvu tvrdil, že je nutno, má-li být svátostmi udělena milost, aby kněz, který svátost uděluje, byl svatý, bezúhonný, a že pravá církev je pouze tam, kde jsou bezúhonní kněží. Proto donatisté popírali platnost svěcení kněžstva, jež udělil nehodný biskup, křtili znova ty, kdož byli pokřtění knězem nehodným. Naproti tomu Augustin ve svém boji s donatisty tvrdil, že svatost a pravost církve závisí nikoliv na svatosti kněží, ale na svátostech samých, jež samy svou mocí milost zprostředkují, bez ohledu na osobní kvalitu udělovatele svátosti nebo nositele církevního úřadu. Záruka pravdivosti toho učení je podle Augustina v tom, že církev po celém světě, katolická, tak věří, pouze donatisté chtějí tomu jinak, jsou prý proto sektou, úsekem od církve obecné. Kdo se s touto rozešel, jedná prý proti lásce a vylučuje se tak z lásky, která se svátostmi vlévá do srdce. I pro toto stanovisko se církev římská s chloubou dovolává Augustina.

Avšak Augustinovo pojetí církve není shodné s dnešním učním římským o církvi. Augustin rozlišuje mezi církví viditelnou a pravou. Ve viditelné církvi roste pšenice a koukol pohromadě, jsou hodní i nehodní, předurčení k spásě i určení k zatracení. Ale p r a v á církev je společenství pouze svatých, kteří jsou pohromadě drženi poutem lásky, třeba nemohou být od jiných rozeznáni a navzájem se nepoznávají. A ještě i v té pravé církvi jsou jen někteří p r e d e s t i n o v á n í a jen těm se dostává zvláštní milosti, aby setrvali v milosti až do konce svého života a došli spásy. Jsou tedy v určitém okamžiku v církvi: jednak lidé, kteří v ní přijímají svátosti, ale není tím získáno nic pro jejich spásu; jednak lidé, kteří svátostmi a milostí jsou živeni, žijí v lásce, ale později dar lásky ztrácejí a spásy nedocházejí; jednak konečně lidé, kteří jsou od věčnosti

k spáse predestinování a jimž se dostává milosti, aby setrvali až do smrti. Augustín však nijak nevysvětluje, proč a pokud je spása těch předurčených vázána na instituci církve. Těchto názorů Augustinových o církvi viditelné a neviditelné, o předurčených, vyvolených, zase se v středověku proti římské církvi dovolávali Occam, Wiklif, Hus a jiní.

Svoji nauku o hříchu dědičném, hříchu vůbec a o milosti Augustín zdůvodňoval a hájil v boji proti pelagiánismu. Pelagijs a jeho druhové tvrdili, že hřích Adamův ushodil pouze jemu, nepřešel na jeho potomky, takže není dědičného hříchu. Křest je nutný jen k tomu, aby se člověk stal členem království božského. A člověk může sám ze sebe, bez milosti žíti mravně a dojíti spásy; s milostí boží ovšem je to snazší a člověk si té milosti může zasloužit svými skutky. — To vše je pravý opak pojetí Augustinova, pro něž byl mu učitelem Pavel. Podle Augustína člověk sám sobě ponechaný je naprosto neschopný dobra; dobrým a svobodným se stává jen v naprosté závislosti na Bohu, s milostí boží, jež jest pouhým darem božím a nemůže býti zasloužena. V tomto nazírání následovala Pavla i Augustína německá reformace. Augustín svou nauku ukázal na konkrétním příkladě svého života ve Vyznáních.

Pro křesťanskou budoucnost měly směrodatný vliv myšlenky Augustinovy, jež vyslovil o poměru církve a státu a o filosofii dějin, především ve svém díle O městě božím. I k tomuto dílu byly popudy v dění doby, spory v soudobém duchovém světě. Když na začátku 4. stol. začala se římská říše hroutiti pod ranami Germánů a r. 410 dobyli Gothové i Říma, pozvedlo staré pohanství svého hlasu k výtkám: vina toho jest na křesťanství; byli opuštěni staří bohové a ti se nyní mstí, mimo to křesťané pro své odpírání násilí a služby vojenské nejsou dobrými státními občany a jsou spoluvinní na neštěstí, jaké postihlo římskou říši právě za křesťanských císařů! Na tyto výtky odpovídá Augustín svým spisem, v němž na základě podrobné znalosti literatury i dějin světa antického a ovšem i znalosti křesťanství hodnotí všecko dění historické a zcela nově chápe s hlediska křesťanského.

Dějiny lidstva podle Augustína nejsou od Adamova pádu než neřest, válka, úpadek, hřích, chorobný stav, poblouzení, neboť lidská přirozenost je dědičným hříchem zkažena. Ovšem byly prý i pak dva druhy lidí: Kainové a Abelové. Do potopy byli prý pomícháni, pak se rozdělili. Kain byl prý prvním zakladatelem státu. Ke Kainům patří Assyrie, Persie, Recko i Řím, který začal zavražděním Rema, bratrovraždou. Starověké státy byly prý jen státy lupičské. Antika i se svým Themistoklem a Sofoklem, Scipionem a Horaciem, svou kulturou, byla naprosto zkažená a chorobná. Její dějiny nejsou prý než válka a neřest, i ctnosti pohanů jsou jen skvělé neřestí. Símě Abelovo pokračovalo v Semovi, ale i ono mělo slabost Adamova pádu; i v historii



národa vyvoleného se napořád ukazuje hřích. Ale v tom národě se měl objevit Kristus, aby zachránil ty, kdož jsou předurčení k vykoupení. Z Israele stala se církev. Ona zprostředkovává těm, kdož jsou předurčení, osvobození od slabosti a hříchu. Bez církve není pravého společenství, je jen násilí a válka. Ale od té doby, co císařové se stali křesťany, je říše římská posvěcena. Je síce městem pozemským, ale je posvěcena městem božím. A město pozemské, stát, má sloužiti městu božimu, církvi, a pomáhati jí mimo jiné také světskou mocí proti kacířům a rušitelům. Církev a stát jsou dva orgány velké jednoty křesťanstva; oba budují v lidstvu království boží a v tom je cíl a účel dějin. Na konci dnů převezme Kristus sám vládu a odloučí vyvolené od věčně odsouzených.

Proto také Augustin na rozdíl od dřívějšího negativního stanoviska křesťanství ke státu a válce zaujímá k oběma stanovisko kladné. Křesťané jsou prý dobří státní občané a pomáhají statečně ve válce spravedlivé, t. j. obranné. I při tomto kladném stanovisku ke státu však Augustin zdůrazňuje, že to jediné, co pozemskému státu dává cenu, je spravedlnost. „Co jsou pozemské říše, jimž schází spravedlnost, jiného, než velké bandy lupičů?“, táže se. Právem prý odpověděl zajatý mořský loupežník Alexandrovi Velikému, který se ho tázal, jak k tomu přišel, aby činil moře nejistým: „Právě tak, jak vy přicházíte k tomu, činit pevninu nejistou. Poněvadž však já to činím ubohým plavidlem, nazývají mě mořským loupežníkem, zatím co vás nazývají vládci, ježto to činíte velkým loďstvem.“ A jinde praví Augustin: „Pozemské říše hledají moc a slávu, a když jim Bůh tyto pozemské statky dá, dostaly svou odměnu tak jako člověk, který činí dobré skutky, aby byl od lidí chválen.“

Světský stát může však podle Augustina sloužit Bohu tím, že pečuje o mír, právo a kázeň a dává každému, což jeho jest. Održten od Boha stává se však chytivcem moci, je uchvácen dobývačností a stává se ztělesněním lásky k sobě a světu, principu protibožského. Proti státu, městu pozemskému, stojí město boží, v němž vládne láska boží, a které bojuje proti městu pozemskému a na konec zvítězí. Město boží ztotožňuje Augustin často s církví. Poněvadž však rozeznával dvojí církev, nelze beze všeho ztotožnit město boží s církví viditelnou, jak to učinil středověk, ztotožniv město boží s církví římskou a žádaje ve jménu Augustina podřízení císaře, vládce města pozemského, papeži, vládci města božího. Co se dá říci o říši neviditelné, počtu predestinovaných, nelze přenášeti na církev viditelnou, empirickou.

## 5.

Již z tohoto nástinu nauky Augustinovy vystupuje jeho význam a vliv v dějinách křesťanství. Kdo tyto dě-

jiny zná, ví, že v nich stále a stále narážíme na účinky a vliv Augustínova díla a ducha.

Byl spojovacím článkem mezi starověkem, antickou kulturou a středověkem na západě, ale také nová doba z něho čerpala a v něm obohacení nalézala. Různé doby ovšem a různé směry vyzvedly z jeho všestranného ducha a díla různé stránky, jak toho samy k řešení svých problémů potřebovaly, často Augustínova ducha zkreslující. Umožněno to bylo leckdy okolností, že Augustin často podával nový duchovní obsah s použitím starých výrazů a pojmů; vnější obal stál pevně, ale obsah byl později změněn, ač pod záminkou téhož výrazu dovolávali se Augustina.

V římsko-katolické církvi má Augustin titul: doktor milosti, ale jeho nauka o milosti se nestala oficiální naukou této církve. Pozdější práce katolických theologů uplatnila význam svobody lidské vůle proti Augustinově nauce o milosti. Také jeho nauka o predestinaci a o církvi neviditelné nebyla přijata. Bylo sice ponecháno učení, že bez církve a Krista a milosti boží není spásy, ale dostalo se značného podílu v tom také lidským vlastním silám, arci v spolupráci s Bohem. Při tom i význam hříchu byl oproti Augustinovi odsunut do pozadí. Za to nauka o církvi a svátostech stavěna stále více do popředí, často ve smyslu jiném než u Augustina.

Ve světě filosofickém navázala scholastika na Augustínovo heslo: neuvěříte-li, neporozumíte, víra předchází rozum, a učinila je východiskem své myšlenkové práce. Vedle toho měl Augustin vliv i na časnou mystiku středověkou.

Augustínovy myšlenky o městě pozemském a městě božím měly velký vliv ve středověkém světě. Přemýšleli o nich císařové i papežové, Karel Veliký, a Otto Veliký stejně jako Řehoř VII. a Innocenc III., a dávali se jimi vésti, každý však ve svůj mocenský prospěch. Augustínovy myšlenky sloužily za zbraně oběma stranám, té, jež hájila prvenství a nadřadenost imperia, i té, jež hájila prvenství i nadřadenost sacerdotia, hierarchické vlády. A obě strany činily to způsobem a smyslem, který od Augustina zamýšlen nebyl.

Reformní směry ve středověku dovolávaly se Augustina stejně jako pravověrná církev. Reformní a sektářská hnutí dovolávala se tu jeho nauky o milosti a predestinaci, tu zase jeho myšlenek o církvi neviditelné a viditelné. Jménem Augustinovým bojovali proti té církvi, která se ho pro sebe dovolávala. Poměry a situace se měnily, co bylo řečeno v prostředí a poměrech Augustínových, nemohlo se jen tak bez dobového vystižení přenášeti do poměrů jiných.

Němečtí reformátoři viděli v Augustinovi velkého svého starokřesťanského spojence, jehož myšlenky očistili a nově hlásali. Zvláště u Kalvína zapůsobily myšlenky Augustínovy o hříchu a milosti, ne ovšem že byly Augustínovy, ale spíše Pavlovy. Proto bývá zván otcem protestantismu.

V katolické církvi oživil v 17. stol. jansenisté Augustinovy myšlenky o milosti boží a zkaženosti lidské přirozenosti dědičným hříchem.

Augustinovy názory, hájené ve sporu s donatisty, hl. o církvi, katolicitě proti sektářství, objektivní účinnosti svátostí a kněžství proti požadavku svátostí, našly v 19. stol. mocný ohlas v anglikánské církvi, v t. zv. hnutí oxfordském, a přivedly do římské církve myslitele, jakým byl Henry Newman, pozdější kardinál.

Tak mocný duch Agustinův působil ve všech křesťanských staletích.

## 6.

Chceme-li na konec uvážit o Augustinově významu pro nás, uvědomme si na něm především význam opravdové osobnosti pro duchovní život církve. Všechn duchovní pokrok se děje tím, že je podněcován vůdčími osobnostmi, které sice vyrůstají z potřeb společnosti, v sobě je bolestně prožívají, problémy kolektiva řeší, vše, co jest, poznají, ale měříce vše tím, co býti má, před společností poznání nabývají, kolektivní cestu ukazují, společnost kritisují, s ní o pravdu zápasí, společností často jsou zneuznány, ignorovány nebo i pronásledovány, ale na konec svými myšlenkami vítězí, třeba často v boji o to vítězství tělesně podlehly. Pokrok a zdokonalení je neseno jednotlivci, prorockými osobnostmi, ne společností samou, často v boji s ní a proti její vůli. Nenajde-li duchovní společnost vůdčí osobnosti, může žít jen organizačně, ale žije duchovně. Za to vůdčí osobnost dá společnosti život na celé generace a její myšlenky žijí, žíví a zapalují duchovní život i v době, kdy už organizace společnosti se stala zcela jinou, než byla v době tvoření a života osobnosti. Poznat takovou osobnost znamená osobní zisk pro každého ve všech dobách. Z takových osobností mluví k nám věčnost, Bůh. To vše si můžeme na Augustinovi ověřit.

Mladá církev československá potřebuje více než jiné společnosti tvůrčích osobností druhu a ducha Augustinova. Naše církev má stejný úkol jako křesťanství v době hipponského biskupa: vyrovnat se s přerozmanitými duchovními proudy doby, v křesťanství i mimo ně, a dáti jim náplň věčných pravd křesťanských. Potřebujeme osobnosti, které by celými svými bytostmi hledaly pravdu jako Augustin, soustředily v sobě zápas proudů, stavěly se s nimi před tvář boží, změřily je duchem božím i Ježíšovým, královstvím božím, a tvořily nové duchovní hodnoty náboženské a mravní, po případě dávaly nový výraz věčným hodnotám.

Dnešní doba si arci neváží osobností. Člověk jako člověk, každý má stejně jeden hlas, rozhoduje dnes množství, ne jakost. Toto nazírání přeneslo se z politické oblasti i do ostatních, také do církve. Leč toto měření nemá budoucnosti v oblasti duchovní.

Je sice možno tvůrčí osobnost přehlasovati, lze ji osamotnit, vyloučiti, že se zdá bez vlivu, ale to je jen zdánlivé. Což nedělali totéž israelským prorokům? A přece zvítězí na konec moc duchovní. Toho jest si každá náboženská osobnost vědoma a proto se nedá v své tvůrčí práci žádným zápasem odvrátiti ani rušiti. I zde mluví k nám život Augustinův výmluvně.

Augustin se vyrovnával ve svém duchu s přerůznými duchovními směry své doby. Avšak překonal a zvládl je teprve tehdy, a ž osobně zažil Boha a tím našel hloubinu bezpečnosti, ze které mohl vše ovládnout. Byl hledatelem pravdy a štěstí jako málo kdo z lidí a vše co hledal, našel v Bohu nadbytkem, pravdu, krásu i nevýslovnou lásku. I to je pro nás významné. Bez osobní náboženské zkušenosti, bez vnitřní, osobní zbožnosti se nic v církevním životě nesvede. Četba Augustinových Vyznání může mnohému otevřít oči i srdce a navodit v duši druhého to, čeho je tato kniha plna.

I tomu můžeme se od Augustina učit, jak přes to, že si je vědom, že ve věcech náboženských je na prvním místě víra, neustává, dokud svým rozumem nevnese smysl do toho, co se zdá nejhlubším tajemstvím.

K theologickým formulacím Augustinovým nebudeme se vraceti, potřebujeme jejich obsah nově vyjádřit tvůrčím náboženským duchem ze zkušeností minulosti i dneška. Avšak jeho idea Boha zasluží pozornosti. Je to „Bůh v nitru i Bůh vně“ (Deus interior et exterior), tedy boží immanence i transcendence. Pouhá immanence „Boha ve mně“, subjektivismus, činí Boha člověkem: je-li Bůh jen něco ve mně, stává se objektivní součástí nebo subjektivním stavem lidské bytosti, tedy člověkem. Pouhá transcendence „Boha nade mnou“, která vyznačuje německou reformaci a kterou obnovuje dnes se vši bezvýhradností barthovská theologie, má za následek, že buď je člověk nezávislý na Bohu a tedy konec konců sám bohem, nebo je emanací transcendence. Ani pouhý subjektivismus ani pouhý objektivismus nejsou správné. Pravda je v tom: subjektivní život, který je vnitřně určen objektem a objektivní útvar, který nese plody v subjektivním životě. V člověku pak jsou dvě stránky immanentně-transcendentního Boha: blažená mystika Boha ve mně a bázlivý pocit vzdálenosti před nepochopitelným Bohem nade mnou.

Konečně můžeme si na Augustinovi, který měl podivuhodný dar rozumětí duševnímu životu a vyslovit to porozumění, uvědomiti přímo konkrétně, co je živé v každém náboženství: směr člověkovy duše k Bohu jako smyslu života a cíli, touha po tom cíli a klídu v něm, dokud je člověk na zemi, uvědomování si své malosti před ním a spočinutí v něm teprve v životě jiném, než je tento. Koho by neuchvátila a k zbožnosti a přemýšlení nepodnítila slova, jimiž to Augustin stále nově a nově dovedl vystihnout! Ukončeme aspoň jedním tako-

vým místem\*): „Kdo mně dá spočinouti v Tobě? Kdo mně dá, abys zavítal do mého srdce a opojil je tak, abych svých hříchů zapomněl a objal jenom Tebe, své jediné dobro? Čím jsi mně Ty? Ó, slituj se, abych to mohl vysloviti! Čím jsem Tobě já, že mně velíš, abych Tě miloval, a hroziš mně svým hněvem a strašlivou bídou, neučiním-li toho? Zda to již není svrchovaná bída, nemiluji-li Tebe? Běda mně! Ó zjev mně přece, pro své smilování, Pane Bože můj, čím jsi mně? Rci duši mé: Spása tvá jsem já! Řekni to tak, abych slyšel! Hle, ucho srdce mého poslouchá! Otevři je, Pane, a rci duši mé: Spása tvá jsem já! Poběžím za tímto Tvým hlasem a tak Tebe dostihnu. Neskrývej přede mnou tváře své: Chci zemřít, abych věčně žil a Tebe viděl tváří v tvář!“

V. Kloubek:

## ČLENSTVÍ V CÍRKVI.

Podle dnešního stavu zákonodárství v republice Československé setrvává stát v těsném spojení s církvemi. Neodlučuje se od nich, nýbrž prohlašuje je za podrobené své suverenitě. Vnější život církevní závisí v první řadě na státním právu. Vůči státu je moc církevní odvozena z moci státní. Stát ovšem vykazuje církvím určité pole volné působnosti, ale to jen potud, pokud to pokládá za srovnatelné se svojí samostatností. Stát si vyhrazuje určitý vliv na ústavu a činnost církví, zejména na schvalování místních organizací a funkcionářů církve, jakož i dozor nad užíváním církevního majetku.

V době popřevratové ozývalo se mocné volání po provedení „rozluky církve od státu“. Zastánci této rozluky si však patrně vždy ani neuvědomili pravý dosah tohoto problému. Provedení úplné rozluky státu a církve znamenalo by v theorii zvláštní právní postavení náboženského zřízení ve státě, kde by organizace církve byly vyloučeny z okruhu práva státního, přestaly by být korporacemi práva veřejného, a staly by se korporacemi soukromoprávními (tak jako spolky), sledující účely kultové. Náboženství stalo by se věcí soukromou. V praxi znamenalo by pak provedení rozluky v první řadě odnětí veškerých pravidelných státních dotací k účelům církevním, odnětí různých stavovských výhod osob stavu duchovního, pozbytí práva vyučovat náboženství na veřejných školách, provedení výhradně státní úpravy manželství atd.

Dnešní postavení církví, důsledkem jejich postavení jako ve-

\*] Vyznání I, 5.

řejných osob právnických, projevuje se v různých výsadách, státním právem jim přirčených. Církevní úřady jsou veřejnými úřady, církevní moc je mocí vrchnostenskou, a stát poskytuje jejímu provedení v určitých případech svoji exekutivu. Církev obstaráváji namnoze svými funkcionáři určité výkony, příslušející původně státu (vedení matrik). Duchovní církvi jsou činnými i v jiných oborech, pro stát důležitých (péče osvětová, sociální, spoluúčast ve věcech vojenských, statistických, berních a j.). Proto podporuje stát církev jednak hmotně (různými dotacemi, subvencemi a úlevami) a propůjčuje jim zvláštní ochranu v plnění jejich úkolů.

Tímto těsným poutem, jímž navzájem jsou svázány stát i církev, jest zdůvodněn požadavek státu, aby byl správně informován o stavu té které církve, a zejména také aby měl přesnou evidenci počtu jejich příslušníků. To ovšem zase předpokládá, že jsou zde přesná ustanovení, jimiž se upravuje vstup a přestup z jednoho vyznání do druhého.

Úprava tato byla provedena zákonem ze dne 23. dubna 1925 č. 96 Sbírkou zákonů a nařízení. Vlastním účelem tohoto zákona bylo odstranění územní právní disparitu v oboru vzájemných poměrů náboženských společností, a provést hmotnou i formální unifikaci různých se předpisů, platných do té doby na území zemí historických (Čechy, Morava a Slezsko), a na území Slovenska a Podkarpatské Rusi. Až do té doby platil totiž na území našich historických zemí bývalý rakouský zákon č. 49 ex 1868 (upravený zákonem č. 277 ex 1920), na Slovensku a Podkarpatské Rusi pak zákonný článek LIII ex 1868, se změnami provedenými zákonnými články XXXII ex 1894 a XLIII ex 1895. Nový zákon č. 96 z roku 1925 recipoval zásadně liberální ustanovení starého rakouského zákona č. 49 ex 1868 (ve znění zákona č. 277 ex 1920), a rozšířil jejich platnost na celé státní území. Tím pozbyly platnosti na Slovensku a Podkarpatské Rusi stohé předpisy bývalého zákona uherského, které na příklad při vystupování z církve byly tak spleťité, že přímo znemožňovaly vystoupení z církve nebo přestoupení do církve jiné.

Co se týče otázky členství v církvi, stojí citovaný zákon 96/1925 zásadně na stanovisku, že táž osoba jest buď příslušníkem určité státem uznané církve, a to jen jediné z nich, nebo že je osobou bezkonfesní. Současné členství v několika církvích nebo v církvi a ve stavu bez vyznání, zákon nepřipouští.

V zákoně mluví se o „vyznání“, nebo „náboženském vyznání“, jinde opět o „příslušnosti k církvi nebo náboženské společnosti“. Těmito výrazy rozumí zákon všude tam, kde mluví o osobách určitého „vyznání“, nebo „náboženského vyznání“, *příslušnost k určité státem uznané církvi nebo náboženské společnosti*. Rozhodujícím momentem pro příslušnost k určité církvi jsou ovšem vždy jen zevní znaky příslušnosti (narození, přihláška), nikoli vnitřní přesvědčení dotyčného člena církve. Osoby, jež nepři-



náležející k některé církvi nebo náboženské společnosti státem uznané, označují se názvem osob „bez vyznání“ (osob bez-konfesních).

Státem uznané církve jsou dnes tyto:

a) V českých zemích historických: církev římsko-katolická, církev řecko-katolická (bez organizace), českobratrská církev evangelická, německá evangelická církev v Čechách, na Moravě a ve Slezsku, Jednota bratrská, augsburská církev evangelická ve vých. Slezsku a Československu, církev československá, církev pravoslavná, církev starokatolická a náboženská společnost israelitská.

b) Na Slovensku a Podkarpatské Rusi:

1. Tak zvané církve recipované, t. j. církev římsko-katolická, řecko-katolická, evangelická církev augsburského vyznání na Slovensku, reformovaná církev, náboženská společnost israelitská a unitáři (bez organizace); 2. církve zákonem uznané, t. j. církev československá, českobratrská evangelická a baptistická (bez organizace).

Jen příslušníci těchto církví a náboženských společností jsou podle zákona osobami určitého „náboženského vyznání“. Osoby nepřináležející k žádné z těchto církví (tedy i na př. příslušníci bratrské jednoty Chelčického nebo církve metodistické) jsou před státem osobami „bez vyznání“.

Vedoucí zásadou shora citovaného zákona č. 96/1925 jest důsledné provedení myšlenky svobody náboženské a svobody svědomí. Stát uznává právo všech svých občanů, aby zcela svobodně a samostatně rozhodovali o svém náboženském vyznání (scil. příslušnosti k určité církvi), a to bez ohledu k tomu, jaké stanovisko zaujímají v této otázce jednotlivé konfese. Ač tedy na příklad podle nauky církve římsko-katolické stává se jejím příslušníkem každý, kdo je platně pokřtěn, a zůstává jim až do své smrti, připouští zákon, aby za určitých podmínek nastaly třeba i účinky opačné. Stát vidí v oněch striktních ustanoveních zákona východisko z různých, jež by v praxi musily nutně nastati, neboť každá církev (náboženská společnost) je zajisté přesvědčena o správnosti svého učení, a snaží se samozřejmě o to, aby vykazala co největší počet svých příslušníků.

Právo volného rozhodování o církevní příslušnosti musí ovšem zákon připnouti na dosažení určité hranice věkové. Kdežto dříve mohl každý již po dokonání 14. roku volně rozhodovati o svém náboženském vyznání, posunul cit. zákon tuto věkovou hranici o něco dále, a to na dokonání rok šestnáctý. V tomto věku dá se již normálně očekávati dostatečná rozvaha při tak důležitém rozhodování. U osob do dokonání 16. roku věku rozhodují o změnách náboženského vyznání jejich zákonní zástupci.

# ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

## 1. Náboženstva a světový mír.

Velký podnik, chystaný americkou *Mírovou unií církví* (Church Peace Union), *světová mírová konference zástupců všech náboženstev světa* (viz I. ročník této revue, str. 136 a n.), aby bylo dosaženo spolupráce všech náboženstev k udržení a zabezpečení míru mezi národy, má veliké potíže již v přípravném období. Původně se počítalo se svoláním konference v r. 1930, ale již v srpnu 1929 usnesl se výkonný výbor na schůzi ve Frankfurtě n. M., aby konference byla odložena až na r. 1931. Zdá se však, že ani toho roku nebude to možné. Vedle potíží, jež se ukázaly na schůzi ženevské i frankfurtské, objevují se obtíže další, z nichž některé vyrůstají i z lidské a národní revnivosti.

Němečtí a severští příznivci konference sešli se 9. ledna 1930 u *profesora Otto v Marburce* a pohovořili o situaci vzhledem k chystané konferenci. Prof. Siegmund-Schultze litoval, že prý americký podnik je míněn jen jako čistě vnější demonstrace pro mír. Americká unie prý si pro svou akci získala co možno nejvíc přívrženců ze všech táborů a velmi různé hodnoty, avšak bez jasného stanovení cíle. Spíše prý by se doporučovalo zřídit při Svazu národů náboženskou mírovou instituci, obdobnou Mezinárodnímu úřadu práce. Dnes prý již sice nelze měnit americké plány, neboť z Ameriky je také celý podnik financován, ale přes pochybené počátky lze prý doufat, že tato americká akce bude se moci státi aspoň základnou pro opravdové dorozumění. Rozhodně mají prý se Němci i Skandinávci účastnit dalších začatých přípravných prací, ať už pak po stanovení definitivního rázu podniku se rozhodnou pro účast či pro neúčast. Podle jeho mínění mohou být mírové snahy účinně prováděny jen tam, kde je přátelství mezi všemi, kdo je provádějí, Katolíci i některé jiné náboženské skupiny prý však prohlašují, že nemůže nastat ani takovéto sblížení náboženstev za účelem umožnění světového míru. Prof. Otto odmítl dosavadní postup Američanů. Nesmí prý záležet na tom, sbíratí zcela atypické zástupce jednotlivých náboženstev k pragmatické akci. Před takovým kongresem musí prý být nejdříve nalezen modus vivendi. Třeba prý pracovati nejdřív soukromě u významných lidí jednotlivých náboženstev od člověka k člověku, pak utvořit mezináboženské pracovní společenství a postupovat ke spolupráci. Je tedy třeba opačného postupu: místo shromáždění tisíce lidí nejdřív osobní práce a menší schůzky, jež jsou ostatně také lacinější. Konečně žádal prof. Otto, že by v Americe musili býti jiní lidé v čele podniku než dosud.

Po různých dalších sděleních a po prodebatování nadhozených otázek usnesli se němečtí spolupracovníci na těchto bodech: 1. Prof. Siegmund-Schultze se žádá, aby oznámil Dru Atkinsonovi tuto dohodu skandinávsko-německé skupiny, kterou zastupuje, a aby s ním sdělil, že by musily býti dány prostředky k dispozici pro berlínský sekretariát, jež je ochoten zatímně převzít — 2. Konference má býti odsunuta při nejmenším až do r. 1932. Do té doby budiž působeno přípravně, intimně, ve smyslu Náboženského svazu lidstva nebo mezináboženského pracovního společenství osobní prací a menšími schůzkami, jak se to děje hlavně v Indii za vůdcovství Wadiova. — 3. Za místo konference nemá býti za žádných okolností volena Ženeva, také však ne Jerusalems, nýbrž nejlépe Kolombo, a to vzhledem na Indy. — Konference má býti řízena trojjazyčně. Schopným k tomu je ten, kdo je dobrým znalcem náboženstev i lidí zároveň. Dále třeba pracovati pro změnu programu; nejučinnějším prostředkem k tomu jsou články v časopisech s určitými již návrhy.

Oproti tomuto značně skeptickému názírání německému dýše *zpráva gener. sekretáře* chystané konference, Dr. Atkinsona, vydaná přípravným výborem, nejlepšími nadějemi a optimistickým očekáváním. Gener. sekretář vykonal několikaměsíční cestu kolem světa, aby konferenci připravil. Tvrdí, že se mu to zvláště skvěle podařilo v Indii, Číně, Indočíně a Japonsku. V Indii

prý sám místokrál navrhoval, aby se konference konala v této zemi. V Indii, v Burmě i na Ceyloně byly prý vytvořeny výbory ze zástupců všech náboženství v těchto zemích, aby připravovaly pro konferenci své země. Podobný výbor ze zástupců různých náboženství byl prý zřízen i v Číně, třeba jsou tam politické poměry nejisté. A konečně i v Japonsku byl prý vytvořen obdobný výbor ze zástupců šintoismu, buddhismu a křesťanství. Dr. Atkinson praví, že všude se uznává potřeba a význam takové světové mírové konference náboženství. Zajímavé jsou také dojmy, jež si odnesl ze své cesty na Východě: „1. Národy východně od Suezského průplavu jsou odhodlány, určovat si samy své záležitosti měrou dalekosáhlou. Je konec s panstvím bělochů se starým typem imperialismu, slepým uctíváním status quo. 2. Je třeba mít ohled na rozvoj nového ducha v mládeži. Hnutí mládeže v Indii a Číně je jednou z nejelementárnějších sil, jaké jsou dnes v činnosti. 3. Vpád západní civilizace potírá staré tradice v životě a víře národů. Materialism a mechanický názor na život jsou stejně jako na Západě nepřáteli všech náboženství. 4. Všude se probouzí venkovské obyvatelstvo a stanoví své požadavky. 5. Je vrčení ve velké mase lidu. Nemajetní, „utlačované třídy“ žádají si svého místa mezi spolulidmi. 6. Žena na Východě dochází uvědomění sebe. Revoluce, jež se děje v životě žen, může vésti k netušeným možnostem dobra.“ Za všemi těmito změnami stojí prý válka, pokles prestiže bílé rasy, vpád průmyslu a obchodu; nejvýznamnějším činitelem je prý však nová výchova. Dr. Atkinson z poznatků své cesty vyvozuje, že světová mírová konference náboženství přichází v pravý čas, že všude nachází ohlasu a je v souladu s universálním skorem hnutím. Vyvolá prý zvýšený zájem o úsilí o světový mír a zabezpečí prý mravní podporu spojených náboženských sil světa pro zřízení jako jsou Svaz národů, nebo Mezinárodní rozhodčí soud v Haagu a j. Mimo to bude prý dána náboženstvím světa možnost, aby přišla ve vzájemný styk a skutečnou výměnu myšlenek.

Zatím pracují mezinárodní výbory, zvolené na schůzi výkonného výboru v srpnu 1929 ve Frankfurtě, aby mohly konferenci předložit materiál ke 4 hlavním otázkám programu chystané konference: 1. Které vlivy mohou v nynější době způsobiti ve světě válečné nebezpečí? 2. Duchovní síly lidstva, jež mohou působiti proti těmto vlivům. 3. Přehled úsilí, jež byla podniknuta se strany přívrženců různých náboženství, aby byla podporována dobrá vůle a mír mezi rasami a národy. 4. Cesty, jak uvést tyto duchovní síly v činnost a přivésti je k spolupráci proti proudům, které mír ohrožují. K.

## 2. O e k u m e n i c k é s n a h y .

Ve světě římsko-katolickém i mimokatolickém působí stále intenzivněji hnutí o sjednocení církví nebo aspoň sblížení nebo aspoň spolupráci (viz I. ročník této revue, str. 33—35, 170—180). Světové konference ve Stockholmu a Lausanne vykonaly velké dílo, a jejich podněty působí nyní v církvích samých. S velkým zájmem očekává se stanovisko letošní lambethské konference anglikánských biskupů k této otázce; bude velmi rozhodující (viz dále bod 7. o anglikánské církvi).

Hnutí se zatím projevuje *propagací myšlenek oekumenických*, dále *oživováním a rozbiráním otázek*, jež třeba v této souvislosti vyřešiti, avšak také *prakticky sblíčováním* nebo *sjednčováním* církví, jež si nejsou tak vzdáleny, především církví protestantských.

V *Pennsylvanii* v Americe konala se v červnu 1929 *konference o křesťanské jednotě*, za přítomnosti mnoha laiků. Čistě po americku bylo tam upozornováno, jaká hospodářská nevýhoda je v tom, že i v malých obcích pracuje vedle sebe několik církví. Byly usneseny některé podněty a rady pro cirkve: „1. Církevní skupiny, jež jsou si blízký svým učením a církevním zřídáním, měly by býti povzbuzovány a tlačeny, aby pokračovaly ve svých sjednocovacích snahách. 2. Existující mezicírkevní organizace měly by býti posíleny a to v tom směru, aby v budoucnosti neměly jen poradní ráz, nýbrž aby byly vybudovány v tělesa správně technické spolupráce, jež plní pro všechny

církve úkoly, které lze nejlépe vykonat praktickou spoluprací. 3. Vedoucí místa vnějších misijních společností různých církví měla by ihned uzavřít, jak by mohlo pokročit sjednocení jejich díla, cíl to, jehož se již v mnoha zemích značně dosáhlo. 4. Ty církevní skupiny, čímž brání různá pojetí podstaty církve v přímém organickém splynutí, vybízíme, aby pokračovaly v konferencích o bodech, které je dosud dělí a aby pokud možno nejvíce spolupracovaly ve všech oborech, které se nedotýkají učení o podstatě církve. Takovou spolupráci doporučují nejvyšší místa jak anglikánských tak recko-pravoslavných církví; a zdá se, že není důvodu, proč by taková spolupráce neměla být hned uskutečněna ve Spojených státech na širším základě“.

Americká *Liga pro křesťanskou jednotu* (The christian unity league), jež pracuje pro sjednocení církví na basi demokracie, rovnosti a bratrství, uveřejnila „*pakt smíření*“ (reconciliation pact) tohoto znění: „My křesťané různých církví, kteří věříme, že svět může být učiněn křesťanským jen spoluprací a sjednocením křesťanstva, stěžujeme si do rozříštěnosti křesťanstva, ježto ona odporuje duchu Kristovu a potřebám světa. Jsme toho přesvědčení, že církve mezi sebou bojující a si navzájem konkurující jsou těžkou překážkou pokřesťanění světa. Rádi bychom tedy dali výraz svému vřelému zájmu o všechny velké i malé konference, jež usilují o smíření oddělených církví Kristových a také svému přímluvnému stanovisku: navrhuje, aby v našem duchovním společenství byla prakticky uznávána rovnost všech křesťanů před Bohem, tak aby žádnému křesťanu nebylo zakazováno členství v našich církvích nebo společenství večere Páně nebo kazatelna duchovním jen proto, že náleží jiné církvi než my. Nedbajíc církevních mezi zavazujeme se, že budeme jeden druhému bratry ve jménu Ježíše, Pána našeho a Spasitele, jehož jsme a jemuž sloužíme“.

Na *berlínské universitě* byly v zimním běhu 1929/30 opět *veřejně přednášky oekumenické*. Obecné thema znělo: Křesťanská nová orientace v politice. Speciální přednášky v tomto rámci pak byly: Křesťanství a politika v životě národů. — Křesťanská nová orientace v sociální politice. — Působení křesťanství na světovou politiku se zvláštním zřetelem k Dálnému Východu. — Vedle přednášek byla konána také „oekumenická cvičení“, při nichž se vedly rozhovory o myšlenkách, pronesených v přednáškách. Thematá pro rozhovory byla: Jednota církve s hlediská misí; jednota církve a sociální otázka; jednota církve a otázka mezinárodních vztahů; církev a církve.

*Francouzský svaz reformovaných evang. církví* konal od 11.—14. června 1929 *národní synodu v Dieulefitu*. Bylo tam učiněno mimo jiné toto usnesení ve věci lausannské konference: „Národní synoda byla vyzvána, aby se vyjádřila k pracem lausannské konference pro víru a zřízení církví. Ona pozdravuje srdečně tyto snahy, dané duchem opravdu evangelickým, vyhledávati to, co jest dnešním křesťanským společenstvem společného a vzájemné existenci a cenu toho, co je dělí, aby údy těla Kristova byly uvedeny v úzký vzájemný styk. Konstatuje, že lausannská konference se nedotkla ani v svém programu ani v svých výsledcích integrity Evangelia, a schvaluje prohlášení o „poselství církve“ a „společném vyznání víry“. Ostatní zprávy odkazuje krajinským synodám, žádajíc, aby se příštího roku vyslovily zvláště o otázce „podstaty církve“ a „úřadu církve“. Podporuje úsilí pokračovacího výboru o sblížení církví s cílem konečného obnovení jednoty křesťanstva. Dovedl, oceniti, že jednota nemá být hledána v uniformitě, nýbrž spíše ve smyslu federativního spojení církví, jež budou hlásati totéž poselství a uznávati společné vyznání víry. Než bude dosaženo žádoucí interkomunie mezi církvemi, — pro něž naše může být příkladem — žádá všude závazek modlitby jedné církve za druhé a navrhuje liturgickou komisi, jež by v tomto smyslu přesně formulovala liturgickou závěrečnou modlitbu pro veřejné bohoslužby“.

*Sjednocovací hnutí v severoamerických církvích protestantských* činí pokroky. Na generální konferenci v Rochesteru usnesla se synoda reformovaných církví Sev. Ameriky o sjednocení reformované církve ve Spoj. státech s církví sjednocených bratří v Kristu. Projednávají se ještě jen technické otázky sjednocení. Americké církve protestantské vytvořily si společný neoficiální

organ, obdobný Kostnické Jednotě u nás, t. zv. Federální radu (Federal Council), založenou na federativní ideji a demokratické bási. V poslední době se však vyslovuje volání po *organické unii*; ne už jen pouhou spoluprací denominací, ale úplné sloučení, organickou jednotu církví. Důvody, jež se pro to uvádějí, jsou tyto: 1. Některé dřívější příčiny rozdělení církví upadají v zapomnutí. Americká občanská válka rozštěpila i církev. Tak jsou severní a jižní presbyteriáni, metodisté i baptisté. Dnes jsou sice všichni spojeni ve Federální radě, vyjma jižních baptistů, kteří každou spoluprací odmítají, ale nahlíží se stále více, že historická vzpomínka a finanční následky její nejsou dostatečným důvodem, aby se nadále udržovalo dosavadní odloučení. Pro ideu sjednocení jsou však církve různě zralé. Nejbliž jsou jí presbyteriáni a metodisté. Metodistické církve, jichž je asi 20, jsou prý svým stanoviskem theologickým i svou praktickou spoluprací zralé k sjednocení. Jen rasové rozdíly a administrativní obtíže je zdržují. Obě velké skupiny presbyteriáni mohly by prý býti spojeni do r. 1933. Již léta se uvažuje o spojení církví reformovaných a presbyterních. — 2. důvod pro vzrůst myšlenky unie jest názor, že praktická práce církví by mohla jen získat splynutím sil a vlivů. Americké církve se obírají více prací sociální a veřejnou než evropské. Vliv jednotné duchovní moci na zákonodárství, stát a veřejné mínění byl by arci větší a pronikavější, než když jsou tu konkurující snahy jednotlivých malých církví a nedostatečného svazu. Poměry ve Spojených státech činí takové jednotné zasahování církví nutným. Americký život má zjevy, jež vyžadují práce církví, které tam hlásají „sociální evangelium“. Takovými zjevy jsou: nezaměstnanost, problém zločinnosti, massové přestupování prohibičního zákona, rozklad manželského a rodinného života, sexuální zdivočeni mládeže, výdělečná práce dětí, úsilí o mír, otázka rassová, dělnická, znemravňující vliv biografu, začínající americký militarism a marinism, militarisování mládeže a j. — 3. důvod, svádějící církve k sobě, je otázka misii, hl. na Východě, v Číně. Ne, že by byl nedostatek peněz nebo misionářů, nýbrž poznává se, že nelze do Číny vnášet denominacionalismus, neboť tam proň není porozumění a škodí hlásání křesťanství, když církve mezi sebou rivalisují. — Z těchto důvodů stále častěji se vyskytuje v amerických církevních časopisech myšlenka jednotné severoamerické církve protestantské. Uznává se arci, že cesta k uskutečnění myšlenky je ještě velmi daleká, ale pracuje se zatím aspoň k tomu, aby různé církve se sblížovaly a spojovaly v místních menších obcích.

Z *katolického světa* ozval se neobvyklý hlas, vytýkající katolíkům nedostatek porozumění a činnosti v úsilí unionistickém. Byl uveřejněn v časop. *Katholische Missionsruf*, který vychází v Meitingen u Augsburgu, v listopadovém čísle 1929, a zní: „Spící misii jest na katolické straně stále ještě velká soudobá misie znovusjednocení ve víře. Jsou jisté kruhy, které... horlivě v této misii pracují. Ale v celku musíme říci přece, že účast katolíků na této misii je příliš nedostatečná a že na celou tuto záležitost se my katolíci v celku díváme příliš pohodlně, ježto ruší náš klid a bezpečnost a staví nás před nepříjemné důsledky. Nechceme-li riskovati, aby celé velké hnutí sjednocovací v naší době šlo bez nás nebo dokonce proti nám, musíme se touto otázkou obírat mnohem vážněji a důkladněji a také odvažněji. Musíme si stále více uvědomovati, že tu jde — také pro nás katolíky — o otázku života a smrti. Kde mluví Bůh, jde vždy o naši spásu a život, jde vždy o poslední rozhodování. Bůh však mluví vždy z nouze doby, z příkazu hodiny. Nelze tedy zanedbat příkazu doby, jednati proti zjevné vůli boží. Lze ztratiti spásu také slepotou pro dobu, farisejskou nasyceností a ubezpečováním se o vlastní spásu. Právě dnešní katolicismus je nemálo v tomto nebezpečí. O něm platí v jistém smyslu slovo, které Bůh vzkázal kdysi v Zjevení církvi v Laodiceji: „Řikáš: jsem bohatá, mám přebytek a nic nepotřebuji, a nevíš, že jsi bídná a ubohá a chudá a slepá a nahá.“ Toto poznání však třeba dnes především kázati. A právě toto poznání je také předpokladem, z něhož musí vycházeti všechna pravá unionistická práce. Taková duchovní bdělost a otevřenost nás vede sama dále k jinému nezbytnému předpokladu: totiž k pokornému sebepoznání a upřímnému duchu kajcnosti, čímž musí začínati všechno pravé křesťanství. A v tomto sebepoznání poznáme a vyznáme pak i svůj „katolický

hřích", to jest to, čím jsme s katolické strany pochybili proti jednotě, především nelaskavostí a vynášením se, jako již protestanté nahlízejí a vyznávají svůj „protestantský hřích“ na neblahém rozštěpování víry. Pouze touto cestou zbudujeme most k jednotě“.

### 3. *Církev a dílo sociální.*

V r. 1924 se konala v Birminghamu v Anglii konference církvi, jejíž účel byl vyznačen slovy: křesťanský řád v politice, hospodářství a občanském právu (christian order in politics, economics and citizenship). Konference měla význam jako příprava pro světovou konferenci pro praktické křesťanství a znamenala pro britské církve první popud, aby se chopily sociálního problému ze společného stanoviska. Podněty této konference jakož i konference stockholmské vedly konečně k tomu, že anglické církve před rokem vytvořily společné centrum pro sociální dílo, t. zv. *křesťanskou sociální radu* (Christian social council). Byla vytvořena ve westminsterském opatství a jsou v ní sdruženy v společné pracovní společenství sociální instituce, úřady a organizace jak anglikánské církve tak církvi protestantských. Předsedá střídavě biskup z Winchestru jako zástupce církve anglikánské a ředitel koleje Garvie jako zástupce církvi protestantských. Účelem tohoto pracovního společenství jest: 1. Sociální aplikace evangelia; 2. spolupráce církvi pro tento účel; 3. přímé jednání prostřednictvím nábož. obcí při nutných sociálních úkolech. Na výročním shromáždění byl tento úkol blíže určen jako nutnost, složit v danou hodinu svědectví křesťanského svědomí a tváří v tvář toho nebo onoho zjevu zřetelně a jasně říci: To je nespravedlivé! V dnešním světovém řádu musí být křesťanský řád nově budován. V dnešním světovém řádu hledají mnozí cynicky jen svoje osobní výhody, zisky, zájmy, přednosti; proti tomu pozvedá svědomí veřejnosti požadavek: třeba býti tak čestným, jak jen je člověk s to býti. Avšak křesťanské církve musí žádati více. Aby to mohly činit, musí znáti fakta a proto je hledět zjistit. Proto provedla Sociální rada anketu v uhelných okresech a ukázala na problémy, jaké vyplývají z tohoto druhu práce jak pro ni tak pro křesťanskou společnost. Při tom se narazilo i na otázku nezaměstnanosti. Poněvadž touto otázkou se obírá také Mezinárodní sociálně vědecký církevní ústav v Ženevě, navázána s ním spolupráce. — Sociální rada anglická vytvořila za rok více než 50 místních rad v různých nábož. obcích jednotlivých církvi. Byly rozeslány oběžníky biskupům, předákům protest. církvi i římskokatol. biskupům s prosbou o podporu činnosti sociální rady. Rada vydala řadu letáků o sociální ethice. Aby se práce a prostředky netřísťily, pomýšlí se na soustředění a spolupráci obdobných snah. Na výročním shromáždění Sociální rady ve dnech 27.—29. ledna 1930 byla Sociální rada anglická rozšířena na celobritskou. Zástupcové všech britských církvi, tedy i skotské, walešské a irské, utvořili britské sociální pracovní společenství církvi, je v něm zastoupena i britská odbočka hnutí stockholmského. Je to důležitá základna britských církvi pro dílo sociální, tedy spolupráce na díle praktického křesťanství. Svět tvoří stále více hospodářskou jednotku, jedni jsou závislí na druhých. Ta mezinárodní vzájemná závislost vede i k mezinárodní spolupráci a tvoření orgánů pro ni. Církev jim mají dáti duši a svědomí.

Národní křesťanská rada japonská přijala *sociální vyznání víry*, které zní: „Stavíme za svůj ideál křesťanský sociální řád, v němž se Bůh uctívá jako Otec, a v němž lidé jsou navzájem spojeni jako bratři. Radí bychom uskutečnili lásku, spravedlnost a bratrskou jednotu, jež byly zjeveny Kristem. Obracíme se proti každému druhu materialistické výchovy a proti každému druhu materialistické soustavy myšlenkové. Odmítáme každou sociální výstavbu, jež se založena na třídním boji a methodách revoluce. Rovněž se obracíme proti reakčnímu utiskování. A chápeme-li se opatření pro šíření křesťanské výchovy, toužíme po tom, aby mezi námi vyvstalo mnoho vůdců, kteří věnují svůj život řešení sociálních problémů. Máme to pevně přesvědčení, že jedinou záchranou z nynější bídy je ta, učinit život Kristův živou silou v organisované společnosti. Věříme, že bohatství je hřívnou od Boha svěřenou, a že má býti obětována pro něho a pro lidi. V souhlase s těmito



ideály zasazujeme se o: 1. stejná práva a stejné možnosti; 2. stejné a bezrozdílné jednání s národy a rassami; 3. svatost manželství, stejnou odpovědnost mužů i žen za čistotu; lepší utváření rodinného života; 4. zlepšení situace žen v oblasti pedagogické, sociální, politické a průmyslové; 5. úcta k osobě dítěte a zabránění výdělečné práce dětí; 6. provedení zákona, jímž se činí neděle veřejným dnem odpočinku; 7. odstranění systému veřejné prostituce a úplné odstranění podobných živností; 8. státní zákaz alkoholu; 9. zákonné stanovení nejmenší mzdy, zákony na ochranu zemědělství, sociální pojištění a zákonodárství a nutná zařízení k podpoře veřejného zdravotnictví; 10. pokrok v kooperativním sdružování producentů a konsumentů; 11. zřízení vhodné instance k vytvoření harmonických vztahů mezi zaměstnanci a zaměstnavateli; 12. důkladné vzdělání dělnictva a zákonná ustanovení rozumného pracovního dne; 13. zákonnou úpravu vyšší daně z příjmu a dědictví; 14. omezení zbrojení, podporu rozhodčího mezinárodního soudu a uskutečnění světa bez válek." K.

#### 4. Církev a veřejné otázky.

Z veřejných otázek nejvíce zájmu mají církve o otázku zachování a upevnění míru mezi národy, ve které by vskutku také mohly mnoho dokázat. Tyto mírové snahy církvi soustředí se především ve *Svazu pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církvi*, jehož pražský kongres z r. 1928 jest v živé paměti.

Generální sekretář tohoto Svazu, sir W. H. Dickinson, napsal o dnešním stavu mírového úsilí v úvodu *Ročenky Svazu na r. 1929*: „Třeba je pravda, že svět je ještě daleko vzdálen trvalého míru, že zbrojení je skoro tak tíživé a hrozné jako před válkou, a že politické řeči a antipatie rassové jsou tak rozšířeny jako dřív, přece se nesmí přehlížet, že mraky pronikají jasně paprsky. Státníci se namáhají, aby našli cestu z válečného nebezpečí. Pakt Svazu národů byl zesílen smlouvami lokarnskými a jinými vzájemnými dohodami mezi různými státy, a činí války mezi nimi ještě méně pravděpodobnými. Spojené státy severoamerické, jež se zdráhaly přistoupení k Svazu národů a proto jeho působnost podstatně oslabily, jsou nyní rozhodnuty, přidati se k těm, kdo chtějí mezinárodními úmluvami války zneškodniti. Multilaterální smlouva (Kelloggův pakt), která byla podepsána Spojenými státy a 55 jinými státy, vylučuje úplně válku jako nástroj národní politiky. To všechno je dobrým znamením a zároveň zdůvodněním práce Svazu i ostatních organizací, které na tomto poli pracují, a znamená povzbuzení pro další práci. Je ještě třeba mnohé práce, než lidé na trvalo přemohou všechny válečné ideály a přijmou království spravedlnosti a lásky. Ale cesta před námi jest snazší. S odvahou a vytrvalostí se cíle dosáhne.“

Na schůzi *pokračovacího výboru stockholmského v Eisenachu* ve dnech 2.—9. září 1929 předložil anglikánský biskup z Chichestru *významnou resoluci*, kterou výbor přijal a usnesl se odevzdati Svazu pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církvi k prozkoumání a zaujetí stanoviska. Resoluce zní: „Členové pokračovacího výboru světové konference pro život a dílo, patřící k mnoha křesťanským sdružením Evropy a Ameriky, a shromažďující se v Eisenachu k vážné schůzi po podepsání pařížského paktu, přejí si vydati tento projev: 1. Pozdravujeme co nejsrdčeji slavnostní prohlášení, jež bylo proneseno vedoucími státníky světa ve jménu jejich krajanů, že zamítají použití války k řešení mezinárodních konfliktů, že se zřikají války jako prostředku národní politiky ve svých vzájemných vztazích a že se dohodují, že odstranění nebo řešení všech rozporů nebo konfliktů, jež by mezi nimi mohly vzniknouti, ať jsou jakékoliv povahy nebo jakéhokoliv původu, má býti hledáno jen pokojnými prostředky. 2. Věříme, že válka, pokud je pokládána za zřízení k uklidnění mezinárodních sporů, je neslučitelná s názory a metodami křesťanských církvi. 3. Ježto jsme přesvědčeni, že musí přijíti doba, kdy nynější smlouvy musí býti v zájmu míru revidovány, tvrdíme, že všechny spory a konflikty mezi národy, pro něž nemůže býti nalezeno vyřešení diplomatickou nebo pokojnou cestou, musí býti řešeny nebo odstraněny

smířím soudnictvím, ať už Mezinárodním soudním dvorem nebo nějakým jiným společně jmenovaným soudem. 4. Apelujeme proto vážně na všechny v úvahu přicházející autority všech křesťanských společností, aby prohlásily naprosto srozumitelným způsobem, že nechťejí ani žádné válce přát ani obyvatelstvo svých zemí povzbuzovat, aby sloužilo válce, při níž vláda jejich země odmítla v dobré víře učiněnou nabídku, předání sporu rozhodčímu soudu. Předávajíc uvedený projev vedoucímu výboru Svazu, navrhuje pokračovací výbor světové konference pro praktické křesťanství, aby Svaz otázku pečlivě prozkoumal a učinil případné kroky u různých vedení církevních, za účelem dosažení souhlasu k tomu, co je tu navrženo.

Pracovní výbor Svazu pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církvi tuto *resoluci přijal na své schůzi v Avignoně* na podzim 1929 a zaslal ji církvím s doporučením k přijetí. *Britský Svaz* resoluci přijal již v prosinci 1929, což je tím významnější, že tam odbočku Svazu tvoří oficiálně všechny církve Velké Británie, vyjma katolickou. V *Německu* odbočka Svazu, v níž nejsou oficiální zástupcové církve, doporučila všem církvím přijetí zmíněné resoluce.

*Anglická odbočka Svazu* požádala arcibiskupa z Canterbury, aby dal na program letošní lambethské konference též otázku: Křesťanská církev a světový mír. Arcibiskup odpověděl, že je na programu bod o církevním životě a při něm bude možno o otázce jednat. Ve Svazu bylo také usneseno, aby bylo posláno o otázce mírové memorandum všem britským i americkým biskupům, kteří se lambethské konference účastní. Mimo to má být poslána zvláštní deputace do výboru, který se na konferenci bude touto otázkou obírat.

Jak se staví k mírovým snahám Svazu nejvyšší veřejnost anglická, toho dokladem je *schůzka, konaná 10. listopadu 1929 v úředním bytě anglického ministerského předsedy* na Downing Street. Poněvadž minist. předseda se neocikávaně nemohl účastnit, předsedala jeho dcera Isabela, o níž je známo, jakou je pomocnicí otcovou. Tato Miss Mac Donaldová pravila mimo jiné v zahajovacím proslovu, že nemá smyslu jen říkat, že válku nechceme; je nutno učinit to nejzazší, pečovat o to, aby válka již nikdy nemohla vzniknout; a tu Svaz může mnoho učinit k tomu, aby se s válkou súčtovalo. Poukazujíc na návštěvu minist. předsedy v Americe, pravila, že se podařilo uskutečnit osobní dorozumění a osobní styk mezi národy na obou stranách oceánu atlantického; ona přý věří, že je teď velmi málo možností, že by mohla vyvstat nedorozumění mezi V. Británií a Spojenými Státy. Dále mluvili: vévoda z Yorku, tedy člen královské rodiny, arcibiskup z Canterbury, hlava anglikánské církve, pak lady Parmoorová a lord Eustace Percy. Vévoda z Yorku ukazoval na práci, kterou koná Svaz mezi mladými lidmi, aby je vyzbrojil pro úkol pracovat na basi křesťanských zásad pro pokrok v mezinárodním přátelství a pro mír. Mluvil o táborových konferencích, jež pořádá Svaz r. 1929 v Německu a Švýcarsku (viz I. roč. této revue, s. 168-169) a výsledcích, jaké je provázely. Ví prý z osobní zkušenosti, jak významné výsledky mohou mít takové tábory pro posílení přátelství a vzájemné porozumění, i pro odstranění předsudků třídních a národnostních. Osobní styk znamená ne-li přátelství, tedy aspoň porozumění s hlediska druhého. Jen takovým porozuměním a hlubokými sympatiemi může být zabezpečen mír světa. Bude-li v budoucnosti prostředkem k odklizení sporů válka či mír, závisí na tom, jak bude vychovávána mládež. Podlé jeho názoru má málo smyslu, mluvit o hrůzách poslední války k těm, kdo byli ještě příliš mladí, aby si je uvědomili; ani ne tak hrůzy minulosti jako spíše porozumění problémům a těžkostem, vůči nimž národ stojí, bude prý na ně mítí vliv a uskutečný cíl, jehož si všichni tak všele přejeme. — Arcibiskup z Canterbury upozornil na význam schůze: naznačuje uznání úzké souvislosti mezi prací, jakou mají britští státníci konat v obsáhlé oblasti národních úkolů a mezi pomocí, jakou jim mohou poskytnout duchovní síly všech státních občanů země. Ze všech vůdčích státníků prý Mac Donald vyznačňejí a vášnivěji než který jiný dal výraz vůli a rozhodnutí anglického i jiných národů, že svět musí mítí mír a nesmí jej již ztratit. Svaz může prý vykonat něco, čeho státníci vykonat nemohou, něco, co jde nad oblast veřejných záležitostí, smluv, fakultativních

klausuli, konvenci a pod., může prostřednictvím církvi tvořit veřejné mínění pro mír, a získat proň hlavně mládež. Mír je prý nádherná věc a stojí za nadšení a statečnost, jež by mohla mládež vložit v úsilí o jeho trvalé uskutečnění ve světě.

*Sofijský pravoslavný metropolita Stefan* v interviewu, uveřejněném v časop. *Christian Science Monitor* z 8. listop. 1929, se vyslovil s uznáním o *sblížení národů prostřednictvím církvi*, neboť prý na př. je „pocit přátelství a dobré vůle u vůdců bulharské a srbské pravoslavné církve“, což vytváří i novou politickou situaci na Balkáně. Dále praví: „Na poslední konferenci v Avignoně učinilo na mne zvláštní dojem chování srbské delegace Víte, že naše bulharská odbočka podala skrze vedení Svazu určitou žádost konferenci. Šlo o povraždění bulharských sedláků od Srbů na srbských hranicích, v území, které je obýváno Bulhary a po válce bylo od Bulharska odtrženo. Toto bezpráví vzbudilo v celém Bulharsku hořké pocity. Jsme přesvědčeni, že církev, věří-li vskutku, že mohou podporovat mír, musí se chápat především takového konkrétního problému. Vedení Svazu se vskutku usneslo, předložit naši petici konferenci k otevřenému pohovření. Avšak srbsští delegáti dali přednost tomu, aby tyto sporné otázky nebyly vnášeny do plenu, aby nevyvolaly hořkých a bezúspěšných polemik. Proslili o osobní rozhovor se mnou a tázali se, nemohli-li bychom ty otázky projednat mezi sebou. Dali výraz hlubokému politování nad těmi případy a ujišťovali, že podle jejich mínění by bulharská a srbská církev mohly spolupracovat, aby vytvořily mír a přátelské vztahy mezi oběma sousedními a úzce příbuznými národy. Přijal jsem rád jejich návrhy a rozhodli jsme se, že budeme konati dohovory zástupců obou církvi v Sofii. Nato má být konána obecná konference balkánských církvi. Věřím, že to bude velmi podporovat věc míru. Můj národ si přeje míru. Oba národy, jak srbský tak můj vlastní, se dopustily v minulosti chyb. Avšak na minulost musíme zapomenout. Jestliže srbská vláda dá bulharské menšině v své zemi kulturní a politická práva, a jestliže bulharská vláda potlačí revoluční makedonské hnutí, pokud má v Bulharsku základnu, budeme žít v míru“.

*Církev římskokatolická* stojí přirozeně mimo Svaz pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církvi. Avšak sama také *pracuje pro myšlenku mírovou* ve světě. V posledních letech tato práce učinila i mezi katolíky významné pokroky. V katolických zemích, kde je živý náboženský život, se tvoří katolické mírové společnosti, za nimiž stojí církevní autorita. A nejde vždy snad jen o theoretické hnutí. Spojují se k společné práci i katolíci ze zemí ve válce nepřátelských. Tak se konala v prosinci 1929 v Berlíně *schůzka vůdců francouzských a německých katolíků* a na ní bylo přijato toto usnesení: „Základem účinné spolupráce evropských národů je vzájemné porozumění mezi Německem a Francií. Katolíci obou zemí necht k tomu podstatně přispějí. Vzájemnému hlubšímu porozumění jednoho druhému může pomoci odstranění tradiční vzájemné nedůvěry obou sousedních zemí. Němečtí i francouzští katolíci pozdravují chystané sblížení katolického tisku obou zemí k vzájemné upřímné práci informační. Hledí s očekáváním vstříc výsledkům uchystané dále výměny žáků a studentů z obou zemí a vyslovují své uspokojení nad tím, že Spolek katolických akademiků vytvořil výbor pro mezinárodní duševní práci, mezi jehož úkoly ne na posledním místě stojí sblížení Německa a Francie jako záruka světového míru“.

K.

### 5. Církev a mládež.

*Česká mládež římskokatolická* začíná v poslední době jeviti své činnosti. Je rozříštěna v několika organisacích, ale nejnověji se zvrstňuje o uskutečnění spolupráce a jednoty. 1. *Sdružení katolické mládeže*, jehož hlavním úkolem je „vštipení základních katolických nauk a povinností jako základu ostatní veřejné činnosti katolické“, má 407 místních skupin a 11.532 členů. Z toho je asi polovina hochů, polovina dívek. U hochů činí největší skupinu rolničtí synové (37%), řemeslníků je 1/8, studentů a úředníků 10%. Z dívek je 75% u rodičů a v domácnosti, studentek a úřednic je 14%. Dél-

nické mládeže tu není. Sdružení organisuje i nečleny strany lidové a má několik pobočných organisací: *katoličtí skauti*: skautingem má se zachytit mládež škole odrůstající v době, kdy zájem o vzdělávací činnost ještě není; *Eucharistická liga* sdružuje ty, kdo chtějí chodit každý měsíc k zpovědi a přijímání; *Rytířský sbor sv. Václava* sdružuje ty, kdo mají chodit k zpovědi a přijímání každý týden. Sdružení vydává časopis *Dorost*, jehož počet odběratelů vzrostl od r. 1928 ze 4900 na 8.500. — 2. *Orel* zachycuje svou tělovýchovnou i vzdělávací činností značnou část mládeže římské i celé republiky. — 3. Vysokoškolské studentstvo římskokatolické je organisováno v *Česke lize akademické*, která letos slaví 25 let svého trvání. — 4. Lidová strana má také vlastní organisaci mládeže: *Mladou generaci* strany lidové, která má vychováti mládež k politické práci; v této straně a zabezpečiti straně pro budoucnost funkcionáře. — 5. Člen zemského výboru pražského F. Zelenka organisuje *sbor ofensorů* (výbojců), t. j. vybraných jednotlivců, kteří theoretickým i praktickým výcvikem jsou připravováni k vůdcovství ve velké katolické ofensivě, která se v dohledné době chystá. Do 5 let má být vychováno jeden tisíc těchto bojovníků jako důstojníků chystaného výboje. — 6. *Liga svatováclavská* má také na starosti mládež, chce ji vychovávat činností přednáškovou a akcemi náboženskými v tradici svatováclavské. — 21. května 1930 měli zástupcové těchto organisací v Praze schůzi a na ní projevíli ochotu k spolupráci a jednotě, jež musí být předpokladem „mocnějšího nástupu mládeže“ katolické.

Jak i jinak dobrá snaha o výchovu nábožensko-mravní v těchto organisacích mládeže katolické má konec konců *cil politický*, mocenský, světský, ukazují tyto řádky, citované z časop. *Život* (roč. XII, č. 8-9 z 1. června 1930) a napsané k výročnímu sjezdu Sdružení katol. mládeže: „Touha nové aktivity katolické mládeže uplatňuje se dnes hlavně tímto směrem: větším zdůrazněním katolické obecnosti, hlubším náboženským úsilím, větším sebevědomím katolickým a určitou tvrdostí jeho myšlení. Je to vítaná, správná reakce na bahnitost všeho kompromisního, na mravní uvolnění všeho života a bezcharakternost a bezpáteřnost náboženskou i společenskou. Do hloubky, to je heslo výchovy mládeže v Sdružení, k větší mravní a charakterové přisnlosti a to je nesporně nejlepší cesta výchovy katol. mládeže, žádaná přímo sv. Otcem. Ani katolická politika ve státě nemůže nic udělat, nemá-li za sebou armádu schopnou aktivity, armádu, která by byla spolehlivým zdůrazněním a základnou akce vůdců. Každá vůdcovská generace je taková, jaké vojsko, a v demokracii tomu nemůže býti jinak. Dnešní strategie katolických stran odpovídá stavu katolického voličstva a možnosti jeho. Změna taktiky katolické předpokládá duchovní i akční přeměnu celého katolického tábora“.

*Evangelické církve* u nás věnují mnoho péče své mládeži. Českobratrská církev evangelická má ve svých sborech *Sdružení mládeže*, jež jsou spojena ve *Svaz českobratrské mládeže evangelické* (SCME.). O poměru mezi církví a mládeží poučí nás příslušné usnesení 5. synodu této církve, který zasedal v listopadu 1929 v Praze: „Synod se raduje z čilé a horlivé práce, která se koná ve Svazu českobratrské mládeže evangelické a v jednotlivých Sdruženích. Děkuje všem, kdo práci tu v minulém období konali, zvláště br. faráři B. Jeriovi, býv. předsedovi Svazu SCME., za jeho hájení církevního rázu a svéprávnosti Svazu sdružení. Synod žádá bratry faráře, aby se co možno nejvíce věnovali práci ve Sdruženích mládeže a dorostu, a vybízí Staršovstva, aby volila ze sebe vhodné členy, kteří by byli pojitkem mezi Staršovstvem a mládeží a podávali o práci mládeží pravidelnou zprávu ve schůzích Staršovstva. Senioráty, pečujtež o to, aby ve všech sborech byla zřízena Sdružení mládeže a dorostu.“ — *Evangelická mládež slovenská* je organisována ve *Svázu evang. mládeže na Slovensku*. *Jednota českobratrská* má rovněž svou vlastní *organisaci mládeže*. — Rovněž *Bratrská jednota Chelčického* (baptisté). — Organisace mládeže těchto církví, kromě slovenské, jsou *přidruženy* jako samostatné svazy k *Ymce* v Československu. — Evangeličtí akademikové jsou sdruženi v spolku *Jeronym*.

O letošním létě konají všechny organisace mládeže evangelických církví *významné podniky*. SCME. bude konati ve dnech 28.—30. června 1930

v Německém v Českomoravské vysočině svůj 24. hlavní sjezd s heslem: Sdružení školou vědomostí, služby a radosti. Při něm bude i schůze širšího výboru s poradou zástupců všech okrsků a dále konference delegátů všech Sdružení. — SCME, pořádá také dva letní tábory s bohatým programem a to v Letním táboře Komenského v krásné lesnaté krajině u Třebechovic; od 3.—10. července bude tábor konfirmandů a dorostu, od 10.—24. července tábor Sdružení mládeže. — Sváz evang. mládeže na Slovensku bude mít od 28.—30. července svůj 9. výroční hlavní sjezd v Tisovci. — Sjezd mládeže Jednoty česko-bratrské se konal v Brně již 29. května. — Baptistická mládež bude konati svůj hlavní letošní sjezd o prázdninách v Rokytnici u Vsetína na Valašsku. — Evangelické studentsko bude mít svou II. konferenci v Letním táboře Komenského ve dnech 24.—31. července 1930. — Křesťanský spolek mladíků v Čechách postavil letní tábor nedaleko Veselí-Mezimostí, na březích Nežárky a bude otevřen od 1. července do 15. srpna.

Ymka v Československu, která pěstuje cílevědomě program obecně křesťanský, mezicírkevní a mezinárodní, přinášeje do našich poměrů svými americkými sekretáři i dobrý kvas křesťanského myšlení amerického, má pro práci mezi mládeží vysokoškolskou zvláštní akademickou Ymku: Tato pořádá letos IV. konferenci křesťanského studentstva v Litomyšli a to: od 1.—7. července středoškolskou konferenci s programem: „Čím může být Masaryk dnešnímu studentu“, od 8.—15. července vysokoškolskou s vůdčí myšlenkou: Osobnost Ježíše Krista a naše doba. — Ymka má svoje dobře zařízené letní tábory jednak na Sázavě u Soběšína nedaleko Kácova, jednak na Oravě. V sázavském táboře bude se konati ve dnech od 11.—19. srpna osmá mezinárodní chlapecká konference, pořádaná světovým výborem Ymky v Ženevě. Hlavní thema bude: Mládež a Bůh. — V tomtéž táboře bude od 20.—30. srpna letní škola Ymky.

Mládež Československé církve nezůstává pozadu za mládeží ostatních církví a to ani v organizační ani výchovné práci, což zaslouží tím většího uznání, že tato mládež nemá tradic, začíná od samých začátků a nemá pomoci ani ideové ani finanční od souvěrců z ciziny ani od jiné církve. Snaží se nalézt svou vlastní cestu a pracovat vlastními prostředky. V jednotlivých nábož. obcích jsou Jednoty mládeže čl. c., ty jsou v diecéších sdruženy v Diecéšní svazy a dohromady tvoří Ústřední svaz mládeže čl. c. Diecéšní svaz východočeský konal zřídilý sjezd v Náchodě o svatodušních svátcích. Moravský diecéšní svaz se podjal obtížného, ale významného úkolu: organizuje na červenec a srpen 1930 první letní tábor mládeže čl. c. a to v krásné slovenské krajině podtatranské, u Liptovské Osady, kde je nábož. obec čl. c. církve, složená ze samých Slováků. V prvním týdnu táboření bude konán pracovní kurs k výchově vůdců a pracovníků.

Svaz pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církví má ve svém programu zaujati mládež pro myšlenku míru mezi národy. Ústřední vedení Svazu chystá k tomu konci na letošní léto konferenci mládeže v Dánsku. V r. 1931 má býti velká mezinárodní konference křesťanské mládeže v Anglii. Odbočky Svazu v jednotlivých státech různé mírovou myšlenku v mládeži propagují i uskutečňují. Britská odbočka umožní letos v létě určitému počtu mladých lidí anglických cestu do Německa, kde mají s německou mládeží společně cestovat, aby přišli se zemí a lidem v užší styk. Německá mládež má zase přijít do prázdninových míst anglických. Britská odbočka svazu chce také vydávat ilustrované brožury pro mládež různých zemí o mužích, kteří se zvlášt o mír zasloužili. Táž odbočka organizuje mezinárodní přátelství pomocí dopisů: na 900 mladých lidí z Anglie je v korespondenčním styku s mládeží ze 17 zemí, čímž má býti pěstován duch mezinárodního přátelství mezi národy. — Americká odbočka Svazu pořádala v listopadu min. r. ve všech kostelích bohoslužby pro studentsko na thema: Mládež a nová mezinárodnost. — Nizozemská odbočka vytvořila studentskou skupinu s cílem: „Sjednotit všechny studentské členy Svazu v Amsterdamě, aby se výměnou myšlenek a obeznámením se s akty, jež přicházejí v úvahu, dospělo k lepšímu pohledu a k odůvodněnému stanovisku k problému míro-

vému". Skupina chce v duchu Svazu spolupracovati na uskutečnění lepšího dorozumění mezi národy protřednictvím církvi. K.

### 6. Z cirkve československé.

Československá církev vstoupila 8. ledna 1930 do druhého desetiletí svého mladého života. *Jubilejní oslavy* se konají během celého roku, a to jednak celocírkevní, jednak v jednotlivých náboženských obcích. V den založení církve, 8. ledna, byla ve sboru při bohoslovecké koleji v Dejvicích jubilejní *synoda duchovenstva*. Bohoslužby konal patriarcha čsl. církve G. A. Procházk a, promluvu při nich měl slezský biskup Ferd. Stibor, připomínaje duchovním velké chvíle před 10 lety, ale také velkou odpovědnost za dílo započaté. Při bohoslužbě přistoupili duchovní k Večeři Páně. Odpoledne ředitel bohoslovecké koleje Dr. F. Kovář měl přednášku: Deset let čsl. církve. Přednáška, která vyšla tiskem, nejen přehlédla minulost, kořeny čsl. církve v české náboženské historii, nejen nastínila hlavní rysy vývoje během prvního desetiletí, ale změřila vše, co bylo, tím, co býti má a ukázala, jak neodpovídá v církvi všecko těm ideálům, jež při vzniku tanuly zakladatelům na mysl, ani očekáváním, jež plnila duši těch, kdo do církve z ideálů vstupovali. Kritický pohled měl upozorniti na nové povinnosti a vyvolati touhu a úsilí o vzepětí duchovních sil v novém desetiletí. O stavovských otázkách duchovenstev promluvil nakonec br. patriarcha. *Celocírkevní oslava* velkého rozsahu za přítomnosti četných hostů a zástupců úřadů se konala 13. dubna v Praze. V předvečer byl hrán v Národním divadle pro čsl. církve Jiráskův Žižka; před představením vzdal hold církve památce nedlouho před tím zesnulého mistra Jiráska, I. místopředseda U. rady F. Prášek. Hlavní slavnost byla v neděli 13. dubna v Smetanově sále obecního domu. Promluvil předseda Ústř. rady, patriarcha G. A. Procházk a. I. místopředseda br. Prášek. Byly věnovány jubilejní plakety těm osobám a korporacím, jimž je církev povinována vděčností. Slavnost byla zakončena požehnáním před Husovým pomníkem na Staroměstském náměstí. — Vyvrcholením jubilejních oslav celocírkevních budou letošní *oslavy Husovy*. — Náboženské obce konají jubilejní oslavy podle svých možností při různých příležitostech.

Jubilejní rok se vyznačuje dále prací, směřující k tomu, aby konečně mohl býti opět svolán *církevní sněm*, v r. 1924 odročený. Tehdy byly zvoleny výbory, jež by připravily návrhy pro další sněmovní práci. Práce výborů není ani snadná ani v krátké době proveditelná. Nebyloť jednoty nazírání namnoze ani ve velmi základních věcech, ať šlo o výbor naukový, ať právní, ať hospodářský, ať výchovný, ať sociální. Během času se arci jednáním dospělo k určitým výsledkům a zbývá jen dokončiti práci výborů. Naukový značně pokročil v týdenním zasedání o prázdninách 1929. Právní má obtížný úkol, připraviti návrh revise církevní ústavy a měl již četné schůze. Hospodářský připravil obšírný a podrobný návrh hospodaření v obcích, diecésích i ústředí. Méně připraveno má výbor výchovný a sociální, ač mají také důležité problémy před sebou. Před sněmem budou výbory asi rozvíjeti novou intenzivnější činnost. Pak půjde o to, aby mohla býti k návrhům výborů zaujata stanoviska v obcích, případně na diecésních shromážděních, aby sněmovní delegáti přišli připraveni a sněm mohl pracovati úspěšně a plodně.

*Palčivá otázka bohosloveckého vzdělání* dorostu čsl. církve zdá se chýliti k určitému vyřešení. Před léty byly zřízeny pro čsl. církve 2 mimořádné profesorské stolic na Husově evang. fakultě bohoslovecké. Jednu z nich, stolic systematické theologie se zvláštním zřetelem k čsl. církvi, zastupoval na krátko prof. Dr. Karel Statečný. Po jeho smrti r. 1927 rozhodla se Ústřední rada nežádati o obsazení těchto stolic, nýbrž domáhati se samostatné bohoslovecké fakulty čsl. církve. Nescházelo slibů s rozhodujícími míst, že žádosti bude vyhověno. Některé politické strany podaly ve sněmovně iniciativní návrh na zřízení této fakulty. Později samo ministerstvo školství předložilo k meziministerskému jednání stejný návrh; nebyl však předložen vládě pro nesouhlas ministerstva financí. Když bylo dáno najevo, že cesta samostatné fakulty není schůdná, požádala Ústřední rada spolu se synodním výborem čes-



kobratské církve evangelické i Husovou fakultou vládu republiky, aby zákon o zřízení Husovy fakulty byl novelisován v tom smyslu, aby byla zřízena Vysoká škola theologická v Praze, jež by měla 2 samostatné fakulty, Husovu evangelickou a československou bohosloveckou, spojené společným rektórátem, knihovnou a rigorosním řádem. Když by si toho přály jiné církve, bylo by možno k této Vysoké škole přiřazovati další fakulty pro nekatolické církve, na př. dosavadní bohosloveckou evangelickou akademií v Bratislavě, jež by tam mohla nadále zůstatí, a j. Leč ani tato Vysoká škola nezdá se na ten čas uskutečnitelnou. Ministr školství prohlásil tak výslovně v kulturním výboru. Zato jest vláda ochotna zříditi pro čsl. církve za souhlasu prof. sboru Husovy fakulty 2 řádné a 2 mimořádné stolice na Husově fakultě. Ústřední rada považuje toto řešení jen za první krok v celkovém řešení a nevzdává se ho. Cílem zůstává Vysoká škola theologická se samostatnou bohosloveckou fakultou čsl. církve. Snad bude nutno k tomuto cíli dojíti po etapách, z nichž prvou jest zřízení 4 stolic na Husově fakultě. Rozhodně však bude třeba míti v patnosti každý vhodný okamžik politické situace a obnoviti žádost o zřízení Vysoké školy theologické, jakmile se takový okamžik objeví. — Čsl. církve potřebuje již ustáleného bohosloveckého studia svých duchovních, totiž vysokoškolské studium čtyřleté a dosažení aprobace veřejnoprávní, t. j. odborných zkoušek bohosloveckých, skládaných před státní zkušební komisí, stanovenou pro čsl. církve podle vlastního studijního a zkušebního řádu.

Ústřední rada čsl. církve spolu se Svazem evangelických církví v RČS a Synodním výborem českokobratské církve evangelické vydala toto *prohlášení o protináboženské a proticírkevní akci v Rusku*: „Celý kulturní svět byl v posledních měsících zaražen a vzrušen zprávami, které přicházejí ze Svazu sovětských socialistických republik (SSSR) o protináboženské a proticírkevní akci vládních kruhů a rozhodujících politických skupin. Ačkoliv zprávy tyto si odporují, jest zjištěno, že hodnověrnost mnohých stížností je nepopíratelná a že tu pronásledování náboženství a církví skutečně je. Běfeme v úvahu fakt, že zásady, na kterých jest vybudována kulturní a politická soustava Sovětského Ruska, už samy sebou mají ostří protináboženské, i kdyby se představitelé vlády pokoušeli o nestrannost v otázkách náboženských a církevních. Doznáváme a uznáváme pokorně, že církve celého světa, i církve v Rusku, nebyly vždy na výši svých úkolů a svého poslání, ano někdy i sloužily světské moci i tehdy, když měly pozvednout svého hlasu pro spravedlnost duchovní a že tedy nevěra dneška je zaviněna také nevěrností církví. Ale přece se domníváme, že máme právo i povinnost vysloviti všem, kteří tak velice trpí nesnášlivostí a pronásledováním nynější vlády a příkře násilnými zásahy světské moci v Rusku, své sympatie a své přání, aby jim dal Bůh sílu vytrvati v náboženském přesvědčení. Naše účast je tím vřelejší, protože naše země prošly utrpením náboženského pronásledování a protože sami na sobě jsme poznali, že každé násilí ve věcech duchovních je zbytkem barbarství a brzdou všeho kulturního pokroku. Žádáme tedy ty, kdo vedou správu státu v SSSR, aby v duchu rozluky státu a církve a v duchu svobody přesvědčení, kterou sami vyznávají, dopřáli opravdu všem občanům a církvím plnou svobodu náboženskou a mocensky nepodporovali šíření směrů nenáboženských, ponechávajíce je osobní schopnosti jejich vyznavačů. Jsouce zásadními odpůrci všeliké víry v hrubou moc a hmotnou sílu, prohlašujeme, že ke svému projevu jsme vedeni pohnutkami čistě náboženskými a nechceme se vměšovati do práv národů, aby si své poměry politické a sociální i poměr mezi státem a církví upravily suverenně, dle svých potřeb a předpokladů. Prosíme Boha, aby vedl státníky všech zemí a států duchem moudrosti, nestrannosti, svobody a pokoje a aby dal všem církvím Ježíše Krista hojnost pravé víry a neohrožené věrnosti.“ K.

### 7. Z církve anglikánské.

K anglikánské církvi jsou letos obráceny zraky křesťanského světa se značným očekáváním. Zasedáť letos v červenci a srpnu opět po 10 letech

*lambethská konference* a letošní její jednání má velkou důležitost pro problémy, které budou řešeny.

Lambethská konference, zvaná tak podle místa, na němž se schází, totiž lambethského paláce canterburského arcibiskupa, je shromážděním anglikánských biskupů z celého světa. Konference nemá nějakou kanonickou nebo církevně právní kompetenci, není nějakým ústavním sněmem anglikánských církví, ale má mimořádně velkou váhu mravní a náboženskou. První lambethská konference se konala r. 1867 a bylo na ní 76 biskupů. Byla svolána na popud, vzešlý z anglikánské církve v Kanadě a to proto, že ani hlava anglikánské církve, arcibiskup z Canterbury, neměl ústavní pravomoci rozhodnouti tehdejší problém: jak daleko jde v anglikánské církvi svoboda svědomí, smí-li biskup míti svobodomyšlné názory. Tehdy bylo na konferenci usneseno, že je třeba se držet kréda. Také byl učiněn projev proti tomu, že si papež osvojuje jedinou vládu a že v katolictví se z Marie stává prostřednice mezi Bohem a lidmi. — Na 2. konferenci r. 1878, na níž bylo 108 biskupů, obírali se hlavními otázkami: racionalismus, ritualismus, římské nebezpečí. Poněvadž to bylo po sněmu vatikánském, na němž byla prohlášena za dogma neomylnost papežova, byl tento čin na konferenci označen za usurpaci, ohrožení práva božího a útok na plnomoč Ježíše Krista. — Na 3. konferenci r. 1888, kde bylo 145 biskupů, vynořila se po prvé otázka sociální a bylo konstatováno, že není rozporu mezi církví a socialismem. Pro poměr k jiným církvím byla stanovena proslulá čtveřice podmínek, jejichž splnění se žádalo od církví, které chtějí býti uznávány církví anglikánskou a s ní spolupracovati: uznávání bible, dále apoštolského a nicejského vyznání víry, dále dvou svátostí a konečně historického episkopátu s apoštolskou posloupností. — Na 4. konferenci bylo 194 biskupů a začaly se objevovat aktuální otázky, jež dodnes čekají rozřešení. V popředí byl problém sociální, jevíly se účinky hnutí o sociální křesťanství, žádalo se zřízení úřadů práce. Ukazovala se již otázka mírová, šířilo se kritické badání biblické, uznávaly se povinnosti k církvím zahraničním, jevil se zájem o liturgii, byly naděje na dorozumění s Římem. — Na 5. konferenci, kde bylo 242 biskupů, jednalo se o misiích, kultických otázkách, revisi Prayer Book-u, začalo se navazovati s pravoslavnými církvemi, ale byla naděje stále ještě v dorozumění s Římem, poněvadž jednání lorda Halifaxe a malinské rozhovory u kardinála Merciera dávaly určité naděje; proto se na této konferenci mluvilo o Římu umírněně a obezřele. Ovšem všechny naděje byly zmařeny, když papežskou encyklikou *Apostolicae curae* prohlášena byla anglikánská biskupská svěcení za neplatná (viz I. ročník této revue, str. 170). — Velmi důležitá byla 6. lambethská konference, konaná r. 1920 za přítomnosti 252 biskupů. Byla vyznačena hlavně oekumenickým duchem. Anglikatolici tvořili na ní samostatnou skupinu; krátce před tím poslali papeži gratulaci, ale nedostali odpovědi. Hlavním činem konference byla Výzva ke všem křesťanským národům, v níž se klade všem křesťanům na srdce problém sjednocení církví a také se prohlašuje, že „také duchovní úřad jiných církví než episkopálních zřejmě byl požehán a Duchem sv. jako účinný prostředek milosti používán“; sjednocení prohlašováno za vůli boží. Konference byla důležitou přípravou pro Stockholm r. 1925. Byly na ní odsouzeny s křesťanského hlediska: spiritismus, t. zv. „křesťanská věda“, theosofie, omezování porodů. Byl vytvořen sociální program a schváleny zásady Svazu národů. Historickou však stala se konference tím, že svou Výzvou velmi zapůsobila v celém křesťanském světě a způsobila značný pokrok oekumenického hnutí.

Leč právě v posledních letech v anglikánské církvi tento oekumenický duch velice ochabnul. Nastaly v ní těžké problémy, vzešlé ze zamítnutí revise Prayer Booku a z vnitřních různých směrů (viz I. roč. této revue, str. 39—41, 185—186). To všechno se projeví v letošní konferenci. Mezi biskupy jsou zcela různá pojetí církve. Pojetí anglikatolického směru se nelíší od pojetí římského; jediné, co je od Říma dělí, je, že neuznávají neomylnost papežskou; uznali by papeže za biskupa římského, ale ne za neomylného pána víry. Toto pojetí ovšem Řím odmítá. Směr evangelikálů má zas pojetí církve blízké protestantismu. Zdá se, že smír mezi směry není možný,

ale také žádný směr není tak silný, aby zvítězil. Osvědčí se opět proslulý genius kompromisu anglikánské církve? Nenastane rozštěpení? Jiným kamenem úrazu bude na konferenci projednávání návrhu jihoindických církví na spojení (viz I. ročník, str. 179). Půjde tu v podstatě o apoštolskou posloupnost a to, patří-li biskupský úřad nutně k podstatě (esse) církve, či je-li jen lepší formou (bene esse) církve. Apoštolská posloupnost patří k proslulé čtveřici podmínek a anglokatolíci na ní trvají houževnatě. Ve Výzvě konference z r. 1920 byl však již učiněn ústupek a v jihoindických návrzích jde se ještě dále. Biskup z Durhamu poslal nedávno Times-ům projev k této otázce a vybízí v něm biskupy, aby v ní nezaujímalí žádného ustrnulého a strohého stanoviska. „Půda se začíná kolísat církví pod nohama, chce-li udržovat učení o nepřetržitém biskupském svěcení jako vždy a všude nutně podmíně právoplatného a účinného vykonávání biskupského úřadu; neboť toto učení spočívá na předpokladu, který se nedá dokázat ani pro církev římskou ani pro církev anglikánskou. Velký počet křesťanů ve všech dílech světa je naopak popírá; odmítají jej i historikové jako Macaulay a Ranke; odporuje učení a praxi tak vážených anglických duchovních jako jsou: Hooker, Andrews a Cosin a je usvědčen z nepravdy zřejmým dosvědčením boží milosti v úřadě nebiskupských církví v minulosti i přítomnosti“. Na rozhodnutí otázky biskupské závisí stanovisko anglikánské církve k oekumenickému hnutí, ale z velké části i osud tohoto hnutí samého. Půjde-li se dále ve směru konference z r. 1920, přijme-li se jihoindický sjednocovací plán, otevře se cesta k spojení anglikánské církve se svobodnými církvemi anglickými, ale tím i s protestantskými i ostatními církvemi především v územích misijních, ale pak i v Americe a Evropě a celém světě. Ovšem je při tom možný rozlom v anglikánské církvi a odchod anglokatolického směru k Římu. Či zůstane nadále anglikánská církev exkluzivní církví biskupskou a svou, bez bližšího vztahu k církvím nebiskupským a vyřadí se ze širokého oekumenického hnutí, hl. s církvemi protestantskými? To vše má konference řešit a proto je o ni takový zájem. — A je v ní konečně ještě třetí bod ožehavý: stanovisko k svátostem, hl. Večeři Páně, revisi Prayer Booku. Reservacionalisté chtějí přechovávat hostie v svatostáncích, prý pro nemocné, ale druzí je viní, že pro uctívání a nazývají to „prokletým modlářstvím“ a „papežským kvasem“. A má církev mlčet k tomu, že parlament odmítl po dvakrát revisi Prayer Book-u, kterou všichni pokládají za nutnou? Má se církev snažit odloučit od státu za cenu ztráty finanční podpory? Na církevním shromáždění anglickém byl přijat návrh, aby byla stanovena komise, jež by prozkoumala, má-li anglikánská církev za stávajících státních zákonů dosti svobody pohybu, aby mohla nerušena státem a parlamentem autonomně rozhodovat otázky víry. Komise má výslovně zkoumat i možnost rozluky církve a státu“.

Za této vnitřní neutěšené situace schází se lambethská konference, aby nalezla východisko. Program této 7. lambethské konference zní tak strážlivě církevně a theologicky, že na prvý pohled nezdá se v jeho bodech skrývat žádná tak těžká problematika, jaká vskutku je. Má 6 bodů: 1. Křesťanská nauka o Bohu v jejím postavení k dnešnímu myšlenkovému světu a k nekřesťanským náboženstvům; jaký je její význam pro uctívání Boha. 2. Křesťanský život se zvláštním zřetelem k manželství, sexuální otázce, rase, vládě, válce, míru. 3. Jednota církví: zprávy a odpovědi na Výzvu 6. konference, konference lausannská, sjednocovací plány, vztah anglických církví k jiným. 4. Anglikánské společenství: jeho ideál a jeho budoucnost, organizace a autorita. 5. Duchovní úřad. 6. Mládež a její povolání.

Letos je kě konferenci pozváno 370 biskupů ze všech dílů britské říše. Jsou mezi nimi, hlavně mezi anglickými a americkými, skutečné osobnosti, ač názorově i metodami se různí: jsou liberální i konservativní, prudcí i umírnění, jedni klonící se ke katolicismu jako jiní k protestantismu, oekumeničtí i vyluční a mezi tím vším zase takoví, kteří hledají cestu střední. Bývalý arcibiskup canterburský Dr. Davidson, který byl již jako mladý sekretář na 2. konferenci, znal jejich tradici a ovládal je později jako arcibiskup, se již na tuto 7. konferenci nedostaví, zemřel tyto dny, téměř na samém prahu konference.

## 8. Ze světa protestantského.

Protestantský svět slaví také letos významné jubileum: 400. výročí prohlášení augsburské konfese. Pod dojmem tohoto jubilea bude se letos konati ve dnech 22.—25. září 21. zasedání všeobecné evang. lutherské konference v Augsburgu. V pondělí 22. září budou zahajovací bohoslužby, večer přednáška gener. superintendenta Dr. Zoellnera: Ospravedlnění pouhou věrou jako centrální thema Augsburgské konfese i Apologie. — V úterý 23. budou 2 valná shromáždění: na prvním promluví švédský biskup Dr. Stadener a prof. Dr. Preuss na thema: Oekumenický význam augsburské konfese pro světové lutherství; na druhém promluví prof. Dr. Oeschey a zemský biskup Dr. Tolzien na thema: Cemu lze se naučiti z augsburské konfese pro organisaci církve? — Ve středu 24. budou zasedati speciální konference, jednající o misiích mezi pohany, zámořských, vnitřních, o péči o diasporu, misiích mezi židy. Týž den bude velké veřejné shromáždění, na němž promluví zástupcové lutherství z těchto zemí: Amerika, Československo (slovenský biskup Janoška a německý senior Dr. Schmidt), Finsko, Holandsko, Maďarsko. — Ve čtvrtek 25. září bude jednat 8. valné shromáždění, při němž promluví Dr. Schöffel a prof. Dr. Köberle na thema: Sociální problém ve světle augsburské konfese, jednak pokračování speciální konference, tentokrát pro otázky: škola, církevní hudba. Týž den budou večer závěrečné bohoslužby. — Úvodem ke konferenci bude v neděli 21. září den mládeže. Podle Kostnických jisker (22; 5. 1930) účastní se z Československa těchto oslav delegáti: českobratrské církve, jež vznikla po převratu spojením církve lutherské a reformované, dále slovenské evangelické církve a. v., německé lutherské církve v Čechách a konečně Kostnické jednoty.

V Kolíně n. R. se utvořil za předsednictví Dr. Caroly Barthové *spolek evang. theologů*, s výslovným cílem, dosáhnouti farářského úřadu pro ženy, jež řádně vystudovaly theologii.

Papež Pius XI. v své promluvě 8. prosince 1929 prohlásil mezi jiným, že prý „protestantismus jde od úpadku k úpadku“. Na to reagoval ústřední představený evang. svazu a mezinár. svazu pro hájení a podporování protestantismu v Berlíně prohlášením ze dne 4. ledna 1930, v němž se praví: „Především se musíme co nejostřeji ohradit proti tomuto papežskému soudu o protestantismu, neboť je povrchní, nevěcný, a pronesen tónem urážejícím. V německém i světovém protestantismu se pocituje jako útok na čest a znamená tím vážnější porušení konfesního míru, že tento útok pochází z nejméně směřodátnější strany katolické.“ Jesuitská revue „Zwischen den Zeiten“ v červnovém čísle z r. 1930 se snaží zdůvodnit správnost papežova soudu, a to poukazem na *protestantskou theologii*, s níž prý protestantism jako nábož. systém stojí a padá. A o té theologii citují úsudek protest. odborníka, prof. Dr. W. Thim me, uveřejněný v úvodníku v berlínském měsíčníku *Evang. svazu Wartburg* v lednovém čísle 1930. V tomto článku, který vypisuje „cestu protest. theologie v poslední polovině století“, se praví: „Nynější situace protest. theologie v Německu je beze sporu zmatená a nebezpečná. Orientujeme se jen těžko a neoddáváme se bezdůvodně starostem a obavám... Většina vůdčích evang. theologů posledních desetiletí 19. stol. vydala přírodu skoro naprosto přírodní vědě na pospas... Historické badání zasáhlo ještě hlouběji do protest. theologie než přírodní vědy, ... neboť objevilo, že starokřesťanské trojici a kristologické dogma není ještě obsaženo v Novém zákoně... Historická kritika pronikla také do bible. Odkryla tu nesčetné omyly, prokázala historickou nejistotu četných biblických faktů, pokládaných kdysi za základní, jako narození z panny, tělesné zmrtných vstání Kristovo... Rozkladná práce historického badání brala se dále... Viděl-li Wellhausen v Ježíšovi moudrého a dobrotivého učitele božího pokoje a lidskosti, líčil jej A. Schweitzer jako blouznivého apokalyptika a hlasatele neslýchané ostrých požadavků, vysvětlitelných jen vzhledem k blízkému soudu. Kdo měl pravdu? Byla psychologicky možná synthesisa těchto obou extrémních názorů? Mohlo se vůbec o Ježíšovi něco

jistého vědět? Vystoupili Kalthoff, A. Drews a jiní a popírali jeho historickou existenci. Útok byl sice odražen, ale zbyla velká nejistota, citěná hluboce a bolestně od všech theologů, jak ji lze na př. cítit v nedávno vydané Bultmannově knize o Ježíšovi. Před úkolem, stanovit, kým Ježíš byl a co chtěl, musila historická věda doznat, že selhala... Leč dále. Také svéráznost a jedinečnost křesťanství byla pochybná. Poznávaly se stále zřetelněji vlivy Babylona a Íránu na židovství a hellenistického okolního světa na křesťanství... Bylo lze ještě mluvit o naprosté převaze křesťanství? Viděli křesťanství v proudu historicko-náboženského vývoje se tvořit a měnit... Theologie se dostala do období bouřlivosti a zmatků, z nichž ještě nenašla východiska... Nynější situace theologie je stísněná a nebezpečná. Jistě to cítí všichni účastníci... I v budoucnosti bude sotva řeč o přímočarých pokrocích..." Jako další doklad cituje zmíněná jesuitská revue úryvek z přednášky, kterou měl ředitel ústavu diakonisek ve Flensburgu *Matthiesen* na 20. hlavním shromáždění Obecné evang. lutherské konference, konané ve dnech 20.—24. srpna 1929. Právil mezi jiným: S theoretickou energií, jež je Němci vlastní, tak jsme bibli studovali a srovnávali a ve všech pohanstvích ke každé řádce tolik protějšků nalézali, že svatý úžas a svatá bázeň našich otců od víry odstoupily, ale s tím i hloubka pokání a jasot víry a puzení nové poslušnosti. Osvojili jsme si Lutherovo zlaté pravidlo pro výklad Písma o tom, co „ke Kristu pudí“ a zapudili jsme pak ohněm a mečem Krista ze Starého zákona (kde Luther jej nalézal na každém listě), učinili jsme mu i Nový zákon úzkým, takže se sotva může bránit proti svým vlastním apoštolům, neřku-li proti svým chytrým učedníkům dnešním. Musí to však všecko býti? Jsou v duhovém spektru od nevěry k víře jen jemné přechody, jež musíme činit stále ještě jemnější? Není žádné čestné, silné čáry mezi světem a církví, mezi vírou a nevěrou, mezi Kristem a satanem? Musíme nutně prvý článek své víry obětovat fysice a geologii? Musíme nechat druhý článek vyhodit do vzduchu historií? Musíme třetí článek dát v šanc psychologii nebo dokonce její nejmladší, často velmi nezvedené dceruše, psychoanalyse? Musíme uznávat každý vzdušný idealism za křesťanství? Neměli bychom raději, jak to učinil švédský vůdce mládeže Dr. *Manfred Björkquist* na norském křesťanském akademickém zasedání, říci mládeži, že Kristus ji chce zachránit od jejího idealismu?"

Takové debaty a kritiky nejsou však známkou slabosti, nýbrž spíše síly. Jen vzájemnou kritikou mohou se vykristalísovat názory a vytvořit základ pro správné jednání. K.

## 9. Ze světa pravoslavného.

O svatodušních svátcích 1930 konalo se na hoře Athos *všeobecné církevní shromáždění* celé pravoslavné církve, pouze bez církve ruské.

Nedávno byl zvolen *nový oekumenický patriarcha cařihradský*, který si dal jméno *Fotios*. Občanským jménem se jmenuje *Maniatis*. Narodil se r. 1874, studoval v Athenách, Mnichově a Lausanne. 1906 se stal biskupem ve Filipopolí, 1914 v Peře, 1920 titul. biskupem filadelfským a brzo nato metropolitou v Derku. Nastupuje úřad v době, kdy nemá naděje, že by se rozšířila svoboda pohybu oekumenického patriarchy v turecké říši.

*Pravoslavná církev v Polsku* se po válce prohlásila autokefalní, nezávislou na Rusku, má metropolitu, 5 biskupů, 1240 nábož. obcí a 3,800.000 duší. Národností jsou pravoslavní nejen Poláci, ale i Ukrajinci a Bělorusové. Obě poslední národnosti usilují o zabezpečení svých národních práv v církvi a jejich zástupcové vyjednávali s metropolitou i se státem, ale bez úspěchu. Proto žádali za svolání pravoslavného koncilu, zvláště také proto, že ani ostatní poměry pravoslavné církve v Polsku nejsou dosud upraveny. Ustavila se smíšená komise ukrajinského a běloruského klubu sejmů a odevzdala metropolitovi příslušná přání. Synod přání vyhověl a metropolitá svolal koncil pravoslavné církve v Polsku na 12. února 1930. Parlamentní komise

konala v prosinci 1929 předporadu v Lucku na Volyni; bylo usneseno, že Ukrajinci a Bělorusové mají spolupracovat aktivně na národním koncilu právě svolaném a pořádat k němu přípravy. Od 12. ledna byly volby delegátů pro koncil v jednotlivých okresech. Obce z Volyně, Polesí, Cholmu, Varšavy, Grodna a Vilna měly poslat dohromady 60 delegátů. Dále mělo se zúčastnit: 5 biskupů, 7 archimandritů, 5 misionářů, 1 archipresbyter, oba ředitelé seminářů (Kremenec a Vilno), 2 profesori pravoslavné bohoslovecké fakulty varšavské a 2 úředníci synodu; v celku 84 členů, z nichž většina jsou duchovní. Program koncilu měl podle vyhlášky metropolitovy obsahovat tyto otázky: 1. Otázku církevní kázně a věrouky. 2. Opatření proti propagandě katol. uniátů a sekt. 3. Obrana proti nezákonným opatřením ohledně vyvlastnění a zaboru kostelů a církev. majetku. 4. Podporování a činnost vnitřní misie. 5. Ústava pravoslavné církve v Polsku. 6. Výchova, katechisace a evangelisace mezi věřícími, výchova a vzdělání duchovních. 7. Bratrstva, spolky dobročinné a hospodářské. 8. Kláštery a řeholní duchovenstvo. 9. Život obcí. 10. Světské duchovenstvo a jeho hmotná a právní situace. — Sněm byl svolán do kláštera Počaiva na Volyni, metropolita měl předsedati. Avšak v poslední chvíli byl polskou vládou zakázán. Příslušné rozhodnutí vlády bylo v tisku odůvodněno tím, že prý úřady nejsou dostatečně na chystaném sněmu zastoupeny. Ve skutečnosti byl důvod zákazu v tom, že by Ukrajinci a Bělorusové měli na sněmu většinu proti Polákům. Ve vládních kruzích se obávali sněmovních usnesení, jež by způsobila státu resp. katolické církvi v Polsku obtíže. Šlo především o zabírání kostelů pravoslavné menšiny, což má na svědomí katolická většina. Vláda pak prohlásila, že by mohla připustit jen sněm, který by se obíral otázkami vnitrocírkevními, ale ne otázkami jako jsou: poměr církve a státu, vyvlastnění círk. majetku a pod. To ale zase Ukrajinci a Bělorusové prohlásili, že za takových okolností nemají zájmu na sněmu. Metropolita pak svolal sněm s programem vládou dovoleným.

V poslední době byl všechen svět, nejen křesťanský, ale vůbec náboženský, vzrušen pro *Rusko, pro pronásledování křesťanství a náboženství*. Protesty a projevy z celého světa proti tomu nebraly konce. Otázka je velmi důležitá a je třeba věnovati jí pozornost.

První, kdo na pronásledování upozornil a „*provolaání ke všem národům světa*“ vydal, byl *ruský metropolita Antonij*, hlava ruských emigrantů, bydlící v Karlových v Jugoslávii. V jeho provolaání, jež bylo vydáno 18. listopadu 1929, se praví: „Je to nyní 12 roků, co ruští násilníci svlékají ruskou duši, ničí naši kulturu. Chrámy jsou ničeny, staré svatyně znesvěčovány, kněží a věřící pronásledováni. Ve vězeních strádají nevinní, umírajíce mukami a hladem. Rafinovaná muka se jim ukládají, před nimiž blednou nekrvavější listy dějin. Všecko se vyvolává — hlad, epidemie, povstání — aby se teror zvětšil. Ale národové světa zůstávají němí. Mlčí. Někteří dokonce vstoupili ve styky s těmi netvory, ač vědí přesně, at z tisku, at od vlastních pověřenců, jaké ukrutnosti a ohavnosti se páší. Dnes obracím se k světu já, stařec. K vám, národové, k vám, kdož řídíte státy, k vám, váleční spojenci Ruska, kteří jste své vítězství vykoupili částečně obětí tohoto Ruska, k vám, kdož jste bratřími krví i vírou, slovanští národové, pro něž Rusko vydalo své nejmilejší děti. Vyzývám vás: pozvedněte svých hlasů pro národ, který je ničen. Učinite konec ukrutenství rudého tyranství. Nechcete-li toho učinit ve jménu božím, učinite tak ve jménu lidství, civilisace, ozbrojení! Dokažte své lidství, svou kulturu! Máte prostředky v rukou, abyste učinili konec oněm ohavnostem. A vy, pastýři duší, kteří shromažďujete se rok co rok na konferencích, abyste disputovali o užití evangelia v životě národů, kteří chcete zřídit řád mravnosti a míru na zemi, začněte přece uskutečňovat dílo, jež jste na sebe vzali, v sovětském Rusku! Obratťe svou pozornost na tuto zemi, kde svatá evangelia potírají, kde se mravnost odstraňuje, kde se náboženství ničí, kde se samému Bohu rouhají. Vaším úkolem je sjednotit národy potvrzením zásad evangelia. A přes to nepozvedáte svého hlasu proti tomuto rouhačství. Zůstali jste hluch k volání,



keré vydává ruský národ. Otevřte své uši mému volání a pozvedněte svých hlasů. Mně, starci bez sil, nezbývá, ach, jiné možnosti, jak pomoci svému národu, než prosit a volat. Učinil jsem to již více než jednou. A dnes to činím znova. Můj křik mísí se s křikem a voláním o pomoc mého národa, který leží v smrtelném zápasu."

28. ledna 1930 poslal ruský pravoslavný biskup pro Berlín a Německo T y c h o n předsedovi Oekumenické rady pro praktické křesťanství (dřívejší: pokračovací výbor stockholmské konference) list, v němž uvedl: „Již 12 let je pravoslavná církev v Rusku vystavena nejstrašlivějšímu pronásledování, které upomíná na doby Nerona a Domitiana. Chrámů jsou rušeny a měněny v nedůstojná místa, kláštery se zavírají, duchovenstvo se pronásleduje tím, že se zbavuje lidských práv; desítky biskupů vytrpěly mučednickou smrt, nezřídka po nejhroznějších mukách, sta jich úpí v žalářích a vyhnanství za nejnositelnějších životních podmínek, tisíce duchovních bylo umučeno k smrti, tisíce je jich v žalářích; klášternice jsou zneuctívány; znečištěny a zničeny jsou největší a nejstarší svatyně, milé celému křesťanstvu; lid je domoralisován, i malé děti, z jejich srdcí se rvou všechny počátky náboženství a mravnosti: křesťanská kultura se ničí. Sméle, otevřeně vede Antikrist strašný boj proti Kristu. Celý tento boj se vede velmi lstivě: podle zásady: rozděl a panuj. Aby nebylo vyvoláno vzplanutí hněvu lidu, snaží se bezbožná vláda pravoslavnou církev rozštěpit tím, že podporuje vznik sekt a schismat; pronásledujíc pravosláví, ponechává v prvých letech schismatům a sektám svobodu, ano dokonce je podporuje. Aby nebyl vyvolán hněv jiných křesťanských a nekřesťanských národů, nepronásleduje v prvých letech jiných vyznání a jiných náboženstev, ano často je dokonce podporuje. A křesťanští národové mlčí, mlčí hlavy náboženstev, mlčí náboženské kongresy, mlčí vlády, ano mnohé se paktují s těmito nepřáteli božími a ničiteli kultury. Nyní se započalo nové stádium tohoto Antikristova boje proti Bohu. Povbuzena obecním mlčením a ještě víc přátelstvím začala vláda bezbožníků pronásledování proti všem křesťanům a proti všem náboženstvím. Přicházejí strašlivé zprávy o pronásledování duchovenstva katolíků, protestantů, židů, mohamedánů. Neděle je zrušena; zakázána je výuka náboženství dětem všech náboženstev, trestá se kázání o Bohu. Chystají se vykázat všechny cizince duchovního stavu. Konečně, jak se zdá, se v cizině chápe, co se v tomto ohledu v Rusku děje a chápajíce to, chápou se i opatření v boji proti Antikristovi. V Londýně, Paříži, Ženevě, Praze, Americe se pořádají protestní shromáždění a výbory proti krutému pronásledování náboženství v Rusku. Mezinárodní právo pokládá poměr státu k náboženství za vnitřní záležitost státu a nepřipouští vměšování cizí mocnosti do této oblasti státní moci. Ale je ještě jiné právo a jeho uskutečnění může mít nemenší význam než mezinárodní právo. Za svého desítiletého pobytu v Evropě jsem se přesvědčil, že to, co koná bezbožná vláda v Rusku, nemůže nalézt souhlasu v Evropě, ale že také evropský lid nemůže lhostejně přihlížet k pronásledování náboženství. Proto se k Vám obracím s prosbou: dejte lidu možnost, aby projevil své stanovisko k tomuto krutému pronásledování, pronásledování všeho náboženství."

Brzy na to začaly se množiti protesty proti ruským poměrům. Nejdřív protestovali pravoslavní biskupové a korporace mimo Rusko: londýnský pravosl. biskup Mikuláš, pařížský arcib. Eulogius, ženevský arcikněz Orlov, řížský arcib. Jan, dále pravosl. synod řecký, pravosl. synod jugoslávský a ovšem i pravoslavné časopisy. 2. února 1930 poslal papež Pius XI. gener. vikáři Říma list, v němž se vyslovil proti pronásledování v Rusku, upozorňoval, že již r. 1922 žádal mocnosti na janovské konferenci, aby stanovily jako podmínku uznání sovětské vlády, že musí dbáti svobody svědomí, svobody ve vykonávání víry a respektování církevního majetku a oznamoval, že bude 19. března sloužit v petřském chrámě smírnou mší za pronásledované. Arcibiskup z Canterbury vydal 12. února 1930 projev, v němž vyslovil hluboký protest proti pronásledování všech, kdož vyznávají nějaké

náboženství v Rusku. Vyslovil hlubokou sympatii těm, kdo pronásledováním trpí. Vyzval všechny členy anglikánské církve, aby se spojili v modlitbě k Bohu za pronásledované. Vyslovil přesvědčení, že chce-li si sovětská vláda udržet uspokojivé vztahy k Anglii, musí zachovávat základní pravidla spravedlivé a lidské civilisace. — Protesty a prohlášení z celého světa následovaly: Rada protest. církv. svazů ve Francii, církv. shromáždění v reformačním sále v Ženevě, Spolek evang. svobodných církví v Německu, Švédské shromáždění farářů atd. atd. Prohlášení evang. církví v Československu a českoslov. církve uvedli jsme na jiném místě. Pouze pravoslavná církev v Polsku se nepřipojila k mezinárodním projevům proti pronásledování v Rusku. Prohlásila, že prý dnešní Rusko nedostihlo ještě ve vyvlastňování chrámů Polska. V Rusku bylo prý vyvlastněno jen 2½%, v Polsku však 40% pravoslavných chrámů.

Ale ovšem ozvaly se také hlasy jiné. Hlava ruské pravoslavné církve, metropolitá S e r g e j, vyslovil se 16. února 1930 zástupcům tisku, že se ve světě šíří o sovětské vládě lži a že tato postupuje jen podle zákonů; tento projev rozšířen po světě. Komunistický tisk volal, že papež vybízi k válce proti Rusku; ač se tam nic nového proti náboženství neděje, projevům v Evropě a Americe podkládány cíle a úmysly politické nebo spoň reakční choutky. Romain Rolland vydal plamenné prohlášení, v němž praví: „... A vy chcete pobouřit veřejné mínění proti tomuto státu? Dobře! Jen dejte pozor, aby se neobrátilo proti vám! Pro nás, nejde o nějaký doktrinární konflikt. Mnoho z nás (i ten, který píše tyto řádky) nebylo a nikdy nebudou komunisty. Já zemru jako svobodný individualista, jako jsem žil. A mezi komunisty západu, kolik jich odmítá politické směrnice Moskvy! Avšak dnes konec všemu tříštění! Spojíme se proti společnému nepříteli. Individualisté, nebo komunisté, nebo socialisté a syndikalisté, jakýchkoliv barevných odstínů, nebo republikánští radikálové, nestrpíme, nejen slovy, nýbrž svým skutečným jednáním to ukážeme, aby pod lživou maskou náboženství a spravedlnosti, civilisace a humanity, nejbujnější reakce, ta, jejímž znakem jsou peníze, šavle, podvodné machinace, papežská tiara, zotročovaly náš západ a aby si osvojovaly právo vrhnouti naše národy proti velkým bratrským národům revolučního Ruska a proti jejich hrdinskému úsilí. My víme, že toto úsilí vám nahání hrůzu, a že byste nebyli tak puzeni proti němu, kdybyste neměli strach z jeho úspěchu! Je pro vás životní nutností, abyste zmařili plán jejich gigantické rekonstrukce, neboť víte, že, jestliže se jim podaří jej uskutečnit (a to je otázku tří let), proletářská bašta sovětských republik nalehne svou obrovskou masou na Evropu a učiní konec všem vašim útokům. To bude výsledek vašeho plánu zotročovati svět... Bude příliš pozdě! Vám je to jasno... A my to víme rovněž! A proto vám strháváme masku a odhalujeme vás před světem. Spiklenci, ustupte do stínu.“ — Prof. Dr. M. Rade uveřejňuje jako redaktor v svém časopise *Die Christliche Welt* (z 5. dubna 1930) tento návrh ohledně Ruska: „Celý šik protestů proti ruskému pronásledování křesťanů se vynořil, je v něm Řím, Canterbury, Stockholm, Berlín, Sofie. Bylo zde již něco takového? Máme konečně křesťanské, církevní svědomí světa? Mohli bychom se z toho neomezeně těšit, kdyby tu nebylo dvou překážek: *nejistota o skutečnosti* a *nejistota o cíli*. Není sice pochyby o tom, že se dějí hrozná věc. Že se náboženství v Rusku, nejen křesťanské, potlačuje a pronásleduje, o tom není pochybnosti. Ale míru, rozsah a způsob známe jen nedokonale. Především: je nám těžko rozeznat, rozhodnout, kde je příčinou nenávist k náboženství, fanatismus bezbožníků nebo hospodářský systém nám cizí — a přece něco na tom záleží. Dopisy... svědčí spíš o bidě... než o pronásledování víry. Víra prodělává zkoušku, ale není přímým předmětem útisku. Této nejistotě odpovídá, že se rychle šíří představy beze všech mezí. Co se vypravuje, i co se tiskne, z toho mnohé není prostě pravda... Stejně nejistý je i *cíl*. Chceme nahnat vládám ruské říše mravní hrůzu? Aby nechali svého řázení? A bude-li účinek opačný? — Chceme *válku*? V Sofii se již žádá, aby velmoci a Svaz národů „učinily intervenci, konec tomuto strašné-

mu zločinu". Chceme vyhánet ďábla Belzebubem? Vážně: jak má vypadat čin, k němuž se vyzývá? Solidarita, příspěvi — a činná pomoc, kde je možná, musí být ze srdce pozdraveny. *Kde je pomoc možná?*... Nejhlavnějším se nám zdá, mít zaručenou znalost věci. Není-li Svaz národů s to, aby ji opatřil, je správná každá jiná instance. *Posleme tam muže nebo ženy, kteří jsou politicky nepodezřelí, aby nám přinesli zprávu.* Sovětská vláda pustila do země opětovně osoby, v jejichž nezaujatost důvěřovala a kteří byli dost objektivní, aby viděli věci, jaké jsou. Utvořme volný výbor, který by ty posly vyslal. Poslové se najdou. Jde o pravdu a lidskost."

Lze se v tom zmatku vyznat? *Jaká je pravda o Rusku?* Na štěstí můžeme si utvořit aspoň poněkud objektivní soud: Revue *Die Eiche* vydala obsáhlé ruské číslo s důležitými dokumenty. Eckart-Verlag v Berlíně vydal knihu: *Das Notbuch der russischen Christenheit* s významnými články. Na základě těchto publikací lze aspoň trochu nahlédnout do celé situace. Naznačíme ji aspoň krátce.

Z dokumentů je patrné, že nebyly vydány nějaké nové zákony o pronásledování křesťanství a náboženství v Rusku, ale že pouze *intensita* boje, vedeného od počátku z důvodů, jež si naznačíme, dostoupila bodu, kdy lidé, jichž se to týkalo, nemohli zadržet výkřik o pomoc, a kdy ostatní svět nemohl již mlčet. Do té doby domácí lidé ruští trpěli a svým přátelům za hranicemi říkali, aby pro ně nic nepodnikali, ježto by tím jen jejich situaci zhoršili. Ale v poslední době začali volat o pomoc veřejnosti. Soudili, že prohlášením sympatií ostatního křesťanstva už se jejich situace více zhoršiti nemůže, ale že se tím snad přece něco získá.

*Příčiny nepřátelství komunismu k náboženství v Rusku* jsou různé, četné a hluboké. Především tkví ve světovém názoru materialistickém, který popírá Boha a duši, veškero náboženství. Nad to všechno náboženství jeví se dnešním držitelům moci v Rusku jako nepřítel nového státu. Dříve mělo pravoslavní hlavou cara, bylo chráněno vojskem a policií, také propagováno, vždy bylo spojeno s tuhým konservatismem. Tuto tradici si zachovala pravoslavná církev i po revoluci. Proto ti, kdo nenáviděli starý systém vládní, nenávidí i náboženství s ním spojené. V Polsku se bourají a ruší ruské chrámy jako „památky vnučeného panství“. Tím spíše mají v Rusku revolucionáři pocit, že vše, co souvisí s chrámem a náboženstvím, je spojeno se starým systémem státním. Kdo dnes je pro náboženství, je v jejich očích i pro carismus, je kontrarevolucionář. Zdá se jim, že udržování náboženství je v zájmu dřívějších „pánů“, kteří prý náboženstvím udržovali vládu nad „lidem“ a opět by jí náboženstvím rádi dosáhli. Pověra, jaká se na venkově spojovala s náboženstvím, stupňovala moc starého panství. A organizované náboženství, církev, která neodstranila pověr, trpěla je, po případě jim i přála, umožňovala to, co komunista z hloubky duše nenávidí, vykořisťování. A dnes má obavy, že s náboženstvím se opět vrátí vykořisťování. Ruské křesťanství zdůrazňuje silně záhrobní, onen svět, žije věčnosti, ale komunista žije tímto světem, uznává jen jeho význam, jen tento život. Čeho se zde nedosáhne a nedokáže, tedy nikdy a nikde. Kdo se odvolává na onen svět, utíká tomuto. Lid, utěšovaný naději na onen svět, snáší všechno bezpráví tohoto světa. Proto komunisté prohlašují náboženství za uspávající opium národů. Uznávají jen práci pro tento svět, zbožnost, modlitba, není práce, kněz nepracuje. Proto ruský komunista náboženství nenávidí a myslí, že musí nenávidět z plného přesvědčení. V Rusku bylo ostatně vždy pronásledování náboženství a vždy kruté. Za carismu byly pronásledovány sekty, zvl. duchoborci, mennoniti. Počet těch, kdo pro přesvědčení ať náboženské ať politické byli vězněni, byl tam vždy velký. Dnes však se pronásledování obrací proti jiným lidem, než tehdy. Komunista má pocit, že tehdejší pronásledovatelé jsou dnešní pronásledovaní a že je to spravedlivé. Církev se snadno ztotožňuje s carským režimem. Komunism je sice co do obsahu opakem náboženství, ale svou formou si počíná jako náboženství (viz str. 44—48 tohoto roč. revue), potírá, co se do jeho systému nehodí. Je to cílevědomý plán, zaříditi se na světě bez Boha, bez

náboženství, bez vyšších závazků, je to agresivní nevěra. Podle Lenina je Bůh „arcinepřítel komunistické společnosti“. Slovem i tiskem se stále hlásá, že komunisti a náboženství jsou věci neslučitelné. Podle § 13. programu komunistické strany je každý člen strany nucen být proti náboženství a rozvíjet protináboženskou činnost. Komisař lidové osvěty Lunačarskij prohlásil ve veřejné řeči v Moskvě: „Nenávidíme křesťanství a křesťany, i nejlepší mezi nimi musí být pokládáni za naše nejhorší nepřátele. Oni hlásají lásku k bližnímu a milosrdenství, což je proti našim principům.“ A sám Stalin odpověděl na dotaz amerického deníku Evening World o stanovisku sovětské vlády k náboženství a církvi: „Komunistická strana se nemůže chovatí neutrálně k náboženství. Vede propagandistické tažení proti každému náboženskému předsudku, ježto zastupuje vědu a náboženské předsudky jsou s vědou neslučitelné.“ Náboženství se snaží překlenout třídní boj, který komunisti hlásá a provádí; v očích komunisty je náboženství oporou kapitalistické společnosti. Komunisti neuznávají vyšší moc nad sebou a člověkem, před níž by se měl dobrovolně sklonit. Stojí tu proti sobě dva duchovní světy, boj platí posledním principům, poslednímu fundování názoru na svět a život, je to boj zásadní.

Svaz sovětských republik a sovětská vláda je ovšem v teorii něco jiného než komunistická strana. Proto je v § 4. *sovětské státní ústavy* ustanovení: „Aby byla pracujícím umožněna skutečná svoboda svědomí, je církev od státu odloučena, je škola od církve odloučena a všem občanům se přiznává svoboda náboženské i protináboženské propagandy.“ Avšak v poslední změně ústavy, provedené v dubnu 1929, stala se již změna tohoto ustanovení; přiznává se občanům „svoboda náboženského vyznání a protináboženské propagandy“, ne už svoboda náboženské propagandy. Leč církev ani nábož. obce ani nábož. korporace nemají v Rusku práva právnických osob, nemohou jmění ani nabývat ani užívat. Dřívější církevní jmění i kulturní budovy i předměty kultu byly vyvlastněny, některé budovy a předměty byly nábož. společenstvem do odvolání propůjčeny k užívání, ale úřady mohou jich užití k účelům zcela jiným, jak se velmi často děje. Výuka náboženství ve veřejných i soukromých školách obecně vzdělávacího rázu je absolutně zakázána, osobám pod 18 let nesmí být žádné vyučování náboženství udíleno, ani ne v kostelích ani v soukromých domech; výjimku činí domácí výuka, neděje-li se pro více než tři děti najednou. Pro osoby, které dovršily 18. rok, smějí být podle theoretického znění zákona založeny speciální náboženské ústavy vyučovací, ale jen v hlavních městech a jen se svolením výkonného výboru gubernie, který se musí dorozumět s centrálními úřady. V praxi však se takové povolení neudílí, takže v celém Rusku není takových ústav. Toto ostré zákonodárství bylo ještě *zostřeno novým zákonem* z 8. dubna 1929. Podle tohoto nového zákona byl sice počet věřících, nutný k založení nábož. společnosti, zmenšen z 50 na 20, je zaručena nadále svoboda vykonávání kultu, ale naproti tomu je nové ustanovení: § 17. „Náboženským společenstvem se *zapovídá*: a) tvoření podpůrných pokladů, kooperativ, pracovních společenstev, jakož i vůbec používání existujícího jmění k nějakým jiným účelům, leč k upokojení svých náboženských potřeb; b) materiální podporování společenlů; c) pořádání zvláštních shromáždění pro děti, mladíky, ženy; dále shromáždování modlitebni, biblické hodiny, shromáždění literární, k ručním pracím, vůbec k práci, nebo skupiny nebo kroužky, rovněž zvláštní hodiny výuky náboženské, výlety, dětské zahrádky, otvírání knihoven a čítáren, zřizování sanatorií a nemocnic a lékařské pomoci.“

Už toto zákonodárství ukazuje nepřátelství k náboženství a jest jeho pronásledováním. Je to vlastně znemožnění náboženské činnosti ve společnosti. To pak je tím horší v praxi; neboť v praxi není rozdílu mezi sovětskou vládou a komunistickou stranou; v ruském státě je diktatura komunistické strany. Organizace komunistické strany jsou prakticky státními organizacemi. A stát používá své moci, aby všechny formy a projevy náboženství ne-li přímo potlačil, tedy potíral, podrýval, překážel. V sovětském Rusku

není rovnoprávnost náboženství a beznáboženství. Náboženské propagandě se brání, ta se potírá, beznáboženská a protináboženská se od státu podporuje. Sovětský stát se dal vědomě a zásadně do aktivních služeb nevěry, agresivního popírání Boha. V letech 1919—1921 se vláda pokoušela náboženství potlačit krvavě, pronásledovala hlavně vůdčí osobnosti. Tehdy bylo nejhůře. Dnes, po této stránce je poněkud lépe. Dnes se vede hlavní boj „na pedagogické frontě“, v mladé generaci. Na této frontě vedou boj proti náboženství státní úřady, lidové komisariáty osvěty a ovšem i organizace komunistické strany, jako Komsomol (Svaz komunistické mládeže) a Svaz bezbožníků a j. Tyto organizace jsou součástí vládnoucího systému, jsou v něj včleněny, jejich protináboženská činnost je v soulase s činností státních úřadů a s jejich podporou. Tyto organizace konají protináboženské schůze, šíří letáky atd. Sovětská škola není neutrální v nábož. otázkách, je to konfesní škola atheistická, všemi prostředky hledí vštípit dětem atheism: zpívají se písně, jež se posmívají náboženství a jeho zřízení, o svátcích se děti odvádějí školními podniky od bohoslužeb, ve škole mluví se proti náboženství. Komsomol organizuje agitáční práci protináboženskou i mezi školní mládeží (t. zv. pionýři).

V r. 1930 nastalo *zosíření protináboženského boje*, postup je cílevědomě organizován, je systematictější, plánovitější. Časop. Pravda z 15. ledna 1930 napsal, že hospodářský plán pro nejbližších 5 let (t. zv. pětilетка) má přinést také konečnou smrt náboženských předsudků. Prostředky, jichž se užívá proti náboženství a jeho lidem, jsou rozmanité. Je mnoho dokladů toho, že duchovním a lidem, kteří se činně účastní církevního života, odmítají chleбенky a jiné —enky, takže jsou ohroženi hladem. Chrámy se zavírají, mění v musea sály, divadla, biografy, kluby, stejně se děje se synagógami a mešitami. Kláštery se určují jiným účelům. Nábož. symboly, kříže, ikony a pod., se ničí. Náboženská literatura, bible a jiné knihy, se konfiskují při častých domovních prohlídkách a ničí. Tisk nových se nepřipouští, zásilky z ciziny úřady vrátí nebo ničí, z veřejných knihoven se nábož. literatura nepůjčuje. Děti ve škole se vychovávají ostře protinábožensky. Pracovní týden pětidenní odstranil vlastně neděle a soboty a jejich význam pro náboženství. Protináboženská propaganda je stále úsilovněji organizována. Je zřízeno 35 protináboženských universit, jež mají 7000 posluchačů a 15 protináboženských fakult s 1500 posluchači. Absolventi jsou vůdci protináboženského boje. Veřejná činnost náboženská, hlavně vůdčích lidí, biskupů a kněží se trestá vězením, vyhnáním i smrtí a to z udávaného důvodu, že je to činnost protirevoluční.

*Mohou za této situace něco učinit náboženští lidé a společnosti pro lidi v Rusku?* Rozhodně se musí uvarovati všeho, co by mělo i jen nádech politický, nějaké intervence, zasahování do vnitřních poměrů ruských. To by jen zhoršilo situaci. Každé směšování náboženských a politických otázek je nepřiznivo náboženské věci. Pro lidi mimo Rusko zbývá jediná cesta, jak docílit, aby vůdčí činitelé ruského státu poznali, že cesta, kterou jdou, je nesprávná, nevhodná a neúčinná. Ruští náboženští lidé jdou cestou utrpění a poslušnosti k státní moci ve světských věcech a doufají, že držitelé moci přece by mohli změnit taktiku, přivedení k tomu okolnostmi, veřejným míněním. Snad stojí v Rusku proti milionu lidí věrných Bohu milion lidí bez Boha a nepřátel božích. Ale je tu mnoho milionů lidí lhostejných k Bohu. Je však možno, že tyto lhostejní se přikloní svými sympatiemi na stranu náboženství — a pronásledování na to může mít velký vliv — pak by veřejné mínění donutilo držitele moci k změně taktiky. Náboženští lidé světa vykonají dosti, když dají na jevo svoje sympatie s těmi, kdo dnes v Rusku pro své náboženské přesvědčení trpí. Tím staví se svět za jejich věc a může lhostejní v Rusku přesvědčit, že ta věc je jediné správná a dát jim odvahu, aby i oni se k ní připojili. Jsou ostatně již nyní zprávy o novém náboženském životě v Rusku a to i v kruzích dělnických. Tak šíří se hnutí t. zv. *křesťanů evangelia*. Dr. Keller o něm píše na základě informací vůdce hnutí Prochačova, který chce v Rusku uvést v život domácí evangelní

hnutí, jež neslouží západoevropským denominačním zájmům, nýbrž prostě chce přinést ruskému lidu evangelium. Prochanov se smířil se sovětskou vládou, ale nařiká na pravoslavnou církev. Našel prý sice tu a tam sympatie a pomoc u jednotlivých vůdců, ale v celku není prý pravoslavná církev v Rusku otevřena evangeliu. Avšak věří v její oživení, až se rozmůže evangelní hnutí do široka. Největší překážkou oživení je, že hnutí nemá škol, evangelistů a bibli. (Christl. Welt, 1930, seš. 1.)

Jak působily protesty ve světě na ruské držitele moci, toho dokladem je list, který napsal Stalin vůdci Svazu bezbožníků Jaroslavskému: „Antipatie proti nám v Evropě rostou a nesmíme nechat vyrůstí plamínek protestních projevů ve velký požár. Musíme změnit svou útočnou linii a přenést boj proti Rusku do Evropy samé.“ K.

## RŮZNÉ.

*Adolf Harnack zemřel* 10. června 1930 v Heidelbergu. Velká postava theologa-historika předešla nás v náplň věčnosti. Svou prací vědeckou dával duchovní život aspoň dvěma generacím protestantského duchovenstva a to nejen německého. Počátky křesťanství, jeho literatury, jeho myšlenkové tvorby, vývoj a dějiny křesťanství osvětlil s vědeckého stanoviska pracemi, jichž nikdo nemůže pominouti. Dostal se do sporu s orthodoxním vedením své církve, ta protestovala proti tomu, když se stal profesorem na berlínské universitě. Ale dnes se jím ta církev chlubí a bude chlubit. Mladá generace bohoslovecká začala s jiného stanoviska hodnotit křesťanství než on, ale on právem ji vyzval, aby se všímala také výroku: Bůh je láska, a aby nemluvila jen o Stvořiteli a Vykupiteli, vzdáleném a nedostupném Bohu a naprosto hříšném, ničemném člověku. Harnack měl zájem nejen o svůj úsek vědění, ale o veškeren vědecký život a mimo to o život sociální. Historie byla mu učitelkou života. „Čemu jsem se naučil, naučil jsem se v dějinách církve, ... neboť nic lidského není jí cizí.“ Narodil se 7. května 1851 v Jurjevě, kde jeho otec byl evang. duchovním. Již 1874 se stal soukromým docentem círk. dějin v Lipsku, 1876 mimoř. profesorem v Lipsku, 1879 řádným v Gießen, 1886 v Marburku, 1888 v Berlíně, 1921 šel do pensie. 1905—1921 byl vedle profesury zároveň gener. ředitelem státní knihovny v Berlíně. Když byla otvírána její novostavba r. 1914, byl Harnack povýšen do stavu šlechtického. Jako theolog měl jméno světové. Jeho nástin dějin dogmatu přeložil do češtiny prof. Dr. Žilka. K.

*Sedmý mezinárodní kongres filosofický* bude se konati v době od 1.—6. září 1930 v Oxfordu za předsednictví tamějšího univ. profesora J. A. Smitha. Program kongresu bude probíran ve 4 skupinách: metafysika; logika a epistemologie; ethika, politika a esthetika; historie filosofie. Každá skupina bude mít 4 sekce. Každá skupina bude mít generální zasedání, každá sekce bude mít 4 schůze. V gener. zasedání budou mít referát vždy 4 řečníci, ve schůzích sekce vždy 3 řečníci, a to po 25 minutách. Mluvití se může anglicky, francouzsky, německy a italsky. Minulý, 6. kongres, se konal na Harvardské universitě v r. 1926.

*Jinde* Pruský sněm přijal proti hlasům levice návrh, aby byla provedena reforma kalendáře, tak aby velikonoce byly stanoveny na pevné datum. Dále přijat proti hlasům levice návrh, že se má působit proti zesvětštění výchovy mládeže ve školách všeho druhu, že se má věnovat největší pozornost výuce náboženství a škola proniknout duchem křesťanským. Konečně přijat návrh centra, že propůjčování práva veřejnosti a práva společnického organisacím s určitým světovým názorem (na př. Volná myšlenka) smí se dávat jen zákonem, ne cestou nařizovací. K.

*Rubriku ROZHLEDY PO LITERATUŘE bylo nutno odložit do příštího čísla.*



## STAV DNEŠNÍHO BADÁNÍ O JEŽÍŠOVI.

(Předneseno na 4. vysokoškolské konferenci křesťanského studentstva (akad. YMCA) v Litomyšli 9. července 1930.)

Mám-li mluvit o stavu dnešního badání o Ježíšovi, chápu svůj úkol v podstatě jako referentský: informovati v krátkém přehledu o různých a velmi rozmanitých směrech a proudech, jež se v badání o Ježíšovi jeví, — už předem musíme si totiž být vědomi, že přes všecko zdání opaku v žádné době nebyl zájem o Ježíše takový, jako v době naší, zájem nejen věřících, ale zájem hledajících, badatelský — upozorniti na výsledky toho badání, ukázati jeho dnešní stav a tím pro orientaci vytvořiti nejširší pozadí, od něhož se budou moci odrážeti přednášky ostatní.

Je přirozeno, že jako v každém badání tak i v badání o Ježíšovi záleží *na základním stanovisku*, s něhož se k badání přistupuje. Tímto různým stanoviskem je dáno prvé roztrídění *směrů na tři veliké skupiny*.

I. Především je tu stanovisko církevních naukových soustav a ovšem i stanovisko věřících členů církve, pro něž jest Ježíš Kristus *předmětem náboženství*, kultu, úcty, Bohem, Synem božím, věčným Slovem atd. Ať jde o církev katolickou, pravoslavnou nebo kteroukoliv denominaci protestantskou, Ježíš je tu předmětem náboženské víry a součástí věroučné soustavy. S touto věrou je spojena i víra v bibli jako slovo boží, zjevení boží absolutní a neomylné. Věřící katolík svou víru v Ježíše vyjadřuje slovy, že Ježíš byl a je Bůh a spolu člověk, pravý Bůh a pravý člověk, věčná druhá božská osoba, která se v čase stala člověkem, aby nás svou smrtí na kříži vykoupila a jednou opět přijde, aby svět soudila při skonání světa. Evangelík svou víru vyjádří třeba slovy: „Ježíš Kristus je to Slovo, které bylo od počátku u Boha a bylo Bůh. A to Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi plné milosti a pravdy. A z plnosti jeho my všichni vzali jsme a to milost za milost. A skrze něho i k němu všechno bylo stvořeno. On je střed všeho světa. V něm plnost boží přebývá tělesně.“ „Bůh obětoval Syna svého za nás a tato obět byla jednou pro vždy vykonána, aby se lidé na ni bezpečně spolehli a přijali ji jako důkaz Božího odpuštění. Smíření mezi Bohem a člověkem je dokonáno. Kristus se stal dokonalým prostředníkem...“<sup>1)</sup>

Tento věčný, nadhistorický Kristus je tu předmětem náboženských a theologických úvah a spekulací, je dále předmětem kultu, modlitby, úcty, namnoze větší než Bůh Otec, je pánem a vládcem duší, předmětem toužebného očekávání, lásky, pietistické vroucí oddanosti vzorem a cílem života. Co vypravuje bible o jeho životě na zemi, je přijímáno s naprostou vírou, jako záznaky, narození z Panny, vzkříšení z mrtvých, neboť bible je původu božího a nemůže obsahovati leč pravdu.

S tohoto stanoviska víry může se zdáti každé badání o Ježíšovi svatokrádežnou opovržlivostí a bezbožným rouháním. Nejvyšš může býti věnováno tomu, aby tento předmět víry byl *obhájen* a aby byly vyvráceny námitky proti němu. Badání má tu cíl *apologetický*, obhajobu a posilu víry, či lépe věroučné soustavy.

Není pochyby, že tento Ježíš Kristus jako předmět a obsah víry a část naukového systému církevního může míti velikou působivost na lidskou duši. Ovšem *ředpokladem* té působivosti je: víra v celou tu soustavu. Jakmile však ta dostane trhliny, ztrácí se všechna působivost tohoto Ježíše na duši.

A apologetické úvahy a badání pomáhají obyčejně pouze tam, kde ještě i jiné důvody rozhodují, aby člověk víru v duši otřesenou neopouštěl, ale vůlí se do ní vemlouval.

A tak máme tu *četnou literaturu* o Ježíšovi z těchto církevních kruhů, s cílem z největší části apologetickým, vedle jiné, jejíž cíl je duchovní vzdělání, buzení a živení zbožnosti, nebo kultický. U katolíků mají poněkud větší volnost badatelé tam, kde mluví o Ježíši jako člověku, třeba arci i tam božství je věcí hlavní, ale při badání o lidství a životu v těle je možno rozvinouti úvahy rázu psychologického, ethického i sociálního, o Ježíšově osobnosti, možno i určité problémy stanoviti i řešiti. Tak učinil na př. ve svém Kristu katolický modernista Hermann Schell<sup>2)</sup>, jemuž rozpory a problémy evangelních zpráv jsou dokladem „života, plného napětí, bez něhož není vůbec myslitelná tvůrčí osobnost, všestranná plnost vnitřního bohatství a původní síla ducha“. Viedeňský katol. theolog prof. Dr. Theodor Innitzer<sup>3)</sup> líčí působivě lidskou osobnost Ježíšovu, jeho velikost ducha, nadlidské sebevědomí a vysokou mravní cenu, rovněž mravní a kulturní přednosti a význam jeho učení, nezapomínaje arci vedle toho skutečného a pravého božství Ježíšova. Podobného rázu jest spis prof. Aug. Reatze: *Jesus Christus* (1924). Katolíctí badatelé využívají také velmi účinně při svém líčení Ježíše výsledků badání o Ježíšově době, prostředí místním i myšlenkovém, jakož i výsledků badání z oblastí psychologie, sociologie a pedagogiky, takže taková kniha má pak ráz navenek vědecký. Tohoto druhu jsou dvě velké knihy francouzské z poslední doby: jesuity *Grandmaison*<sup>4)</sup> a dominikána *Lagrange*<sup>5)</sup>.

V češtině máme z této katolické ježíšovské literatury lepšího druhu překlad francouzského díla *Fouardova*<sup>6)</sup>. Nepatří k ní však s takovou reklamou šířený spis italského konvertity *Papiniho*<sup>7)</sup>, který je fanatický, fantastický a nevkusný.

Pokud však s tohoto hlediska nějaké badání t. j. hledání o Ježíšovi v literatuře jest, slouží téměř výhradně cílům apologetickým, obhájití a dokázati pravdivost obsahu víry a věroučného systému, v němž jest Ježíš skutečný a věčný Bůh, který v čase žil na zemi jako člověk. Badání samo, hledání pravdy dosud nalezené, není tu cílem.

II. *Protějškem* k tomuto stanovisku a tomuto badání jest jiné, jež jest v mnohém pravým opakem prvního, ale má s ním také něco společného. Také jen apologeticky dokazuje stanovisko předem zaujaté: že Ježíš byl bůh, ne ovšem skutečný, věčný, živý Bůh, ale lidmi vytvořený, lidský výmysl, fantasie, fikce a při tom že nikdy ani člověkem nebyl, *nikdy neexistoval*.

Počátek popírání Ježíšovy historičnosti jest v spise, který téměř před sto lety vydal 27letý protest: theolog David Friedrich Strauss<sup>9)</sup>. Probíraje zprávy evangelií o Ježíšových zázracích a srovnává je s ostatní antickou literaturou, dokazoval Strauss, že ta vyprávování nemohou býti pokládána za líčení skutečných událostí, nýbrž že jsou něco zcela neskutečného, mytického. I škrtl pak vše, co mělo podle něho mytický obsah a proto skoro celou historii evangelií jako neskutečnou. Pokračuje v jeho díle, Bruno Bauer<sup>10)</sup> prohlásil celou osobu Ježíšovu za mythus a dokazoval původ křesťanství z římského pohanství.

Počátkem 20. století byly myšlenky Straussovy a Bauerovy rozvedeny, provedeny do důsledků a opírány spoustou důvodů a to od badatelů různých národů. Angličan John Robertson<sup>10)</sup> tvrdil, že Ježíš je osobnost mytická, neskutečná, kterou si vytvořilo prvotní křesťanské hnutí; to pak samo prý vzniklo synkretismem z různých prvků, jež poskytl mithraism, krišnaism a jiné pohanské kultury; při tvoření mythu o Ježíšovi měl prý velký význam mythus o slunečním králi.

Mezi Němci Albert Kalthoff<sup>11)</sup> tvrdil, že všechno to, co se v evangeliích a vůbec v Novém zákoně vypravuje o Ježíšovi, je allegorie, legenda a mythus. Křesťanství nebylo prý založeno Ježíšem, neboť ten nikdy nežil; vzniklo prý z velkého lidového a sociálního hnutí, jež bylo současně u Židů, Řeků a Římanů a v němž vznikl i mythus o Ježíšovi, který je jako dodatečně vymyšlený heros eponymos hnutí.

Hlavním zástupcem tohoto směru jest profesor filosofie v Karlsruhe Artur Drews<sup>12)</sup>, který od r. 1909 do dnešního dne nepřestává chrliti spisy, v nichž míní dokazovati, že Ježíš je pouhý mythus, vymyšlený bůh, že však jako historická osoba nikdy neexistoval. Ježíš nebyl prý vytvořen teprv křesťanstvím. Již před vznikem křesťanství byl prý bůh Ježíš a jeho kult u židovských sekt; ten kult prý sahá až k starozákonnímu Josuovi a soustředily se v něm jednak eschatologické ideje apokalyptické, jednak pohanský pojem boha vykupitele, který umírá a vstává z mrtvých. Nejstarší svědek křesťanský, apoštol Pavel, nemluví prý nic o Ježíši historickém; jeho vtělený syn boží je židokřesťanské božstvo Ježíš, jež dal Pavel do středu svého náboženského systému a pozvedl na vyšší stupeň náboženské a mravní spekulace. Evangelia neobsahují prý historii skutečné osoby, nýbrž mythus o Ježíši, oděném v historické roucho, při čemž příspěvek k domnělé historii tohoto Ježíše podali jedná israelští proroci a mesiášské postavy Starého zákona jako Moj-

žíš, Eliáš, Eliseus a j., jednak různé mytické postavy pohanských národů, spojené s vírou v boha vykupitele. Všecky nábožensky důležité věci ve víře v Ježíše, jako křest, eucharistie, ukřížování, vzkříšení, jsou prý vypůjčeny z tohoto mytického symbolismu kultu Ježíšova. Důkazy pro svá tvrzení bere Drews jednak z domnělého mlčení historických pramenů o Ježíši, jednak je sestavuje z nábožensko-historických paralel tohoto druhu: O Ježíšovi se vypravuje, že procházel Galileou s 12 apoštoly; o Josuovi se říká, že přešel Jordán s 12 kmeny a jejich náčelníky; o Jasonovi se praví, že vedl 12 reků do Cholchidy přes Černé moře: tento trojí fakt ve skutečnosti je jeden fakt; Jason, Josue, Ježíš jsou jen tři různé formy astrálního mythu.

Avšak také odborníci ukazovali a ukazují na různé orientální mythy, jež jeví podobnosti se zprávami o Ježíšovi, a tvrdí, že mythus o Ježíši je prastarý mythus orientální, který v Evangelích je přetvořen tak, jako by rysy mythu byly osudy historické osoby. Ježíš je prý tedy jen historisovaný mythus.

Tak orientalista P. Jensen<sup>13)</sup> odvozoval vznik mythu o Ježíšovi z babylonského mythu o Gilgamešovi a prohlásil Mojžíše, Ježíše a Pavla za tři varianty téhož mythu, tedy neexistující osoby. Jiný assyrolog, H. Zimmern, vyslovil souhlas s tímto názorem.<sup>14)</sup> Za jiný takový mythus je pokládán babylonský mythus o bohu Mardukovi<sup>15)</sup>, o jehož utrpení a vzkříšení se vypravuje. Jiní ukazují na mythus o prvotním člověku<sup>16)</sup>, „synu člověka“ a zprávy o něm v památkách hermetických, iránských, mandejských a manichejských. Jiní poukazují na řecké mythy o Heraklovi, Orfeovi<sup>17)</sup>, Pythagorovi<sup>18)</sup>, Augustovi<sup>19)</sup>. Jiní konečně vůbec na všechny orientální mythy o bozích umírajících, vzkříšených a výkypných, ať jsou babylonští, egyptští, foiničtí, frygičtí nebo řečtí.<sup>20)</sup>

Mezi radikálními neoborníky byli dále dva Poláci: Lublinski<sup>21)</sup> a Niemojewski<sup>22)</sup> a Dán Brandes<sup>23)</sup>, jehož spisek vyšel také v českém překladě.

Po světové válce toto radikálníčení nepřestalo; hlavně Drews pokračuje ve vydávání nových spisů a jako spolupracovníci přibylí mu H. Raschke<sup>24)</sup>, farář v Brémách, a L. Feiler<sup>25)</sup>. Zatím co v Německu toto hnutí dnes v kruzích theologických nezanechává účinků, budí sensaci v Holandsku, Francii a Anglii,<sup>26)</sup> v kterýchžto zemích se nyní vede živá diskuse o historičnosti Ježíšově.

V Německu byl před válkou veden boj o Ježíšovu historičnost s velikou vášnivostí se strany popěračů i obhájců, a tento boj byl jednou z důležitých příčin, že se německá theologie po válce dala jiným směrem. Pro dnešní německou theologii nejsou spisy druhu Drewsova nijak aktuální, nechávají ji lhostejnou, nikdo jich již nevyvrací. Bojem se došlo k přesvědčení, že pochybovat o Ježíšově historičnosti je naprosto bezdůvodné a že uváděné důvody proti ní jako naprosto nevědecké nezaslouží ani vyvracení. Popěračů ovšem také nikdo nepřesvědčí, důvody pro ně nic neplatí,

neboť jsou předem zaujati svým protikřesťanským a protináboženským stanoviskem. Již před válkou ukázal sám *Harnack*<sup>27)</sup> na ne odbornictví popěračů a tedy nekompetenci mluvit do těchto otázek: „Je to pro vědeckého theologa zahanbující, že má zodpovídat otázku, zdali Ježíš vůbec žil, kdyžtě badání o životě Ježíšově bylo v činnosti skoro celé století v Německu s vynaložením nejlepších sil. Ti tři učenci, Kalthoff, Jensen a Drews nevykonalí vážných studií, jež jsou nutny, aby dosáhli práva, moci spoluluviti ve vědě o prvotním křesťanství.“

Celý spor však měl i tu dobrou stránku, že se s novou důkladností zkoumala historická cena pramenů o životě Ježíšově, že se dále podrobně studovalo duchovní ovzduší doby vzniku křesťanství a konečně nově se prozkoumala i svědectví mimokřesťanská o Ježíšovi.

Výsledky tohoto badání jsou takové, že vskutku jen člověk zaujatý může dnes pochybovati o historické existenci zakladatele křesťanství, Ježíše z Nazaretu. Dnes stačí ukázati i těm, kteří nejsou ochotni uznati historickou cenu zpráv evangelních a jimž zdají se pozdními svědectví: Tacitovo (k r. 64), Suetoniovo a Pliniovo, na nové velké práce: *Klausnerovu*<sup>28)</sup> a *Eislerovu*<sup>29)</sup>, kteří upozorňují na svědectví Josefa Flavia a Talmudu o Ježíšovi. Zvláště je tu cenné svědectví t. zv. slovanského Josefa Flavia, t. j. staroslovanského překladu původního a do nedávna neznámého malého spisku Josefova o dobytí Jerusalema od Římanů<sup>30)</sup> v r. 70.

Popěračům historičnosti Ježíšovy nelze dnes uváděti důkazu z mlčení současné historie, zvl. Josefa Flavia a Talmudu.

O jejich překonané nábožensko-historické metodě pak platí slova Harnackova: „Historicko-náboženské badání trpí dost často umělým isolováním problémů. Ale ještě větší rány zasazuje mu ona srovnávací mythologie, která spojuje kausálně všechno se vším, strhuje pevné ohrady, hravě překlenuje oddělené propasti a vysoukává kombinace z povrchních podobností. Tímto způsobem lze obratem udělat Krista slunečním bohem nebo jiným bohem, Marii Velkou Matkou, 12 apoštolů 12 měsíci, vzpomenouti si při historii narození na všechny historiky o narození bohů, lze k vůli holubici při křtu vzít všechny mythologické holuby, přidružit k oslu při vjezdu do Jerusalema všechny proslavené osly a tak kouzelnou holí historie náboženství šťastně odstranit každý spontánní rys“.<sup>31)</sup>

Bylo opravdu také konkrétně ukázáno, jak touto methodou lze „dokázati“, že neexistoval na př. Napoleon, a že zprávy o něm jsou mythos o slunečním bohu atd.

Odborní orientalisté, — tím méně ne odborní radikální popěrači — nedokázali předkřesťanský kult nějakého boha Ježíše, nedokázali ani jiných svých předpokladů, základů, na nichž svou umělou stavbu budují. Proces historisace mythu je historicky těžko uvěřitelný. Nejstarší zprávy o Ježíši ukazují na muže —

Mesiáše a není na něm nic mythického. Záhy ovšem legendy a mythy o něm vznikaly a hotové a staré se na něho přenašely, jak ukazuje N. Zákon. Avšak před mythem a legendou byl historický zjev Ježíšův, později částečně zmythologisovaný, jako v téže době zjev Pythagorův, Alexandrův, Augustův.

III. Tím jsme u *třetího stanoviska*, které Ježíše nepovažuje ani za Boha skutečného ani fiktivního, ani nepopírá jeho historičnosti, ale pokládá jej za *historickou bytost lidskou*. S tohoto stanoviska pak je tu celá stupnice názorů o Ježíši; od názoru o defektnosti a chorobnosti jeho lidství k uznávání velikosti a mimořádnosti jeho náboženské a mravní osobnosti, a k názoru, že v Ježíši člověku je zjevení Boha samého na zemi. Ne všem badatelům tohoto stanoviska šlo o skutečné badání, hledání pravdy o Ježíšovi, ale většine přece jen o to šlo. Ne všichni měli ušlechtilé cíle, ne všichni postupovali ušlechtilým způsobem, ale většina přece jen ano. V této skupině teprve lze mluvit o skutečném badání o Ježíšovi, neboť většine šlo právě o nalezení toho *historického* Ježíše, který na zemi žil a působil. Přehledneme sice celou tuto stupnici, ale zastavíme se pouze u zjevů, které — třeba znamenaly leckdy pochybení — přece byly důležitou etapou na cestě za pravdou o Ježíšovi. Výsledky tohoto úsilí jsou velmi důležité s hlediska nejen vědeckého, ale právě i náboženského.

1. Někteří ze spisovatelů o Ježíšovi viděli v něm člověka *úchylného, chorobného* nebo *jinak defektního*.

Již před 50 lety ve Francii Jules Soury<sup>32)</sup>, odkazoval badání o Ježíšovi do oboru psychopathologie, neboť té prý patří zkoumat duševní stav většiny velkých lidí. Na počátku tohoto století podjal se ředitel ústavu choromyslných v Holštýně Georg Lomer, píšíci pod pseudonymem *Dr. de Loosten*<sup>33)</sup>, úkolu, dokázat, že Ježíš byl duševně chorý. Pomáhal mu dánský theolog Emil *Rasmussen*<sup>34)</sup>, a francouzský lékař-psycholog *Dr. Binet-Sanglé*<sup>35)</sup>. *Nietzsche* pokládal Ježíše za zženštilého, dráždivého neurasthenika, *J. Baumann*<sup>36)</sup> za muže nervově chorého a předrážděného, *Oskar Holtzmann*<sup>37)</sup> za chorobného ekstatika a snílka.

2. Tento druh posuzování Ježíše byl pouze krátkodobou modou a dnes o něm není památky.) Za to v nejnovější době *psychoanalýza* rozšířila svůj způsob nazírání a svůj *pansexualismus* i na Ježíše a křesťanství. Švýcarský farář a profesor *Georges Berguer*<sup>38)</sup> vykládá Ježíšovu víru v Boha Otce vlivem oidipovského komplexu. *O. Hofmann*<sup>39)</sup> přenáší pojem „libido“ do novozákonní terminologie a používá ho k výkladu nejhlubšího duchovního života Ježíšova až i na kříži. *H. Saalfeld*<sup>40)</sup> vykládá terminologii a pansexualismem psychoanalýsy základní pojmy křesťanské.

Může to ovšem jen přispěti k zdiskreditování psychoanalýsy, nikoliv Ježíše nebo křesťanství. Pod vlivem psychoanalýsy byl



Ježíš vtažen do oblasti *eroticna* i v jiných spisech, na př. od *Blühera*<sup>41)</sup> a *Bronselse*.<sup>42)</sup>

3. Je přirozeno, že všelijaká hnutí, jež se zvláště po válce rozbujela, jako: *spiritismus*, *okultismus*, *theosofie*, Steinerova *anthroposofie* ano i *mazdaznan* osvojují si Ježíše a přizpůsobují si jej podle svého obrazu. Příslušná literatura je nepřehledná, ovšem nedá se zahrnouti mezi literaturu badání o Ježíšovi. U nás je z tohoto okruhu příznačná kniha *Jirmanova*<sup>43)</sup>, okultistická, theosofická a synkretistická. Vyšel také český překlad Ježíšova života od velekněze mazdaznanu Dr. *Hanische*.<sup>44)</sup>

4. Také *nacionalismus* chce Ježíše upoutati do svých služeb. Poněvadž bývá spojen s antisemitismem, je mu nepřijemný židovský původ Ježíšův a proto z něho vši moci chce učiniti Arije. Je o tom již řada spisů. Počátek učinil H. S. *Chamberlain*,<sup>45)</sup> který první tvrdil, že Ježíš jako Galilean nebyl semitou, nýbrž rassou i duchem Arijec. V poslední době, po bližším poznání historie indoevropského národa Hettitů, k jejichž říši dlouho patřila i severní Palestina, ukazují se opět znova na možnost Ježíšova původu z rasy indoevropské, v opaku k semitské. Někdy je při tom Ježíš snížen na úroveň národního šovinismu a antisemitismu, v Německu jej připodobňují starým germánským bohům<sup>46)</sup>. U nás MUDr. Jos. *Janko*<sup>47)</sup> také staví Husa nad Ježíše, jenž prý znamená jinošství lidstva, kdežto české náboženství pracovitostí a mrávností bude mužným věkem lidstva. Židé prý všude šíří jen atheism, anarchism a komunism.

To všechno jsou pochybené pokusy; Ježíše nelze násilně vyjmout z rassové a národní souvislosti, stejně jako ne z duchovního a náboženského vývoje židovství.

5. Více oprávněni mají pokusy, uvést Ježíše v úzký vztah k *sociálnímu hnutí* naší doby, a speciálně k *socialismu*. Mnoho podnětů vyšlo od *Tolstého*, který ukazoval Ježíše jako nepřítele státu, kultury, práva, války a stavěl ostře proti sobě nynější právní řád společnosti a řád lásky Ježíšova kázání na hoře. V kruzích socialistických byla a jsou dvě stanoviska vůči Ježíšovi, stejně jako vůči náboženství. Jedni Ježíše zamítají, někdy až nenávisťně.<sup>48)</sup> Jiní — menšina — se k němu staví příznivě. S počátku se snažili ukazovat na rozdíl mezi církvemi a Ježíšem a prohlašovali, že Ježíš svou sociálností patří jim a ne církvím. Působil prý pro chudé, ubohé a utlačované, chtěl odstranit se světa protivy a rozdíly mezi lidmi, chtěl rovnost všech, byl vykupitelem chudých, bojoval s obdivuhodnou odvahou proti tehdejšímu vykořisťovatelům lidu, fariseům a kněžím, snažil se vyrvat lid z jeho otupělosti a za toto sociální úsilí pozbyl života. V době poválečné snaží se pracovníci tohoto druhu v socialismu odvodit právo na socialism z Ježíšova učení.<sup>49)</sup> Směrodatným spísem pro názory o Ježíšovi byl spis vůdce sociální demokracie německé *Kautského*<sup>50)</sup>. Podle něho křesťanství ve svých počátcích nebylo než hnutím komunistickým a proletářským; vyzna-

čovala je třídní nenávisť, desorganise rodiny, nechut k práci, komunismus. Nepotřebovalo osobního zakladatele, vzniklo kolektivně. Ježíš sice existoval, byl hlavou prvních křesťanů, byl revolučním pretendentem mesiášství, ale nedal hnutí vznik. Když vedl vzpuru proti římské moci, byl zatčen, odsouzen a ukřižován, jako jiní židovští agitátoři. Ale po jeho smrti hnutí, jež opustil v počátečním stadiu, se rozvinulo a přetvořilo pod vlivem velkých politických změn, jež se v zemi udály. Římané konsolidovali svou moc v Palestině, takže už nebylo třeba organizace revolučního proletariátu. Proto členové hnutí změnili program, stali se umírněnými a podřídili se státu. Proto změnili i původní úlohu Ježíšovu, proti historické pravdě učinili z něho pouhého kazatele, jenž prý podlehl v zájmu náboženství, jež založil. Přes to lze poznati v evangeliích stopy skutečného Ježíše, jeho revolucionářství, na př. když se Mat. 10, 38 praví, že přinesl meč na svět — tedy revoluci!

Je patrné, jak je tu vše tvořeno ze vzduchu, bez bližší znalosti poměrů doby, a jak je to přízpůsobeno přání.

Táž tendence je však i ve spisech theologa i socialisty zároveň, Maxe *Maurenbrechera*<sup>51)</sup>. I on uznává historičnost Ježíšovu, ale i on tvrdí, že nebyl zakladatelem křesťanství; to prý má svůj původ v starých mythech orientálních; je prý spojením mythu a vzpomínky na velmi reálného člověka, učitele židovského, Ježíše, který chtěl vykoupení sociální, ne-li socialistické. Chtěl prý, aby všichni lidé byli bez majetku a zapovídal práci; lze jej srovnat s neapolským lazzarone. Prvotní církev byla prý komunistická.

Z novější doby lze k této skupině spisů přiřadit Ježíše *Barbusova*<sup>52)</sup> s radikálními názory socialistickými a pacifistickými, ale také atheistickými a naturalistickými.

Dodnes ovšem zůstalo v kruzích socialistických mnoho předválečného neporozumění ano nepřátelství k Ježíšovi a náboženství, jak ukazuje kniha *Piechowského*<sup>53)</sup>.

U těch pak, jimž jde o náboženství i socialismus, ať jsou to náboženští socialisté či stoupenci sociálního křesťanství, proniká stále více poznání, že sociální význam Ježíšův je nepřímý, že plyne z jeho významu náboženského. Proto nezakládají svoje požadavky na Ježíšově lásce k bližnímu, nýbrž na křesťanské myšlence o Bohu.

6. Velmi rádi dovolávají se pro sebe Ježíše dále všichni ti, kdož usilují o *mravní kulturu, pokrok, svobodu*. Již od dob osvícenských tane takovýto Ježíš na mysli mnohým spisovatelům, liberálním, pokrokovým, umravňujícím. Ježíš je jim rozumný učitel mravnosti, platně pro všechny lidi, ideál vši ethiky, učitel, který zemřel v osvobozovacím boji ducha jako mučedník, jsa pravým opakem církví, které s jeho jménem a odkazem dnes kupčí. Tane jim na mysli jako vzor vážného způsobu života, čestného a ušlechtilého, smyslu pro pravdu, důvěry ve vítězství

pravdy v tomto světě, jako učitel lásky k bližnímu a lidu, zhavy bojovník za pravdu, za níž i svůj život obětoval.

To vše je sice hezké, ale tím se nedotýkáme centra Ježíšovy bytosti. Ježíšova mravnost byla ovocem jeho zbožnosti, jeho zakotvení v Bohu. Kdo nemá pro to porozumění, nemůže o Ježíši se zdarem psát. To platí také o portretu *Ludwigově*<sup>54</sup>), literárně a hlavně líčením krajin a prostředí skvělém; ale nevidí právě to nejdůležitější.

Všechno to, v čem jsme Ježíše dosud viděli, je prostředí laické, světské. Chceme jej však již vidět v prostředí náboženském, mezi theology, a vidět porozumění pro to specifikum jeho bytosti.

7. Nuže, *theologické badání* o Ježíšovi konalo mnoho a mnoho práce v nejnovější době. Zde, v krátké přednášce, ji nemůžeme přehlednout. Můžeme si pouze uvědomit hlavní směry, jimiž se brala a hlavní výsledky, jichž se dopracovala. Účastnili se jí theologové, pomáhali i filologové a historikové. Byloť potřebí i veliké práce, která je zdánlivě odlehlá, ale má přece také svými výsledky význam pro badání o Ježíšovi. Tak na př. badání o jazyku, jimiž jsou psány prameny pro badání o Ježíšovi, evangelia a N. Zákon celý. Dlouho se mysliło, že je to řeč posvátná, jen biblická, novozákonní. Filologickou prací se ukázalo, že je to lidová mluva oné doby, vykopávkami objeveny střeptiny, zbytky papýrů, na nichž se psalo touž řečí, poznala se lidová literatura té doby a novozákonní řečtina zařazena do rámce dobového. Stejně i novozákonní literatura poznáním soudobé tvorby lidové pozbyla svého osamocení, ale zároveň tím více vynikl její svéráz. Srovnáním rukopisů biblických, citátů u starých spisovatelů křesťanských a starých biblických překladů byl vytvořen textovou kritikou novozákonní text jednotný a bezpečný, velmi blízký původnímu znění. Podrobným studiem novozákonní doby, poměrů politických, geografických, národopisných, vnikalo se stále více do doby, v níž Ježíš žil. Ještě více ovšem poznáváním prostředí duchového, kultury a všech jejích složek, především pak prostředí náboženského. Badání dosáhlo velikých výsledků při poznávání duchových proudů Ježíšovy doby, idejí, směrů a jejich vývoje. A, to netoliko ve světě židovském, kde podrobně poznány hlavní 3 směry: farisejský, apokalyptický a hellenistický, ale i ve světě pohanském, hellenistickém i orientálním. A tam se otevřel našemu poznání úžasně složitý svět, plný duchových proudů a směrů, z nichž některé měly pradávny tisíciletý vývoj, sahaly do Babylonie, do Persie, do Indie, do Řecka, do Malé Asie, a nyní v době Ježíšově se křížily, mísily, spolu bojovaly, ale i navzájem splyvaly v bizarním často synkretismu. Novozákonní spisy podrobeny kritice všestranné, srovnávány mezi sebou i se soudobou literaturou ostatní, rozpitvány a o každém kousku ano slově uváženo se všech stran. Výsled-

kem byly dějiny novozákonní literatury, jež znamenají na-  
prostou změnu oproti poznání ještě nedávnému. Všechných těchto  
poznatků, zvláště také poznání látek mimobiblických, užito k vý-  
kladu Písma. Srovnáním pak obsahu, idejí a pojmů a sestavením  
jejich vývoje a soustavy vytvořena novozákonní teologie, či  
lépe dějiny novozákonního náboženství. Při tom uplatňovaly se  
různé myšlenkové směry, které vkládaly výkladem do textů více  
než tyto připouštěly a tak se docházelo k výsledkům často  
i opačným.

Zvláštního významu nabyla před válkou, t. zv. *nábožensko  
historická škola* či metoda, která užívala k výkladu textů novo-  
zákonních paralel slovních i obsahových ze všech jiných nábo-  
ženstev, soudobých i minulých, soudíc často z pouhé analogie  
nebo podobnosti na kausální závislost idejí. Přehnané metody  
této školy užívali, jak jsme poznali, hojně i popěrači historič-  
nosti Ježíšovy.

Nábožensko historická škola vykládala i Ježíše, jeho učení  
a křesťanství buď celé nebo aspoň částečně vlivy cizích nábo-  
ženstev a myšlenkových světů. Jedni ukazovali na vlivy *baby-  
lonské*<sup>55</sup>, jiní na vlivy *buddhistické*<sup>56</sup>, jiní *perské*<sup>57</sup>, jiní na  
hellenistická náboženstva *mysterijní*<sup>58</sup> a na myšlenkový a *filo-  
sofický svět řecký*<sup>59</sup>.

Leč příliš smělé a fantastické myšlenkové stavby této školy  
byly postaveny namnoze na písku. Je pravda, že mnohé formule  
novozákonní upomínají na formule soudobých řeckých filosofů  
a na tehdejší mysterijní kultury. Leckteré pojmy z prvního období  
židokřesťanského změnil v prostředí hellenistické kultury svůj  
obsah pod jejím vlivem. Při tom však není možno vykládat kaž-  
dou analogii hned genealogií jako by věc vznikla cizím vlivem.  
A i když je dokázáno, že některý autor novozákonní užívá for-  
mule z náboženství mysterií, je nutno při tom vždy také dbáti,  
užívá-li formule v stejném smyslu; a ani pak ještě není tím  
řečeno nic o původu a přímém vlivu. I u nás dnes je ve vzduchu  
mnohé heslo, okřídlené slovo, a není znám jeho vlastní význam  
a původní souvislost. Všecky pak tyto vlivy jsou skoro vylou-  
čeny tam, kde kritické badání zjišťuje nejstarší vrstvy podání  
o Ježíšovi. Proto bylo nutno brzditi rozlet fantasmagorie badatelů této  
školy; a hlavně v poválečné době historicko náboženské práce  
značně korigují výsledky badání předválečného v tomto oboru.<sup>60</sup>

Jiní badatelé se domnívají, že je možno Ježíše pochopiti ze  
soudobého *židovství* a to buď směru *rabínsko-farisejského*<sup>61</sup>  
(talmudismu) nebo *apokalypticko-eschatologického*<sup>62</sup>. Tak  
i *Klausner*<sup>63</sup> soudí, že Ježíš byl farisej a proto prý i věřil v zá-  
zřačně vysvobození národa, které přijde, až celý národ se stane  
plně poslušným božích přikázání. Jako farisej ponechával prý  
Ježíš ceremoniální zákon stranou a kladl exkluzivní důraz na  
přikazy ethické. Naproti tomu Alb. *Schweitzer*<sup>64</sup> dokazoval, že  
Ježíše lze pochopiti pouze ze soudobé židovské eschatologické

apokalyptiky, že byl eschatologický blouznil, který svou smrtí chtěl přivolat království boží. Proto prý také vlastně byla mu vedlejší všechna ethika, svět, kultura, před koncem světa mizí význam všeho; byla to jen Interimsethik. Proti oběma jednostrannostem ukazuje správně Bousset<sup>65)</sup> na důležitost celého soudobého židovství pro poznání prostředí Ježíšova. Ovšem tím vším dohromady nemůže Ježíš být vystižen. Dnes máme již čtyřsvazkový výklad<sup>66)</sup> Nového zákona na základě soudobých spisů rabínských a není pochyby, že mnohé místo Nového zákona nám vynikne tímto výkladem v novém dobovém pochopení. Ale moralistou ve smyslu rabínů své doby Ježíš naprosto nebyl a právě proti jejich legalismu a formalismu bojoval. Rovněž eschatologii nelze přeceňovat, jak to činil Schweitzer. Ježíš ani prvotní křesťané nebyli blouznivci, nebyli nijak jednostranně a výlučně eschatologicky orientováni. Ježíš hlásal sice blízkost království božího, ale zároveň jeho učení, zažívali ve styku s ním plnou spásu, síly budoucího světa. Ježíš viděl ve vypuzování zlých duchů již království boží v činnosti, myslel království boží přítomné i budoucí; jeho náboženství bylo i vírou i nadějí současně. Proto také jeho mravní požadavky nebyly žádnou zatímní etikou. Ovšem byla to ethika z naprostého zakotvení v Bohu, z kořenů zbožnosti rostoucí.

8. Nejprizmatičnějším zjevem v badání o Ježíšovi je však ta okolnost, že mnozí theologové, nadšeni výsledky badání, se domnívali, že se mohou cestou vědeckého badání dobrat *historického Ježíše*. I dali se v přehojném počtu na výpravu za historickým Ježíšem a jali se psát o překot *Životy Ježíšovy*. Činili tak především zástupcové t. zv. *liberální, svobodomyšlné theologie protestantské* a to nejen v Německu, ale i ve Francii, Anglii a Americe.

Úmysl měli dobrý. Pozorovali ztrátu víry v Ježíše, jakého hlásaly dogmatické soustavy církevní a proto chtěli dáti dnešnímu člověku nový základ víry křesťanské, historického Ježíše, který by byl dnešním lidem srozumitelný, a vhodný k tomu, aby byl duchovním a mravním vůdcem přítomnosti. Chtěli k němu dojít cestou vědeckou, historickou a psychologickou; chtěli jej pochopit ze znalosti jeho doby, výsledků vědeckého studia pramenů, jež by se pronikly psychologicky.

Adolf Meyer<sup>67)</sup> takto vyjádřil tyto snahy a toto smýšlení: Každá doba si tvoří Krista podle svých potřeb, každá připojuje nové rysy k jeho obrazu. My však dnes chceme vědeckou cestou nalézt autentickou tvářnost Ježíšovu, poznati jej jako syna své doby, který nutně sdílel ideje a omyly svých současníků ale chceme také poznati jeho význam vyšší, trvalý, osvobozující, výkupný. Co má nám Ježíš dnes říci? Co je dnes pro nás? Zříkáme se vědomě dogmatu o božství Ježíšově. Dnes máme vyšší ideu božství, abychom ji připisovali někomu, kdo žil na zemi. Nepotřebujeme prostředníka a spasitele. Ježíš se neprojevoval ani jako Bůh ani jako thaumaturg ani jako nadlidská osoba.

Nikde se také neoznačil za Mesiáše. Všecko se skončilo jeho smrtí. Ale není-li Ježíš Bůh, přece zřídil mezi námi a Bohem úzký vztah, a toho potřebujeme, to znamená pro nás, že nám přinesl spásu. Nebylo nutné být Bohem, aby tento zázrak vykonal. Ctíme Krista jako toho, kdo nám přinesl spásu! To nás vede k Bohu a tuto úlohu by nemohl splnit, kdyby sám byl Bohem. Je tedy zbytečno připisovat Kristu celou řadu nadpřirozených vlastností, tajemných, božských, jež měl na zemi a jež má dosud v nebi. Kdo byl s to, aby takové vlastnosti na Ježíšovi konstatoval? Obrazu, který si o něm utvořili lidé skoro před 2000 lety a který je v Evangelích, nemůžeme důvěřovat; vždyť žádný z nich Ježíše neviděl. Kult svatých v katolicismu nám ukazuje, jak obraznost lidu si podle svého srdce tvoří zvláštní bohy vedle pravého Boha. Rozhodně nemůžeme Ježíši prokazovati žádný kult. Co nám tedy je dnes Ježíš? Především velká historická osobnost. Byl řemeslník, syn řemeslníka, bez kultury sociální, intelektuální i umělecké. Přes to třetina lidstva nese jeho jméno. Je zakladatel našeho náboženství, naší víry, našeho vnitřního života. Je osvoboditel a podněcovatel naší osobnosti, táhne nás svým životem a osobností. Je uskutečnitel našeho náboženského ideálu, osvoboditel od hříchu, sláva lidstva, hlas, ježž nám Bůh dává slyšet. Nebyl dokonalý ve všem, nýbrž jen v oblasti svého povolání, v oblasti náboženské; jinak byl slabý a křehký jako jiní lidé.

To je jeden z obrazů Ježíše historického, jehož tvořila tato theologie. Takových obrazů je veliký počet.<sup>68)</sup> Všecky ty nesčetné Životy Ježíšovy, ať jsou z pravého či levého křídla liberální theologie protestantské, podávají charakteristiku osobnosti a díla Ježíšova a hymnus na jeho velikost a jedinečnost jako *náboženské a mravní osobnosti*. V jejich stopách šli i t. zv. *positivní* theologové protestantští: i oni se snažili pochopit Ježíše z doby a kultury. Rozdíl viděli jen v tom, že prý liberální theologie chce celou osobu Ježíšovu vysvětlit čistě a beze zbytku z činitelů světa pozemského, v němž žil, kdežto *positivní* theologie prý uznává, že v Ježíšovi vskutku a opravdu přišla boží láska na svět.

Leč liberální theologové se také podobně vyjadřovali. Harnack na př. také napsal: „V Kristu zjevil se duch boží tak dokonale, jak jen na zemi, v prostoru a čase se zjevit může.“ Liberální theologové totiž namnoze ukazovali neupřímnou dvojitou tvář. Líčice, jak říkali, Ježíše historického, Ježíše vědy, proti Kristu víry, používali přece přecasto výrazů naukového systému církevního a rozuměli často těm výrazům v jiném smyslu, než čtenáři, kteří v nich nacházeli upokojení.

Cím více přibývalo Životů Ježíšových, tím více se ukazovala slabost a bezmocnost vědeckého úsilí, dobratí se historického Ježíše. Každý z badatelů jej totiž líčil jinak, často v pravém opaku k druhému a oba tvrdili, že to jsou rysy historického Ježíše. Co jeden tvrdil, druhý popíral. Nebylo shody ani v nej-



základnějších rysech. Nebylo vůbec historického Ježíše vědy, tím méně ovšem bylo lze v tom Ježíši vidět nějaký základ nové víry, náboženství a teologie. Pro náboženství byly tyto snahy jen škodou. Theologové tvořili Ježíše každý podle svého obrazu, podle svého přání a světového názoru jej modernisovali, vypouštějíce ze zpráv evangelijních rysy našemu nazírání cizí. Kalthoff říkal, že Ježíš se stal protestantské teologii nádobou, do níž každý naléval svůj vlastní myšlenkový obsah.

Široká veřejnost náboženská uvědomila si dosah toho všeho, když na základě theologické literatury i krásná literatura učinila Ježíše v stejném smyslu svým předmětem. Učinil tak theolog a básník Gustav Frenssen<sup>69)</sup> a dramatik Gerhart Hauptmann<sup>70)</sup>. Frenssenův Ježíš je matná, měkká, všeho nadsvětelného zbavená osoba, „nejsladší dítě lidské“, kolisající, zápasící, snilek, který neví, kam jde a co chce. A z takového historického Ježíše podle Frenssena prý po jeho smrti Pavel, sám na duchu porušený, učinil mythickou bytost, z níž dnes je nutno prostého, věrného člověka Ježíše vyloupnout. Rovněž Hauptmannův Ježíš je blouznivý, dekadentní, infantilní mladík, který ani sám sobě nerozumí a neví, co chce.

Romány vyvolaly před válkou pohoršení, velkou diskusi v tisku a bouři rozhořčení. Tento Ježíš má být výsledkem historického badání? To je vykupitel, soudce zachránce naší doby? Vždyť sám potřebuje vykoupení a nelze ho brát ani lidsky vážně!

Vědeckou cestou ukázal skutečný stav badání o Ježíši Albert Schweitzer<sup>71)</sup>, soupisem a kritikou dosavadních obrazů Ježíšových všech odstínů. Výsledek shrnul slovy: „Ti, kdo rádi mluví o negativní theologii, nemají to těžké. Nic není negativnějšího než výsledek badání o Ježíšovi. Ježíš z Nazaretu, který vystoupil jako Mesiáš, kázal mravnost království božího, založil království boží na zemi a zemřel, aby svoje dílo posvětil, nikdy neexistoval. Je to postava, která byla nastíněna racionalismem, oživena liberalismem a od moderní theologie přestrojena historickou vědou. Tento obraz nebyl zničen zvenčí, nýbrž rozpadl se sám, otřesen a rozštěpen skutečnými historickými problémy, jež se jeden po druhém vynořovaly. ... Historické poznání musí se stát pohoršením pro náboženství. ... Jen idea Krista, odpoutaná od své dobové půdy, jen duch Ježíšův přemůže svět.“

Na jiném místě činí Schweitzer závěr, že buď je nutno se zastavit před nepoznatelným, nebo přijmout jeho apokalypticko-eschatologického Ježíše.

Schweitzerovým spisem byla zastavena bohatá produkce Životů Ježíšových; vyšly již jen řídké dozvuky.<sup>72)</sup> Apokalyptického Ježíše nebylo však možno jen tak přijmout, jak si představoval Schweitzer.

9. Když tak selhala věda historická, *otevřela se cesta dogmatu*, Ježíši naukových soustav církevních, úvahám o nadpřirozeném, nadsvětelném, historicky nepoznatelném. Za války r. 1916

vyšel Ježíš *Wernleho*<sup>73)</sup> a ten již jest na této nové cestě. Po válce pak dobýval si stále více půdy theologický směr Karla *Bartha* a jeho druhů, t. zv. *theologie krise*, či *dialektická*, jejíž stanovisko k Ježíši je zcela jiné, opačné, než bylo u liberální theologie.

Theologie krise má nové pojetí úkolu historie náboženství. Podle Friedr. *Gogartena*<sup>74)</sup> má se historik dívatí na dějiny jen jako na dění k sobě; vše, co bylo před ním, ať se mu jeví jen jako cesta k jeho vlastnímu zdokonalení, jako tvoření já (Ich-Werdung). To se týče i dějin křesťanství. Obsahem novozákonních spisů je „výkonný čin Kristův“ a ten záleží v *Durchbrechung des Ichpanzers, Aufhebung der bloßen Immanenz*. Liberální theologie historická byla prý Antikrist, kat Ježíšův (Jesus-henker). „Tím, že (historik) uvádí to, co kdysi bylo, ve spojení s tím, co je nyní, místo aby obráceně prostě uznal realitu historicky daného, vyhlazuje ty (das Du) z dějin, t. j. vyhlazuje Ježíše“. Emil *Brunner* nepřiznává moderním historikům titul křesťanů ve smyslu klasického křesťanství, ježto vycházejí od obecného pojmu náboženství a tím i zjevení a zjevení v Kristu je jim jen specifickým projevem religiozna.

Na to lze jen odpovědět, že může být pouze jediná metoda historická, ať jde o oblast náboženskou nebo mimonáboženskou.

Theologie krise má také jiné pojetí exegese, výkladu Písma. Její výklad chce být výchovný a tak zdánlivě sice vyvíjí myšlenky z Písma, ale dialektikou, t. j. stavbou protikladů vnaší do Písma a textu vlastní myšlenky a upomíná na starou allegorickou exegesi, kterou bylo možno v Písmě *všecko* naléztí. Typický je *Barthův* výklad listů k Římanům<sup>75)</sup>: netáže se, co Pavel svými slovy myslil a jak k nim přišel, nýbrž co se těmi slovy myslit může a v rámci dialektické theologie myslit musí. *Barthův* spis nalezl velký ohlas; ale ne pro svůj výklad listu, ale pro sílu náboženských myšlenek, které odpovídaly zvláštnímu stavu doby poválečné. Jinak ale vnašením jednostranně vytvořených myšlenek se nejen text znásilnil, ale byly při tom i zneuznány podstatné stránky křesťanství a tedy křesťanství připravováno o bohatství myšlenek a hodnot, v Písmě vskutku obsažených. H. *Greßmann* o tom napsal<sup>76)</sup>: „Kdo jako Barth vykládá list k Římanům tím, že vychází od náboženských potřeb nynějšího člověka a chce působit na přítomnost, ten nás nenaučí znát Pavla, jaký vskutku byl, nýbrž Pavla, jaký by podle Bartha byl musil být, ten dělá z Pavlova listu k Římanům *Barthův* list k jeho obci. Tento způsob výkladu je s hlediska vědecké exegese falšováním dějin. ... Zde není žádné slovo příliš ostré. Zde musíme v mravním hněvu mluvit o způsobu theologie, která naprosto zneuznává podstatu historické vědy.“

Vskutku, i zde musíme říci: jest jen jedna exegese: ta, která se snaží vystihnout smysl historický, t. j. ten, který měli na mysli ti, kdo text psali a jak mu rozuměli ti, pro něž byl psán.

Něco jiného je použití toho smyslu na naši dobu; ale ani to použití nesmí být v rozporu s historickým smyslem.

Předeslal jsem těchto několik slov, abychom rozuměli teologii krise i v rámci badání o Ježíšovi. Tato theologie vsutku vnáší do Ježíše evangelii hlavní myšlenky svého systému, v němž se vrací k principu reformace, hlavně kalvínské, vytvořeným pod vlivem myšlení Pavlova: o Bohu vzdáleném, o propasti mezi člověkem a Bohem, o zjevení, predestinaci, hříchu, odpuštění, milosti atd. Ty myšlenky svou dialektikou vkládá i do Evangelii a do Ježíše.

*Barth* chápe Ježíše jen a jen jako zjevení boží. Všecko lidské na něm vidí jen jako *Fragwürdigkeit*. Ježíš není podle *Bartha* osobnost, ale „místo smíření božího“. „Život Ježíšův je místo dějin, od Boha k smíření kvalifikované, ale od něho zároveň k účelu smíření podminované a nabitě.“

*R. Bultmann* napsal jako novozákonní odborník z tohoto kruhu knihu o Ježíšovi<sup>77)</sup>. Nalézá všechny podstatné myšlenky dialektické theologie v Ježíšovi. Člověk Ježíš nemá prý pro náboženství význam, je stranou. Ježíš je místo soudu a milosti boží. Blahá zvěst' evangelia znamená požadavek naprosté poslušnosti k slovu božím, v naprostém opaku k vši idealistické ethice. Ježíš nepřinesl žádnou ethiku, nemínil žádný ideál; neboť ethika je budování obecných zásad v domnění, že člověk může sebou a svou budoucností „disponovat“; je to tedy osklivá sebespravedlnost, nic jiného než fariseism, jež Ježíš potíral, ano ještě něco horšího. Neboť ten je aspoň poslušností k Bohu. A Ježíš nic jiného nehlásal než poslušnost k božímu přikázání. Absolutností toho požadavku se Ježíš liší od židovství. Poněvadž Bůh to chce, je dobré dobrým, ne že by mělo hodnotu v sobě nebo bylo založeno v člověku. Samo o sobě není nic hodnotného. Láska, kterou Ježíš hlásá, není žádný cit, žádný afekt, žádná sentimentalita, je to poslušnost k božím přikázání, Bůh je člověku vzdálen. Člověk stojí ve světě samotný, bez Boha, vydán osudu a smrti jako marnotratný syn v cizině. Blízky je člověku jen svým požadavkem. Lidská duše nemá žádnou nekonečnou cenu pro Ježíše, Bůh je všecko; a především soudem.

Stejně v podstatě myšlenky jsou i v *Brunnerově* spise o Kristu: Prostředník<sup>78)</sup> a v článku K. L. *Schmidta*<sup>79)</sup> o Kristu v novém vydání encyklopedie *Religion in Geschichte und Gegenwart*. I v tomto posledním se praví: „Ohraničení Ježíše od židovství záleží jen v tom, že židovskou myšlenku (o Bohu) pojal a žil v její čistotě a důslednosti, že kázal naprosto milostivého Boha oproti naprosto hříšnému člověku. V tom je mnohokrát dovolávaná originalita Ježíšova, ne snad v tom, že by byl přednášel nové, originální myšlenky o Bohu“. To však není ve shodě s Ježíšem evangelii. *Harnack* upozornil ještě minulého roku<sup>80)</sup> na Marciona, že novotu evangelia viděl v Bohu milosrdenství a vši útěchy a dodává na adresu barthovské theologie: „Nejmenší

služebník Ježíše Krista, který káže výhradně otcovství boží a odpuštění hříchů, pokračuje tímto kázáním v evangelní zvěsti, zatím co theolog svým zatížením, složitým a vyumělkovaným pojmem Boha, byť by se i dovolával za svědka Pavla, Luthera a Kalvína, je v největším nebezpečí, že evangelium zatemní a oslabí."

Není pochyby, že není to ve smyslu Ježíše evangelií, klásti člověka v naprostý protiklad k Bohu, jak to činí dialektická theologie. Kládla-li liberální theologie do Ježíše moderní názor světový, vkládá doň dialektická theologie prvky věroučné soustavy reformátorů a tím zakaluje Ježíše evangelií.

10. Slovo dialektické theologie v badání o Ježíši není ani slovem posledním ani jediným, třeba je dnes v určitých kruzích slovem mocným. Cesta z trosek budovy, stavěné kdysi s takovou slávou liberální theologií, není jediná, do minulosti. Není jen cesta do budovy, stavěné pro Ježíše jinou generací; ale důležitější je cesta k Ježíši samému, do evangelní tradice! Ne, jak té tradici rozuměli v 16. století, ale jak jí rozuměli ti, mezi nimiž víru v Ježíše a život podle ní budila! A tu není historický život Ježíšův věcí lhostejnou. Ten život byl na počátku; podání udržovalo celkový dojem jeho osobnosti i běh jeho života v hlavních rysech. Co se o Ježíši zachovalo, je sice historicky jen nepatrný výňatek z toho, co vskutku bylo a zdaleka nedosahuje skutečnosti. Leč víře to stačí a nesmí toho odmítati. Víme dnes, že se nelze vědeckou cestou dopracovat historického Ježíše. Nedostačují nám k tomu prameny, neboť Evangelia nejsou historické knihy v přesném slova smyslu, aby se podle nich sestavila biografie, jsou to svědectví víry v Ježíše, s cílem apologetickým, katechetickým a kultickým; ale nedostačuje k tomu ani psychologie, neboť nemá zkušenosti, měřítek a prostředků pro Ježíše. Tím méně ovšem může být nějaký historický Ježíš nebo badání o něm pramenem křesťanské víry, náboženství a theologie. To mohou býti pouze Evangelia.

Základem křesťanského náboženství může býti pouze Ježíš víry, ne vědění. Avšak máme nejen právo, ale i povinnost žádat a usilovat, aby si ti dva Ježíšové neodporovali, aby nebyli vůbec dva, ale pouze jediný. Vědecké badání nechť má naprosté porozumění pro to specifické, co na Ježíši je jedinečného a absolutního, zbožnost, naprostý život v Bohu a pro jeho království, a naprosté podřízení všeho, nitra i světa, života vlastního i života společnosti, tomuto životu v Bohu. Ale víra nechť nemá hlavní, tím méně vylučný zájem o nějakou určitou věroučnou formulaci toho života v Bohu a všeho, co z něho plyne, nýbrž o ten život sám, a o to, aby ho všichni měli a hojně měli, a jak je k němu přivést!

To je naše stanovisko v církvi čsl. i jinde ve světě. Z prací, které bych sem radil, je dílo dánského autora *Nielsena*, přelo-

žené také do němčiny<sup>81)</sup>, dále dílo prof. *Köhlera*<sup>82)</sup>, *M. Dibelia*<sup>83)</sup> a u nás práce prof. *A. Spisara*<sup>84)</sup> a prof. *Dr. Kozáka*<sup>85)</sup>.

Já věřím, že tímto způsobem může se Ježíš i dnes opět státi cestou, pravdou a životem!<sup>86)</sup>

1) *Zásady českobratrské církve evangelické*. Vypracoval Dr. *J. L. Hro-mádka*. V Praze 1927, str. 35 a 33.

2) *Hermann Schell: Christus*. 1906.

3) *Theodor Innitzer: Jesus Christus*. Přednáška ve sbírce: *Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen*. Lipsko 1929, str. 169—186.

4) *L. de Grandmaison, S. J.: Jésus Christ, sa personne, son message, ses preuves*. 2 svazky, 412 a 694 stran. Paříž 1928.

5) *J. Lagrange: L'évangile de Jésus-Christ*. 19 obrazů, plán Jerusa-lema, 656 stran. Paříž 1928.

6) *G. Fouard: Život Ježíše Krista*. Podle 22. vyd. franc. přeložil *D. Pecka*. Praha 1924.

7) *Giovani Papini: Život Ježíšův*. Praha.

8) *D. F. Strauss: Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*. 1835.

9) *Bruno Bauer: Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs*. 2 svazky. Berlín 1850—1851. — *Christus und die Cäsaren*. Berlín 1877.

10) *John Robertson: Christianity and Mythology*. Londýn 1900. — *Pagan Christs, studies in comparative hierology*. Londýn 1903.

11) *Arthur Kalthoff: Das Christus-Problem*. Lipsko 1902. — *Die Entstehung des Christentums; neue Beiträge zum Christus-Problem*. Lipsko 1904. — *Was wissen wir von Jesus?* Berlín 1904.

12) *Arthur Drews: Die Christusmythe*. 2 svazky. Jena 1909/10. Lidové, zcela přepracované vydání v Jeně 1924. — *Die Petruslegende*. Frankfurt 1910. 22. vyd. přepracované Jena 1924. — *Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu*. Jena, 1. vyd. 1921, 2. vyd. 1928. — *Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums. Eine Einführung in die Astralmythologie*. Jena 1923. — *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart*. Karlsruhe 1926. — *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus*. Jena 1924. — *Die Marienmythe*. Jena 1928. — *Hat Jesus gelebt?* Mainz 1928.

13) *Peter Jensen: Der Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*. Sv. I., Strasburg 1906, sv. II., Marburg 1929. — *Moses, Jesus, Paulus, drei Sagenvarianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage wider die Theologen, ein Apell auch an die Laien*. Frankfurt a. M. 1909. — *Hat Jesus der Evangelien wirklich gelebt?* Frankfurt 1910.

14) *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft*, N. F. VIII. (1929), s. 171 a d.

15) *H. Zimmern: Zum babylonischen Neujahrfest*. Berichte über die Verhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1918. — *A. Kirchner: Marduk von Babylon und Jesus Christus*. Apolog. Tagesfragen 1922. — *A. Loisy: La passion de Marduk*. Revue de l'hist. et lit. religieuse. 1922.

16) *A. v. Gall: Basilea tou theou*. 1926. — *R. Reitzenstein u. H. H. Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus*. 1927. — *C. H. Kraeling: Anthropos and Son of Man*. 1928. — *H. Gressmann: Der Messias*. Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. N. F. 26, 1929.

17) *V. Macchioro: Orfismo e Paolinismo*. Monteoarchi 1922. — *Týž: Orphism and Paulinism*. Journ. of Relig. VIII.

18) *Is. Lévy: La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*. Paříž 1927.

19) *W. Déonna: La légende d'Octave-Auguste, dieu sauveur et maître du monde*. Revue d'histoire de relig. 1921.

20) *J. Leipoldt: Sterbende und auferstehende Götter*. — *Týž: Hat Jesus gelebt?* Lipsko 1920. — *A. Loisy: Les mystères païens et le mystère chré-*

- tien. — Paříž 1919. — Kar. *Zlámal*: Umírající a vzkříšený bůh. Spasitelná idea v mytech orientálních. Praha, Volná Myšlenka 1927.
- 21) Samuel *Lublinski*: Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur. Jena 1910. — Das werdende Dogma vom Leben Jesu. Jena 1911
- 22) Dr. Andrzej *Niemcewicz*: Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen, samt Darstellung der evangelischen Astralstoffe, Astralszenen und Astralsystemen, mit 150 Abbildungen. 2. sv. Mnichov 1910.
- 23) J. *Brandes*: Pověst o Ježíšovi. Přelož. M. Lesná-Krausová. Praha, Volná Myšlenka 1927.
- 24) H. *Raschke*: Die Werkstatt des Markusevangeliums. Eine neue Evangelientheorie. Jena 1924.
- 25) L. *Feiler*: Die Entstehung des Christentums aus dem Geiste des magischen Denkens. Jena 1927.
- 26) M. *Goguel*: Jésus de Nazareth, mythe ou histoire? Paříž 1925. — Recent French discussion of the historical existence of Jesus Christ. Harv. theol. Rev. 19, 1926, s. 115—142. — P. L. *Couchoud*: Le mystère de Jésus. Paříž 1924. — Týž: L'Apocalypse. Paříž 1930. — G. T. *Stadler*: The origin and meaning of Christianity. Londýn. — J. M. *Robertson*: Jesus and Juda. A textual and historical investigation. Lond. 1928.
- 27) A. v. *Harnack*: Aus Wissenschaft und Leben, 2, 167.
- 28) J. *Klausner*: Jesus of Nazareth. His Life, Times and Teaching. Translated from the original Hebrew by H. Danby. Londýn 1925. Vyšlo právě také německy: Jesus von Nazareth. Berlín 1930.
- 29) Jesus Basileus ou basileusas. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakob des Gerechten nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen dargestellt. 2 svazky, 542 a 769 stran. Heidelberg 1928/29.
- 30) Slovanský text Josefa Flavia dosud nebyl vydán. Pouze německý překlad: Flavius Josephus vom jüdischen Krieg, Buch I-IV., nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen von † Mag. theol. Alexander *Berends* (Dorpat) und Dr. Konrad *Gräß* (Dorpat). 2 sv. Dorpat (Jurjevo) 1924—1927.
- 31) Aus-Wissenschaft und Leben 2, 191.
- 32) Jules *Soury*: Jésus et les Évangiles. Paříž 1878.
- 33) Dr. de *Loosten*: Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters, eine kritische Studie für Fachleute und gebildete Laien. Bamberg 1905.
- 34) Emil *Rasmussen*: Jesus, eine vergleichende psychopathologische Studie. Lipsko 1905.
- 35) Dr. *Binet-Sanglé*: La folie de Jésus, son hérité, sa constitution, sa physiologie. Paříž 1908.
- 36) J. *Braumann*: Die Gemütsart Jesu, nach jetziger wissenschaftlicher, insbesondere psychologischer Methode erkennbar gemacht. Lipsko, 1908.
- 37) Oskar *Holtzmann*: War Jesus Ekstatiker? Tübing. 1903.
- \*) Posouzením a odsouzením těch pokusů je spis: A. *Schweitzer*: Die psychiatrische Beurteilung Jesu, 1914.
- 38) Georges *Berguer*: Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychoanalytique. 1920.
- 39) O. *Hofmann*: Religionspsychologie. Die Lebendigkeit der Religion. Heidelberg 1923.
- 40) H. *Saalfeld*: Das Christentum in der Beleuchtung der Psychoanalyse. Gütersloh 1928.
- 41) Hans *Blüher*: Aristie des Jesus von Nazareth, 1921.
- 42) Waldemar *Bonsels*: Eros und die Evangelien, 1921.
- 43) Fr. Roman *Jirmán*: Ježíš Kristus, Retrospektiva, rozbor filosoficko-metafyzický a nástin evoluční perspektivy. Plzeň 1927.
- 44) Dr. Otomar Jar. Ardušt *Hanisch*: Život Ježíšův. Klatovy 1924.
- 45) H. S. *Chamberlain*: Grundlagen des XIX. Jahrhundert. 1899. — Worte Christi, 1901, 2. v. 1924. — Mensch und Gott. 1921.



<sup>46)</sup> Max *Bewer*: Der deutsche Christ. 1907. — Fr. *Andersen*: Der deutsche Heiland. 1921.

<sup>47)</sup> MUDr. Josef *Janko*: Žil Kristus? Libčany 1929.

<sup>48)</sup> Viz spis: Losinsky: War Jesus Gott, Mensch oder Übermensch? 1902.

<sup>49)</sup> Viz čl. Dr. J. B. *Kozáka*: Byl Ježíš sociálním revolucionářem? v jeho knize: Ježíš ve víře a skepsi (Praha 1929), str. 122—135. U něho je také udána podrobnější literatura.

<sup>50)</sup> *Kautsky*: Die Entstehung des Christentums, eine historische Untersuchung. Stuttgart 1908.

<sup>51)</sup> Max *Maurenbrecher*: Von Nazareth nach Golgotha, Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums. Berlin 1909. — Von Jerusalem nach Rom, Untersuchungen... Berlin 1910. — Von Nero bis Konstatin. Berlin 1911: Der geschichtliche Jesus. Berlin 1910. — Auferhebungsgeschichte. Berlin 1910. — Weihnachtsgeschichte. Berlin 1910.

<sup>52)</sup> Henri *Barbus*: Jésus. Paříž 1927.

<sup>53)</sup> Paul *Piechowski*: Proletarischer Glaube. 1927.

<sup>54)</sup> Emil *Ludwig*: Syn člověka. Život proroka. Praha 1928.

<sup>55)</sup> Hugo *Winckler*: Die Keilinschriften und die Bibel. Berlin 1902/03. — Zum Streit um die Christusmythe. Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt. Berlin 1910. — Alfred *Jeremias*: Babylonisches im Neuen Testament. Lipsko 1905.

<sup>56)</sup> Nicolas *Notowitich*: La vie inconue de Jésus-Christ. Paříž 1894; německy: Die Lücke am Leben Jesu. Stuttgart 1894. — Rudolf *Seydel*: Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht Lipsko 1882. — Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien. Weimar 1907. — Rudolf *Steck*: Der Einfluss des Buddhismus auf das Christentum. 1908. — A. *Edmunds*: Buddhist and Christian Gospels. Londýn 1904. — Literatura sem spadající je velmi četná. — Konečným a uzavírajícím dílem o této otázce, s výsledkem v podstatě negativním, je: H. *Günter*: Buddha in der abendländischen Legende? Lipsko 1922.

<sup>57)</sup> J. *Grill*: Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum. Tübingen 1903. — F. *Cumont*: Les mystères de Mithra. 2. v. 1902. — Textes et monuments reliefs aux mystères de Mithra. 2. sv. 1894—1901. — Les religions orientales dans le paganisme romain. Paříž 1906. — Albrecht *Dieterich*: Eine Mithrasliturgie. Lipsko 1910.

<sup>58)</sup> R. *Reitzenstein*: Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Lipsko 1910, 2. v. 1920. — Adolf *Bauer*: Vom Griechentum zum Christentum. Lipsko 1910. — *Soltau*: Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche. Berlin 1906. — A. *Jacoby*: Die antiken Mysterien und das Christentum. Tüb. 1910. — Hans *Leitzmann*: Der Weltheiland. Bonn 1909. — M. *Brückner*: Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum. Tübing. 1908. — C. *Clemen*: Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum. Gießen 1913. — Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments: die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen, zusammenfassend untersucht. Gießen 1909. — Alfred *Loisy*: Les Mystères païens et le mystère chrétien. Paříž. 1919.

<sup>59)</sup> O. *Pfeiderer*: Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie. Halle 1904. — Das Christusbild der urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1903. — Paul *Wendland*: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübing. 1907. — Adolf *Deißmann*: Licht vom Osten. 4. vyd. Tübing. 1923.

<sup>60)</sup> Hlavní literatura: G. *Heinrici*: Die Hermesmystik und das Neue Testament. Lipsko 1918. — Die Eigenart des Christentums. Lipsko 1911. — J. *Behm*: Heilsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Betrachtung des N. Test. 1922. — P. *Felke*: Das Christentum Jesu und das Christentum der Apostel nach ihrer Abgrenzung gegen die Religionsgeschichte. 1909. — Von

- Dobschütz:** Religionsgeschichtliche Parallelen zum N. Test. Zeitschr. für neuest. Wissensch. r. 21, (1922), s. 69—72.
- <sup>61)</sup> P. **Fiebig:** Jesu Bergpredigt, rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt. Götting. 1924. — E. **Bischoff:** Jesus und die Rabbinen. Lipsko 1905. —
- <sup>62)</sup> W. **Bousset:** Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Test. Berlin 1903. — P. **Wernle:** Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus. Tübing. 1908.
- <sup>63)</sup> Viz pozn. 28.
- <sup>64)</sup> Alb. **Schweitzer:** Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 2. vydání 1921, znova 1926.
- <sup>65)</sup> W. **Bousset:** Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1903. 2. vyd. obstaral Greßmann s titulem: Die R. d. J. im späthellenistischen Zeitalter. Tübing. 1926.
- <sup>66)</sup> H. L. **Strack** u. -P. **Billerbeck:** Kommentar zum Neuen Test. aus Talmud und Midrasch. Mnichov 1922—1926.
- <sup>67)</sup> Arnold **Meyer:** Was uns Jesus heute ist? Tübing. 1907.
- <sup>68)</sup> **Hlavní jsou tyto:** Oskar **Holzmann:** Leben Jesu. Tübing. 1901. — P. W. **Schmidt:** Die Geschichte Jesu erzählt. Tübing. 1899. — Die Geschichte Jesu erläutert. Tüb. 1904. — Rudolf **Otto:** Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung. Götting. 1902. — W. **Bousset:** Jesus. Tüb. 1901. — Was wissen wir von Jesus? Halle 1904. — Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. Berlin 1910. — O. **Pfleiderer:** Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Berlin 1903. — A. **Harnack:** Das Wesen des Christentums. Berlin 1901. — A. **Jülicher:** Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicänum. Ve sbírce: Die Kultur der Gegenwart. Sv. I. Berlin 1906. — Heintz **Weinel:** Jesus im neunzehnten Jahrhundert. Tübing. 1903. — Albert **Réville:** Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ. Paříž 1906. — Étienne **Giran:** Jésus de Nazareth. Paříž 1904. — C. **Piepenbring:** Jésus historique. — Paříž 1909. — A. **Loisy:** Les évangiles synoptiques. Paříž 1907/8. — L'évangile et l'église. Paříž 1902. — F. C. **Burkitt:** The earliest sources of the life of Jesus. Londýn 1910. — G. W. **Knox:** The Gospel of Jesus the Son of God, an interpretation for the modern man. Londýn 1910. — J. **Warschauer:** Jesus or Christ? Lond. 1909. — Z české literatury sem patří: F. **Loskot:** Ježíš Nazaretský. Praha 1923.
- <sup>69)</sup> Gustav **Frenssen:** Hilligenlei (román), Berlin 1905; život Ježíšův, připojený k románu, vyšel také zvlášť: Das Leben des Heilands dargestellt. Berlin 1907.
- <sup>70)</sup> Gerh. **Hauptmann:** Der Narr in Christo Emanuel Quint. Román. 1910.
- <sup>71)</sup> Albert **Schweitzer:** Von Reimarus zu Wrede; eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübing. 1906. — 2. vyd. vyšlo 1913 s titulem: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 2. neubearb. und verm. Aufl. Další vydání, z r. 1921 a 1926, jsou otiskem 2. vyd.
- <sup>72)</sup> **Schlatter:** Geschichte des Christus. Stuttgart 1921. — **Bornhäuser:** Das Wirken des Christus durch Taten und Worte. Gütersloh 1924.
- <sup>73)</sup> Paul **Wernle:** Jesus. 1. vyd. Tübingen 1916; 2. vyd. Mnichov 1922.
- <sup>74)</sup> Friedrich **Goarten:** Ich glaube an den dreieinigen Gott. 1926.
- <sup>75)</sup> K. **Barth:** Der Römerbrief. 1. vyd. 1919, 5. vyd. 1926.
- <sup>76)</sup> Christl. Welt 1927, č. 21, sl. 1050.
- <sup>77)</sup> Rudolf **Bultmann:** Jesus. Berlin 1916.
- <sup>78)</sup> Emil **Brünnler:** Der Mitler. 1927.
- <sup>79)</sup> K. L. **Schmidt:** Jesus Christus. R. G. G. 2. vyd. III, sl. 110—151.
- <sup>80)</sup> Christl. Welt 1929, sl. 370.
- <sup>81)</sup> Ditlef **Nielsen:** Der geschichtliche Jesus. Mnichov 1928.
- <sup>82)</sup> F. K. **Köhler:** Jesus. Köln 1928.
- <sup>83)</sup> M. **Dibelius:** Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. 1925.

<sup>84)</sup> Al. Spisar: Náboženství Ježíše Nazaretského. Kroměříž 1923. — Evangelium Ježíše Krista a naše doba. Praha 1929.

<sup>85)</sup> J. B. Kozák: Ježíš ve víře a skepsi. Praha 1929.

<sup>86)</sup> Literatura k dějinám badání o Ježíšovi: H. Weinel: Jesus im 19. Jahrhundert. 1903, 3. vyd. 1914. — Jesusbild der Gegenwart v R. G. G., 2. vyd. III, 152—169. — P. W. Schmiedel: Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart. 1906. — Alb. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1. vyd. 1906, 4. vyd. 1926. — G. Pfannmüller: Jesus im Urteil der Jahrhunderte. 1908. — H. Jordan: Jesus und die modernen Jesusbilder. 1909. — Joh. Leippoldt: Vom Jesusbilde der Gegenwart. 1913, 2. v. 1925. — E. v. Dobschütz: Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. 2. Teil: Das Neue Testament. 1927.

V. Kloubek:

## JAK SE NABÝVÁ A POZBÝVÁ ČLENSTVÍ V CÍRKVI.

Členství v církvi (náboženské společnosti) nabývá se buď přímou zrozením, nebo pozdějším přistoupením do nově zvolené církve.

O členství v církvi nabytém zrozením ustanovuje § 1. zákona 96/1925 toto: „(1.) Děti v manželství zrozené nebo jim na roven postavené, jsou-li oba rodiče téhož vyznání, následují ve vyznání své rodiče. Není-li tomu tak, následují děti mužského pohlaví otce, děti ženského pohlaví matku. Manželé mohou však smlouvou stanovit, že tomu má býti opačně, nebo určití, kterému vyznání děti mají příslušet. Vyznání dětí nemanželských řídí se podle matky. Jsou-li rodiče neznámi, rozhodne o náboženském vyznání dítěte, kdo má právo dítě vychovávatí.

(2.) Předchozí ustanovení neplatí, určí-li osoby k tomu oprávněné dítěti do 14 dnů po jeho narození jiné náboženské vyznání. Oprávnění k tomu jsou: u dětí manželských oba rodiče souhlasně, u dětí nemanželských matka, u dětí osiřelých ten z rodičů, který žije, zemřou-li oba, zákonný zástupce dítěte. Určení toto stane se přihláškou k zapsání do matriky narozených. (3.) Reversy o vyznání dětí, dané komukoliv, jsou bezúčinné.“

Za dítě manželské prohlašuje náš občanský zákon dítě, které se narodilo nikoli dříve než 180 dní po uzavření sňatku, a ne později než 300 dní po skončení manželského společenství smrtí manželovou, rozlukou nebo rozvodem. Narodí-li se dítě za trvání manželského společenství, ale dříve než 180 dní po sňatku, může manžel, který před sňatkem nevěděl o těhotenství nevěstině, do 3 měsíců po tom, kdy o porodu zvěděl, podat u sborového soudu první stolice odpor proti manželskému původu dítěte. Včas podaný odpor způsobí právní domněnku, že je dítě nemanželské. Tatáž domněnka platí, aniž je třeba jakéhokoli odporu, tehdy, narodí-li

se dítě později než 300 dní po soudním rozvodu, rozluce, nebo po smrti mužově.

Právní postavení dětí manželských mají ty děti, které se zrodily v manželství sice neplatném, o němž však alespoň jeden z manželů v době zplození dítěte měl poctivě přesvědčení, že jest po právu platné (na příklad žena se znovu provdává v odůvodněném přesvědčení, že první manžel padl ve válce).

Právní povahy dětí manželských nabývají konečně děti nemanželské pozdějším sňatkem mezi rodiči nemanželskými (t. zv. legitimatio per subsequens matrimonium).

Podle zmíněných právě ustanovení třeba řešiti otázku, kterému vyznání dítě v konkrétním případě podle zákona náleží.

Dejme tomu, že manželům, z nichž otec je bez vyznání, matka pak příslušnicí církve československé, narodí se 120. den po uzavření sňatku dítě mužského pohlaví. Nepodá-li manžel odpor proti manželskému původu dítěte, platí o dítěti tom právní domněnka, že je dítětem manželským a stane se podle shora zmíněných zásad po zákonu osobou bezkonfesní. Včas podaný odpor způsobí naproti tomu právní domněnku, že dítě je dítětem nemanželským; dítě stane se pak členem církve československé.

Shora citovaný § 1. dává rodičům a ostatním tam jmenovaným osobám právo, aby se do 14 dnů po narození dítěte rozhodli, nechťejí-li snad narozenému dítěti určití příslušnost k jiné církvi, než ke které by dítě po zákonu patřilo. Určení toto stane se přihláškou k zápisu do matriky narozených.

Ustanovení toto znamená v praxi tolik, že vlastně prvních 14 dní po narození dítěte není ještě jisto, které církve bude dítě příslušníkem. Nerozhodnou-li se rodiče jinak, stane se dítě příslušníkem té církve, ke které je zákon podle shora zmíněných zásad přiděluje. Rodiče budou pak povinni přihlásiti dítě k zápisu do matriky narozených u té církve, ke které dítě podle zákona patří. Kdyby se chtěli po uplynutí oněch 14 dnů rodiče rozhodnouti jinak, musili by toto své rozhodnutí k platnosti přivésti způsobem předepsaným pro přestoupení do nově zvolené církve, t. j. musili by v zákoně předepsaným způsobem ohlásiti, že dítě z církve, do jejíž matriky bylo po zákonu zapsáno, vystupuje, a vstupuje do církve jiné.

Reversy o vyznání dětí, dané komukoli (na př. příbuzným, představeným církvi atd.) prohlašuje zákon za bezúčinné. Valné účinnosti však nemají ani smlouvy, o nichž se zákon hned v 1. odst. § 1. zmiňuje, neboť splnění jejich není vynutitelné.

K přestoupení z jedné církve do druhé, nebo do stavu „bez vyznání“ (stav bezkonfesní staví zákon v § 15. na rovně příslušnosti k určité církvi), jest oprávněn každý, kdo dosáhl 16. roku věku. O přestupu rozhodují takové osoby svobodně a samostatně. Příslušnost osob mladších určují ti, kdo mají podle § 1. právo určití vyznání dítěte. Církevní příslušnost lze měniti kdykoli. Dřívější ustanovení starého rakouského zákona interkonfesijního,

podle něhož zpravidla nebylo možno měniti církevní příslušnost osob nedospělých nebyla do nového zákona pojata.

Abý přestoupení z jedné církve (stavu bez konfese) do druhé bylo po zákonu účinné, jest zapotřebí zachování určitých formalit. Přestupující musí totiž jednak oznámíti své vystoupení ústně nebo písemně příslušnému okresnímu úřadu, jednak oznámíti vstup do nově zvolené církve přímo představenému nebo duchovnímu této církve. K platnému přestupu z jedné církve do druhé nestačí tedy prosté oznámení vstupu do nově zvolené církve, nýbrž musí mu předcházeti oznámení vstupu z církve dřívější. Ustanovení toto zdá se býti na první pohled zbytečně složitým. Jeho účelnost vyplýne však z toho, co jsem již dovodil v dřívějším svém článku „Členství v církvi“ (viz „Náboženská revue církve čsl., ročník II., č. 3.), zejména z vedoucí zásady, že zákonodárce nechtěl připustiti možnost příslušnosti k několika církvím najednou. Z přiznaného charakteru církevních úřadů jako úřadů veřejných, bylo by ovšem důsledným, aby i výstup z církve dosavadní byl oznamován přímo dotyčnému úřadu církevnímu. Zde bylo však nutno provésti stánovenou změnu, a to proto, aby osoba vystupující byla uchráněna jakéhokoli útoku na svobodné a samostatné rozhodování.

Oznámení o vystoupení musí vystupující učiniti u okresního úřadu místa svého bydliště, nebo nemá-li v obvodu platnosti tohoto zákona (t. j. na území Československé republiky) svého bydliště, jmenovanému úřadu své domovské obce. Oznámení činí se zpravidla písemně, možno však je učiniti také ústně do protokolu.

O tom, že takové oznámení na úřad došlo, dá úřad zpravidla podatelí písemné vyřízení a zpraví o tom představeného nebo duchovního správce opuštěné církve. Potvrzení to slouží pak vystoupivšímu za průkaz, že zmíněnému předpisu zákona bylo vyhověno, t. j. že oznámení o výstupu bylo úřadu podáno. Důkaz o této skutečnosti možno však vésti i jiným způsobem, na př. také výsledkem stran. Tak uznal krajský soud v Kutné Hoře v rozsudku ze dne 30. března 1930 č. j. CK II. 193/29/12, že není k splnění tohoto předpisu zákona ani zapotřebí, aby oznámení na okresní úřad fakticky došlo, nýbrž že stačí, když soud na základě svědecké výpovědi stran nabyt přesvědčení o tom, že přestupující osoby oznámení takové podepsaly a poštou na okresní úřad odeslaly.

Změnou církevní příslušnosti zanikají, veškerá společností práva opuštěné církve vůči vystoupivšímu, stejně jako nároky jeho vůči ní; Týž jest pouze povinen plniti opuštěné církvi náboženské závazky, splatné do dne výstupu. Za den výstupu platí den, kdy došlo, resp. při řádném chodu pošty mělo dojiti, na úřad zákonem předepsané oznámení o výstupu.

Ač zákon nemá zvláštního ustanovení o tom, za jakých podmínek přistupující stává se členem nově zvolené církve, plyne

přece jen ze zásady samosprávy a autonomie církevních korporací, že církev není nucena přijmouti za svého člena každého, kdo se k ní hlásí, nýbrž že může volně o jeho přijetí rozhodovati. Také stanovení dne, od kterého přistupující stává se členem církve, jest samozřejmě dáno do rukou rozhodujících orgánů církevních. Pravidelně bude to den přihlášky.

Z týchž důvodů nutno však církvi přiznati i právo, že může provinilé členy z církve vyloučiti. Jakým způsobem se tak stane, o tom jsou přesná ustanovení ve schválených stanovách té které církve.

Přiznává-li zákon církvim toto právo, pak nutno důsledně interpretovati ustanovení § 6. zákona 96/1925 v ten rozum, že v případě, neoznámí-li osoba vyloučená z církve sama dobrovolně své vystoupení, mohou tak s plným účinkem za ni učiniti příslušné orgány církevní. Nezvolí-li si osoba z církve vyloučená jinou církev, zůstane osobou bez vyznání.

## ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

### 1. Oekumenické snahy.

*Konference pro víru a zřízení v Lausanne 1927* se usnesla na t. zv. zprávách k jednotlivým bodům programu a požádala všechny zúčastněné církve, aby zprávy projednaly na svých příslušných instancích a zaujaly k nim stanoviska.) *Evangelici v Německu* zvolili si odbornou komisi znalců, aby podala své dobrozdání k těmto zprávám. Nyní bylo vydáno toto dobrozdání tiskem a pro jeho důležitost je zde uvádíme. (O návrhu stanoviska čl. církve viz zprávu o schůzi naukového výboru v I. ročníku této revue str. 140.)

„Dobrozdání německého výboru k lausannským usnesením, vypracované komisí znalců: A. *Obecně*: 1. Pozdravujeme usnesení lausannská jako první vysoce významný a cenný pokus, stanovit základnu souhlasu k sjednocení církvi. Máme-li v dalším námitky k celku i k jednotlivým bodům, jednáme v tom jen podle vůle světové konference, která vydala svá usnesení jako východisko k další práci. Změny v textu usnesení, jež navrhujeme, jsou myšleny jen k znázornění toho, co míníme. — 2. Vzhledem k podstatě a cíli celého církevního sjednocovacího hnutí bychom rádi zdůraznili, že výraz „znovusjednocená církev“ může vyvolati nedorozumění, jež musíme jako mylná odmítnout. My s německého evangelického stanoviska pokládáme to za nový úkol, uloženy Bohem v přítomné době jednotlivým historickým církvim, provésti sblížení a co možno i sjednocení. — 3. Oproti zprávám jednotlivých sekt, jež jdou částečně silně do podružnosti, nesmí se pouštět se zřetele hlavní úkol, vyjádřit co možno nejvíc krátce a přesně společný křesťanský obsah víry. Tento úkol musí býti proveden s největší obezřelostí a rozhledem, se zřetelem na stav vyznání jednotlivých církvi, práci přísně methodickou, jež by se dala všestranně přezkoušet a kontrolovat. — 4.: Navrhujeme, aby mezi předměty, na něž se příště bude hledět, byly ještě po-

\*) Ustřední rada čl. církve vydala český překlad těchto zpráv tiskem pro členy naukového výboru a círk. sněmu. Kdo by se mimo to o ně zajímal, nechť si o výtisk dopíše do Ú. r. v Praze-Dejvicích, Vuchterlova 523.



jaty: „království boží“ a „ethický ideál“. Bylo by dobře, aby konference pro víru a zřízení stanovila to *principiální* při těchto obou bodech, k objasnění mnoha věcí, kde se hledá protiklad, zatím co ve skutečnosti jest jen v poměrně nepatrné míře. Že to patří v oblast jejího úkolu, je zřejmé. Při tom by musil býti zásadně objasněn poměr obou veličin, jmenovaných v názvu naší konference: víra a zřízení. Tento výraz nesmí vésti k nedorozumění, jako by stejnocenným postavením vedle sebe bylo ohroženo evangelické rozumní víře. — 5. Jistěji a přísněji než se děje v dosavadních zprávách, musí býti provedeno rozlišení mezi samým křesťanským přesvědčením víry a jeho pojmově představovými výrazovými formami. Při tom musí býti zároveň jasněji a ostřeji uplatněno, že obě strany křesťanského poměru víry, objektivní a subjektivní (*fides quae creditur* a *fides qua creditur*), patří nerozlučně k sobě, že tedy křesťanská víra je skutečnou vírou teprve vztahem a ve vztahu k Bohu a jeho zjevení spásy v Ježíši Kristu, že však na druhé straně obsah víry (*fides quae creditur*) nesmí být vůbec brán jinak než skrze osobní zkušenost víry (*fides qua creditur*) a tedy jen v stálém vzájemném vztahu. Nedbání tohoto dvojstranného stavu věci vede buď k relativování a to jest konečně popírání zjevení, nebo na cestu, jež končí nárokem na neomylný učitelský úřad. — B. *Zvláštní*. — 1. Usnesení o předmětu II., „Evangelium“, zdá se nám při všech přednostech jeho vřelé, protivy vyrovnávající mluvy, trpěti dvěma nedostatky: a) Je v něm příliš mnoho slov a dokonce i opakování. — b) Podle stanoviska německých evangelických církví by musilo ještě přesněji dojít výrazu biblické evangelium o milosti boží, odpouštějící hříchy, jak je znova hlášáno reformací. Zvláště schází pojem víry a spravedlnosti z pouhé víry a milosti. K ozřejmění toho, co míníme, navrhuje v odstavci 4. po 1. větě, jež se končí: „zjevil... nesmírnou lásku k nám“, pokračování: „Jeho smrt je smírnou obětí za hříchy celého světa a jeho z mrtvých vstání silou ospravedlnění k novému životu v duchu.“ Odst. 5. by musil zníti: „Evangelium je: pro celé lidstvo, pro lidi nejvyšší kultury stejně jako pro národy přírodní silou boží, učinit blaženými všechny, kdo v ně věří. Víra není nic jiného než osobní oddanost k našemu Pánu a Spasiteli, pevná důvěra, že je nám v Kristu z pouhé milosti darována láska Otcova, odpuštění, spravedlnost a svatost. Tak se stává Evangelium darem božím tomuto světu hříchu a smrti: Pro všechny, kdož Duchem se stali majetkem milosti Kristovy, není Evangelium pouze voláním k pokání, nýbrž působí změnu smýšlení a srdce, vede v nový život v pravdě, lásce a spravedlnosti.“ Odst. 6. by pak musil začínat: „Evangelium spojuje věřící v jediné obcenství svatých, Bohu sloužící, k Bohu se modlící a Boha veleblící. Je útechou trpících“ atd. — 2. U předmětu III., „podstata církve“, ustupuje podle našeho názoru sociální stránka církve nepatřičně do pozadí. Právě zde by se snad nejspíše dalo docílití souhlasu. Mohla by se tedy za odstavec 5. a před 6. vsunout tato slova: „Církev se prohlašuje ve vyznání víry za obcenství věřících a svatých; jako taková je naplněna dary Ducha, má společenství na spasném pokladu statků milosti své hlavy a Pána a zavazuje každého svého člena, by všemi svými silami, svým pozemským i duchovním statkem, sloužil bližnímu v pravé lásce. Jějí obce, společenství lásky a spásy, jsouce vnitřně puzeny k vzájemné duchovní péči a kázní, stávají se, čím více v čisté poslušnosti jdou za svou božskou hlavou a Pánem, od Boha chtěným prostředkem, aby byly přemoženy všechny rozpory rassové a třídní, nepřátelství a nenávisť národů.“ — Při předmětu IV., „společné vyznání víry“, mělo by býti vsunuto: za 2. odstavec, za slova: v duchovní zkušenosti církve Kristovy: „Vážíme si a ceníme zvláštních vyznání jednotlivých církví, zvláště těch, která tu stojí v církevních dějinách jako mezníky vývoje a působila a ještě působí za nejbližší kruh přívrženců, jako na př. usnesení sedmi oekumenických sněmů, Augsburské konfese, Heidelberského katechismu a Westminsterské konfese. Doporučujeme je studiu všech církví, abychom i touto cestou spolurostli v jednotu víry v dokonatosti Kristově. Pevně se držíce svědectví vyznání, jež jsme přejali od otců, věříme, že duch svatý“ atd. — 4. Předmět V. „duchovní úřad církve“ a

VI. 'svátosti' jsou tak sestaveny, že nemáme nic podstatného, s čím bychom nésouhlasili. Není ovšem mnohé tak vyjádřeno, jak jsme my Němci zvykli. Ale musíme uznati, že je tu dosaženo, čeho mohlo být dosaženo. Třeba by u předmětu V. pojetí mohlo být zhuštěnější a u předmětu VI. odpuštění hříchů jako ovoce věřící slavnosti Večeře mohlo být silněji zdůrazněno, přece je tu podán základ, na němž může být stavěno dále. — 5. Se zprávou Výkonného výboru, sestavenou po konferenci o VII. předmětu jednání: 'jednota křesťanstva a poměr nynějších církví k ní' prohlašujeme úplný souhlas. Činíme k ní jen několik krátkých poznámek. 1. V. odstavec 2. zdá se nám, že je podán věcný výklad, v jakém smysle třeba rozumět výrazu 'znovusjednocená církev'. Dále poukazuje na to, co je v odst. A bod 4 na konci řečeno o poměru 'víry' a 'církevního zřízení'. 2. K odst. 2. bychom rádi prohlásili, že podle našeho mínění jest již na čase, aby z Pokračovacích výborů světové konference pro život a dílo (Stockholm) i pro víru a zřízení (Lausanne) byla vytvořena *Rada všech neřímských církví*, pro jejíž okruh jednání by musily být stanoveny směrnice a předloženy k přijetí všem zúčastněným církvím. 3. Z činnosti této rady by mohla znenáhla vyrůst dnes možná a všestranně žádoucí federace. Výraz 'organická jednota' bychom se nejráději vůbec vyhnuli.

Na schůzce, pořádané německou sekci Svazu pro pěstování mezinárodního přátelství prostřednictvím církví, ve dnech 24. a 25. dubna 1930 v *Erfurtě* za účelem rozhovoru o oekumenických otázkách, přednášel prof. *Siegmund-Schultze* o cílech oekumenického hnutí. Rozdělil si je na 3 skupiny; obecnoství jednotlivých křesťanů, obecnoství církví, spolupráce církví. Jak je rozvedl, o čem v jednotlivých mluvil, je pěkným dokladem smýšlení vůdčího německého protestanta o těchto otázkách. Obecnoství jednotlivých křesťanů žádá podle něho víru, v níž je zcela zřetelný pojem Boha: ne člověk, nýbrž Bůh, ne lidská společnost, nýbrž společenství s Bohem; ne království lidské, nýbrž království boží. Dále patří podle něho k takové společné víře jako znamenání ospravedlnění z milosti, již jedinou se děje obnova člověka; tato základní pravda pro dosud křesťanů a církví nepronikla. K takové víře patří i křesť a to jen jediný. Hlavní obtíž sjednocení je pryč spíše v oblasti církevního řádu než v jedné víře. Jednotu církví vidí ve veliké dálce; proto nutno dříve dosáti cílů částečných. Ty záleží v místních spojeních, jež se vyskytují dnes více v sektách a svobodných církvích než v církvích velkých. Výmluvným příkladem je Amerika. Takové místní spojení musí být provedeno také v oblasti misijní, ježto tam znamená skutečnou nutnost. Bylo by žádoucí také vzhledem na proletářské kruhy, ježto by jim tím byl velmi usnadněn návrat ke Kristu. — Druhým cílem jsou spojení národní a to rázu jednak federativního, jednak uniativního. K prvému patří Německý evangelický svaz církví, Švýcarský církevní svaz, Svazová rada v Americe, k druhému na př. pruská unie a sjednocovací snahy v Kanadě, Skotsku, Jižní Indii. Je třeba, aby bylo takových sjednocení více. — Posledním cílem je přátelství všech církví, pokračující sjednocování církví Kristovy. Při spolupráci církví jde o víru, jež je účinná v lásce. Základem a předpokladem lásky pak je spravedlnost; proto je třeba práce církví v pozemkové reformě, otázce bytové, otázce osmihodinové pracovní doby, budování nové společnosti ve smyslu slova. Dokonalí buditel A třeba nemůže být dosaženo dokonalosti, neboť proti ní stojí vždy znova skutečnost hříchu, přece to nikoho nezbujuje povinnosti, aby se stále o usku- tečnění pokoušel. To platí i vzhledem k mezinárodním vztahům, spolu- práci mezi národy, kde jsou obtíže velké. V této práci se docílilo již pokroku, rovněž v otázce, že křesťanství se má zasazovati o mír. Stále třeba pamatovati, že s jednotou křesťanů je spjata víra světa.

*O velmi plodné oekumenické práci protestantských (svobodných) církví v Anglii svědčí zpráva o jejich činnosti v r. 1929, otištěná v Manchester Guardian: „V r. 1929 zaměstnávala otázka znovusjednocení nadále v prvé*

radě citění a myšlení svobodných církví. Velký čin Skotska — snad největší v jeho náboženských dějinách od reformace — by sám stačil, aby ten rok učinil památným. Metodisté stanovili již dopředu datum svého sjednocení a všude byli horlivě činní, aby k jeho přípravě měli svůj církevní dům v pořádku. O dalších, ctizádostivějších hnutích je sotva ještě čas mluvit. Zdá se, že návrhy pro sjednocení církví v Jižní Indii se ukáží kritickým zkušebním kamenem jak pro anglikánskou tak pro svobodné církve, pro jejich ochotu, učinit skutečně rozhodný krok vpřed. Indické církve nemohou postupovat bez souhlasu mateřských církví, s nimiž jsou spojeny. Dají ony svůj souhlas? Nejbližší krok bude snad učiněn od biskupů na nejbližší lambethské konferenci."

K řídkým *římsko-katolickým hlasům*, příznivým oekumenickému hnutí, patří hlas kněze Emila Fiedlera v knize: *Defensive oder Offensive?* (Eine Trilogie der katholischen Aktion, Wiesbaden, Rauch 1929): "U nás katolíků je namnoze sklon, upíratí protestantskému křesťanství pravou, hlubokou zbožnost. ... Sjednocovací snahám v protestantismu může katolický křesťan jen přátí všechen výsledek a všechno požehnání a vyprošovati je. Cesty boží vedou i přes Stockholm a Lausanne; neboť v každém úsilí, vyléčiti trhliny v křesťanstvu, vane duch boží. Pro nás nejsou protestanté bratři odpadlí, nýbrž jinak věřící, s nimiž nás podle božského zaslíbení opět jednoho dne spojí táž víra. V silné naději v onen svatý den boží ctíme se již nyní jako bratři, rozumějme si a milujme se! Poslední rozřešení konfesionální otázky musíme přenechat Bohu. ... Věřící protestantismus a věřící katolicismus mají v Německu tolik společných front a společných nepřátel, že pro bojovné povahy na obou stranách je nadbytek bojíst, na nichž mohou bok po boku bojovati za státky, které jsou nám oběma svaté. ... Jsou přesvědčení katolíci a přesvědčení protestanté. Otázkou je, jak se musí navzájem chovat, aby světový úkol křesťanství netrpal ještě více, než musí trpět rozdělení."

- Německý čtvrtletník *Religiöse Bestimmung* (1929/30, seš. 4.), věnovaný oekumenickému hnutí, poznamenává k dosavadním snahám: "Je utopii věřit, že by se mohlo spojení církví 'dělat' vyjednáváním, výzvami, diskusemi, nebo nějakým jiným namáháním, na jaké lidský duch připadne. Jen ten, kdo nezná situace a klame se o hloubce staletých odcizení, o vážnosti rozporů, o náboženském smyslu v protismyslnosti nepřátelských církví vedle sebe, může chovati takové naděje. Ne utopii, ale náboženskou povinností svědomí jest však, pracovati se vší vážností, jaké je naše míra síly, víry a lásky k Bohu vůbec schopna, aby mezicírkevní situace byla zbavena otrávenosti a jedu, a aby vzájemné vztahy byly obnoveny duchem Evangelia a kázání na hoře. Utopií a bláznovstvím je, chtít dělat desátý krok před prvním, třeba to bylo i v nejjistším úmyslu. Hříšnou nedbalostí však je, je-li někdo líný pozvednouti nohu k prvému kroku. A je obelháváním sama sebe a důkazem křesťanské nedokrevnosti, označuje-li se za zbytečné, učiniti prvý krok, protože není desátým a nemůže ani být. Ti, kdo jsou matní a váhaví, aby se ujali vážně vyhlubování pudy a stavby základů a vytrvale to prováděli, ti, podrží-li svou skepsi, nahlédnou teprve v jasném světle věčnosti, co zde nechtěli nahlédnout: že jejich vinou zůstalo utopii, co tak ochotně za utopii pokládali a proto s ní tak jednali, co však ve skutečnosti bylo úkolem, ježž měli krok za krokem plnit, a stále novou výzvu k sebezkoumání."

## 2. Církev a dílo sociální

Mezinárodní církevní sociálně vědecký ústav v Ženevě, zřízený z usnesení stockholmské konference, vydal tiskem *zprávu o své činnosti za rok 1928/29*. Jeho činnost je dosud velmi skrovná; nemohl jí vlastně ani dosud rozvinout, neměl ani personálu, kromě ředitele Dr. Kellera. Teprve když

německé církve poslaly a svým nákladem vydrží jednoho pracovníka, začíná se práce objeovat i na venek. Byla předložena obšrná studie, vypracovaná na základě šetření, o životních podmínkách námořníků za pobytu v cizích přístavech. Dále se pracuje na zprávě o pracovních podmínkách zřizenců, o problému mezinárodní úpravy pracovní doby a j. Ustav chce informovat církve také cestami a přednáškami svých členů a sdělováním výsledků šetření, jež by si od něho církve vyžadovaly, když by potřebovaly sociálně ethického posouzení nebo projednání určitých otázek. Souběžně s prací ústavu, jež je mezinárodní, má jít sociální práce v jednotlivých církvích.

V červenci 1930 se konala v Londýně konference expertů, vyslaných církvemi k projednání důležitých sociálních otázek; z nichž hlavní jsou: 1. stanovisko církvi k mezinárodním konvencím o práci podle zpráv Mezinárodního úřadu práce v Ženevě. 2. Církve a nezaměstnanost. 3. Problém racionalisace. Má být vypracován program zvláštní práce církvi v boji proti nezaměstnanosti. Má se také zjistit, jaké účinky má provádění racionalisace na poměr podnikatele k práci, dělníka k práci, dělnictva navzájem; a to v jednotlivých zemích a odvětvích práce.

Německý evangelický „církevní den“, konaný koncem června v Norimberce u příležitosti 400. výročí Augsburské konfese, usnesl se na tomto prohlášení k těžkému problému nezaměstnanosti: „S nejvážnější starostlivosťou dívá se německý evangelický církevní den na rostoucí hospodářskou bídu německého národa, zvláště na massovou nezaměstnanost. Poněvadž tato hospodářská bída sebou přináší velkou duševní bídu a mravní nebezpečí pro život národa, cítí církevní den povinnost, žádati s veškerou vážností na odpovědných místech v říši i v zemích, aby k odstranění této bídy bylo učiněno to nejzašší, zvláště, aby byla opatřena práce. Církevní den vyslovuje radost z toho, že svazy zaměstnavatelů i zaměstnanců usilují v opravdové společné práci o rozřešení této životní otázky. Církevní den upozorňuje všechny členy evangelických církvi s největším důrazem na mravní povinnost, přinášeti nutné oběti, aby strádající soukmenovci mohli tuto dobu bídy prodělat. K tomu také patří, že celý německý národ si musí uložit zjednodušení způsobu života. Vůdcové lidu musí při tom předcházeti dobrým příkladem. Náklady, které nejsou nutné, musí v osobním a veřejném životě zmizeti a místo toho nastoupiti nejzašší šetrnost. Naším obcím a jejich členům se klade na srdce, aby vystupovali proti vši nelaskavé a neoprávněné kritice obětí nezaměstnanosti, jimž nechybí na vůli k práci, nýbrž na možnosti a příležitosti pracovat. Nezaměstnaným soukmenovcům přináší církevní den vstříc svůj hluboký soucit s jejich situací, v přesvědčení, že proti zoufalství a rozhořčení se ukáží mocnými sily Evangelia.“

Počátkem června, o letnicích, se konal ve Vratislavi 37. evangelický sociální kongres. Jeho zahájení a počátek byly pod dojmem právě došlé zprávy o smrti Harnackově, který byl kdysi iniciátorem, vůdcem a předsedou této důležité instituce. O prvním hlavním thematu kongresu: Vlastnictví, Evangelium a společnost, referovali dva vysokoškolsí profesori: Theolog prof. Weinel z Jeny a národohospodář Keßler z Lipska. Weinel řešil otázku se stanoviska nábožensko mravního. Jako otroctví nebylo kdysi odstraněno jako technicky, hospodářsky pochybené, nýbrž bylo přemoženo z popudů nábožensko mravních, tak, pravil Weinel, není rozřešení hospodářského problému záležitostí technickou, nýbrž mravní. Právo vlastnictví nemá být nuceně omežováno jednotlivými cizími zájmy, jež stojí studené a nepřátelsky k zájmům vlastníka, nýbrž idea vlastnictví má být proniknuta duchem lásky, která spojuje člověka s člověkem a zná vlastnictví jen jako svěřený statek, jež má člověk spravovati k obecnému blahu. Zemědělci slouží prý se nejlépe individualistickým pojetím vlastnictví; ale průmysloví dělníci musí být vykoupeni z hospodářského řádu, v němž je jeho pracovní

silu jen zbožím na trhu práce, musí mít vlastnický podíl na tom, v čem pracuje. Mluvil-li Weinel proti platnému vlastnickému právu, upozorňoval Keßler, jak se to právo během dob elasticky přizpůsobovalo měnícím se potřebám pokroku v pojmu vlastnictví. Nauka o svatosti a nedotknutelnosti majetku patří pryč minulosti, době liberalismu, kdy byla doba osvobození a majetek byl pokládán za znamení svobody. Správná a mravně ospravedlnitelná funkce vlastnictví pryč se dá určit jen společnosti, jejíž potřeby musejí být směrodatny pro všechno dělení statků, takže hodnotící soud, je-li nějaká úprava majetku nespravedlivá nebo nehospodárná, vyvozuje své měřítko ze společnosti a jejich požadavků na spravedlnost a hospodárnost. — Předseda kongresu Dr. Simons na to vyslovil obavu, že na místě majetku se dnes dělá společnost modlou hospodářské úpravy. — Vefejně shromáždění, konané večer, bylo věnováno otázce *rodiny*, mluvilo šest řečníků. Gener. superintendent Dr. Zänker ukazoval, jak je dnes těžko uplatňovati křesťanské impulsy k boji proti rozpadu rodiny, hlavně v dělnictvu, kde terror druhů i spolků uzavírá dělnictvo methodicky před stykem s nábožensko mravní oblastí. Řečníci si stěžovali do těžkých znaků doby; honba po zábavách, nedostatek kázně v rodinách a bytová nouze, takže se i řeklo: Kdo musí bydlet v takových obydlích, nemůže věřit v Boha. — Při druhém hlavním tematě kongresu: *Dělnictvo, náboženství a církev*, upoutal všeobecnou pozornost druhý referent, sociálně-demokratický berlínský farář Piechowski. Mluvil jako varující, hrozící a k pokání volající prorok; vyvolal nervosní neklid v posluchačstvu, když sugestivně líčil otrásající svoje zkušenosti s dělnictvem. S bezohlednou otevřeností osvětlil hlubokou trhlinu, která dnes dělí sociálně demokratické a komunistické dělnictvo od církvi. Církev tu kruhy dnes chtějí získat, ale referent k nim volal: Zanechte vši naději, dokud se zcela nezměníte! Pravil, že sám se cítí v srdci spojen s oběma těmi rozdělenými světy a trhlinu mezi nimi mu rve duši. Po jeho řeči dal jeden farář vzrušeně naléhavý návrh, aby pod dojemem tak otrásajícího referátu bylo puštěno od debaty, neboť je pryč nutno mlčet a modlit se. Jiný naproti tomu vyslovil nelibost nad tím, jak věci, známé již 50. let, mohou být na foru přednášeny s tak náročným pathosem. Debata ovšem byla a velmi obsírná. Stavěny mosty mezi oběma stranami, ukazováno, jak jinde, na př. v Anglii, nejsou protivy tak ostré a jak kvečkři překlenuli tu propast svým bratrským křesťanstvím činem.

Není pochyby, že mezi německými protestantskými duchovními je dnes přemnoho stoupenců *náboženského socialismu*. Mnozí jsou přesvědčeni, že být křesťanem znamená být socialistou. A velmi ostře vytýkají církvím, že ve svém duchu a vedení stále zůstávají buržoasnými institucemi. *Sjezd Svazu náboženských socialistů*, který se konal počátkem srpna 1930 ve *Stuttgartě*, byl opět a opět kritikou církvi. Nenalézala náboženský socialism vpravo porozumění u církvi jako instituci, nachází vlevo kritiku od theologického směru Barthova. Ne že by dialektická theologie byla zásadně proti socialismu; naopak, její přívrženci nepochybuji, že křesťan může být socialistou a vůdcové směru se k němu také přiznávají. Ale polemizují s theologickým pojetím socialismu. Obracejí se proti t. zv. sociálnímu evangeliu (social gospel), hlášanému především v anglosaském světě a to hlavně proto, že pryč mu nový hospodářský řád spadá v jedno s královstvím božím. To vytýkají i ideologové náboženského socialismu v Německu, marburskému profesoru G. Wünschovi, redaktoru měsíčníku *Zeitschrift für Religion und Socialismus*. Hnutí náboženského socialismu v německých zemích začíná jevití sklony, že se samo přetvoří v církev.

List nábož. socialistů *Das Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes* (1930, č. 23) žádá od církvi, že mají: 1. provést naprostou rozvluku církvi od státu; 2. obviňovati kapitalistický hospodářský řád a spolubojovati pro jeho pád; 3. kázati pro mír a smíření mezi národy a ve všech zemích vybízeti k tomu, že křesťan nesmí schvalovati žádný válečný čin, nositi zbraň a konati vojenskou službu; 4. použití svého vlivu k tomu, aby byla vybudo-

vána veřejná péče o chudé a slabé, oběti sloužení mamonu; 5. zmenšiti potřeby církevní správy, snížití a spravedlivěji rozdělití církevní dan; 6. převoriti církevní zvyky a vybudovati bohoslužby tak, aby podávaly dnešnímu člověku bezprostřední zbožnost; 7. výuku náboženství osamostatnit, methodicky změnit, návštěvu zdobrovolnit a nechat vyučovat i síly dobrovolné.

Na *stuttgartském sjezdu* Svazu nábož. socialistů bylo vydáno toto usnesení: „Boj mezi kapitálem a prací spěje k rozhodnutí. Feudalistické a občanské vrstvy se shlukují pod nacionalistickými a fašistickými hesly k útoku na tvořící se socialistickou společnost. Snaží se překaziti jednotu proletářské obranné fronty všemi možnými prostředky, ano nelekají se ani toho, zneužívatí křesťanství a církve pro politiku svých zájmů. Při nynějších politických rozhodováních, i ve volebním boji o nové složení říšského sněmu, jde zvláště o to, že kapitalisticko-občanské kruhy chtějí omezováním a rušením sociálně politických zákonů zúžit životní prostor dělníků a zaměstnanců. Tím mají býti lidé hospodářsky závislí přinuceni, aby prodávali svou pracovní sílu za nehorších podmínek a za nejnižší mzdu. Sociální zákonodárství jest mravním požadavkem pro každého rozhodného křesťana. Mělo by býti samozřejmým úkolem křesťanské lásky k bližnímu, zmírňovati vybudováním sociálního hospodářství bídu vdov a sirotků, starých a invalidů, nedospělých, vyrazených z procesu hospodářského, nezaměstnaných a těch, kdo trpí bídou bytovou, jež nutně vyplývá z kapitalistického systému hospodářského. Občanské strany žádají dokonce odbudování dosavadních činů. I křesťanské centrum, křesťanská bavorská lidová strana, křesťansko-sociální lidová služba stojí na straně sociální reakce. Církev se sice ve veřejných projevech vyslovila pro odstranění sociální bídy, ale křesťanské kruhy chrání stále ještě občanské strany, které svou zpátečnickou politikou zvětšují bídu mass. Bezúčinnost dobře míněných církevních pokusů, zvládnouti bídu almužnami a organisovanou dobročinností, ukazuje, jak bezcenné jsou tyto prostředky minulých dob. My, náboženští socialisté, nepřestaneme volati církve, by obrátily. Chceme je přinutiti, aby v boji o lepší řád se postavily na stranu těch, kdož ve zvláštním smyslu pracují a jsou obtíženi. Všecky křesťanské muže i ženy, jež jsou si vědomi odpovědnosti vůči svým spolulidem, svým trpícím bratřím a sestrám, vybízíme, aby se bez ohledu na povolání a konfesi včlenili do socialistické fronty. Jen tak je naděje, že přetvořením nespravedlivého hospodářského a společenského řádu bude odstraněna nynější bída.“

Z usnesení je patrné, jak se sociální otázky a zájmy křížují a protínají s politickými a jak snadnou práci mají ti, kdo v církevních kruzích vytýkají náboženským socialistům zaujatost politickou a sloužení zájmům politickým. K.

### 3. Ze světa římsko-katolického.

V únoru 1929 byly uzavřeny mezi Vatikánem a italským státem *lateránská smlouva a konkordát* (viz I. roč. této revue, str. 38-39). Zurnalista Mario Missiroli sebral všechny výklady, prohlášení, komentáře a diskuse, které tuto událost provázely a vydal je v objemné knize: *Data e C'esare. La politica religiosa de Mussolini, con documenti inediti.* (Dávejte císaři. Náboženská politika Mussoliniho, s neuvěřenými dokumenty.) V knize jsou také všechny řeči Mussoliniho o poměru státu a církve, jež našly tolik nadšeného souhlasu v kruzích fašistických. Leč v lednu 1930 dal Vatikán knihu Missiroliho *na index* zakázaných knih. Stalo se tak patrně proto, že kniha stojí na zásadě suverenity státu a hlavně proto, že v poslední kapitole je líčena papežova theokratická neústupnost a jsou provedena srovnání mezi smlouvou lateránskou a původními požadavky svatě stolic, jak jsou patry z jednoho dokumentu, který se dostal Missiroliho do rukou a který v knize poprvé uveřejnil. Kniha chce dokumentovat na jedné straně moudrost a pev-



nost, jakou projevil Mussolini v nesmírně těžkých jednáních, na druhé straně přehnané nároky Vatikánu, nepřijatelné státu a národu italskému.

Všeobecně se uznává *politická* důležitost smíru mezi Vatikánem a Kvirinálem; ale zároveň se upozorňuje, že teprve budoucnost ukáže, jaký význam bude mít pro náboženství. Zatím se nestala žádná podstatná změna. Podle 1. článku lateránské smlouvy je „katolické, apoštolské a římské náboženství jediným náboženstvím státním“ v Itálii, ostatní vyznání jsou jen „trpěná“. Tento článek vyvolal znepokojení nekatolických církví. Mussolini však prohlásil 13. května 1929, že situace je takováto: „Suverenní stát v království italském; katolická církev s určitými upřímně a dobrovolně uznanými přednostními právy; svobodné připuštění ostatních kultů“. Brzo na to byl parlamentu předložen návrh zákona o vykonávání kultů v státě připuštěných a návrh byl pak 20. května odhlasován. Podle tohoto zákona jsou mimokatolické kulty, pokud neodporují veřejnému řádu nebo dobrým mravům, v italském státě *připuštěny* a mohou se ustavit jako právnícké osoby; ustanovování jejich duchovních podléhá státnímu schválení. Podle 4. čl. nového zákona různost kultu nemůže být příčinou žádné výjimky při požívání občanských a politických práv a připouštění k občanským a vojenským hodnostem. Čl. 5. stanoví, že diskuse v oboru náboženství jsou úplně svobodné. Podle 6. čl. mohou rodiče a jejich zástupci žádati pro své děti dispens od návštěvy náboženské výuky na veřejných školách. Sňatky uzavřené před duchovními připuštěných církví mají stejnou platnost jako sňatky uzavřené před státními úřady. — Z připuštěných církví hlavní jest *církev valdenská*, tvořící 1/3 mimo-katolického obyvatelstva Itálie a vážená, jak ukázala parlamentní debata právě při usnášení tohoto zákona, pro své dějiny a národní ráz. Nekatolické církve přijaly nový zákon s radostí, ježto už nejsou „trpěné“, nýbrž „připuštěné“. Vatikán však byl zklamán, tak si to nepředstavoval; čekal, že katolicismus bude výhradním státním náboženstvím, Itálie že bude státem konfesioním, katolickým. V době projednávání zákona prohlásil papež: „Svoboda svědomí a diskuse musí být rozuměny a vykonávány podle katolického učení a katolického zákona“. (Osservatore Romano ze 6. 6. 1929.)

Podle italského konkordátu musí italsí *biskupové* skládati před svým posvěcením *přísahu věrnosti italskému státu*. Ze znění přísahy jsou patry nacionální aspirace fašistického státu. Vůbec proniká stále více národní zabarvení italského katolicismu a tím i vedení církve římské za nynějších poměrů v Itálii. Biskupská přísaha zní: „Před Bohem a jeho svatým Evangeliiem přísahám a slibuji, jak se na biskupa sluší, věrnost italskému státu. Přísahám a slibuji, že budu ctíti krále a vládu, dosazenou podle ústavních státních zákonů a že povedu i své duchovenstvo k této účtě. Přísahám a slibuji mimo to, že se nezúčastním žádné schůzky ani nebudu při žádné poradě, jež by mohly italskému státu a veřejnému řádu přinésti škodu, a že svému kleru takovou účast nedovolím. Usiluje o blaho a zájem italského státu, budu se snažit zabrániti každé škodě, jež by jej mohla ohroziti.“

*Papež Pius XI.* využívá každé příležitosti, aby vydával *encyklyky* a působil jimi na směr katolického smýšlení i jednání. Z poslední doby můžeme uvést *čtyři nové encyklyky*: 2. prosince 1929 oslavoval papež 50. výročí svého posvěcení na kněze. Toto jubileum bylo příležitostí k vydání dvou encyklik: 20. prosince 1929 vyšla encyklika *Mens nostra* o exercitiích či duchovních cvičeních, 23. prosince 1929 vydána jubilejní encyklika *Quinquagesimo anno*. Za týden nato, 31. prosince 1929 vyšla encyklika o *křesťanské výchově mládeže*, významná již tím, že — poprvé v dějinách — byla v originále napsána italsky a pak teprv přeložena do latiny. V r. 1930 vydána encyklika k jubileu sv. Augustína: *Ad salutem humani generis*.

Podle encyklyky *Mens nostra* má býti rok papežova jubilea oslaven v církvi jako rok vzdělávací a výchovný. Proto si papež přeje, aby duchovní cvičení (exercitie) se šířila a stala trvalým zařízením nejen v kleru světském a řeholním, ale i mezi laiky. Vzpomíná útech, jaké jemu skýtala taková cvičení na různých stupních jeho kněžské životní dráhy. Ukazují, jak velikým

zlem dnešní doby je honba za rozptýlením a zábavou, ale proti tomu je potřeba postupovati duchovními cvičeními jak pro zdokonalování přirozených sil člověka, tak pro budování nadpřirozeného života. V blažené samotě stoupá duše stupeň po stupni k vrcholu dokonalosti, kde vstupuje s Bohem v nejsladší sjednocení, za přispění božské milosti, kterou si duše horlivou modlitbou a častým přijímáním svátostí zajišťuje v bohaté míře. Z tohoto zdokonalení křesťanského života vyrůstá snažení, jež se nazývá apoštolským duchem. Exerციie jsou prý jako božská hostina, kde lidé nejen za řízení milosti boží a příkladu Kristova poznávají cenu duší a jsou rozněcováni touhou pomáhati jiným v každém stavu životním, nýbrž kde se učí také záru horlivosti apoštolátu a dosahují odvahy, snašet jeho námahy a obtíže. To je řečeno pro laický apoštolát a katolickou akci. Následuje pak popis dějin duchovních cvičení. Počátek jejich je prý v samé době apoštolské: když apoštolé byli shromážděni ve večeradle jeruzalémském. „Tam byli před očima a ochranou panenské matky zároveň s apoštoly vzděláni také ti, jež lze právem označit za předchůdce katolické akce“. Řízením božím začaly ovšem samostatně působit až dílem sv. Ignáce z Loyoly. Jeho exerციie jsou prohlášeny za poklad, jež Bůh otevřel věřícím naší doby, vypisuje se jejich metoda a doporučují se.

Encyklika *Quinquagesimo anno* o šťastném dovršení 50. roku papežova kněžství, je plná radostí nad pokrokem katolicismu ve světě a šťastným průběhem jubilejního roku. Papež vzpomíná všech významných událostí toho roku. Vyslovuje radost nad dohodou s Itálií a obnovou papežského státu; Itálii byl prý konečně dán mír Kristův. Dále uzavřeny dohody a smlouvy s jinými národy: konvence s republikou portugalskou o hranicích a právech indické diecése Meliapuru, konkordáty s Rumunskem, s Pruskem. Vyslovuje se uspokojení, že přechetné národy vešly s papežem ve smlouvy přátelství a dohody nebo chtějí vejít. Za to papež lituje, že v Rusku zuří strašlivá válka nejen proti křesťanskému náboženství, nýbrž proti všem božským a lidským právům, a těší se, že pronásledování katol. kleru a lidu v republice mexické se uklidnilo. Vztahy východních církví k papeži jsou potěšlivé, k jubileu přišli patriarchové, biskupové i vyslanci; arménští a rusínští biskupové konali konference v Římě. Postaveny nové budovy: misijní kolej propagandy, ruský seminář, lombardská a československá kolej, etiopský seminář. Pro ruský a brasilský seminář jsou položeny základní kameny. Ze slavností a jubilej vypočítává encyklika: slavnost založení Monte Cassina (1400) let, 1100 výročí příchodu sv. Ansgara do Švédska, 500letá památka vítězného vjezdu Jeanne d'Arc do Orleansu, 200. výročí svatořečení Jana z Nepomuku, 1000. výročí smrti sv. Václava, 100. výročí osvobození katolíků v Anglii, Skotsku a Irsku; proto prohlášeno za svaté 252 mučedníků, kteří tehdy našli smrt. Na konec jsou vypočtení svatí, prohlášení tohoto jubilejního roku.

Encyklika o *křesťanské výchově mládeže* je velmi obsáhlá a zásadní a stanoví katolický program v školské i kulturní politice dnešní doby, závazný pro všecken katolický svět. Proto i u nás katolíci ve smyslu tohoto programu usilují o zcela nové poměry školské. Papež chce, aby katolíci „měli jasno v otázkách křesťanské výchovy, totiž komu náleží poslání vychovávat, kdo jest předmětem výchovy, jaké jsou podmínky prostředí, jaký jest cíl a způsob křesťanské výchovy podle řádu daného Bohem v ekonomii Prozřetelnosti“. Výchova náleží podle papeže rodině, společnosti a zvláště církvi, a to „způsobem výlučným“ pro výslovný rozkaz Kristův a pro „nadpřirozené mateřství, jímž církev . . . plodí, živí a vychovává duše k božskému životu milosti svými svátostmi a svým učením. — V důsledku toho není církev závislou na žádné světské moci, jak ve svém vzniku a ve vykonávání svého: vychovatelského poslání nejen ve vztahu k vlastnímu předmětu, nýbrž i ve vztahu ku prostředkům nezbytným a vhodným ke splnění toho poslání. . . Mimo to je neodcizitelným právem církve a zároveň povinností, jíž se nemůže vymknouti, bdíti nad veškerou výchovou svých dětí, ať již v ústavu veřejném nebo soukromém, netoliko pokud se týká vyučování náboženství, které jest v ní dávano, nýbrž pro každou jinou vědu, pokud má vztah k náboženství a mravo-

uce." Rodina je společnost nedokonalá, na výchovu nestačí. Stát smí vychovávat za dozoru církve jen ve věcech světských. „Proto jest nespravedlivý a nedovolený každý výchovný a školský monopol, který nutí fysicky i mravně rodiny posílati děti do státních škol proti závaznosti křesťanského svědomí nebo i proti jejich oprávněným zálibám". Pak následuje podrobné pojednání o předmětu výchovy, výtýkají se bludy pedagogického naturalismu, odmítá se výchova pohlavní i koedukace, dále se mluví o křesťanské rodině a katolické škole. Katolíci mají všude usilovati o katolickou školu, je to jejich náboženská povinnost. „Katolíci, domáhajíce se katolické školy pro své děti, ať již v kterémkoliv státě, nepodnikají díla politické strany, nýbrž konají dílo náboženské, jak jim káže jejich svědomí".

Encyklika *Ad salutem humani generis*, vydaná k 1500. výročí smrti sv. Augustina, uvádí hlasy papežů o tomto velkém učiteli církevním, naznačuje krátce jeho obrácení a upozorňuje na jeho učitelství, na jeho nauku, v ní přirozeně hlavně na jeho zdůrazňování církevní autority. Hojně je citován jeho spis *O městě-božím* a toto ztotožňováno s katolickou církví.

Katolicismus se ve všech dobách a ve všech zemích obrozoval vždy tím, že vůdčí mužové ukazovali na jeho nedostatky; jejich uvědomování vedlo pak k úsilí o nápravu. V 19. čísle časop. *Život* ukazuje J. Králín na *slabost českého katolictví*. Na jedné straně je skoro všemš zpolitisováno. Na druhé straně v katolické inteligenci je značný pokrok. „Myslím, že katolická inteligence se vnitřně nábožensky prohlubuje. Ze dnes stojí výše duchovně, že jest dnes opravdovější než byla dříve. Nuže, ta inteligence dnes z různých příčin stojí mimo lidovou stranu, i když ji volí." Příčinou tohoto dobrého stavu inteligence vidí Králín v tom, že měla a má dobrou literaturu, vydávanou hlavně Kuncířem. „Náš katolický lid na tom byl hůře a jest na tom hůře dodnes. Myslím, že jest správným, že . . . zlhostejnělost náboženská mezi lidem jest dnes větší, než byla dříve. Neboť, zatím co inteligence měla stále výživu, lid jí často neměl. . . . Shromáždila se mladá inteligence a chtěla založiti katolickou akci. Byl povolán do Prahy předseda italské Azione Catholica, mnoho jsme slyšeli řečí, nescházelo nadšení, a pak se nedělo téměř nic. Pamatuji, jak tehdy nepřátelský tisk se lekl začátku, jak se zalekl laického apoštolátu a bylo opravdu lze učiniti nadějný nástup. A dnes, po třech letech vidíme, že se spalo. . . . Dnes všude jest uváděna v činnost katolická akce, je to netoliko přání, je to příkaz společného Otce, papeže Pia XI. a u nás jakoby se nechumelilo. Naříká se na současný úpadek náboženského citění a s ním související úpadek náboženských mravů, ale k odstranění jejich se dělá tak neskonale málo." Do politického tisku katolického, vnikají a skoro mají v něm rozhodující slovo lidé, kteří nekladou veliké váhy na ono poslání nábožensko-obrodné. Jest i možné, že zfašisováním strany budou i redakce lidových deníků obsazeny tak, že moment nábožensko-výchovný ustoupí úplně do pozadí". A kde je ta prohloubená a uvědomělá inteligence katolická? „Jeden fakt jest u naší inteligence zřejmý: Je to jakási nemohoucnost vyjítí ze sebe, a dávatí druhým z náplně svého rozumu a své duše. Snad je ten stav zaviněn znechucenými poměry, nebo několikerým zklamáním, snad jinými důvody, ale nelze jej popřít".

Ještě pessimističtěji soudí s hlediska svého integrálního katolicismu Jaroslav Durých v 3.—5. č. časop. *Akord* o dnešních nadějích katolictví v českých zemích. O slabém zakotvení víry, což znamená zároveň o pomocnictví atheismu, svědčí mu ani ne tak víc než milionová ztráta v prvních letech republiky, ale veškerá literatura, básnictví, beletrie, filosofie, věda i žurnalistika. Němci jsou udržováni v církvi jen z opozice proti Čechům, ne z víry, také nechtějí světit svátek českých světců, nelze od nich čekat pomoci pro české katolictví. Uškodilo, že monarchie byla protektorkou katolictví, ze tří hlavních vůdců odboje nebyl jediný katolík. Katolíci jsou dnes uzavřeným ostrovem a mimo to nejsou pročitáni a konsolidováni. Světská moc je k nim ironicky indiferentní. Organisační práce nevábí těch, kteří hledají v katolictví duchovní obsah. Velkou nadějí jsou konverse, ale modlitby za konversi vyni-

kajících osob nemají často oprávnění, neboť milost může být nabídnuta, ale ne vnucena lidem sloužícím jen rozumu a milosti se uzavírajícím.

Uvádíme tyto kritické hlasy katolické ne ze škodolibosti, nebo že bychom ukazovali na nedostatky katolicismu. Jsou nám naopak dokladem, že katolicismus sebe poznává, svých nedostatků si nezakrývá a z nich cesty hledá. Je to jediné správná metoda, zakrýváním, zavíráním očí a velebením se nic nedokáže.

K.

#### 4. Ze světa protestantského.

V čtrnáctidenníku *Die christliche Welt*, uveřejnil Dr. Adolf Keller řadu článků, v nichž popisoval nynější *situaci lutherství* ve Švédsku, Finsku, Estonsku, Lotyšsku a Polsku, jak ji poznal z vlastní zkušenosti v těchto zemích. Podáme přehled hlavních jeho výkladů. Rozlišuje 3 typy lutherství; německé, norské (severské) a americké. Duchovní vedení má lutherství německé a to svou theologickou práci, svým historickým vědomím a svým počtem. Americké se cítí povoláno k úloze zachránit evropské lutherství z bídy poválečné doby a chránit před konfesním změknutím. Severské zachovalo si nejvěrněji historickou souvislost, musí se vyrovnávat přímo aspoň s jinými církevními typy a mělo proto největší vliv na lid a národ. Jsou ovšem i v něm rozdíly: je tu církev ve Švédsku, v Norsku, Dánsku a Finsku. V Norsku je silné hnutí zdůrazňující církevní společenství a bránící se liberalismu. Dánské lutherství má individualistickou otevřenost, působí v něm silně individualita Kierkegaardova, nacházející v dialektické theologii oživení, ale také církevní doplnění.

Lutherství *ve Švédsku* je náboženstvím státním. Svoje členy drží pohromadě mnohem více zákony a sociálně než nábožensky. Ze švédské církve nelze vystoupit, neudá-li člověk, do které církve vstupuje. Staré spojení mezi církví a státem je však otráveno novým hnutím entusiastického a sociálně pokrokového rázu. Vniká tam také methodismus a baptismus. Velmi zesílila propaganda římská. Státní církev švédská není od státu potlačována, naopak, má v státním zákonodárství přímo právo veta, které může uplatnit vůči parlamentu v církevních záležitostech. Švédská církev je konservativní, pokud jde o spojení se státem, o lutherskou theologii a především o ritus. Theologicky se orientuje úplně na Lutherovi: jistota spásy a radost ze spásy, církevní pocit skrytosti odporují ve Švédsku mnohem silněji než v Dánsku vnikání dialektické theologie. Dánský a holandský individualismus je jejímu vlivu otevřen bez mezí; církevní individualismus a subjektivismus křičí tu po silnějších poutech této theologie. Ve Finsku a Estonsku se barthovská theologie hojně a kriticky studuje. Ve Skotsku se pocituje jako korektiv proti kontinentálnímu racionalismu a psychologismu. V Anglii a Americe se jí pro její abstraktnost asi sotva rozumí v jejích kořenech. Švýcarsko z ní všecko zkouší, dobré podržuje. Ve švédském lutherství se slyší hlasy, které tuto theologii pokládají za správnou v její negaci, ale kritizují na její pozici nedostatek jistoty spásy a lásky a lidského konkrétna. Ve Švédsku dávají přednost tomu, ponoří se znova do starého Luthera místo v jeho dnešní interpretaci. Luther-ská církev švédská převzala a zachovala z doby katolické co možno nejvíce; je evangelická i katolická. Má apoštolskou posloupnost biskupů, episkopální ústavu, ale s demokratickým duchem. Má kazatelnu, ale také oltář, klade váhu na svátosti, staré bohatství církevních forem a symbolů. Jsou si blízký s církví anglikánskou, zvou se navzájem ke svým biskupským svěcením a jiným slavnostem. Při bohaté liturgii švédské cítí se Anglikán doma, zatím co jej v holých protestantských a hlavně kalvínských kostelích mraží. Švédská církev má vůdce vzácných vlastností, arcibiskupa Söderbloma, neobyčejnou osobnost, proniknutou duchem oekumenickým.

Ve Finsku je 98% obyvatelstva příslušníky lutherské církve, která je tam církví národní, i dělnictvo a sociální demokracie jsou jí příznivci, svým náboženstvím zachovala si tato země svou samostatnost. Theologové jsou tam

v čele mnoha národních institucí a organizací, tak prezident finského parlamentu, ministr zahraničí, ředitel všeho školství a j.

Velká část evropského východu podél Baltického moře a hluboko do Ruska byla po staletí německým evangelickým územím osidlovacím. Církevní vedení bylo v rukou Němců, němečtí baroni byli zároveň patrony kostelů, evangelická církev byla spojena s vládnoucí politikou a sociální mocí. To se vymstilo při výsledku světové války. Se vznikem nových baltických států vznikl nový problém církevní. V Estonsku, Lotyšsku, Litvě i Polsku vznikly diasporové německé evang. církve. V Estonsku a Lotyšsku našly připojení k domácím církvím národním. Na Litvě je německá evang. církev autonomní. Přestavba poměrů vyvolala mnoho sporů a bojů. Za to měly nové církve přednost, že se mohly budovat bez tíživých pout minulosti. Ale konstruktivní vůli chyběli schopní vůdcové a prostředky. Bylo třeba budovat rozbité kostely, pečovat o dorost, tvořit sociální dílo. V Estonsku byla dokonce utvořena církevní banka se státní zárukou, která měla financovat nutné stavby kostelů, far a ústavů; ale je ochromena nedostatkem kapitálu. Stavební úkoly jsou nad síly těchto malých církví a bylo by potřeba mezinárodní úvěrové společnosti a solidární pomoci církví z jiných zemí.

Nejhorší situace nastala v Polsku. Jest tam nyní 6 evang. církví, z nich 1 většinou německé. Polskou většinu mají pouze obě malé reformované církve: varšavská a vilenská. Nejhuře je na tom spojená evang. církev v Poznaňsku. Měla dříve 1,100,000 členů, nyní má asi 350,000. V některých krajích se odstěhovalo 70—75% obyvatelstva nebo vystoupilo. Podle polského zákonodárství smí být konfesní nebo menšinová škola jen tam, kde je aspoň 40 dětí. Následkem toho chodí pryč z 35,000 dětí evangelických celých 14,000 dětí do škol katolických. Není ústavů pro vzdělání dorostu duchovenského, do Německa nesmějí chodit; mají proto jen kazatelský seminář v Poznani. Je velký nedostatek farářů, většina je ve věku mezi 60.—70. rokem, dorostu není. Nová generace se ztrátou němčiny ztrácí i evangelické vědomí a jde ke katolictví. Podobně je tomu se spojenou evang. církví v Polském Horním Slezsku, s evangelickou lutherskou církví v Poznaňsku a Pomořansku a s evang. církví a. i. h. v. v Malopolsce. Před několika lety byla vytvořena Rada evang. církví, ale vytvoření jednoty se jí nedaří; překážkou jsou hlavně protivy národní. Protestantů je ovšem v Polsku nevelké procento, celkem asi 1 mil., 4 mil. je pravoslavných, 3 mil. židů, asi 20 mil. katolíků. Katolictví v Polsku zná svou moc a dovede ji užívat. Stát snaží se sice udržet zásadu nábož. svobody, ale nenalezl dosud vlastní právní poměr k nábož. menšinám. Ruské právo, platí dosud pro církve pravoslavnou, evang. církev a. i. h. v. v Haliči se spravují podle práva rakouského, sjednoceně církve v Polsku podle práva německého. Byly již předlohy zákona, které chtěly provést unifikaci, ale byly vždy zmařeny. Poláci vytýkají evangelikům, že se cítí Němci, že nejsou dost loyální k polskému státu a touží po Německu. Protestantská theologická fakulta ve Varšavě je čistě polská, má přes 100 posluchačů. Němečtí theologové za hranicemi studovat nesmějí.

Německý evang. církevní výbor zaujal stanovisko k návrhu zákona o nemanželských dětech, který má být vydán v Německu. Odmítl úplné zrovnoprávnění nemanželských dětí s manželskými a upozorňoval, že právě i sexuální život musí být vázán na mravní normy. Stanovisko zní: 1. Je-li s evangelického stanoviska třeba pozdraviti zlepšení postavení nemanželského dítěte, přece je také třeba si přát, aby zákon nedával lepšího postavení dítěti nemanželskému než manželskému. 2. Právem je třeba učiniti pokus, zesílit vědomí odpovědnosti nemanželské matky a ploditele tím, že se tvoří možnost přenést jak na matku, tak na ploditele za jistých okolností rodičovské právo. Treba je nutno s tím souhlasit, přece je nutno také si přát, aby takovými ustanoveními nebyly vytvořeny poměry podobné manželství, jež by byly s to snížit, manželství samo a umožnit, aby se stalo zbytečným. 3. Vzhledem k tomu, že jest si přát převezení nemanželských dětí do svazku rodiny, je

třeba pozdravit podporování těchto snah v návrhu zákona; přece však se při ustanoveních o smlouvách o adopci a pěstounství postrádá ustanovení analogické zákonu o péči o mládež, podle něhož při takových smlouvách se má brát ohled na konfesní ráz dítěte.

*Počet evangelických bohoslovců v Německu stoupá.* V letním běhu 1925 bylo jich 1959 (z toho 52 žen), v letním běhu 1929 však 4678 (z toho 229 žen). Nejvíce posluchačů má bohoslovecká fakulta v Tubinkách, totiž 823, dále v Berlíně 575, v Marbúrci 416, naproti tomu v Gießenu 124, Rostocku 120 a nejméně v Kielu, 71.

*Na „církevním dnu“ v Norimberce* bylo vydáno toto prohlášení, velmi příznačné pro dnešní smýšlení a vnější i vnitřní situaci německého protestantismu: „Německý evangelický církevní den prohlašuje u příležitosti slavnosti Augsburské konfese z r. 1530 s vděčností a slibem: Německá reformace je dílem božím. Bylo božím činem, že Evangelium opět zazářilo době nábožensky vzrušené a bezradné. Bylo boží vůlí, že kázání o ospravedlňující milosti v Kristu pouze skrze víru bylo poznáno opět jako ústředí služby církve a jako základní důvod jejího života. Bylo božím řízením, že reformační hnutí, spojené se zažitky a utrpením německého národa, vytvořilo jednotlivé církve, pod ochranou, ale i v poutech státu, většinou od něho s porozuměním podporované, často však i v své podstatě ohrožované. Tak se vytvořily německé evangelické církve. Přes svá ohraničení a své zvláštnosti byly všechny svou službou slovu a svátostem dílem božím a prostředkem k budování svaté, obecné, křesťanské církve, k níž se naši otcové přiznávali a která je skutečností, třeba jí naše oči nevidí. Německá reformace není odcirkevněním křesťanství. Brání sice k vůli víře a svědomí každému zbožnění církevnictví, dbá práva na osobní evangelickou zbožnost a přiznává se k obecnému kněžství všech věřících. Ale Bůh dal jí také sílu a tím i právo k tvoření církve. Prokázala tuto sílu nejen v tvoření církvi a obci vlastního rázu, nýbrž i ve vybudování nové, duchovní bohoslužby. Německá bible a katechismus, německá kostelní píseň a zpěvník jsou výrazem nového církevního života. Naše církve přes četné nedostatky a chyby prokázaly našemu národu nenahraditelnou službu, tím že postavily jednotlivce i život společnosti pod požehnání a před vážnost slova božího a vykonávaly poslání Evangelia světu v útěše víry, v napominání k boji proti zlu a v lásce k bratřím. A to všechno nyní již po 400 let, v dobrých i zlých dnech. Z vděčnosti za takovou milost boží vyrůstá naší církvi dnes v shroucení naší doby a v situaci pro ni zcela změněné nejvyšší povinnost a svatá odpovědnost. Pevně založena na svém věčném základě, Ježíši Kristu, musí kvasicímu světu s jeho mučivými otázkami a nejistými odpověďmi hlásat vůli a radu boží jako pravdu, v níž leží síla vykoupění a obnovy. V době, která má mocný sklon k zesvětštění všech věcí a účelů, musí svědčit o spjetí svědomí s Bohem, od něhož se mohou jednotlivci a národové odpoutat jen k vlastní zkáze. Rozervanému a rozeklanému národu musí v síle víry a lásky poskytnout pocíťované a života plné obecnství, jež je silnější než všechna rozlišování stavem a povoláním, silnější než boj mocenských skupin, silnější než všechny hospodářský tlak. V době, kdy národové a náboženstva, víra a nevěra spolu zápasí, má úkol, který objímá svět a jde za hranice jednotlivé církve a vlastního národa. Je si vědoma konečně i své povinnosti sloužití těm, kdož jsou jí cizí a nepřátelští. K této povinnosti se přiznávají německé evangelické církve a volají všechny své členy k pravé příslušnosti církevní. Evangelická víra rozvíjí jen tam své celé bohatství a svou plnou sílu, kde je spojena s obcí a církvi. Proto se má každý jednatel věrně držet slova božího a svátostí, zmužile se přiznávat k své evangelické víře, ať si v opravdové odpovědnosti do služeb obce a osvědčovati svou víru v bratrském smýšlení a obětovnosti. To platí všem členům církve bez rozdílu stavu a vzdělání, mladým i starým, mužům i ženám, a především těm, kdož stojí v církvi a životě národa na odpovědných místech. Evangelické církve se stavějí pod soud a obnovenou sílu Evangelia. Tak jdou s důvěrou do budoucnosti.“



*Kongregacionalisté*, kterážto forma protestantismu vyrostla z anglického independentismu a ujal se hlavně v Americe, konali ve dnech 8.—12. července 1930 v *Bornemouthu* v Anglii svou světovou konferenci (International Congregational Council). V této formě církevního zřízení je všechno založeno na náboženské obci, je to čisté zřízení kongregační. Církev je představována obcí, obec je živou buňkou křesťanského života, obec je nejvyšší autoritou, držitelkou moci učící i kázeňské. Každá obec je samostatná, není vyšší autority; v obci pak má značný vliv farář. Proto ti, kdož nejsou spokojeni s poměry, jaké z tohoto zřízení vyrůstají, říkají, že každá obec a každý farář si dělá, co chce. Toto zřízení a vše, co z něho vyplývá, je dnes bolestí této náboženské společnosti a ona hledá prostředky pro vyléčení. Společnost není jednotkou, není organismem, je to jen součet samostatných atomů, obcí, které často jsou vydány v šanc libovůli vůdčích duchů. Tak v Anglii jeden kongregacionalistický farář zavedl ve své obci něco jako anglokatolicism, a tak i jinde jsou poměry, které jsou v rozporu s historickým kongregacionalismem. Při tom není tu autority, jež by mohla zakročiti a udržeti souvislost s minulostí a ostatní společností. Každá obec je suverénní. Těžce se to pocituje také v hnutí oekuménickém a mezi-církevních stycích, neboť kongregacionalisté nemohou nikde vystupovat jako jednotný celek. I vytvořili dobrovolně z obcí vyšší jednotku, tuto konferenci, složenou ze zástupců obcí, ale je pro obce nezávazná. Na konferenci se mimo jiné usnesli, že jsou pro spojení církví, ale zároveň lambethské konferenci sdělili, že by nemohli přijmouti přesvědčování svých duchovních jako podmínku spojení. Kongregacionalisté vynikají svými školami a pěstováním teologie; Amerika děkuje především jim za značnou část své theologické práce. Mají několik vynikajících theologických ústavů, v Americe na př. při Harvardské universitě, v Anglii New College v Londýně, kde je ředitelem i u nás známý Dr. Garvie, Mansfield College v Oxfordu a osm jiných fakult. Jejich theologická práce se vyznačuje duchem pokrokovým, kvete u nich, hlavně v Americe, modernism a liberalism, mnozí duchovní jsou blízcí unitářství a stoupenci humanismu. Ale začíná se projevovati boj mezi transcendentální a immanentní theologií. Mezi duchovními má své stoupence také Karl Barth a E. Brunner, kongregacionalistou je na př. i americký překladatel Barthův, Horton. Na barthovské theologii si cení její kritickou, negativní stránku, kritiku liberální theologie, je to vítaná reakce proti humanismu, ale v kladné práci dialektické theologie vidí ortodoxní repristinace. — Kongregacionalis je skoro omezen na svět anglosaský, Anglii a Ameriku, nepatrně je zastoupen v Holandsku a Švýcarsku, po válce v Bulharsku a Československu, zde mezi vystěhovalci, kteří se vrátili z Ameriky.

V časopise *Christian Century* z 23. července 1930 napsal Richard Niebuhr, děkan jednoho evangelického semináře amerického, článek: Mohou si němečtí a američtí křesťané navzájem rozumět?, jímž osvětlil poměr mezi americkým a evropským protestantismem, neboť v evropském je právě německý vůdčím a směrodatným. Americký protestantism se podle N. vyznačuje hlásáním a žitím t. zv. sociálního Evangelia (social gospel), čili praktickým křesťanstvím, náboženským aktivismem, který dokonce chce vyutíi království boží na zemi. V Americe je přímo vášně pro reformy, často krátkozraká, s tím je spojena jesuitsky-pragmatická bezstarostnost ve volbě prostředků, dále převládá humanism a anthropocentrism a vůči ostatnímu světu hybris amerického provincialismu, který se nestará o starý svět. Sociální Evangelium ztrácí často spojení s centrem, Bohem, a stává se pouhým sociálním programem; to vede k oslabení ethické vůle, relativování lidského jednání, k behaviorismu, proti němuž dnes lepší Amerika povstává. Ale je v Americe také správné rozumění sociálnímu Evangelium; to vychází z víry v Boha, který se zjevil v Ježíši Kristu a spočívá na theologii, třeba tato není cílem sama sobě. Německý protestantism se na-proti tomu vyznačuje sklonem k metafysickému a konfesně theologickému

vyjádření. Zvláště luterská teologie je zkostnatělá a eschatologická. Z toho plyne nepraktičnost v politice a sociálních reformách. Německá teologie potřebuje ethického a sociálně ethického vyjádření. Niebuhr doufá, že obě země a jejich theologové nešli dosud tak daleko od sebe opačnými směry, aby nebylo už možné dorozumění. Ale synthesis německé teologie a americké ethiky není věc lehká. Obě vystupují příliš samostatně a nezávisle a každá se příliš podává jako celé evangelium. Dialektická teologie může prý sice v Americe působiti jako protijed proti behaviorismu, humanismu, pragmatismu, a z části i proti fundamentalismu, ale zůstává přece příliš čistě theologickou otázkou, aby se mohla státi obecnou, křesťanskou světovou záležitostí. Zůstane-li tato teologie jen theologii, řečne svět: theologové se mezi sebou hádají. Niebuhr je proti jednostrannému buď — anebo, buď teologie nebo sociální ethika; žádné samo o sobě není plnost křesťanství. Je potřeba třetího, spojovacího článku mezi oběma protivami. Divá se s nadějí na hnutí stockholmské a lausannské, mezi nimiž je jisté rozdělení práce a přece zase pracovní společenství, a v nichž se teologie a ethika projednávají pospolu jako velké společné záležitosti křesťanstva. Třetí spojovacím článkem může býti jen Kristus, ale Kristus jako realita, ne nějaká kristologie, stejně jako musí jít o realitu boží, ne o theologii, nemá-li se náboženství státi pouhými slovy a pouhou psychologii. Od dialektické teologie čeká Niebuhr málo, neboť její kritika sociálního Evangelia působí pro Ameriku destruktivně a mimo to její pozitivní stránka nemá, kde by v dosavadním vývoji Ameriky nasadila. Takový most může prý vytvořit pouze realita víry i činu.

Dr. Keller, uváděje obsah Niebuhrova článku (Die christl. Welt ze 6. září 1930), upozorňuje, že situace se schyluje k myšlenkovému vypořádání se mezi americkým a evropským protestantismem. Jako musí dojít k vypořádání se Evropou s Amerikou v oblasti politické, hospodářské, finanční, tak také dojde k vyrovnání kulturnímu a náboženskému. Keller uvádí celou řadu rozdílů, kde je třeba vyrovnání se mezi oběma kulturními systémy. Pro amerického protestanta je protestantská teologie evropská neživotná a bezkrevná, něco příliš pro sebe, příliš vědeckého, příliš málo prosyceného realitou skutečného života. Zdá se mu theologii zoufalství, lenivosti a blouznivství, která zapomíná, že je tu pro život a má mluvit o Bohu Stvořiteli, jenž postoupil člověku část své tvůrčí síly a dal mu příkaz, aby změnil svět v ráj blaženosti pro všechny. Tato teologie má prou příliš mnoho minulosti a málo přítomnosti; nárok na vědeckost se mu zdá vynášením se nad prostým věřícím křesťanem, který i bez takových abstrakcí plní vůli boží a je přesvědčen, že ji dobře zná. Na druhé straně evropský protestant je užaslý nad americkou povrchností, lpění na povrchu a nepronikání do hloubky, kde teprve se věc ukáže, jaká je. Jedna strana druhou odsuzuje a při tom jedna druhou nezná. To pokládá Keller za hlavní úkol nynějšíka: aby evropský a americký protestantism se navzájem poznali, neboť jednou musí přijít vypořádání se, náboženská idea Evropy a náboženská dynamika Ameriky se najdou. K.

### 5. Ze světa pravoslavného.

*U polských soudů* je podáno 622 žádostí římsko-katolické církve, aby jí byl vydán stejný počet kostelů, dosud pravoslavných. Na 500 chrámů bylo již pravoslavné církvi polské odňato a odevzdáno katolíkům, nyní mají další požadavky, na odebrání celé jedné třetiny všeho jmění pravoslavné církve polské. Prof. Bulgakov proti tomu vydává provolání k všemu křesťanstvu.

Hlava pravoslavné církve ruské, metropolita Sergij, *sesadil metropolitu Eulogia* z jeho úřadu západoevropského exarchy (hlava emigrace) a to proto, že se zúčastnil prosebných bohoslužeb za pronásledované křesťany v Rusku. Za jeho nástupce navrhl archiepiskopa Vladimíra. Avšak synod ruské západoevropské exarchie proti tomu jednomyslně podal protest.

V posledním přehledu ze světa pravoslavného upozornili jsme na *hnuti t. zv. křesťanů evangelia* v Rusku (II. roč. str. 95). Nyní uveřejnil vůdce hnutí, předseda Všeruského svazu křesťanů evangelia, *J. S. Prochanov* v 3. čísle čtvrtletníku *Die Eiche* článek o tomto hnutí, který zasluhuje naší pozornosti. Prochanov soudí, že náboženství v obnovené podobě prvokřesťanství přinese konečné rozřešení všech otázek v Rusku. Z mraků politických, hospodářských a sociálních idejí vystupuje velké náboženské hnutí lidové, pode jménem hnutí evangelia. Má to být obnova prvokřesťanství; bylo by možno zvatí je reformací, ale ve skutečnosti je to něco hlubšího než reformace. Hnutí je charakterisováno myšlenkou duchovního znovuzrození. (Jan 3, 7), jímž se rozumí duchovní změna v myšlení, citění, vědomí, mluvení, jednání, celém způsobu života. Znovuzrození jednotlivců, jež se děje působením ducha božího a pokáním člověka, vede k obrození společnosti. Naukou a poselstvím o novém životě znovuzrození jest evangelium. Pravoslavná církev nedala lidu bible do rukou, teprv 1869 byl dokončen překlad bible do ruštiny. Pak teprve vznikaly kroužky k čtení bible, z nich se tvořily obce. Na jihu Ruska se toto hnutí nazývalo *štundis-mem* (od *Bibelstunde*, tedy patrně německé protest. vlivy), na severu, hlavně v Petrohradě, se přívrženci hnutí zvali křesťany evangelia, a to vědomě v této formě, na rozdíl od evangelických křesťanů, neboť oni nechtěli a nechtějí být evangeliky. Léta 1869—1917 byla doba pronásledování, trestů za shromažďování a kázání evangelia. R. 1905 byly sice podmínky nakrátko tolerančním výnosem usnadněny, ale od r. 1911 nastalo zase zhoršování. Za války, 1915—1916, byly schůze křesťanů evangelia zakázány, kazatelé vypovídáni. Tehdy Rusko bylo jako veliké vězení. R. 1917—1923 bylo pak Rusko jako veliký hřbitov: válka občanská, hlad, epidemie. Ale hnutí křesťanů evangelia rostlo a roste stále, třeba od dubna 1929 je opět situace zhoršena. Dnes je hnutí rozšířeno po celé oblasti Ruska, má na 6.000 obcí a skupin a roste. Všeruský svaz křesťanů evangelia rozvíjí velkou práci misijní. V letech 1926—1928 vydal 160.000 svazků bibli, Nov. zákonů a modlitebních knih. Má kazatelský seminář v Leningradě, ročně z něho vychází na 70 mladých kazatelů; za 6 let vyšlo 420 kazatelů evangelia. Zvláště úspěšně pracuje hnutí mezi sedláky, ale i mezi dělníky jsou velké obce a četná je také inteligence, jež se hnutí účastní. Pravoslavné duchovenstvo není všechno proti tomuto hnutí. R. 1922 se vytvořily 3 nové směry v pravoslavné církvi: živá církev, staroapostolská církev a znovuzrozená církev. Tehdy vydal Prochanov jménem Všeruského svazu křesťanů evangelia provolání k duchovním; a nalezl dosti ohlasu. Byl zván ke kázáním v kostelích a někteří kněží přistoupili ke křesťanům evangelia.

Prochanov také vypisuje, jak se hnutí osvědčuje a projevuje v životě, a ukazuje jeho blahodárné účinky. Sta a tisíce pijáků prý se stalo abstinenty, mnoho zločinců dobrými a čestnými občany. Evangelium přináší prý ruskému lidu nový život, novou kulturu, tvoří zcela nový ruský lid. Hnutí vychází z přesvědčení, že víra i skutky musí jíti ruku v ruce. Kázání evangelia nesmí se vyčerpávat jen v slovech, evangelium musí vykonávat svou účinnost na všechny oblasti života. Proto úkolem svazu není jen šíření evangelia kázáním a tiskem, nýbrž obírá se i budováním sociálního a hospodářského života obcí na základě evangelia. Usilují o celý nový styl života ruského lidu na základě čistého evangelia. Ruku v ruce s evangelisací lidí má jíti naplnění všech stránek života duchem evangelia. 1. Má jím být naplněna věda: aniž by opustili půdu evangelia, mají křesťané usilovati o to, aby si osvojili všechny dosažitelné vědomosti a spolupracovati na vědeckém díle lidstva; nemá být mezi nimi analfabetů, mají navštěvovati školy, jaké jen jsou jim dostupny. 2. Duchem evangelia má být naplněno i umění všeho druhu; mají již svou hudbu a zpěvy, v literatuře a básnictví se tvoří nový směr evangelia. 3. Zvláště má být proniknuto duchem evangelia jednání a chování lidské; křesťany evangelia má vyznačovati láska k práci, čestné plnění povinností v každém povolání; chtějí vynalézati stále lepší metody práce. Účinky jeví prý se již dnes; příslušníci hnutí bývají ustanovováni v zá-

vodech na odpovědná místa, zvláště za pokladníky, neboť jsou známy jejich vlastnosti. 4. Evangelium v Rusku musí přetvořit také zemědělství a chov dobytka; pole, louky a zahrady musí být co nejlépe obdělávány, dobytku věnována co největší péče. 5. Domy příslušníků mají tonouti v zeleni a květinách, před domem má být zahrada květinářská, za domem ovocná a zelinářská; všude třeba pečovat o plactvo. 6. V bytech má být úzkostlivá čistota, domy pěkné, výstavné, barevné a s texty Písma. 7. Křesťané evangelia vstupují v manželství co možno nejdříve a mají mít co nejvíce dětí; nepřipustné jsou prostředky k zmenšování počtu dětí. 8. V životě mají se odříkati všeho zbytečného; proto nekouří a naprosto se zdržují alkoholu. 9. Celý společenský život křesťanů evangelia má být zařízen tak, aby mezi nimi nebylo chudých.

Prochanov praví, že hnutí se šíří nejen mezi Rusy, ale i mezi jinými národy Ruska: Finy, Tatary, Georgijci, Armény, ano i mezi sibiřskými a kavkazskými kmeny. Dosud bylo osamocené, bez spojení s ostatním světem. Ale na všeruské konferenci v Leningradě r. 1926 i 1927 bylo usneseno navázati duchovní spojení nového hnutí se starou reformací na západě. Bylo rozhodnuto, aby vůdce hnutí Prochanov jel do ciziny a navázal bratrské pouto duchovního společenství, po případě spolupráce s příbuznými snahami na západě.

Čtete-li tyto informace, vyvstávají vám podobnosti a příbuznosti ruského hnutí s ideály a úsilím čl. církve. A uvědomíte si pravdivost slov Julia Bergwolda, který se táže (Christl. Welt 1930, č. 13.): „Může evangelium v Rusku jednou zvítězit?“ a odpovídá: „Jistě! Ale jen pod jednou podmínkou! Jestliže se z něho a slovanské povahy vytvoří synthesisa, jež bude mít za následek vlastní kulturu a bude bez vlivu jiných kultur. . . . Slovian má hluboce náboženskou povahu, ale jednoho již dnes nesnese: aby se mu křesťanství — nebo jiné náboženství — podávalo v nádobě určité kultury. Tak musí konec konců odmítnout románský katolicismus i germánský protestantismus, poněvadž obojí — stejně jako židovství a mohamedánství — jsou jeho povaze cizí.“

K.

## 6. Z církve anglikánské.

Ze zpráv, které do světa pronikly o výsledcích lambethské konference anglikánských biskupů z celého světa, zasedající v červenci a srpnu t. r. a na něž všichni církevní a křesťanský svět dychtivě čekal (viz II. roč. této revue, str. 86, 87), je patrné, že práci konference vyznačovaly — stejně jako ostatní anglický život — tyto momenty: kompromis, klidná úvaha, znenáhly vývoj, ponechávání možností na všechny strany, žádné revoluce ani lámání přes koleno. Těžká otázka sjednocovacího plánu jihoindických církví (viz I. ročník této revue, str. 179) byla rozřešena s vyhnutím se všem obtížím, tak, že nová církev, vzniklá sjednocením místních církví protestantských a anglikánské, byla uvítána, ale neuznána za anglikánskou, nýbrž za zcela samostatnou. Už to ukazuje, že nenastalo sblížení mezi církví anglikánskou a protestantismem ani v Anglii samé. Protestantské církve anglické (svobodně) ostře kritisují nynější lambethské stanovisko a hoře vytýkají ústup od stanoviska minulé konference v r. 1920, mluví o beznadějnosti sblížení anglikanismu a protestantismu. Ovšem, nynější konference nestrhla mostů k protestantismu a nevyloučila možnost dalšího jednání na cestě oekumenických snah, třeba arci oproti dřívějšímu jsou nynější naděje chabé. Zato značně pokročilo sblížení anglikánské církve s pravoslavnými. Na konferenci byl přítomen za účelem konkrétních jednání patriarcha alexandrijský a jde již o ujednávání podmínek spojení. V anglikánské církvi se pokládá za hlavní věc historický episkopát a apoštolská posloupnost, a je tu nyní jasné úsilí, aby se co nejdříve a nejvíce sblížily církve biskupské. Tvoří se blok pravoslavně-anglikánsko-starokatolický. Proti němu ovšem vzniká blok církvi protestantských, se zřízením presbyterním, synodálně presbyterním a kongregačním. Třetím blokem pak je katolicismus. Tak se zdá, že zřízení církevní,

věc organizační, je — jako často — příčinou dělení, ani ne tak nauka. Ovšem lze čekat, že nastane zase sblížovací proces mezi jednotlivými církvemi v obou prvních blocích. Blok církví biskupských pak má blíže ke katolictví než k protestantismu. Je to vidět i z toho, jak nynější lambethská konference ukázala opět přátelštější náladu k Římu než dosud.

Konference vydala také prohlášení v otázce manželství a porodů. Prohlašuje, že v některých případech je dovoleno použití prostředků proti početí. Rozlučka manželství se prohlašuje za přípustnou, ale nové sňatky rozloučených se nemají konati v kostelích, nýbrž v domech. Pro připuštění k Večeři Páně potřebují rozloučení manželé biskupské dispense. Zeny se připouštějí k jáhenství, ale ne k vyšším svěcením.

O nauce o Bohu, jež byla konferencí podrobně probrána, budeme psátí při jiné příležitosti. K.

## ROZHLEDY PO LITERATUŘE.

### 1. Referáty.

1. — J. B. Kozák: *V BOJI O DUCHOVNÍ HODNOTY*. „Čin“, Praha 1930. Stran 178. Cena Kč 21.—. — V knihovně zásadních a živých otázek „Program“ vycházejí pod výše uvedeným nadpisem čtyři úvahy prof. Kozáka, které jsou dalším propedeutickým dílem předního pokračovatele v Masarykově úsilí o vyšší duchovní úroveň naší české společnosti. Masarykovi se podařilo, že v otázce náboženské přispěl k základní pojmové orientaci a úkolem jeho filosofických pokračovatelů je, aby kladně formulovali náboženský a mravní obsah osobního i sociálního směřování ve spleť a bezradné poválečné situaci. Podobně jako Masaryk v devadesátých letech minulého století musel probojovávat legitimitu otázky české jako otázky náboženské, žijeme i dnes za okolností, kdy t. zv. hodnotám ducha, to jest mravně pojatému určení života musí býti vybojováno oprávněné uznání. Kozák pro tento boj je připraven mimořádnou erudicí filosofickou a osvěceným mravním zaujetím. Jeho filosofická linie se zatím v literárním díle vyhraňuje tak, že mu přes všechnu vlastní epistemologickou akribii záleží především na propagaci řádu ve věcech lidských a cítí se při tom býti ve službách vyšší, nadlidské vůle. Veškerá spekulativní i mravně podnětná tendence nového Kozákova spisu je neoddelitelná od metafysického pozadí theocentrického zájmu autorova. Duchovní hodnoty, pro které Kozák bojuje, rostou z napětí svědomí člověka před tváří mravně svatého Boha. Půvabem všech Kozákových essayí od pojednání o vědě a víře, přes jeho pojetí Ježíše až k formulacím, obsaženým „V boji“, je čistá zdržlivost autorova ve věcech osobního kředa; můžeme za ní tušiti upřímný a prostý vztah k Bohu, ne vzdálený theistickému pojetí Ježíšovu a přímo vášnivě nadšený pro mravní rigorism v duchu evangelií. Kozák zřejmě svými spisy překračuje okruh universitní katedry a vynucuje si posluchačstvo daleko širší, chtěje sugestivním a snadno srozumitelným výkladem je zaujmouti pro cestu pravdy a dobra. Jádrem nové knihy je v prvních dvou pojednáních. „Mravní výchova s hlediska filosofického“ podává kritiku významných ethických teorií. Stať je psána s velkým osobním zaujetím, takže úvahy nejsou míněny jako úvodní kurs do ethických systémů, nýbrž obsahují kritiku jednotlivých skupin mravních teorií, při čemž můžeme sledovati úlomkovitě podanou autorovu klasifikaci mravních hodnot. Odmítá teorii hedonistickou, eudaimonistickou, utilitární, naturalisticky pantheistickou a tím také pozitivistický, domněle autonomní základ ethiky. Výhrady jsou zdůvodněny přesvědčivou argumentací. Na str. 88. přivádí nás autor k vrcholu

svých závěrů, a zde bychom podobně jako v „Essayi“ čekali, že nám vyloží metafysický základ mravní sankce pro svou hierarchii ethických hodnot, jejíž kritérium je nadosobní a nadspolečenské. První část knihy však končí bez tohoto synthetického dovětku a musíme zatím trpělivě čekat, že profesor Kozák bude řešiti v zájmu naší filosofie tento nejtěžší problém ethiky a naváže tak na dosavadní pozitivisticky svědomitou práci prof. Krejčího a Bláhy, třeba bude nutno jejich závěry opraviti a doplniti. Kdežto v první části spíšu obracel se Kozák při kritice mravních teorií především k učitelům, je druhá část s nadpisem „Mravní výchova v předškolním věku“ souborem vychovatelské moudrosti praktické, pro výchovu dítek v rodině nebo mateřské škole. Ve 14 kapitolách je tu uloženo tolik v životě vykoupených otcovských zkušeností, že toto pojednání je z nejpodnětějších v pedopsychologické literatuře, kterou u nás mohou mít rodiče, pečující o úspěštilou mravní výchovu svých dítek, po ruce. Publikace je zakončena bystrou analysou pojmu štěstí a časovou kapitolou o úkolech ženy intelektuálky u kolébky naší demokracie. Prof. Kozák stojí v boji o duchovní hodnoty. Zápasí o náboženské a mravní základy kultury a jeho řeč je blízká našemu rozumu i srdci. Zaslouží, abychom jeho názory v ČCS znali a uskutečňovali.

F. Hník.

2. — Ladislav Rieger: **PROBLÉM POZNÁNÍ SKUTEČNOSTI** se stanoviska Kantova a Friesova kriticismu a empirické psychologie. Knižovny České myslí svazek 7. „Cin“, Praha 1930. Cena Kč 30.—, Stran 166. — Noeticko-psychologická studie Riegrova nese na sobě znaky autorova učitele Frant. Krejčího. Je solidně učená a pro odborníka ve filosofii je zajímavým dokladem pozitivistického úsilí o překonání poznávacího dilematu mezi subjektem a objektem, ovšem za cenu, že pokusy o transcendentální zakotvení a usměrnění skutečnosti jsou označeny jako nesmyslné. Je zajiště základním dogmatem pozitivismu, že theorie poznání může konstatovati fakt skutečnosti a poznání, smí také o tom formulovati své these, metafysickou kauzalitu a smysl skutečnosti však pozitivista shledávati nesmí. Rieger počíná si přesně podle tohoto receptu. Spis rozdělil na část noetickou, psychologickou a nauku o skutečnosti. V části první velmi zběžně nastiňuje rozpor mezi empirismem a racionalismem od Locke a ke Kantovi, aby vyložil, v čem, dle jeho názoru, spočívá zdokonalení Kantovy theorie poznání Jakobem Friedrichem Friesem. Fries připojuje ke Kantově zkušenosti a reflexi, jako třetí pramen poznání bezprostřední, nenázorné poznání. Důraz je na nenázornosti tohoto poznání, a tím se polemisuje jednak proti možnosti absolutního poznání a proti oprávněnosti intuice, Fries usiloval, aby psychologicky na půdě empirie získal hodnotící měřítko pro své bezprostřední nenázorné poznání. Vedle Humeova zákona asociace jako zákona spojení představ v myslí, je podle Frieše základem naší psychické organizace ještě zákon očekávání, obsahující v sobě ideu nutného sledu. Z této noetické disjunkce, která byla dále rozvedena Nelsonem, plyne nutnost psychologického řešení problému skutečnosti. Několik zásad theorie o skutečnosti, které z předcházejících předpokladů vyplývají, je podáno ve třetí, závěrečné části práce, která je ideově nejsamostatnějším oddílem, bohužel doposud jen zcela kusým. Je možno očekávati, že Dr. Rieger, který v této studii projevuje veliké schopnosti spekulativní, bude i dále pokračovati v těžké a uznáníhodné práci ontologické se stejným zaujetím pro kritérium pravdivosti filosofického poznání. Přítomné dílo vyniká pronikavou analysou charakteristická. Vedle připomenuté konfrontace Kant—Fries je to zvláště kritika Ziehenovy theorie poznání, Volkeltova třídění citových jistot, Külpeova pokusu o induktivní metafysiku a problému intuice u Larssona, Bergsona, Heverocha a Pelikána. Přes tyto přednosti je nutno vytknouti, že pojem skutečnosti je v problematice Riegrově přímo okleštěn. Zdá se, že si vzal příklad z ultrasupozitivismu některých našich filosofů a ten je namnoze tak kožený, že se bojí nebo štítí oné stejné reálné oblasti skutečnosti, kterou otec vědecké psychologie William James nazval „invisible universe“. Proto musí psát Rieger metafysiku u uvozovkách, přesto že zase místy ji označuje jako nauku o skutečnosti. Pojem bezpro-



středního poznání zůstává u Riegra stejně temným jako u Friese a bude vyžadovati jeho značné tvořivosti, aby se stal i pro jiné důležitější myšlenkovým faktorem. V knize také chybí pronikavější analýsa náboženského poznání, ač mohl autor využití pro psychologickou část bohatého materiálu svědectví náboženských osobností, která pro stanovení rozsahu skutečnosti nemohou býti prezírána. Místa, kde autor naráží na oblast náboženskou, jsou vůbec myšlenkově nejslabší. Při výkladu extase hromadí citáty, mezi materiálem uvádí i Vědy, ale nikde nezaujímá samostatné stanovisko kritické k osobnostem biblickým, o nichž by jistě nemohl napsati tak povrchní soud o extasi, jako reprodukuje na str. 85. U které velké osobnosti prorocké nebo novozákonní splývá ve chvílích obecenství s Bohem subjekt s objektem, není osobních prožitků, vědomí ztrácí ráz individuality? Opak je pravdou a právě tyto osobnosti doposud znamenají empirický objev skutečnosti nadmyslové a opravdovou nedogmatickou vědou nemohou býtí přecházeny. Podobně neúplná je charakteristika syntetických představ o skutečnosti, ignoruje-li křesťanský theismus, ač uvádí křesťanskou mystiku. Rieger vytyká na str. 35. naší době útek od praporu evropské myšlenky filosofické a pokles zájmu o problém poznání. Za to může filosofie děkovati pozitivistickému dogmatismu, kterým se dnešní duchovně žijící člověk nedá odstrašiti, stejně jako jeho odvěká metafysická touha nebyla utlučena dogmatismem theologickým. Strážlivé metody pozitivismu zůstanou dobrou heuristickou pomůckou vědám přírodním, ale naivní sebevědomí šifitělů náboženské skepse a myšlenkové vyprahlosti je zdravým instinktem lidské psychy odmítáno jako omyl úpadku konce minulého století. Dr. Rieger je pravděpodobně z překnutí dobrým prorokem, když v tomto znamení vidí i konec XX. století.

F. Hník.

3. — T. G. MASARYKOVI K ŠEDESÁTÝM NAROZENINAM. Redigovali Eduard Beneš, František Drtina, František Krejčí a Jan Herben. „Čin“, Praha 1930, Stran 436. Cena 60 Kč. — Památník, který vyšel jako svazek 4. Masarykova sborníku, redigovaného V. K. Škrachem, je otiskem stejné napsané jubilejní publikace, vydané r. 1910 k Masarykovým šedesátinám. Bude mít pokračování v připravovaném oslavném spisu, který se chystá k uctění osmdesátých narozenin presidenta republiky. Otisk rozsáhlé a obsažné publikace je záslužným činem vydavatelstva, především proto, že vychází jako důležitý, všestranně poučný životopisný pramen, z něhož můžeme si jasně učiniti představu o bohatosti a duchovní velikosti Masarykovy osobnosti. Sborník vychází dnes za poměrů zcela odlišných od r. 1910, kdy byl psán blízkými spolupracovníky jubilanta z různých oblastí kulturního života, kteří však v tehdejší české společnosti měli k Masarykovi jedinečně blízké stanovisko jako k vůdci esoterické realistické sekty. Tím se liší prostý a bezprostřední ráz úvah zde obsažených od slavnostní a obřadné stylisace, kterou jsou častovány osobnosti, stavší se oficiálními představiteli státu. Ze sborníku vyniká jasně ideová základna, nebo můžeme říci duchovní centrum, které tvoří podstatu a páteř, a z níž plyne energie Masarykovy, hrdinné osobnosti. Je to onen theistický synergism, který učinil z něho povahu nebojácně a tvořivě kritickou a ten je s úctou respektován u všech vykladačů Masarykova předválečného díla. Většina článků zde obsažených je stručná, až úsečná, ať zaznamenává pokus o charakteristiku některé oblasti oslavencovy tvorby, anebo pouze hrst vzpomínek na sugestivní působnost jeho zjevu. V celém spisu není snad mezi všemi příspěvky ani jediné ploše konvenční věty, a jsou-li slova obdivu, tu jen k těm spirituálním hodnotám, které novověký mistr pravdivého života vyzářoval na své cestě. Objektivní vyznačení díla a osobní vděčnost za příklad pro vlastní cestu je v publikaci spojen ve vzácném souladu. Šedesátiny Masarykovy nejsou příliš vzdálené od předvečera světové války a chceme-li se přesvědčiti o jakosti přípravy na jeho osvoboditelský úkol, nejlépe, sáhne-li k této dokumentární knize. Větší část knihy je věnována nastínění duchovního vůdcovství Masarykova v prvních třech desetiletích jeho univerzitní a veřejné činnosti. Po několika zdravicích zahraňických přátel, zdůvodňuje František Krejčí ohlas a životnost Masarykovy filosofie tím, že Masaryk je veliký člověk. Průkaz této své these podává nám

Krejčí sám. Ačkoli pozitivista, je ochoten přijmouti ideál života pod zorným úhlem věčnosti, což je zřejmá licence vlivu Masarykovu. Zato nechce Krejčí ani slyšeti o transcendentním zdůvodnění mravního řádu a zde je též propast mezi Masarykem a českými pozitivistickými filozofy. — In. Arn. Bláha vidí v Masarykově individualismu syntézu nejkrásnějších představ české minulosti. Masaryk v zápasu za mravní čistotu svého národa zvítězil nad davem kategoričnosti své pravdy. — Em. Rádl sleduje na protichůdících M. a Nietzscheovi pozoruhodné podobnosti. Oba bojují proti asketickým ideálům, oba překročují hranice objektivní vědy svým vášnivým zaujetím, s nímž vyslovují své názory, oba osobně prožívají situaci vlády ve svém okolí, ač rozličně na ni odpovídají. Nietzscheův pesimism končí nihilismem Masarykův meliorismem. — F. V. Krejčí zmotaně píše o Masarykově boji o Boha, ale je upřímným svědkem náboženského napětí, jež Masaryk indukoval silou své osobnosti u atheistů, kteří mu v politické a kulturní práci stáli blízko. Kolik čestnosti a opravdovosti je na př. v takovémto zvolání Krejčího: Proč bůh v jeho srdci nepromluvil jeho jazykem tak výmluvně a přesvědčivě, aby chom uvěřili? Nebo Krejčí, který pokládá náboženství za slabou stránku Masarykova ducha, se všim právem pozastavuje nad skutečností, že právě M. se stal zosobněným českým svědomím. — Podle mého názoru pronikl nejdále v tajemství schematu Masarykovy osobnosti W. S ch m i d t. Život Masarykův je mu důkazem síly Boha živého, v jehož službě M. vědomě stojí a jehož pomoc získává modlitbou a četbou Písma. Nejvíce působí M. tím, jak káže svým životem. Přesvědčivě je vyloženo, jak z náboženství roste styl celého života Masarykova a Schmidt se jen diví, jak je možno, že lidé M. oslavují, ale v nehlubších zkoušenostech jeho života mu nevěří. — Frant. Žilka kriticky probírá vzájemný vztah Masaryka a českého protestantismu a vykládá, jak silný katolický komplex je v nábožensky kritickém stanovisku M. Zřejmě je to zvláště na tom, jak M. odporuje některým ústředním náboženským pojmům, křesťanským a na myslí má jejich interpretaci katolickou; Zajímavé detaily k náboženské charakteristice M. podávají články B. Odrščila a Ferd. Císaře. — Pozoruhodné jsou úvahy J. Vančury o podnětech M. pro český dějepis, několik článků o vlivu M. na literaturu, o jeho vztahu ke Slovanstvu, o Masaryku jako politikovi, o jeho poměru k socialismu a ženskému hnutí a o zápasu M. v rukopisném boji a procesu polenském. Důležité svědectví o vlivu, sugestivní osobnosti Masarykovy obsahuje článek Eduarda Beneše, který přiznává důsledky M. kriticismu na mladou generaci, a hlavně podnětnost jeho rad k pěstování souladu mezi individualismem a idealismem. Ve vzpomínkách jsou o vlivu Masarykově na duchovní růst akademické obce vysokoškolské krásné doklady další. Sborník je vzorně vydán po stránce tiskové i jazykové. V samostatných přílohách je otištěno 11 podobizen a portrétů Masarykových, jeho choti a rodičů, a 32 kreseb Adolfa Kašpara, zobrazujících v jemně podaných reprodukcích místa, kde oslavenec prožil své mládí. Tato všestranně cenná publikace zůstane pro poznání Masarykova životního růstu a nezastíněného kořenu jeho bytosti zdrojem zvláště významným.

F. Hník.

4. — J. L. Fischer: *O NEKLIDU DNESKA*. „Čin“, Praha 1930. Stran 37. Cena 5 Kč. — Knižka vznikla jako odpověď na mezinárodní anketu, pořádanou revue Les Cahiers de l'Etoile v Paříži, a svědčí o jiskřivé síle autorova ducha. V několika odstavcích Fischer, nedávaje se spoutati řadou daných otázek, analyzuje problém evropské krise, která je v přítomnosti krísi lidskou. Naše doba je pyšná na to, že odhodila mythus božství a vytvořila a podléhá ve své tragice novému mythickému božstvu: duchu tíže, který se projevuje ve všeobecném theoretickém a ekonomickém mechanismu života. Atomisace skutečnosti je zřetelně představována racionalisací průmyslové výroby, která pokračuje v další formě ve výrobu seriovou a výrobu standardní. Duch tíže vítězí nad člověkem nejen v organizaci kapitalistické výroby, kde se lidé proletariisují jako služebníci stroje a přijetím kolektivního standardu, nýbrž i v socialistické organizaci mas, neboť i ta lidi nivelisuje, zestádnjuje a oddlšťuje. Vítězství ducha tíže znamená hrob ducha tvůrčí

svobody, snad dojde ještě k zápasu mezi těmito dvěma principy. J. L. F. chce pomáhati k vítězství duchu tvůrčí svobody. Jako reakce proti duchu tíže vystupuje podle J. L. Fischera náboženská renesance a je mu při ní sympatické, že zduchovňuje individuální život. Při tom však v ní vidí novou zradu na člověka a na lidském světě, poněvadž vede člověka, aby se odvrátil k fantomu království božím mimo lidský svět. Přál by si renesanci ethického individualismu, který by byl tvořivý a družný. Fischer vidí symbol nového uslechtilého typu lidského v gotické kathedrále, která ukazuje k dokonalosti nadlidské. Je tedy J. L. F. filosof-básník, který jasnozřivým pohledem a ve výrazných zkratkách dovede odhaliti ideovou tvárnost sociální skutečnosti a chtějící bojovati za krásu a řád této země. Svou gotickou kathedrálu však nikdy neuvidí dostavenou, poněvadž ji začal stavěti na písku. Fischer zapominá, že kathedrálu vybudovala křesťanská víra; a sepnuté ruce kathedrály se modlí k určitému Bohu theistickému. Fischer není filistr, ale nemá sám odvalu k metafysickému dobrodružství s konkrétní imaginací. Bůh je pro něho strašákem, nechce mítí pro svou kulturotvornou práci v něm pomocníka a zjevovatele pravdy, dobra a krásy a proto se ruce jeho kathedrály nebudou modliti a vyšší pomezí jej zamrazí kosmickým chladem. Dokud bude psýný.

F. Hník.

5. — Jan Uher: *ZAKLADY AMERICKÉ VÝCHOVY*. „Čin“, Praha 1930. Stran 350. Cena 45 Kč. — Jako 8. svazek „Knihovny České mysli“ vychází spis Dra J. Uhra, jehož cílem je vystihnouti ideové základy americké výchovy. Při rozboru zjevu tak složitého je nebezpečí jistě jednostrannosti, zvláště když autor zaujímá k tematice vlastní kritické hledisko. Spis Dra Uhra zdolává předsevzatý úkol jednak podrobnou znalostí americké literatury pedagogické, ale též jemným smyslem pro souvislost různých výchovných směrů v americké výchově se školskou praxí a s funkčností teorii v celkovém toku tamního života. Proto důmyslně řadí fakty a these, poznané za svého studijního pobytu v USA, do čtyř oddílů své knihy, která vnitřním utříděním podává doklad o tom, jak souměrně autor zvládl spleť řešení problémů, aby je zachytil ve vyrovnaném díle. V první části analyzuje problémy amerického života a výchovy, jak se jeví ve světle genese a stavu dnešní sociální skutečnosti v USA. V přehledně uspořádaných kapitolách předvádí latentní zápas, který vede ideál demokracie s překotnou rytmikou tamního civilizačního vývoje. Uher americkou demokracii neidealizuje, nýbrž všímá si bedlivě i jejího zneužívání a zjevů, které znamenají potlačení individuální svobody. Vidí také nedostatky kulturního života amerického a z nich plynoucí důležitost výchovného úsilí. V druhé kapitole je obsažen podrobný výklad filosofie výchovy Johna Deweye, který znamená vyvrcholení dosavadní pedagogické teorie ve Spojených státech, ale též předchůdci a následovníci jeho docházejí zde kritického ocenění. Ve třetí části jsou vyznačeny směry americké pedagogické psychologie, a dílo W. Jamese, Stanley Halla, Jamese Baldwina, Thorndikea a Watsona je zde podáno v synthetickém obrazu. Čtvrtá část probírá vývoj a náplň školní praxe v učebných osnovách pro jednotlivé předměty. Kniha je doplněna přehledem důležitější literatury a zůstane bohatým informativním pramenem a úvodem ke studiu hlavních duchovních tendencí americké výchovy. Upozorňuje kriticky na přednosti i nedostatky pokusných method a systémů v přední demokratické republice světa a před reformou našeho školství obsahuje závazné připomenutí, abychom americké vzory nepřejímali bez ohledu na odlišnost a specifickou naši kulturní potřeby.

F. Hník.

6. — Theodore Dreiser: *AMERICKÁ TRAGEDIE*. (An American Tragedy). Přeložil Karel Kraus. Vydal „Čin“ 1930. I. a II. díl. — 123 Kč. Str. 571+558. Ustřední osobou této obsažné románové skladby je Clyde Griffith, Autor charakterizuje duševní život Clydův v jeho dynamické rozeklanosti, která objímá v sobě temné i jasné víry v složitém komplexu představ, nálad a motivů dospívajícího chlapce a mladého muže a jež hrdinu dovlekou až na elektrickou zídli v domě smrti. Základní fabule a dějová tertonika románu je jednoduchá a jasně průhledná. Clyde Griffith pochází

z chudé a sociálně zakříknuté rodiny pouličního kazatele v americkém velkoměstě. Svým původem a nedostatečným vzděláním je předurčen k životu bezvýznamnému, ale on s rozvojem let stále více touží po skvělém a pohodlném životě boháčů, jak se s ním setkal jako hotelový poslíček. Nedostatečná péče rodinná nezabrání mu v lehkovážném životě s mladíky stejného stáří, ač si jinak osvojil zevní chování společnosti naprosto bezvadné. Náhoda jej svede s bohatým strýcem Samuelem a ten jej pozve na zkušenou do své velké továrny na výrobu límců v Lykurgu. Tam se však cítí úplně opuštěn, zvláště když má reprezentovati svou uzavřenost vznešené příbuzné, kteří se o něho příliš nestarají. V citové bezradnosti a vyprahlosti seznámí se s Robertou Aldenovou, tovární dělnicí, která pracovala v oddělení, na něž on dozíral. Roberta byla dívka neobyčejně šlechetná, ale ve své lásce ke Clydeovi podlehla jeho svodům. Zatím se Clyde zamiloval do Sondry Finchleyové, která jej přitahovala svou krásou a nádherou prostředím, v němž žila. Roberta se stala Clydeovi nepohodlnou těhotenstvím a naléháním, aby se s ní dal oddat, zatím co bohatá Sondra, opětujiící jeho lásku, mu slíbila, že se za něho provdá. Konflikt mezi oblastmi příštího života, které obě dívky představovaly, byl tak silný, že si Clyde umínil Robertu utopit. Když měl úmysl provésti, necítil dosti odvahy, ale nešťastná náhoda mu k utopení Roberty pomohla. Clyde prchal po její smrti k milované Sondře a u ní jej zatklí zástupcové zákona a odvedli do vězení. Potota jej odsoudila k smrti, od níž jej neochránila ani obětavá a v Boha důvěřující aktivita jeho matky. — Théma románu je živé a všelidsky aktuální a zpracování tragičnosti Clydova života je podáno se strhující, přirozenou a pravdivou psychologičností. Tragika Clydova je v tom; že v 22 letech svého života musel zemřít za svou vinu; přes to, že byl mladý, krásný a společensky úspěšný; že nedovedl učiniti šťastnou ani jednu ze dvou sobě osudově oddaných přítelkyň; z nichž ta, kterou opustil, zaplatila jeho pomíjivou lásku svým životem, a druhá, kterou chtěl mít, musela jít mimo něho se zraněným srdcem; že ani matka svou obětavou láskou nemohla zaplatiti cenu za jeho vinu a vykoupiti mu život. Clyde Griffith s románu vystupuje jako tragický typ současné doby a zobrazuje nám slabost lidské povahy, která tak často selhává, má-li osvědčiti věrnost k mravním závazkům za cenu ztráty nějaké okamžité hmotné výhody, smyslného požitku nebo radovánek dne. Zatvrzelost vůči strádání rodičů, nechuť k šedivým těžkostem dne a okoralému chlebu, touha po rozkošnickém mámení, závist boháčům a snaha zmocniti se za každou cenu jejich blahobytné životní úrovně, jsou tendence, příznačné vedle Clyda pro mnoho mladých lidí. Pro vidinu nedosažitelných mámení v oblasti erotické i sociální flapou skutečné sympatie osob sobě nakloněných, žijí v irrealním, hypnotickém přeexponování mysli, a z konfliktu mezi snem a skutečností si nezřídka pomáhají i zločinem, jsouce při tom na rozpacích, zda se dopustili vůbec zločinu, když přece viděli báječný příznak. Román Dreiserův je mistrovským dílem psychologické evokace niterných pohnutek a jich souvislosti s fakty viděného života. Autor nesoudí své postavy za sebe, ale vcítuje se do jejich duší, do motivů skrytých, zjevných i nevědomých, a docíljuje svou nadosobní bezprostředností nezapomenutelně živé reakce v mysli čtenářově. Před vámi stojí, jedná, trpí a umírá Clyde, nebo ti, kteří ho milovali a zase kteří ho soudili, a vy vidíte skrze autorovo umění za oponu jejich tváře a cítíte, jak takovýto román nikdy nebude nahrazen filmem. Ethos románu je za osobami a není rozebírán morálními sentencemi. V tom je kouzlo románu, že soudí mlčením a přece jste si po četbě jisti, jak strašné je upadnouti do rukou Boha živého. — F. M. H.

A ještě něco musíme dodat o tomto románu, který je v některých městech amerických — příliš věrně zrcadlo. — dán na index zapovězených knih a pochází od autora, v němž koluje krev česká (jeho babička i matka byly z Moravy, rovněž manželka); pro člověka náboženského znamená četba, zvláště poslední části, duchovně rozkoš, když sleduje, jak teprve náboženství, duchovní, přivede Clyda, že si uvědomí a pak již nevymlouvá a neomlouvá svou vinu a s klidem jde k elektrické židli, z níž měl celý život hrůzu.

Náboženská oblast je tu podána s touž mistrnou živou bezprostředností a pravdivostí jako ostatní život. K.

## 2. Nové knihy.

Do příštího čísla odkládáme referáty o dalších nových knihách: Dr. F. M. Hník: Za lepší církví. Duševní studie o příčinách přestupů do církve československé. Edice Blahoslav, sv. VIII., 1930. — *Kronika* nábož. obce církve československé v Nuslích. Stručný výtah dějin za první desetiletí 1920—1930. Upravil Martin Zeman, farář. Nákladem nábož. obce v Nuslích 1930. — F. Žilka: Podobenství Ježíšova. Překlad a výklad. Kalich 1930. — Dr. Ferd. Hrejsa: Česká bible. K 350. výročí Bible kralické. YMCA 1930. — Julien Benda: Zrada vzdělanců. Mánes 1929. — Eduard Thurneysen: Dostojevskij. YMCA 1930. — Jan Herben: Chudý chlapec, který se proslavil. Čin 1930. — Tadeusz Zieliński: Náboženství starověkého Řecka. Melantrich 1930. — Alfred Fuchs: Autorita. Melantrich 1930. — William James: Druhy náboženské zkušenosti. Melantrich 1930. — J. B. Kozák: Přítomný stav etiky. Dědictví Komenského 1930. —

## RŮZNÉ.

O *československé církvi* má příznačnou informaci veliké a skvělé dílo, které jde do celého světa: *Der Protestantismus der Gegenwart* (Unter Mitwirkung führender Persönlichkeiten des kirchlichen und theologisch-wissenschaftlichen Lebens herausgegeben von Stadtpfarrer Dr. theol. J. Schenkel. Stuttgarter Verlags-Institut, 914 str., cena 420 Kč). V oddíle: německý protestantismus za hranicemi říše čteme: „Hlavní proud husitského přestupového hnutí se však vlil do československé církve, nového útvaru po způsobu starokatolické církve, ale aktivnějšího a radikálnějšího než je tato a ne bez sklonu k Rusku (zum Russentum). Za větev protestantismu nebude jí možno pokládat — aspoň jen dosud ne — ač zatím dává vychovávat svůj kněžský dorost na evangelické Husově fakultě v Praze.“

*Českoslovenští unitáři*. R. 1922 založil Dr. Norbert Čapek v Praze spolek Svobodné bratrství a rozvíjel v něm intenzivní činnost po vzoru amerických unitářů, mezi nimiž před tím pracoval. Ve Svob. b. byli příslušníci všech církví, i lidé bez vyznání. Ponecháváje nadále Svob. b. jako spolek, začíná nyní Dr. Č. vedle toho organizovati své přívržence v unitářskou církev. Ústava této nové nábož. společnosti byla o prázdninách vládou schválena, církev vzata na vědomí a její ústava uveřejněna ve Věstníku minist. školství. V 3. čl. ústavy se praví: „Unitáři českoslovenští čítají k svým hlavním úkolům: býti orgánem tvůrčího náboženského života, učiniti náboženství principem pokroku, snášelivosti a dobré vůle mezi lidmi, usilovati ve jménu náboženství o vyšší mravnost a sociální spravedlnost v životě soukromém i veřejném, starati se především o duševní a duchovní zdraví svých příslušníků, o výchovu harmonických osobností a charakteru, zvláštní péči věnovati mládeži, aby z ní vyšli silní a úspěšní jedinci k duchovnímu a mravnímu prospěchu národa, zřizovati a udržovati ústavy a zařízení účelu tomu sloužící. V rámci této ústavy chtějí unitáři čl. přispěti k rozluce církve a státu.“

*Liga pro lidská práva v Československu* byla založena tyto dny se sídlem v Praze jako odbočka světové organizace. Orgánem jejím je měsíčník Lidská práva, jejímž vydavatelem je prof. Dr. E. Rádl, vedoucím redaktorem Dr. Bedřich Bill, odpovědným redaktorem Jaroslav Šimsa, který je také odpov. redaktorem Křesťanské revue. Účelem Ligy jest hájit

spravedlnost proti zvlí, násilí a právnímu formalismu. Chce také buditi veřejné svědomí. V 1. čísle časopisu se praví k programu: „Vycházíme z přesvědčení, že svobodné, rozumné poučené svědomí jednotlivcov musí býti uznáváno, chráněno, povzbuzováno jako nejvyšší instance ve všech otázkách života. Veřejná zřízení jako: stát, zákony, úrady, politické strany, noviny a škola mají sloužiti jen člověku v jeho snaze o lidskost; lidskost je přednější než všechna daná zřízení... Je třeba boje za svobodu proti moci předsudků církevních, nacionalistických a rasových. Je nutno hájiti občanskou svobodu proti mechanismu byrokratickému a proti přesile veřejné agitace. Lidskost, nikoli formule; lidskost, nikoli domněle t. zv. vyšší zájmy.“ — Není pochyby, že v naší době, kdy reakce a konservatism jsou u nás na postupu ve všem veřejném životě, i církevním, je tato Liga i její list na místě.

*Řecko-katolická bohoslovecká akademie ve Lvově*, založená pod protektorátem arcibisk. Szeptyckého, má vzdělávací uniatské bohoslovce ukrajinské. V statutu počítá s 12 řádnými a 6 mimořádnými profesorskými stolicemi. Promoční a habilitační řád je sestaven po vzoru ruských theol. fakult. Studium trvá 10 semestrů. Zvláštním úkolem akademie je příprava pro misie na slovanském východě. Proto má ve vědeckém programu probádání východních církví v minulosti i přítomnosti. Akademie má 170 posluchačů. Organisétozem a rektorem jest prof. Dr. Slipyj, který založil r. 1923 revui Bohoslovía, nyní orgán akademie, s články jednak ukrajinskými, jednak latinskými. Akademie vydává také sbírku vědeckých spisů: Opera theologiae Societatis Ukrainorum. Dosud vyšlo 7 svazků.

*Varšavská náboženská obec polské národní církve* si dala nový titul: Varšavská obec polské národní katolické reformované církve.

*Mariavitský arcibiskup Kowalski* byl, jak známo, okresním soudem v Plocku odsouzen na 4 roky vězení. Varšavský apelační soud rozsudek potvrdil. Nejvyšší soud však rozsudek zrušil a nařídil apelačnímu soudu nové řízení před jiným soudcovským sborem.

*Obec lásky* (agape). V Polsku vytvořila se pod tímto názvem nová nábož. společnost, šířící se nyní také v Německu. Odmítá dogma, svátosti a liturgii, hlásá neodporování zlému, abstinenci a vegetariánství.

---

*Osobnost.* „V osobnosti stává se síla, s kterou ona jednala, novou silou pro jiné, působící dále časem a prostorem. Na styku s vynikajícími osobnostmi závisí každý mravní pokrok, ano již zrození mravnosti. To je vyšší plodení ve světě dobrých duchů.“

A. Harnack.

*Česká minulost náboženská.* „Čechy měly zásluhu i štěstí, že jejich vlastní věc vždy se slučovala s věcí celého lidstva. Z jejich vítězství celý svět má prospěch; jejich porážky nezarmoutily pouze jejich děti, ale všechny ty, kteří pracují a zápasí za obecný pokrok; jejich hrdinové nenáleží pouze jim a jejich mučedníci jsou uctíváni ve všech srdcích, milujících světlo.“

A. Denis.

*Co chybí.* „Máme Boha, či máme jen jeho obrazy, teologii a zbožnost, která jen vyslovuje jméno boží? Žije duch boží v našem světě, v našich státech, společnostech, obcích, národech?... Je Bůh něčím pro politiku a vztahy mezi národy? Pozorujeme něco z Boha ve veřejnosti, v mravech a zvyklostech našeho lidu? Jak byla možná poslední válka? A není celá církevní historie nepřetržitým výsměchem příslibení evangelia; hle, činím všechno nové?“ H. Kutter: Mein Volk, Die Botschaft des Jeremias an unsere Zeit. 2. vyd. Mnichov 1930, s. 8.

---

*Toto číslo vyšlo počátkem října 1930.*



## NOVÁ ÚSTAVA ČESKOSLOVENSKÉ CÍRKVE.

Veškerá veřejná správa v dnešním státě není obstarávána výhradně jen orgány státními. Jest zde celá řada osobností veřejnoprávních, které v nejrůznějších směrech slouží zájmům veřejným a tím zároveň i zájmům státním. Všem těmto právníckým osobnostem přiznává stát právo *samosprávy*, což znamená, že tyto právnícké osobnosti mají jistý obor veřejné působnosti, jež spravují *samy*, t. j. svým jménem, ve svém zájmu a svými orgány. Stát však přiznává dále těmto korporacím také právo, aby si *samy* pro své příslušníky stanovily závazné normy, statuty. V tomto smyslu mluví se pak o jejich *autonomii*.

Takovými veřejnoprávními osobnostmi jsou i církve, svazy po státu nejdůležitější, zejména co do významu pro současný život politický. Stát přiznává jim samostatnost v obojí právé vytčeném směru, a vyhrazuje si jen právo *dozoru*, jelikož má svrchovaný zájem na tom, aby příslušné veřejné potřeby, jichž obstarání církvím svěruje, byly řádně opatřeny.

Církev, jako každá jiná osoba právním řádem vytvořená a uznaná, nemá vlastní vůle ani způsobilosti jednati samostatně. Musí tu býti lidé, kteří řídí její osudy, kteří projevují na venek její vůli a činí za ni právní jednání. Jak se tito lidé k svým funkcím povolávají a jak daleko sahá jejich moc ve věcech církevní správy, určuje ústava církve.

Jak má býti taková ústava utvářena, vyplyne logicky z cílů, které si ta která církev vytkla, a z její nauky. A naopak zase, již z ústavy té které církve můžeme činiti určité závěry na její poslání.

Pohlédneme-li jen zběžně na ústavy církví, které došly v RČS státního uznání, padne nám do očí hned zásadní rozdíl mezi absolutistickou církví římsko-katolickou, a lidovými církvemi doby novější.

V církvi římsko-katolické má papež onu moc právní, jakou má v oboru světském absolutní panovník. On je nejvyšším zákonodárcem, soudcem a správcem církve. Ani biskup římsko-katolické církve není ničím jiným, než pouhým správním úředníkem úplně absolutního vládce. Církev řídí výhradně jen klerici, laici nemají vůbec žádného účastenství ve správě církevní, jsou povoláni jen k poslušenství.

Pravý opak tohoto stanoviska zastávají lidové církve evangelické. V jejich správě se vedle theologicky vzdělaných duchovních uplatňují i laici. Funkcionáři církve dosahují svého místa svobodnou volbou.

Na stejných demokratických zásadách spočívá také organizace církve československé. Již v první její ústavě (dosud plat-

né) jsou obsaženy všechny právě zmíněné demokratické prvky církvi lidových. Všichni činovníci církve povolávají se k svým funkcím svobodnou volbou členstva, ve správě církevní od nejnižšího útvaru církevního až do vrcholné organizace celocírkevní účastní se vedle odborně vzdělaných duchovních také laici, v církevních záležitostech nabývá platnosti jen takový projev, pro nějž se vyslovila většina té které církevní jednotky.

Nová ústava církve československé neznamena žádný zásadní převrat v dosavadní církevní organizaci. Hlavní zásady církevní organizace, obsažené v ústavě staré, jsou téměř nezměněně přejaty do ústavy nové.

Bylo jen využito zkušeností, nabytých za desetiletého trvání církve, některá ne dosti jasná ustanovení dosavadní ústavy byla přesněji vyjádřena, jiná kusá ustanovení doplněna, takže nová ústava — až na některé změny celkem podružnějšího rázu — prezentuje se nám jako pečlivě provedená formální revize ústavy dosavadní.

Organizace církve zůstává vybudována ve 3 stupních. Základní správní jednotku tvoří náboženská obec. Souhrn náboženských obcí na určité ohraničeném území tvoří diecési. Vrcholnou organizací je pak celá církev (patriarchát).

Orgány náboženské obce jsou valná hromada a rada starších. Valná hromada jest vrchním správním orgánem ve všech záležitostech církevních, týkajících se náboženské obce. Rada starších je výkonným orgánem valné hromady a obstarává správu běžných záležitostí, zejména spravuje jmění náboženské obce a hospodáří v mezích schváleného rozpočtu. V ústavě jsou zvláště vypočteny určité záležitosti, o nichž, vzhledem k jejich důležitosti, rozhoduje valná hromada. Tak na příklad svěřeny jsou valné hromadě všechny volby, valná hromada schvaluje rozpočet náboženské obce a uděluje radě starších absolutorium z jejího hospodaření za uplynulý rok. Valné hromady mohou se účastniti všichni plnoletí příslušníci náboženské obce, muži i ženy. Rada starších čítá 6 až 18 členů, podle početnosti náboženské obce. Za ubylé členy rady starších nastupují volení náhradníci. Tím se odstraňuje dosud platné právo kooptace. Členství v radě starších trvá 6 let a jest čestné. Hranice věková jest oproti dosud platnému právu posunuta na 30. rok stáří. Vedle těchto volených členů zasedají v radě starších moci svého úřadu farář nebo jeho náhradník, pomocný duchovní věkem nejstarší, a jeden učitel náboženství. Hospodaření rady starších kontrolují volení přehližitelé účtů, kteří jsou povinni vykonati ve správním roce nejméně dvě revize. Jejich revisní zprávy předkládají se valné hromadě. Dohled na řádné hospodaření vyhrazuje se v určitých směrech i diecéšní radě.

Správními orgány diecési jsou jako dosud diecéšní shromáždění a diecéšní rada. Obdobně jako u náboženské obce, jest také

u diecése jejím nejvyšším správním orgánem diecéšní shromáždění, jehož členy jsou voleni (nejméně třicetiletí) zástupcové náboženských obcí, dále faráři, pomocní duchovní a odborní učitelové náboženství na systemisovaných místech, konečně pak všichni členové diecéšní rady a finančního výboru diecéšního. Diecéšní shromáždění koná se pravidelně každý rok. Do jeho výhradní působnosti patří zejména provedení voleb diecéšní rady a stálého finančního výboru diecéšního, v oboru hospodářském pak schválení rozpočtu a roční uzávěrky. Diecéšní rada je výkonným a dozorcím úřadem diecése. Skládá se z biskupa a 12 volených členů, z nichž alespoň 6 musí být laiků. Hranice věková stanovena starším 35 let. — Funkční období je šestileté. Kontrolu hospodaření diecéšní rady provádí zvláštní, na diecéšním shromáždění volený, šestičlenný výbor.

Mluvcím orgánem celé církve je její sněm, který se má konati pravidelně vždy jednou za 5 let. Členy církevního sněmu jsou voleni zástupcové náboženských obcí, dále všichni faráři, pomocní duchovní a učitelé náboženství, zasedající v radách starších, dále všichni členové a tajemníci všech diecéšních rad a finančních výborů diecéšních, konečně členové ústřední rady, fin. výboru ústředního, vysokoškolští profesori církve českosl. ředitel koleje, tajemník ústřední rady a redaktori oficiálního tisku ČČS. Běžnou správu církevních záležitostí obstarává ústřední rada, jejíž složení je oproti dnešnímu stavu poněkud pozměněno. Ústřední radu tvoří totiž patriarcha, jako její předseda, biskupové, jeden zástupce vysokoškolských profesorů ČČS, jeden zástupce finančního výboru ústředního, a laičtí členové, voleni na dobu 6 let diecéšním shromážděním, po jednom za každou diecési. Je tedy jednak počet členů ústřední rady rozšířen o dva nové členy (zástupce vysokoškolských profesorů a fin. výboru ústředního), další zejména spočívá pak v tom, že diecéšní shromáždění přímo určí, kdo má být členem ústřední rady.

Kontrolu hospodářství ústřední rady provádí zvláštní finanční výbor, do něhož volí každá diecése po jednom členu (pražská diecése dva). Schvalování rozpočtu a účtů děje se ve zvláštní plenární schůzi všech členů diecéšních rad, ústřední rady a ústředního výboru finančního.

Duchovní správu obstarávají v náboženské obci farář, v diecési biskup, v církvi patriarcha. Faráře volí náboženská obec z tera sestaveného diecéšního radou. Volba jest na doživotí. Pomocné duchovní a zástupce dosazuje a zprošťuje diecéšní rada. Vyučování náboženství svěruje církvev zpravidla odborně vzdělaným učitelům náboženství. Konání některých církevních obřadů (křty a pohřby) může diecéšní rada k žádosti náboženské obce svěriti způsobilým jáhnům. Služební poměr faráře k obci může být rozvázán jedině resignací, smrtí nebo nálezem kárného výboru.

V čele duchovní správy diecése je biskup, volený svobodně náboženskými obcemi diecése. Zvoleným je ten, pro koho se vysloví nadpoloviční většina náboženských obcí, jež platně hlasovaly.

V čele duchovní správy celé církve československé stojí patriarcha, který je zároveň biskupem diecése pražské. Volba patriarchy děje se tím způsobem, že jednotlivé diecézní rady po slyšení svých synod duchovenstva oznámí ústřední radě po dvou kandidátech. Z těchto kandidátů zvolí si nejprve náboženské obce pražské diecése závazné ternó, Patriarchu volí pak z tohoto ternó všechny náboženské obce celé církve. Patriarchou zvolen je ten, pro koho se vyslovila nadpoloviční většina náboženských obcí, jež platně hlasovaly.

Biskupové i patriarcha jsou voleni, stejně jako faráři, na doživotí.

To jsou, stručně vzato, nejdůležitější ustanovení nové církevní ústavy, jak ji vypracoval po dlouhých a důkladných poradách právní výbor. Ústava bude předložena svolanému již církevnímu sněmu, aby o ní rozhodl.

Jak bylo již řečeno, neliší se nová ústava podstatně od ústavy dosavadní. Církev československá zůstane i nadále církví lidovou, vybudovanou na zásadách pravé demokracie.

Nejvíce bylo a bude ještě debatováno o otázce názvu „biskupů“ a „patriarchy“, a o jejich funkčním období, t. j. mají-li býti voleni na doživotí, či jen na určitou řadu let.

K obojím těmto otázkám zaujal právní výbor většinou hlasů stanovisko, že pro duchovní správce diecése a církve má býti ponechán dosavadní jejich název „biskup“ a „patriarcha“, a že mají býti voleni doživotně.

Mám zato, že v obojím směru zaujal právní výbor stanovisko správné, a že tím ani v nejmenším neporušil demokratické základy naší církve.

Co se nejprve týče pojmenování „biskup“ a „patriarcha“, jsou to názvy již vžitě, zvolené podle praktické potřeby, vyplývající z denního života. Není se co obávatí toho, že by si snad někdo — soudě jen podle tohoto zevního označení — popletl naše prosté bratry biskupy s mocnými a bohatými biskupy církve římsko-katolické, nebo že by snad již z tohoto pojmenování mohlo vzejítí nějaké nebezpečí pro demokratickou strukturu naší církve. Pro rozsah pravomoci toho kterého církevního funkcionáře není rozhodným jeho pojmenování, nýbrž předpis ústavy, jak se dotýčný funkcionář ke své funkci povolává a jaké jsou meze jeho pravomoci. A tu máme v ústavě přesná ustanovení o tom, že i naši biskupové jsou k svým funkcím povolávání svobodnou volbou všech členů církve, a máme také v ústavě přesná ustanovení, kam až sahá jejich pravomoc. Není tedy žádných obav.

K tomu ještě podotýkám, že jsou i evangelické církve, které titulují své vrcholné representanty stejně, ba snad ještě honosněji. Tak na příklad evangelická církev augsburského vyznání na Slovensku a Podkarpatské Rusi má nejen svoje „biskupy“, ale také „generálního biskupa“. Stejně je tomu u reformované (kalvínské) církve na Slovensku a Podk. Rusi. Hlavou německé evangelické církve v Čechách, na Moravě a ve Slezsku je pak dokonce „president církve“. Nečetl jsem ještě nikdy, že by někdo chtěl vážně dokazovati, že právě tyto vzpomenuté zde církve, které si zvolily pro své representanty honosnější snad názvy, než je na př. pouhý název „senior“, jsou demokraticky zastalejší.

A stejně je tomu, pokud jde o funkční období. Otázkou demokracie není, je-li někdo zvolen na doživotí, či jen na dobu předem určité stanovenou, nýbrž jak je postaráno o to, aby zvolený funkcionář nestal se nezvaným uchvatitelem moci. A v tomto směru je postaráno v nové ústavě o nutnou ochranu dostatečně tím, že hned v úvodních člancích je vyslovena zásada, že každý funkcionář, každý duchovní a učitel náboženství podléhá kárnému řádu pro každé porušení povinností, jež ukládá jejich úřad a stav. Stanovení funkčního období je pouhou otázkou účelnosti, jak nejlépe obstarati tu kterou funkci. Uvažuje o dané otázce s tohoto hlediska, shledávám její vyřešení právním výborem za dobré, dnešním poměrům vyhovující. Je nutně zapotřebí toho, aby církev nebyla zneklidňována častými volbami, nýbrž aby bylo v ní dosaženo co největší stability, a to ve všech jejích složkách, neboť kulturním hodnotám daří se jen ve sporiádaných poměrech a království Boží může růsti jen z lásky, míru a shody, nezčeřované zápasy osob a volebními hesly.

Konečně i v tomto směru připomínám ústavy shora vzpomenutých evangelických církví, které stejně se nebojí voliti své biskupy, generální biskupy i presidenty doživotně. Jsem přesvědčen, že časem přijde i českobratrská evangelická církev k stejnému názoru.

Ke konci bych chtěl ještě uvést, že do nové ústavy nebyl pojat kárný řád, který bude tvořiti zvláštní oddíl. V něm teprve bude definitivně řešena sporná dosud otázka, může-li církev vyloučiti některého nehodného člena ze svého středu. Po prohlédnutí ústavy jiných církví jsem zjistil, že i u nich tato možnost existuje. Sám osobně jsem přesvědčen, že i naše církev nebude se mocí vyhnouti tomuto přísnému ustanovení, nemá-li v budoucnosti utrpěti její vážnost. Církev má a musí zůstatí čistou a pevnou, a musí ve svém vlastním zájmu zbaviti se různého koukole a useknout ratolest usychající, aby netrpěla žeň.

## CÍRKEVNÍ PŘÍSPĚVKY.

Z pojmu soběstačnosti, jež jest a musí býti ideálem každé církve a náboženské společnosti, plyne, že jako každá jiná církev, tak i církev československá musí se snažiti o to, aby uhradila veškeré své kultové potřeby ze svých vlastních prostředků. Příspěvek státu je ovšem v ohledu hospodářském velice cenný; nelze však zapomínati na stále ještě živý a dosud nerozřešený problém rozluky církve od státu, jehož provedení by mělo za následek, že by církev s těmito pravidelnými státními příspěvky nemohla nadále počítati. Musí se proto ty církve, které nemají dostatečného majetku kapitálového, postarati závčas o to, aby upravily svoje hospodářství tak, aby mohly uhraditi svoje kultové potřeby pravidelnými příspěvky svých členů.

Právo vybírati dávky a příspěvky k účelům kultovým plyne z práva autonomie a samosprávy, jež stát jednotlivým církvím a náboženským společnostem jejich uznáním přiznává. Stát poskytuje uznaným církvím a náboženským společnostem k dosažení jejich dovolených cílů jistou vrchnostenskou pravomoc, a zaručuje jim i případné vynucení jejich opatření státní mocí. Církve a náboženské společnosti upravují dávkovou a příspěvkovou povinnost svých členů vlastními statuty, jež stát schvaluje a udílí církvi zpravidla i slib státní pomoci.

Dobrovolné sbírky ve sborech (kostelech) jsou čistě vnitřní záležitostí církevní, jejíž úprava a správa přísluší orgánům církevním samostatně. Do těchto záležitostí moc státní nikdy nezasahuje. Má-li se však sbírka konati mimo sbor (kostel), byť i jen mezi věřícími, vyžaduje se z důvodů policejních povolení zemského úřadu, resp. má-li se sbírka konati v obvodu více zemí, povolení ministerstva školství a národní osvěty v dohodě s ministerstvem vnitra. Pokud jde o dobrovolné příspěvky osob fyzických, nepodléhají tyto žádnému omezení, neboť tu rozhoduje jedině vůle dárcova. Přípustnost dobrovolných příspěvků osob právnických dlužno však posuzovati podle jejich statutů. Tak na příklad nejsou oprávněny obce (politické) usnášeti se na vydáních obecních určených výhradně pro účely kultu, nejsou-li k tomu ze zvláštního titulu zavázány (věcným patronátem nebo z důvodu zvláštního závazku soukromoprávního listinami prokazatelného nebo knihovně zajištěného). Učiní-li obec takové usnesení, při němž nepadá na váhu zvláštní zájem obce, překročí tím obor své působnosti, a může býti její usnesení ke stížnosti příslušníka jiné církve nebo i z moci úřední, nadřízeným úřadem (okresním) zrušeno.

Rozvoj církví nutí ovšem k tomu, aby vedle těchto občasných dobrovolných příspěvků vypisovány byly ještě jiné pravidelné, obligatorní dávky a příspěvky (církevní daň). Tyto nucené dáv-



ky a příspěvky jsou případně státní mocí vynutitelné. Stanoví totiž § 14. zákona č. 68/1874 ř. z., že k vymáhání přírážek, jež byly se státním přivolením rozepsány, a příjmů a platů náboženským služebníkům náležitých, poskytne se státní pomoc. Stejná zásada platí na Slovensku a Podkarpatské Rusi podle § 9. zák. čl. XLIII. 1895.

Pro nucené příspěvky kultové platí všeobecná zásada, že povinnost k placení jich je založena na příslušnosti k církvi. Závazky nečlenů zakládají se naproti tomu na zvláštním právním důvodu.

Ohledně členských povinností prýsticích z církevní příslušnosti stanoví § 5. zákona č. 96/199259 Sb. z. a n., že změnou náboženského vyznání zanikají veškerá společností práva opuštěné církve nebo náboženské společnosti vůči vystoupivšímu, stejně jako nároky jeho vůči ní. Týž jest pouze povinen plnit opuštěné církvi nebo náboženské společnosti závazky splatné do dne výstupu. Společností práva nově zvolené církve nebo náboženské společnosti vůči nově přistoupišímu členu vznikají samozřejmě teprve jeho přijetím.

Pokud jde o závazky nečlenů stanoví § 8. citovaného zákona toto:

Příslušníci církve nebo náboženské společnosti smějí býti donucováni k peněžítým a naturálním příspěvkům nebo k poskytování prací pro kultové a dobročinné účely ve prospěch jiné církve nebo náboženské společnosti jen tehdy, jsou-li k tomu vázání věcným patronátem, nebo spočívá-li povinnost k těmto příspěvkům v soukromoprávních důvodech listinami prokazatelných, nebo je-li knihovně zajištěna. Žádný duchovní nesmí od příslušníka druhé církve nebo náboženské společnosti žádati taxy, poplatky štolové a pod., leč za úkony skutečně vykonané k jich žádosti, a to jen v téže výměře, jako je oprávněn žádati od příslušníků své církve nebo náboženské společnosti.

Mohou tedy býti nečlenové církve nebo náboženské společnosti jen výjimkou přinucováni k nějakému plnění v její prospěch. Výjimky ty vypočteny jsou přesně v zákoně, a nemohou býti analogicky rozšiřovány.

V důsledku této zásady stanoví § 9. citovaného zákona, že veškeré, podle ustanovení § 8. nezaložené nároky duchovních, kostelníků, varhaníků a zpěváků, dále kultových a dobročinných ústavů některé církve nebo náboženské společnosti na příspěvky a plnění pro kultové a dobročinné účely se strany příslušníků jiné církve nebo náboženské společnosti, jest pokládati za zaniklé.

Pod všeobecný pojem nečlenů spádají samozřejmě i osoby právnické, které tedy nemohou býti nuceny k příspěvkům pro kultové a dobročinné účely některé církve nebo náboženské společnosti, leč že by je zvláštní předpis zákona k tomu závazoval. Ustanovením takovým jest na příklad předpis § 1. zákona

č. 7/1895, který ustanovil, že pro potřebu farních obcí římskokatolických ve smyslu § 36. zák. č. 50/1874 ř. z. lze na členy farní obce uvaliti přírážky, které jest vybrati i od právnických osob, společností a společenstev, které podle svých stanov neshledují výlučně nebo převážně účelů jiné konfese nebo jiného ritu.

Podle dosud platné ústavy církve československé je dáno právo ukládati církevní daň pro celou diecési a rozvrhovati ji na všechny náboženské obce v poměru k jejich platební síle — do rukou diecésního shromáždění. Valné hromady náboženských obcí usnášejí se pak již jen o rozvržení takto předepsané církevní daně na příslušníky své náboženské obce. Ustanovení toto naráží ovšem v praxi na značné obtíže.

Ke konci nutno ještě zmíniti se o důležitém ustanovení § 132. naší ústavní listiny. Paragraf tento zní:

Pokud ve městech a okresích, v nichž jest usedlý značný zlomek státních občanů československých náležejících k menšinám náboženským... mají býti určité částky vynaloženy na výchovu, náboženství nebo lidumilnost z veřejných fondů podle rozpočtu státního, rozpočtů obecních nebo jiných, veřejných, zabezpečuje se těmto menšinám v mezích všeobecných předpisů pro veřejnou správu platných přiměřený podíl na požitku a používání.

Ustanovení toto, přejaté do ústavní listiny z mírové smlouvy St. Germainské, zaručuje církvím početně slabším, aby se případně i na fóru mezinárodním domáhaly právě zmíněného svého práva. Poskytuje-li stát na příklad značné částky náboženským fondům církve římsko-katolické k úhradě jejich schodků a jiných příspěvků k účelům kultovým, jež se vyplácejí z pokladny státní v mezích úvěrů, povolených ročními finančními zákony, mohou se v základě právě citovaného ustanovení § 132. ústavní listiny domáhati i ostatní církve toho, aby také jim bylo spravedlivě měřeno, a aby tak došel k výrazu jiný předpis ústavní listiny o rovnosti všech náboženských vyznání.

*J. Plešinger:*

## ZÁPAS CÍRKVE A STÁTU ZA KRÁLE PŘEMYSLA I. A BISKUPA ONDŘEJE II.

### U v o d.

Z nejzajímavějších stránek dějin poměru církve a státu v Čechách za dob předhusitských jest bez odporu zápas biskupa Ondřeje II. s králem Přemyslem I.

Chceme-li porozuměti tomuto zápasu, jest třeba, bychom alespoň zběžně popatřili na vývoj předcházející.

Dle právních názorů, které za doby pokřesťanění Čechů byly platny v zemích germánských a odtud i k nám byly přeneseny, považovány byly chrámy se svým jménem i s důchody v jistém smyslu za majetek zakladatele a rodu jeho.<sup>1)</sup> S touto základní zásadou pak — jako přirozený její důsledek — souviselo, že zřízení chrámu záviselo výhradně na zakladateli (fundátorovi), při čemž součinnost biskupova se týkala vlastně jen konsekrace čili posvěcení chrámu. Rozhodovati, smí-li kostel býti postaven, anebo určiti místo, kde se tak státi má, k tomu biskup práva neměl. Jako vlastník *svého* chrámu nakládával patron s jménem jeho dosti libovolně a rovněž dle svého rozhodnutí vykazoval z něho důchody duchovnímu správci, kterého mohl dosazovati a sesazovati dle libosti. Majetník mohl správu svého kostela na určité závazky propůjčiti komukoliv. Ale z toho neplynulo, že by ten, komu správu kostela poručil, musil býti knězem. Závazek, který správce kostela přejímal, nemusil záležeti v konání bohoslužeb. Bylo to tím spíše možno, že od pradávna až do 12. stol., a dílem i déle, k správě kostela, totiž k hospodářské správě této hospodářské jednotky, — a tento názor všude převládal, — správě, která byla rozdílná od vykonávání obřadů, nebylo zapotřebí důstojenství kněžského. Sama církev ještě ve 12. stol., ač se již horlivě zasazovala o změnu ve svůj prospěch, musila dosavadní zvyklosti šetřiti tou měrou, že nežádala ani, aby správce *farního* kostela byl kněz; spokojovala se zpravidla, měl-li aspoň hodnost podjáhna, ale i zde činila výjimky, připouštějíc i správce s nižším toliko svěcením a vyslovujíc jen přání, aby se brzy dal vysvětití, kterémužto přání však nebývalo vždy vyhověno.<sup>2)</sup>

Byl-li správcem dosazen nekněz, musil ovšem k vykonávání bohoslužeb za sebe ustanoviti kněze. Ale již tenkrát stávalo se často, že ani kněz, byl-li jmenován správcem kostela, zvláště farního, nevykonával úřadu sám, nýbrž spokojuje se jen braním požitků, pro vlastní funkce duchovní, ustanoví kněze jiného. To jsou t. zv. *námezdníci (mercenarii)*, ač se časem tento název rozšířil i na kněze, kteří za plat sloužili přímo majetníku.

Pravidelně se ovšem stávalo, že majetník propůjčil správu svého kostela přímo knězi, jenž tedy, mimo jiné, přejímal i závazek konati bohoslužby.<sup>3)</sup>

Bylo pak ovšem přirozené, že si majetník kostela vybíral kněze, kteří se spokojili částkou menší, což bylo usnadněno, když postupem času kněží přibývalo, takže ne všickni mohli býti hned ustanoveni v duchovní správě. Kněz bez místa se dal snáze po-

1) Srv. *Novotný* v „České Politice“ I. díl, str. 534 sl. d.

2) *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 341 a 342. — Srv. *Schäfer*, Pfarrkirche und Stift, 75, *Werminghoff* 85; srv. i *Krofta*, Kurie ČCH X, 7 (zvl. ot. 7).

3) *Novotný*, tamtéž str. 342.

hnouti, aby přijal správu kostela za menší peníz, za skrovnější výnos.)

I patrně, že za takových poměrů nebyly v dostatečné míře respektovány předpisy církevní o kvalifikaci osob, jimž beneficia byla propůjčována, a že zvláště simonii čili svatokupectví byla vrata otevřena dokořán, ježto uchazeči o beneficia i jejich držitelé hleděli si různým způsobem, osobními úsluhami i úplatky zjednatí přízeň patronovu; především pak dlouho nebylo lze z příčin vyložených vymoci uznání kanonickým předpisům o celibátu či bezženství kněžském.

Majetník nazývá svůj kostel *ecclesia mea*, — můj kostel, jeho kněze pak svým kaplanem.

A čím byli vlastníci soukromých kostelů v malém, tím byl ve velkém kníže, a byl tím vlastně dříve než oni, poněvadž křesťanství právě z knížecího dvora bylo šířeno a nejstarší kostely právě knížaty byly založeny, poněvadž dále jeho vlivu pro vznikání církevní organizace české připadl význam největší i pro povahu nejstarších kostelů i pro jeho poměr k české církvi vůbec.<sup>5)</sup>

Jako tedy na biskupských státcích byl pánem a vlastníkem chrámů biskup, který mohl nové kostely budovati a s nimi volně nakládati, právě tak zase kníže se považoval za majetníka chrámů i jejich jmění na zboží knížecím a svůj vliv uplatňoval hlavně při obsazování opatství a především pražského biskupství, jehož držitele považoval za své kaplany (*mei capellani*), přes to, že investitury po několik století docházeli bezprostředně u německých císařů.

Biskupství pražské sice vzniklo společnou dohodou císaře, papeže a knížete českého, ale hmotné opatření, statky na jeho vydržování, dal mu kníže český. A tak bylo vlastně anomálií, jestliže investituru udílel biskupům českým císař, z jehož rukou ani píde půdy nedrželi, a mělo to původně býti jistě toliko výrazem svrchovanosti císařovy. Skutečného majetku dostalo se biskupu od knížete českého, jimž také byl založen kostel, který se potom stal biskupským a odtud vyplynul také poměr panovníka českého k biskupu.<sup>6)</sup>

Jak patrně, byla česká církev naprosto závislá na státu a jeho representantech, knížeti i jeho úřadech i také na velmožích městských.

Osobní a věcná privilegia osob a korporací církevních (osvobození od jurisdikce či pravomoci světských úřadů a od daní a jiných břemen) byla u nás dosti dlouho neznáma naprosto. Soudy krajské vykonávaly jurisdikci i nad osobami stavu duchovního, a ovšem tím spíše i nad jejich poddanými; statky církevní, právě tak jako světské, podléhaly zemským robotám a berním.

<sup>5)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 346.

<sup>6)</sup> *Novotný*, tamtéž str. 348.

<sup>7)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 349.

Jak jsme již podotkli nahoře, bylo poměry tuto naznačené považováno za legální dle názorů uznávaných za právo ve střední Evropě za prvních dob křesťanských v Čechách.

Jakmile však církev, především prostřednictvím svých papežů, jala se usilovati o reformy, byly poměry tyto závadou a takorka nepřekonatelnou překážkou ve vykonávání oněch reforem, a tudíž počaly se jeviti méně a méně legálními. Církev, pracujíc o reformě kněžstva, při čemž se jednalo v prvé řadě o odstranění svatokupectví a o manželství osob duchovních, musila se na prvním místě starati o proměnu a přímo o zvrácení poměrů vypsanych.

Různé příčiny, jichž není zde třeba blíže vysvětlovati, působily, že emancipačním snahám církevním se u nás nedařilo dosti dlouho. Počínají se potkávatí s úspěchem teprve koncem prvé polovice století dvanáctého, a teprve tenkrát hlásí se také požadavek, že církevní jmění vůbec má býti osvobozeno od veřejných povinností a že je to jediný papež, který v tom může povoliti výjimku.<sup>7)</sup>

Tedy, za biskupování Jindřicha Zdika v Olomouci, kníže český Vladislav, navrátiv v držení kostela olomouckého hrad Podivín (1144), přivilil zároveň ze své vlídné štědrosti, — jak čteme v dotčené listině, — aby lidé kostela toho, ať svobodní, ať služové jakéhokoli druhu, věku i pohlaví, něcht si žili v území knížete Vratislava, či Konráda, neb Oty, nepodléhali moci jejich ani jejich nástupců a při tom žádnými berněmi, poplatky ani dávkami jakýmikoliv nebyli obtěžováni, jakož i jakéhokoli znepokojování a týrání od nich zůstávali prosti. Nikdo z nich dále neměl býti přidržován k opravě hradů, k vojenským výpravám, knížata neměla od nich vymáhati darů. Zůstávali nadále zavázáni pouze biskupovi olomouckému.<sup>8)</sup>

V druhé listině potvrzeno Soběslavovo darování újezdu libického na pomezí českomoravském, obydlého „strážemi“, jež mají brániti přechod pomezným hvozdem, a udělena lidem kostela olomouckého v zemi české usedlým táž svoboda, která prý už v jiných privilegích jest vytčena, aby totiž prosti byli všech povinností a dávek do komory knížecí. A týchž vysad mají požívatí i statky, jichž by biskupství později nabylo.<sup>9)</sup>

Přes to, že propůjčení Vladislavovo znamenalo velikou novotu, nebylo by správně vykládati je příliš široce a dále než samo

<sup>7)</sup> Srv. *Novotný*, *České dějiny*, I, 3, str. 438.

<sup>8)</sup> *Friedrich*, *Cod. Dipl. B I*, č. 157; o datu v. *Novotný*, *České dějiny* I, 2, 809, pozn. 1. — *Boček*, *Cod. Dipl. B, I*, č. CCXLVII. — *Erben*, č. 246. — Hrad Podivín vrácen biskupovi olomouckému r. 1144, a listinu Vladislavovu na to vydanou *Boček* a dle něho *Emler* položili rovněž k r. 1144. *Friedrich* však v úvodní poznámce k této listině ukázal, že byla sepsána mezi 18. říjnem 1146 a 10. červencem 1148.

<sup>9)</sup> *Friedrich*, *CDB I*, č. 158. — *Boček*, č. CCXLVIII. — *Erben*, č. 245. — Dle *Friedricha* listina tato vydána současně s předešlou. — Srv. *Novotný*, *České dějiny* I, 3, str. 440—41.

dovoluje. Pro Moravu zaručeno biskupům a statkům jejich vynětí z pravomoci jednotlivých knížat, ale jistě bylo by chybou mysliti, že jde o úplné vynětí z moci světské. Proti knížatům moravským bylo v zájmu knížete českého popřátí biskupům větší volnosti. Ale jistě ne nadarmo není v oné prvé listině, která se týká Moravy, naprosto žádné zmínky o poměru k vévodovi českému, od něhož listina pochází. V listině druhé, jež platí území ovládanému vévodou českým bezprostředně, uděluje se sice vynětí „ab omni jure et exactione“ (ode všeho práva a vymáhání), ale jeho rozsah je vymezen dodatkem „quod ad principis spectat utilitatem“. Ani to tedy není úplné zbavení všech povinností veřejných, zejména osvobození od daní a berní, — těm byly statky duchovenské u nás podrobeny vždy, aniž by církev protestovala. Je to jen pojištění před *neoprávněnými* platy a dávkami, před povinnostmi *libovolně* ukládanými.

Také ustanovení týkající se účastenství na výpravách válečných neznamena osvobození (d této povinnosti vůbec, nýbrž toliko o jiné užití.<sup>10)</sup> Nebylo to tedy úplné zbavení všech povinností válečných, také nyní povinnost zůstala, jenže způsob jejího vykonávání určoval sám biskup.<sup>11)</sup>

Začátky imunity u nás spočívají tedy v částečném vynětí biskupských statků olomouckých z moci světské (moravských knížat), v pojištění proti neoprávněným dávkám a v jistém ulehčení povinnosti branné tím, že o ní rozhoduje biskup. Není to osvobození úplně v žádném směru, ale je to přece první a neobyčejně významný krok k zmírnění světské převahy.<sup>12)</sup>

Toť tedy první úspěchy emancipačních snah církevních v zemích českých.

Přivoděny byly jednak tím, že i do Čech klestily si znenáhla cestu reformní ideje církevní, mezi jiným i prostřednictvím a činností biskupa olomouckého Jindřicha Zdika a později pražského biskupa Daniele I.<sup>13)</sup> Zdá se však, že nebyly to jen ideje reformní, vnikající sem od západu a z Říma, jež posilovaly emancipační snahy církevní v Čechách. Byl to zajisté i sám sociální vývoj český, který svojí silou přiváděl proměnu dosavadního poměru státu a církve.

Různé příčiny, mezi nimiž uvéstí třeba především útlaky úředníků župních při vymáhání různých povinností, měly za následek, že vrchností rozličným způsobem se domáhaly a také dosahovaly toho, že poddaní jejich osvobozování byli od povinností zemských i od soudní moci úřadů župních. Následek toho byl, že čím dále, tím větší díl obyvatelstva zemského byl do jisté míry prost zemských povinností, daní a robot, tyto pak čím dále, tím více tížily obyvatelstvo, jež dosud imunitám takovým se netěšilo.

<sup>10)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 441.

<sup>11)</sup> *Novotný*, tamtéž, str. 36

<sup>12)</sup> *Novotný*, tamtéž, str. 442.

<sup>13)</sup> *Srv. Novotný*, Č. P. I, str. 537.



Sem náleželo také obyvatelstvo usazené na statcích církevních. I bylo jen zcela přirozeno, že biskupství a kláštery se ucházely o osvobození od povinností k zemi pro své poddané, a to zajisté nikoli jen z lásky k nim, nýbrž především na prospěch svých vlastní.<sup>14)</sup>

Znamenaly tedy výsady, udělované ústavům a korporacím církevním, nejen jakési nepřímé uznání reformních idejí, a snah církevních, ale byly spolu i nutným následkem současných poměrů sociálních.

Výsady tyto množí se čím dále, tím více. Zmiňujeme se zde aspoň o některých, připomínajíc, že některé listy na to vydané jsou falsa (srv. níže).

Kníže Soběslav II., rozmnoživ r. 1177. nadání kláštera kladubského, osvobozuje lidi téhož kláštera od zemské roboty kácení lesa (přeseky<sup>15)</sup> a od služeb psodvských, to jest povinnosti voditi psy při honech knížecích.<sup>16)</sup> Ale je to spíše, jak toho kníže sám v úvodních slovech své listiny vzpomíná, drobná úsluha za ochotu, již klášter knížeti na začátku jeho vlády v peněžní tísní vypomohl.<sup>17)</sup>

Listinou ze dne 2. května r. 1187 udělil vévoda Bedřich kapitole vyšehradské, jež byla vyňata z pravomoci biskupa pražského,<sup>18)</sup> privilegium, jež potvrzovalo vynětí zboží kapitolního z jakékoli nižší pravomoci, podřizujíc je přímo zemskému knížeti. Bylo to právě v době, kdy vyvrcholil spor vévody Bedřicha s biskupem pražským. Nad to daroval kníže kanovníkům všechny důchody ze „svodu“, „nároku“ a „hlavy“<sup>19)</sup>, plynoucí ze soudů nad lidmi téhož chrámu, kdekoli bydlícími. Kdyby někdo z nich byl odsouzen na smrt, mělo jeho jmění připadnouti kapitole. Kapitole nedostává se jurisdikce nad poddanými, tu ponechává kníže svým úřadům, vzdává se toliko ve prospěch kapituly důchodů z této soudní pravomoci nad jejími lidmi vykonávané. Kdyby dále byla vypsána berně obecná, mělo se výnosu jejího rovněž dostati kanovníkům a proboštu. Zase tedy není to osvobození od berně, ani od mimořádné, ale výtěžek berně ze statků kapitulních případně ústavu.<sup>20)</sup>

<sup>14)</sup> Srv. Tomek, Dějepis města Prahy I, str. 148.

<sup>15)</sup> Přeseka = dělání zásek na obranu země a vůbec mýcení lesů, na př. stavbu a opravu hradů atd.

<sup>16)</sup> Friedrich, č. 279. — Erben, č. 354. — Dle Friedricha vydána listina o tom v únoru 1177; Erben ji položil k r. 1176.

<sup>17)</sup> Srv. Novotný, České dějiny I, 3, str. 442—443.

<sup>18)</sup> Friedrich, CDB I, č. 136, str. 138—139. — Srv. Novotný, České dějiny I, 3, str. 419.

<sup>19)</sup> Palacký I, 361, praví: vedení práva za příčinou vraždy spáchané slulo u starých Čechů zkrátka vůbec *hlava*; když bylo činiti o krádež, říkali tomu *svod*; když o násilí a výtržnosti, jmenovali to *nárokem*. — Dle téhož autora, l. c. str. 365, platy, jež při těchto procesech se odváděly, nazývány zkrátka *svodem*, *hlavou*, *nárokem*.

<sup>20)</sup> Friedrich, č. 317. — Erben, č. 392. — Boček, č. CCCXLV. U Erbena čteme ještě jiné privilegium, dané prý kapitole vyšehradské dne 6. května

Veliké privilegium z r. 1207 pro Olomouc<sup>21)</sup> potvrzuje první darování Vladislavovo s osvobozením od berní a výprav i robot, ale přidává výnos ze soudních pokut za „hlavu“, za krádež nebo za „svod“, vybíraný dosud úředníky župními, také konfiskované jmění usvědčeného zloděje má připadnouti biskupu, vykonání rozsudku knížeti. A biskupu připadají vůbec pokuty soudní ze všech soudů nad lidmi biskupství olomouckého v Čechách i na Moravě, až na odškodné, které náleží soku.<sup>22)</sup> Jestliže na statcích biskupských spáchána vražda a vinník uprchl, měli býti poddaní biskupovi osvobozeni od společné ruky. Na závěr je shrnutí všech těchto výhod obsaženo ve slovech, že biskupům propůjčuje všecko právo hledící k užítku knížat (omne jus, quod spectat ad usus principum, eis remittimus), aby se těšili plně a dokonalé svobodě a aby se nikdo neodvážil ukládati jim podmínky nové nebo jejich právo měniti.<sup>23)</sup>

Není tu nikde ještě výslovného přiznání pravomoci soudní vrchnostem duchovním, ač o její získání se strany církevní dály se již pokusy.

Rozumí se samo sebou, že pouhé udělení výsady čili imunity, ať osobní ať věcné, neznamenaló ještě dosažení cíle v praxi. I přes panovnická privilegia úředníci župní dovedli naléztí dosti příležitosti k různému obtěžování poddaných duchovenstva proti uděleným výsadám. A za úředníky župními nezůstávala šlechta světská, ba i sám kníže a později král. Udála se velmi četná přestoupení privilegii, obzvláště když nejpovolanější strážce svobod církevních, pražský biskup, byl netečný a nevšímavý, jako na př. biskup Daniel II. Patrnó to mezi jiným na př. z nového privilegia, daného kapitole vyšehradské r. 1212.<sup>24)</sup> Král Přemysl Otakar I. tu přiznává sám, že darování, učiněné předky jeho a zvláště vévodou Bedřichem, se porušuje těmi, jimž bylo prý méně známo. — Rozumí se, že tato slova jsou pouhou omluvou: kapitola, vidouc porušování svých privilegii, jistě se na ně odvolávala vůči rušitelům, takže tito sotva jich neznali. Proto tedy obnovuje výsady již udělené, ba ještě přidává kanovníkům třetí denár z vltavského cla pod Děvínem, ježto dva denáry měli již dříve. Na obnovení výsad kapitole vyšehradské byl Přemysl pohnut prý zjevením sv. Petra ve snách, jenž jej bičoval, — svědomí činilo králi výčitky.

---

téhož roku. Jeho obsah uvádí také *Tomek* I. c. str. 149—50. *Jar. Čelakovský* však plným právem uznal je za podvržené. — Dle jiného privilegia Přemyslova z r. 1212 (*Erben*, č. 525) patrnó, že vévoda Bedřich kapitole vyšehradské udělil pouze ona práva, jež vytčena jsou v privilegii ze dne 2. května 1187. — Srv. *Friedrich* CDB I, poznámka k č. 406. — Srv. *Novotný*, *České dějiny* I, 3, str. 443—444.

<sup>21)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 59, str. 52—55.

<sup>22)</sup> *Novotný*, *České dějiny* I, 3, str. 444—445.

<sup>23)</sup> *Novotný*, tamtéž str. 446.

<sup>24)</sup> *Erben*, č. 525. — Srv. *Tomek*, I. c. str. 150.

Je s podivením, že kapitola pražská dosáhla výsad, jimž se již těšily četné jiné církevní ústavy a korporace, teprve za panování Přemysla Otakara I. (1197—1230). Dovidáme se jen, že imunitní listina pro kostel pražský byla vydána, ale jejího znění neznáme.<sup>25)</sup>

Udělování imunit korporacím církevním dalo se čím dále tím hustěji, jak o tom svědčí stále se množící listiny imunitní, takže počátkem století třináctého již značná část církevního zboží dosáhla alespoň v teorii osvobození od břemen zemských. Jinak však bylo v praxi, jak už jsme výše připomněli a jak vysvítá ze stížnosti biskupa Ondřeje II.<sup>26)</sup> Ovšem netřeba vždy předpokládati jediné zlou vůli. Stále častějším udělováním imunit zmenšovaly se zdroje příjmů úředníků hradských i samého knížete, čehož následek byl, že bylo se ohlížeti po odškodnění, ale to bylo někdy možno, jedinečně porušováním — udělených privilegií.

Dával-li český panovník ochotně církevním korporacím výsady potud, pokud jimi omezoval moc úředníků župních, časem dosti zpupných, a církev uváděl v tužší, — jak se mu mohlo zdáti, — závislost na moci ústřední, přece zase na druhé straně zbařoval se tím částí bývalých svých příjmů, což byla proň stinná stránka udílených výsad, stránka, která knížetě, člověka ještě dosti barbarského a bez svědomí příliš skrupulosního, dráždila přímo, zvláště v čas potřeby, aby nedbal toho, co mu přinášelo škodu. Listiny zachované svědčí, že jsme tímto způsobem vystihli psychologii tehdejších vládařů dosti věrně.

Že však vždy hojnější udělování privilegií vlastně přece jen připravuje stále úplnější emancipaci církevní, to snad ušlo pozornosti jeho naprosto.<sup>27)</sup> Zvláště pak také i z toho důvodu, že i v jiné příčině se změnil dosavadní právní poměr pražského biskupa k českému panovníku.

Pražští biskupové přijímali investituru od německých císařů. Zvyklost tato datovala se od zřízení pražského biskupství, jež vzniklo společnou dohodou panovníka českého, papeže a císaře, který při jeho zakládání měl jistě, tak jako jinde, ohledy politické.<sup>28)</sup> Pražský biskup, přijímající investituru z jeho rukou, měl mu býti oporou proti českému knížeti, na nějž císařové němečtí rádi se dívali jako na svého vasala. V praxi však tyto úmysly nepotkaly se s výsledkem takořka žádným (biskup byl volen v Praze), a císařská investitura byla vlastně pouhou formalitou.<sup>29)</sup> Teprve Bedřich I. Hohenstaufský pokusil se vlítí do

<sup>25)</sup> Srv. *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 442, poznámka 2. — Str. 447, poznámka 5: Podle přiznání biskupa Ondřeje (Friedrich, CDB II, č. 216, str. 201) její rozsah kryl se asi s těmi, jež probrány dosud, a tu je arci pravděpodobnější, že vznikla až v 13. století, nikoli již záhy po listině pro Zdika.

<sup>26)</sup> *Erben*, č. 578.

<sup>27)</sup> Srv. *Novotný*, Č. P. I, strana 539.

<sup>28)</sup> Srv. *Novotný*, tamtéž str. 531.

<sup>29)</sup> Srv. str. 4, poznámku 1.

ní život a dáti jí praktický význam. Prohlásil pražského biskupa za bezprostředního knížete říšského (r. 1187),<sup>30)</sup> právě tak jako Moravu za říšské markrabství.

(Pokračování.)

*Poznámka:* Pro zajímavost a přímo aktuální význam, který má spor biskupa Ondřeje II. s králem Přemyslem I., vracím se k tematice, které jsem dříve zpracoval pro Časopis Matice Moravské r. 1911. Uvedený článek je prohlédnut, novými poznatky doplněn a přepracován. Prof. Jan Plešinger.

*Emil Edgar:*

## KDE JE ČESKÉ PROSTŘEDÍ NEJKONSERVATIVNĚJŠÍ.

Za krásnými, moderními hřbitovy musí se putovati do ciziny, do Německa, do Švýcarska, do Dánska a do Ameriky. Tam se mnohé hřbitovy blíží tomu, čím jsou v lidových písničkách: zahradou mrtvých. Nejsou ovšem zahradou v plném a přesném smyslu. Jsou ovládnány jiným účelem a jiným hospodařením. V celkovém rámci svém musí rozložití stavby velké i malé, pietní i užitkové, utřídit hrobky, hroby i hrobečky, urnové háje i volné plochy k oddechu smyslů i duše. V tom tkví jedinečnost a svéráz hřbitova. Zahradně-architektonické pojetí celku je však nejpodstatnějším znakem moderního hřbitova, na rozdíl od ryze utilitářského rázu našich hřbitovů. Teprve náš smutný obraz polí hrobů hustě řazených zapudila tu ucelená soustava menších oddílů, uzavřených a odlišených a přece ovládaných určitou myšlenkou architektonickou. Architektonický i zahradní element jsou tu stejně důležitými, stejně cennými výrazovými prostředky organisace prostorové. Hřbitovním řádem i citlivým řízením administrativním je postaráno o to, aby nic nerozbíjelo a nepřehlušovalo celkový soulad. A tisíce lidí raduje se z této proměny starého hřbitova v zahradu mrtvých, bedlivě strážené kulturní dílo, uměním a přírodou posvěcené klidné a posvátné místo posledního odpočinku, kam se odchází k stínům otců.

Ba jde se dále, tam, kde se nabízí ještě více přírodnosti. Pro hřbitovy zabírají se lesy. Lesním hřbitovem vrcholí reforma hřbitova. Moderní lidstvo vrací se k ideálům slovanské a germánské antiky. Náboženský kult přírody, ctění a klanění se chlumům a hájům stihal středověk mečem i ohněm. Do pozdního středověku docházelo na Slovensku k pokutování a trestání těch, kdož své mrtvé pohřbívali v hájích.

<sup>30)</sup> Srv. *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 351.

Na to se mohlo myslit loni v prosinci při cestě na výstavu soutěžných návrhů na zřízení hřbitova hlav. města Prahy u Chodova. To byl okamžik, od kterého bylo lze očekávat převrat našeho hřbitovnictví, útěk od toho hrozného našeho stavu, od těch našich Olšan, v menším měřítku všude rozsetých. Hle, prvá příležitost, která vznítí závodění a odmění zásluhu, vše, co bude rázným vykročením z dnešního stavu k lepší budoucnosti. Po čem se touží, to se zde zachytí, prouhloubí, nabude pevného tvaru. Moderní český hřbitov snad přece vstane z mrtvých.

Jen širší veřejnost mohlo překvapit, že dnešní generace stavebně-umělecká neměla mnoho chuti pustit se do této práce. Jen osm architektů vyzvedlo si soutěžní podmínky a pomůcky; jeden z nich hodil s nimi do kouta, když seznal, co se od něho požaduje. Nedivte se. Hřbitov leží mimo zájmy a úsilí našich architektů. Naše generace stavebně-umělecká je jistě pracovitá a výkonná, nikdy se však s ní nesekáte na tomto poli. To přenechává obecním úřadům stavebním a nejbližším obstaravatelům stavebních potřeb. Českému architektovi chybí podrobné poznání této složky stavby měst, neví dobře, co hřbitov je. Kdo se kdy rmoutil nad tím, že jsme na tomto poli na sto honů vzdáleni Evropy, třeba jen v nejbližším sousedství? Kdy se u nás o těchto věcech diskutovalo? Kolik per připravovalo u nás příchod lepšího příští? Kdy jsme se setkali s otázkami soudobé hřbitovní kultury v kterémkoli našem uměleckém měsíčníku? Kolik našich architektů může říci, že je tato úloha někdy zaujala?

To vše nemůže být omluvou a výmluvou. Naopak; to poskytuje svůdnou příležitost k velikému uměleckému triumfu. Zde mezi slepými může se státi jednooký králem. Realita může být nepřitelem snilka, architekt nechodí však po této zemi s očima odtrženýma k jiným světům.

Tu zaklepalo tedy na dveře našich projekčních kanceláří něco, co se tam dosud nedělalo. Nyní měli dělati první kroky po tomto neznámém dvoře. To bylo předem známým faktem! Proto napsal autor „Hřbitova“ těsně před touto soutěží naléhavě propagační a výchovnou stať „Kde jsme nejkonservativnější“, vysvětlující, proč v této sféře obecního hospodářství a zdravotnictví nedržíme krok s vývojem evropským; do čeho se musí vžít, kdo se pustí do této úlohy a kam se musí zahledět. Proto ta dodatečná poznámka „Stylu“ o práci mimořádně širé, k níž nutno vykonati velkou řadu speciálních studií, kterých nelze jinak použít. Je-li mi něco věcně dosud vzdáleno, musím vykonati řadu studií, prohlédnouti si literaturu, podívat se dobře na dnešní praxi, aby mé dílo bylo dobře fundováno. Tak si počíná každý, kdo se pouští do práce vážně.

Rád přiznávám: Bylo těch studií skutečně třeba. Každý musil setřásti se sebe notný ranec práce chudě honorované (22—24 plánů). Koho lákala jen hmotná stránka, ten si mohl tehdy za

stejný peníz zasoutěžití na pracích mnohem menších a běžných (soutěž Ústřed. sociál. pojišťovny na malé byty, na kterou se vrhlo 65 projektantů, Masarykův pavilon v Tatranské Lomnici, úprava okolí strahovských lomů, řada školních a úředních budov).

Směle se mohlo předpokládati: Kdo se dušuje obsáhlými předběžnými studiemi, jistě seznámil se povšechně aspoň v obřácích s tím, kam tíhne vývoj v cizině, aspoň s tím nejbližším a nejpobulárnějším ze soudobé kultury hřbitovní: se hřbitovy mnichovskými. Kdo tu soutěžil, měl si býti vědom toho, že vším tím bude měren, že vše mu bude zvaženo na kventlík, že bude kritisován s hlediska naší doby.

Co nás v této bezvýsledné soutěži uhodí nejsilněji, to je údiv nad tím, že naší generaci chybí generační názor, moderně orientovaný pohled na tyto věci. Co porota ocenila, všechno to je vkořeněno do té naší špatné minulosti a přítomnosti, ovlivněno konservativností našeho prostředí. Ukázalo se, že oči a rozum našich architektů nebyly na oné procházce po světě, že soudobá moderní hřbitovní kultura nepřekročila naše hranice. Prohlížejte tyto soutěžní návrhy na moderní velkoměstský hřbitov jak chcete, zobracejte je na všechny strany, to jsou projekty obsahu a záměru přímo protilehlých tomu, kam bije toto hnutí. Hmatáme přímo: zde chyběla vnitřní účast na věci. Naše generace může se chlubit lhostejností k těmto idejím ve chvíli, kdy byla zavolána, aby je k nám uvedla a ztělesnila svým způsobem. Proto ten chlad práce.

Nedávno pustil jsem se do podrobné, zabíravé analýsy výsledků této soutěže, zde stůj jen tolik: I ty dva poměrně nejlepší a nejvýše oceněné projekty (hesla „Campo santo“ a „SHS“) jsou usrojeny na jediný účinek: na ryze utilitaristické pojetí regulačního plánu geometrovsky urovnaného, zahradnicko- netknutého, na velké dimense ploch příliš rozsáhlých. To činí tím prvním a jediným, čím chtějí zaujmouti. Je to jedna z vlastností dneška, zvyklého spořádati vše co nejmoderněji. Sféra věcí tak pietních, kde se lidské ruce vzpínají do věčna, nedá se však racionalisovat jako „osvobozený byt“. Může se namítnouti: Při takovém měřítku metrickém 1:720! Takové měřítko může býti samozřejmě jen zkratkou, nemusí mu však chyběti vytríbenost nejdůležitějších detailů celkové dispozice.

Aleje a cesty hřbitovní mají jiný význam, než třídy a ulice velkoměsta. Na velkém hřbitově dávají okružní cesty vděčnější pohledy, větší střídání obrazů. Na hřbitově nerozhoduje komunikace tyransky pro přímou nejkratší cestu. Vidíte to i na největších hřbitovech evropských. Pařížský cimetiére de Montmartre, přetátny vyvýšenou ulicí Rue Canlincourt, střídá rovné cesty s mírnými oblouky svých alejí. Co svěže zelených pažitů a květnatých záhonů snaží se na hřbitově otce Lachaise zapuditi trudný



dojem hřbitova! I to, co bylo r. 1912 při soutěži na ústřední hřbitov pražský našemu prostředí vzorem nejbližším, ústřední hřbitov vídeňský, usilovalo o parkovou úpravu; zacházelo až k ornamentálním květinovým záhonům, jež se hodí spíše do velkého libosadu než na hřbitov.

Dělá-li se regulační plán hřbitova příložníkem, vidíte, kam vedou jeho cesty: do prázdna, nejvýše ku zvonice! Člověku je úzko při myšlence, jak by se vyznal v polích tak rozsáhlých, že pojmu tisíce hrobů. (Před 18 lety věděl arch. Klenka, že jedno oddělení hřbitovní nemělo by nikdy překročití výměru 3000 čtverečných metrů.) Moderní stavba měst dala zapravdu názoru: „Není nic pošetilejšího než domněnka, že čtverečná pravidelnost činí město přehledným. Tyto ameriánské čtverce domů způsobují, že jest město netoliko nepřehledné, ale i zcela neviditelné, poněvadž myslíme, že stále stojíme na jednom a témže místě a nic nám v paměti zvláště neutkví.“ Zde, na hřbitově, na to zapomínáme.

Moderní velkoměstský hřbitov český nebyl tu vytvořen. Co nás tedy čeká? Úřední projekt. Patrně druhé Olšany.

Měli jsme v poslední době více soutěží, jež vyznely naprázdno. Tehdy se bezvýslednost práce více než půl sta architektů českých mohla vysvětlovati třeba imaginační a invenční depresí. Zde by byla vysvětlením nedostatečným. Jde tu spíše a více o uměleckou inteligenci a rozhled po světě. Známe přece lidi, kteří za tím stojí. Známe míru a ráz talentu těch, jež porota odměnila. Nikdo z nich nedal to nejlepší, co v něm je. Tato soutěž nevyvolala kladnou vnitřní odezvu. Dnešní generace stavebně umělecká má jiné ideály. Ideály jiného druhu, z jiného světa. Na hřbitově nedá se dělati laciná revoluce, zde se nedají dělati výboje pod vlajkou technického pokroku a hmotné civilizace. Proto, opakují, proto ten chlad práce, nedostatek vřelejšího vztahu k dílu. Odtud ta chudokrevnost všeho. Velká soutěž hřbitovní, prvá po 18 letech (kde se mysliło na ústřední hřbitov pražský u Hostivaře), prokázala, že hnutí pro moderní kulturu hřbitovní neprorazilo si cestu do projekčních kanceláří našich architektů, že na tomto poli chybí jim základní orientace vývojová, kontakt se světem. V této sféře neúčastníme se vývoje evropského, zde nás neproniká, neuplatňuje se v našem životě. Zde jsme se dávno rozcházelí s Evropou, toto rozlišení trvá podnes. Zde je české prostředí nejkonservativnější, i ve svých výtvarnicích.

Bylo-li třeba toto poznání dokumentovati hodně veřejně a pádně, pak nám tuto službu prokázala pražská soutěž hřbitovní, jež měla v prosinci své výstavní finale.

# ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

## 1. Náboženstva a světový mir.

Americká *Mírová unie církví* (Church Peace Union) dala podnět k velkému podniku, *světové mírové konferenci zástupců všech náboženstev světa* (viz I. roč. str. 137—138 a II. roč. str. 74, 75 této revue). Prvá přípravná schůze se konala v září 1928 v Ženěvě a tehdy se doufalo, že světová mírová konference se bude moci konati r. 1931. Avšak již na schůzi přípravného výboru v srpnu 1929 ve Frankfurtě n. M. bylo rozhodnuto odsunouti konferenci na r. 1931. Další obtíže ukázaly, že ani to nebude možné. Zatím byly stanoveny čtyři výbory, které by připravovaly materiál pro konferenci a odpověděly k 4 hlavním otázkám: 1. které vlivy mají příznivé účinky na vznik války? — 2. Duchovní síly lidstva, jež mohou býti postaveny a působiti proti těm vlivům? — 3. Přehled úsilí, jež byla podniknuta se strany přívrženců různých náboženstev, aby byla podporována dobrá vůle a mír mezi rassami a národy. — 4. Jakým způsobem mohou býti tyto duchovní síly lidstva uvedeny v pohyb a přivedeny k spolupráci proti vlivům, jež ohrožují mír? — V jednotlivých zemích a náboženských společnostech byl buzen zájem o toto hnutí, a práce pro ně a jeho zdar organisována. V některých zemích postavily se za ně osobnosti všeobecné autority požívající. Zatím co Američanům šlo o svolání konference co možno nejdříve, třeba by to byla jen velká demonstrace celého náboženského světa pro mír, Němci chtěli dáti hnutí hlubší základy, jasny cíl, promyšlenou cestu k němu a tím ovšem i velkou účinnost. Dokud arci nebylo jasno ani v samých základech, nemohla práce postupovati cílevědomě.

Nuže, v poslední době bylo získáno jasno v základech a práce pro tento podnik dostala se na nové koleje, kde bude patrně schůdnější, třeba nepůjde tak rychle vpřed, jak původně by si byli práli ti, kteří k ní dali podnět. Až dosud byly konány vlastně jen předporady, nyní však se vstoupilo již do stadia příprav. Dosud byly uplatňovány vážné námítky ohledně nejasného cíle, vyslovovány obavy, že se mají pod záminkou míru nějak mísit náboženstva, nyní stanoven pevně jediný cíl: *aby se náboženstva světa přiznala k práci a našla způsob spolupráce pro mír na světě*. To ovšem předpokládá, aby se ta náboženstva světa natolik znala, aby každé mělo v té spolupráci svoje patřičné místo. Prakticky to znamená odsunout konferenci na dobu pozdější a vykonat pro ni dalekosáhlé a důkladné přípravy, hlavně poznávání náboženstev mezi sebou a přípravu materiálu jednotlivými komisemi k 4 hlavním bodům kongresového programu. To vše bylo ujasněno a dohodnuto na několikadenní *schůzi přípravného výboru v srpnu 1930 v Bernu*, kde také byla podle toho učiněna příslušná rozhodnutí.

Bernské schůzi předsedal prof. Dr. Shailer *Matthews*, děkan theologické fakulty v Chicagu, delegáti byli pozdraveni zástupci švýcarských státních úřadů i zástupci církví, přítomni byli také četní hosté. Po zahájení vyzval předseda přítomné ke chvíli mlčení a meditace a pak podal krátký přehled dosavadní historie příprav světové mírové konference náboženstev a method dosavadní práce. Za presidenta švýcarské republiky pozdravil sjezd místopředseda spolkové rady Dr. *Häberlin*, který mezi jiným pravil, že kořen války leží v přirozenosti člověka a že proto v boji proti válce záleží na duchovních pomůckách a tedy v prvé řadě na náboženství. Starokatolický švýcarský biskup *Küry* pronesl pozdrav švýcarských církví a dodal, že mir musí býti připravován i za kruhem křesťanských církví.

Druhý den schůze byly podávány *referáty o průběhu a výsledcích dosavadních přípravných prací*. Především podal *zprávu gener. sekretář Dr. Atkinson*. Z osobností zvolených ve Frankfurtě do předsednictva přijali funkce: Dr. *Parker Cadman*, někdejší president Svazu amerických církví, prof. Dr. *Albert Einstein* z Berlína, baron *Sakatani*, člen japonské horní

sněmovny a kdysi starosta tokijský, Dr. Rabindranath Thákúr z Indie a konečně anglikánský biskup z Liverpoolu; další dva dosud neodpověděli. Podle zprávy gener. sekretáře bylo nutno v minulém roce rozřešit dva velké úkoly: jasně stanovit cíl a účel konference a dále učinit konferenci známou v kruzích co možno nejširších. V obou úkolech učiněn značný pokrok. V Německu pracuje o propagaci prof. Dr. Siegmund-Schultze z Berlína, ve Francii vede přípravné práce farář Jézéquel z Paříže, v Londýně je přípravná kancelář pro celý britský svět, v Americe konána řada přednášek a schůzí. myšlenka nalezla velkého pochopení hlavně v tisku, radio dalo se o nedělich k dispozici pro přednášky, hnutí pro tuto konferenci je tam velmi živé. V Indii se v poslední době objevili v souvislosti s celou politickou situací obtíže i pro tuto konferenci, kterou tam propagovala skupina amerických studentů, ale náboženští vůdcové věří, že se může naléztí pokojné řešení. Japonsko má svůj národní pracovní výbor, který pracuje přímo vzorně a může být příkladem všem ostatním, zájem mezi obyvatelstvem je veliký. V Číně je situace obtížná, poněvadž v zemi je hotový zmatek. V zemích islámských není zájem o konferenci a její účel dosud probuzen. Tutou činnost je třeba všude rozšířit a prohloubit. Korespondence gener. sekretariátu se týkala hlavně tvoření skupin a komisí, hledání spolupráce mužů a žen, kteří mají ve svých zemích autoritu, a to vše se podařilo. Žádná z komisí neměla dosud schůze, ale stane se tak záhy, předsedové komisí jsou zvoleni, jednacím řády připraveny, Komise mají mítí v jednotlivých zemích své národní skupiny, jež by se scházely, otázky prohořovaly a návrhy činily. Gener. sekretář také zdůraznil, že situace poslední doby v celém světě myšlenku konference ztěžuje: „Kamkoliv se obrátíme, nalézáme cynismus v posuzování nynější situace a skepticisus při uvažování o budoucnosti míru... Je bláznovstvím stále mluvití o míru, když ho přece nikde není. Nynější situace není myšlence míru příznivá. Hospodářské podmínky jsou všude povážlivé. Skoro ve všech zemích nezaměstnanost jako nikdy dříve. Hospodářská ochranná opatření jedné země — cla a jiná omezení — vnučují jiným zemím podobná opatření. Hospodářský život světa je začarovaný kruh, jež nemůže nikdo rozbít. Také pokud jde o politickou situaci, je budoucnost temná. Číra je v takovém zmatku, že i kdyby začal v zemi hned normální stav a ustálené poměry, trvalo by půl století, než by se situace zřetelně zlepšila. Hrozné chování Indie je nejen nebezpečím pro britskou říši, nýbrž vůbec pro nynější tradiční formu vlády v celém světě. Mocenská rovnováha mezi velkými státy, která jim dovoľovala určovat osud národů celého světa, nemůže býti změněna, aniž by se nepřivolala revoluce, jež by byla v svých účincích mnohem převratnější než kdy dějiny viděly. Palestina, Egypt, celý blízký i střední Východ jsou plny nespokojenosti. Rusko představuje další vážný problém. Experiment, který tak velký národ podniká na tak širé oblasti, bude mítí ve svých účincích vliv na veškeré lidstvo. Ani Severní a Jižní Amerika nejsou bez svých problémů. Je tam vidět všelijakou zářlivost, nepokoje a hrozící konflikty. V střední a jižní Evropě nejsou staré spory o hranice, národnosti, rasy a jazykové oprávnění nijak uklidněny; jen ustoupily zatím do pozadí, ježto vystoupily důležitější problémy. V celku je tedy situace velmi vážná. Není důvodu oddávati se falešnému optimismu. Ale zároveň je třeba si uvědomit, že přes to nesměji se náboženští lidé vzdávati naděje. Všecky ty velké úkoly, jež má dnes lidstvo před sebou, obsahují kroky, jež mohou býti řešeny jen uznáváním duchovních hodnot. Není hospodářské sporné otázky, jež by nemohla býti urovnána kdybychom neměli co činiti s lidskou přirozeností. Podobně dal by se vyřešit každý politický problém; ale v ovzduší lakoty, chtivosti, sobectví a strachu, jednotlivců i národů, zdají se všechny úkoly beznadějnými. Náboženstva světa disponují silami, které mohou pomoci světu v jeho dnešní situaci. Jestli spojení náboženských, mravních a duchovních sil lidstva nemůže přinést rozřešení těchto problémů lidstva, pak není žádného rozřešení vůbec.“ Jsou to jistě významná slova muže, který stále celým světem cestuje a nejen poměry pozoruje, ale i do nich vidí.

Po zprávě gener. sekretáře následovaly *zprávy o přípravné činnosti v některých zemích*. O Německu promluvil prof. Dr. *Siegmund-Schultze*, v podstatě toto: Německý sekretariát pro konferenci byl zřízen teprve nedávno a propagační práce se teprve musí rozvinout. Za to vykonali němečtí pracovníci důležitou práci pro vnitřní utváření věci. Zápasily tu spolu dvě tendence: jedna, zatoupená více mezi Němci, chtěla svesti dohromady náboženstva, při čemž někteří si přáli jen lepšího porozumění pro sebe, druzí však vzájemného proniknutí a smísení; druhá tendence, zastoupená Američany, chtěla uskutečnit jen velkou demonstraci pro mír. Zatím co tyto dvě tendence nemohly se ještě na frankfurtském sjezdu r. 1929 sjednotit, vedly další rozhovory v kruhu německých spolupracovníků k tomu, aby se stanovila jednotná linie pro německou spolupráci. Ta linie dá se určit 3 body: 1. Musí nastat intensivnější styk zástupců různých náboženstev, má-li se mírový kongres náboženstev utvářít tak, aby měl plný smysl. 2. Necílí se k žádnému mísení náboženstev ani v cíli ani v metodě (na př. žádné společné bohoslužby a pod.). 3. Chystaný kongres má cílem mezinárodní mír. Německý pracovní výbor, k němuž patří také zástupci rakouští a skandinávští, se na těchto větech sjednotil a pokládá je za nutný základ pro přípravu konference. Podobné výbory měly by se vytvořit v jednotlivých náboženstvech nebo v jednotlivých zemích pro více náboženstev a směru, pokud chtějí spolupracovat na díle mírovém.

Významná byla dále zpráva, kterou podal prof. *Tomomatsu* o práci japonského národního výboru pro mírovou konferenci. Členové výboru si rozdělili mezi sebou zpracování těchto temat: Dějiny spolupráce náboženstev v Japonsku; Nynější stav výchovy k mezinárodnímu smýšlení v Japonsku; Cíle a program pro zřízení ústavu pro smíření myšlenkového světa východu a západu; Nynější stav překladů spisů a příruček o náboženstvech světa do japonštiny; Učení šintoismu o míru a šintoistické mírové hnutí; Učení buddhismu o míru a buddhistické světové hnutí; Učení Konfuciovo o míru a konfuciánské mírové hnutí; Křesťanské učení o míru a křesťanské mírové hnutí; Projevy sympatií, jichž se japonskému národu dostalo při velkém zemětřesení a požáru r. 1923; Myšlenkové proudy protimírové. Na základě zpracovaných těchto temat předložil japonský národní výbor svůj materiál a návrhy přípravnému výboru konference. Národní výbor japonský dále pořádal po celé zemi přednášky o konferenci a její myšlence, zvolil si komisi pro články do časopisů a novin, vyžadoval si od inteligence projevy názorů o chystané konferenci a jejím programu a zval žurnalisty k udržování úzkého styku s výborem.

Po těchto zprávách podal G. A. *Johnston* z Mezinárodního úřadu práce v Ženevě referát o *práci podvýboru pro hospodářské otázky*, který měl již dvě schůze. V podvýboru bylo konstatováno, že už fakt průmyslu může působit k válce, na př. fakt sbírání pracovních sil na jednom místě. Ještě hůře působí špatné pracovní podmínky. Důležitá je také otázka přelidnění. Když je na př. velké vystěhovalectví v určitém státě, zkouší se namnoze národní udržování vystěhovaných, zatím co přijímající stát si přeje jednoty uvnitř státu. S problémem nastěhování souvisí však i problém přeindustrialise, který má v sobě prvky přející válce. Na druhé straně znamená nezaměstnanost sociální nepokoje. Ke konci pravil referent, že právě taková místa, jako je Mezinárodní úřad práce, potřebují v plnosti své odborné práce velkých hledisek, a ta jim mohou přijít od takových duchových sil jako jsou náboženstva.

Velkou událostí bernské schůze byla *přednáška* prof. Dr. J. W. *Hauera*, odborného znalce světových náboženstev, hlavně východních, předsedy komise pro 2. otázku programu, tedy nejdůležitější. Jeho přednáška byla rázu zásadního, týkala se otázky, jež měla být položena, než se vůbec začalo jednat o možnosti mírové konference náboženstev celého světa. O theoretickém zásadním stanovisku křesťanství k válce nemuselo být dlouho

uvažováno; bylo tomu však vždycky tak a bude? Jsou vůbec náboženstva mocí mírotvornou? Prof. Hauer věnoval pozornost hlavně stanovisku východních náboženství k válce a míru a všimneme si tu blíže jeho hlavních myšlenek. Konstatoval, že se příliš lehce dnes spojuje náboženství a mír; ale dějiny ukazují, že toho spojení vždy nebylo a že jen některé osobnosti a sekty to dovedly; a náboženstva a jednotlivci, kteří pokládali mír za absolutní ideál, odmítali politickou moc, stát. Otázka, jak se náboženský člověk staví k míru, závisí totiž na otázce, jak se staví k svému národu. Teprv když je náboženský člověk přesvědčen, že jeho národ odpadl od Boha, může se od něho odloučit. Prvou otázkou tedy je: Jak se staví náboženství k svému národu? Jak vidí vztah svého národa k Bohu? Jednou typickou odpovědí je: národ je národem božím. Odpovídá-li náboženství takto, schvaluje pak válku pro národ. Tak tomu bylo v židovstvu a v šintoismu. Jinou odpovědí je: ne celý národ, ale pouze obec věřících je lid boží. Tak tomu bylo s počátku v mohamedanismu, ale když šlo o udržení obce, prohlásil a vedl sám Mohamed svatou válku jako věc boží. Podobně v pársismu. Zarathuštra byl muž trpělivosti a pokoje; když však nalezl kněze, přitakal válce pro víru, pro spravedlnost. Větší necht k válce byla u Konfucia a ještě větší u Laotsea, ale přece oba nakonec souhlasí s válkou jako posledním prostředkem k hájení práva a řádu. Všecka náboženstva, o nichž byla dosud řeč, souhlasila s válkou z víry v boží řád. Ale u některých náboženství je zásadně jiný duch; ta věří, že zbraň je proti vůli boží, že život člověka je něco nedotknutelného a že je nesprávné hájiti se mocí zbraní. Tak tomu bylo již v mystickém brahmanismu před buddhismem a v buddhismu přistoupila k víře ve svatost života ještě zásada lásky k lidem: každý člověk je můj bratr, spolučlověku nesmím učinit nic zlého. Také v křesťanství bylo tomu tak v počátku. Avšak všechna tato náboženstva během vývoje se změnila, smířila se s válkou. A naopak zašé židovství hlásalo mír, kdykoliv bylo bez politické moci, ale vedlo válku, jakmile musilo jednat politicky, odpovědně. Musí tedy náboženství, jakmile začne zasahovat do věcí politických, přitakávat k válce? Tak tomu vskutku vždy bylo. A přece zase je v náboženství vždy nejhlubší puzeň k míru, království pokoje je v něm vždy realizovatelnou nadějí. Ale ve všech náboženstvích byly vždy jen sekty bezpodmínečně pro mír; ale ty byly vždy zároveň také v opozici proti státu (viz u nás Chelčický). Žádný, kdo měl politicky odpovědnou účast na osudu svého národa, neměl odvahy válku naprosto odmítat. Přes to není království pokoje s náboženstvím spjato náhodně. V naší době prožíváme velký pokus Gandhího spojit politickou moc a odpor k válce, víru v mír. Ať jakkoliv ten pokus dopadne, je v naší době třeba zodpovědět kladně otázku, mají-li se náboženstva sjednotit v spolupráci pro mír, dovedou-li to již. — O přednášce, která učinila hluboký dojem, nebylo možno provésti rozhovor, ježto čas již značně pokročil.

Opolnedne téhož dne podal Henry S. L. Polak zprávu o dosavadních pracích první komise. Byl čten Thákurův dopis komisi, kde ukazuje na nebezpečí rassových predsudků. Poněvadž otázka rassová může snadno vyvolat válku, má se podle mínění komise zkusit trojí: do paktu Svazu národů by mělo býti pojata ustanovení, aby Svaz mohl chránit utlačované rasy; měl by se studovati vzájemný vztah rass vědecky; církve by měly učiniti vše, aby přemáhaly rassové protivy.

Třetí den schůze byl věnován *poradám o čase i místě konference*. V Indii se zdá za nynější situace konference nemožnou, proti Kolombu se vyslovují sami vůdčí lidé z Ceylonu, Jerusalema je dnes také nevhodný. Američané učinili nabídku, aby se konala *ve Washingtoně r. 1932*. Po obšírné debatě usneseno přijmouti americkou nabídku, poněvadž z Ameriky vyšla iniciativa na konferenci a r. 1932 je ve Washingtoně oslava 200. narozenin Jirího Washingtona. Ale dále usneseno, konati tam pouze *předběžnou konferenci* asi 200—300 zástupců různých náboženství. *Teprve asi za 10 let* má býti konána *velká tisícová konference všech náboženství světa* a to někde na východě, až bude pro ni vše náležitě připraveno.

Týž den podal francouzský hrabě de *Mont Brison* zprávu o práci druhé komise. S velkou otevřeností líčil, jak nedostatečná je výchovná práce pro mír právě ve Francii.

Čtvrtý den byly podány zprávy o zbývajících dvou komisích. Třetí se dorozuměla o tom, jak by se měla studovat chování náboženstev proti válce; mají být sbírány také liturgie, které to vyjadřují. Čtvrtá komise se má radit o budoucí pozitivní práci náboženstev; zatím se má vydávat vhodná literatura o mírové práci náboženstev a má se podniknout výchovná práce mezi dětmi i dospělými. Má se také vydat výzva ke všem náboženstvům, upozorňující na význam konference, ale to má učinit až příští schůze přípravného výboru, r. 1931 v Ženevě.

Týž den měl pozoruhodnou přednášku oxfordský národohospodář, španělský profesor *Dr. Maderiaga*, předseda první komise. Právil, že náboženství mohou vykonat pro mír všechno, ostatní moci nic. To prý zažil v politickém životě, na př. v odzbrojovací komisi Svazu národů. Politika prý neprovede nic nového, usiluje jen o reformy, to jest jiné formy. Ale je prý potřeba sledovat cíl konečný. Konečným cílem pak je zdokonalení lidské bytosti. Ale vedle člověka stojí problémy, které vznikají zase ze vzájemných vztahů mezi lidmi. Zaměstnávají nás a musí nás zaměstnávat v politice a hospodářství. Ale konec konců musíme se přece zastavit u člověka, to jest, náboženství má změnit, samého člověka. Ovšem musíme se vyvarovat neurčitosti. V hospodářství na př. vidíme člověka vždy v závislosti na hospodářských státcích, zatím co přece mají člověku jen sloužit. Tak i v mezinárodní politice. „Jsem nacionalista, ne nacionalista, také ne internacionalista, ale přece světoobčan; neboť i národ má sloužit člověku, který je stvořen od Boha; národy nepocházejí přímo ze stvoření a teprv poněkud musí je člověk vysvobozovat z kanibalského stavu. K tomu je ale potřeba znovustvoření člověka. Musíme tedy postavit člověka samého do popředí, i v politice. Proto potřebujeme náboženství, od něhož musí vycházet nejlhlubší účinky mírové.“

Ke konci shrnul prof. *Dr. Siegmund-Schultze* výsledky schůze: znovu se poznalo, jak je důležité organisovat mír. Ale mnohem důležitější je, aby tu byl život, který musí ležet za tou organisací, má-li být účinná. Touto živou silou by mělo být náboženství, nebylo-li dosud. Náboženství je život a má světu dát vyšší, božský život jako silu pro mír. To bude úkolem konference.

Předseda ukončil kongres konstatováním, že věc učinila značný krok vpřed a další krok záleží nyní na práci komisi.

## 2. O e k u m e n i c k é s n a h y .

V křesťanském světě bylo všeobecně uznáváno, že pro další osud a vývoj oekumenických snah bude mít velký význam loňská konference biskupů anglikánské církve, zasedající každých 10 let v lambethském paláci canterburského arcibiskupa. Mělať lambethská konference z r. 1920 přímo základní význam pro tyto snahy; neboť na ní byla vydána proslulá Výzva ke všem křesťanským národům, v níž se kladla všem křesťanům na srdce otázka sjednocení církví a toto bylo prohlášováno za vůli boží. Na téže konferenci v r. 1920 byl učiněn důležitý krok k sblížení anglikánské církve s protestantskými (svobodnými) církvemi anglickými, poněvadž z prohlášení konference, že „také duchovní úřad jiných církví než episkopálních zřejmě byl požehnan a duchem sv. jako účinný prostředek milosti používán“ se usuzovalo, že anglikánská církev uzná duchovní protestantských církví za kněze a nebude žádati pro případ spojení jejich novou ordinaci biskupem s apoštolskou posloupností. Se strany protestantských církví se pak žádalo v dalších letech, aby jako první krok k spojení křesť. církví bylo uznáno společenství Večeře Páně, aby anglikáni mohli přistupovat k Večeři Páně v kostelích protestantských a protestanté v anglikánských



Bylo všeobecně známo, že v anglikánské církvi v posledních letech oekumenický duch velmi ochabnul, ale očekávalo se, že loňskou lambethskou konferencí bude znovu oživen, zvláště když k tomu byl na programu přímý podnět plánem spojení anglikánské církve jihoindické s dvěma protestantskými v jižní Indii (viz I. roč. této revue str. 179). Již v posledním čísle revue, (II. roč. str. 136) jsme upozornili na výsledky loňské lambethské konference: není tu již universální snahy po spojení všech křesťanských církví; sblížení se mají jen nekatolické církve s biskupským zřízením (anglikánská, pravoslavná, starokatolická), vůči protestantským církvím se ukazuje značný odstup. Za to pocituje se blízkost biskupských církví k římsko-katolické, ač tato neuznává apoštolskou posloupnost a tedy episkopálnost v přísném slova smyslu u církve anglikánské.

Lambethská konference 1930 zdůraznila staré všeobecné pravidlo, že věřící anglikánské církve mají přijímati Večeři Páně pouze od duchovních vlastní církve; jen zvláštní okolnosti v oblastí cizího misijního území by si mohly vynutit určité místní zmírnění tohoto obecného pravidla. Anglikáni, právě tak jako římská katolici, pravoslavní a starokatolíci, stojí na zásadě, že svátost může být legitimně udělena pouze od legitimního nositele kněžského úřadu. Tím pak je pouze kněz, vysvěcený biskupem, který sám byl vysvěcen jiným biskupem s apoštolskou posloupností, totiž, kde sahá řada až k apoštolům a Ježíši. A proto neuznávají duchovní protestantských církví za kněze a Večeři jimi udílenou za svátost. Při tom anglikáni nechtějí vidět láblinost celého dogmatu, když může církev římsko-katolická neuznávat jejich apoštolskou posloupnost; dokazujíc, že v době reformace byla nepřetržitá řada svěcení, sahající do dob apoštolských, přetržena. Základem celé této dogmatické theorie je přímo magické chápání svátosti, že svěcením se předává nějaká tajemná kouzelná moc, pocházející od Krista-Boha a předávaná staletími z ruky do ruky, z biskupa na biskupa. Protestantské církve mají zcela jiný ideový základ svého duchovenského úřadu. Podle nich jest kněžství ve věřících samých a ti na svého duchovního přenášejí pravomoc, aby jejich jménem a pro ně vykonával úřad kněžský. Československá církev v této věci je blízká církvím protestantským; má pouze titul biskupský, ale nemá biskupského zřízení, její biskupové nemají apoštolské posloupnosti, jsou jen zřizováni, nikoliv ordinováni, věřící diecése na ně přenášejí pravomoc administrativní (potestas jurisdictionis), nikoli nějakou moc kněžskou (potestas ordinis).

Je přirozeno, že protestantské církve anglické těžce nesou strohé postavení se lambethské konferencí na výlučné stanovisko historického episkopátu. Jejich mluvčí označil to za „přímé zklamání“ a pravil: „Není tu známek nového hnutí k lepšímu rozumění svobodným církvím... Není tu zmínky o faktu, že anglikánští biskupové v rozhovorech po minulé lambethské konferenci uznali, že duchovní úřady svobodných církví jsou skutečné duchovní úřady pro Kristovo slovo a svátosti v obecné církvi... Pokud jde o sjednocení v zemi samé, ponechává poslední lambethská konference věci přesně tak, jak byly, pakli dokonce neodsunuje dále den bližšího sjednocení.“ Přísně episkopální stanovisko anglikánské církve maří tak naději tolikrát živenou, že dojde k sblížení anglikánské církve s protestantskými církvemi nejprve v Anglii samé, pak ovšem v celém světě, a tím vůbec k sblížení mimokatolických církví, tedy k novému universalismu. Tuto naději zanítla lambethská konference z r. 1920 a uhasila lambethská konference z r. 1930. Také jeden z dokladů pro soudobý vývoj vpravo.

Totéž stanovisko anglikánské církve se projevilo v rozhodnutí lambethské konference o sjednocovacím plánu církví jihoindických. Tento plán

je přímo typický. Církev přerůzných zřízení: episkopálního, presbyterního a kongregačního, totiž anglikánská církev v Indii, Burmě a Ceylonu, spojená jihoidická církev a Wesleyovští metodisté jihoidičtí, spojily se v jednu církev se zřízením biskupským pro budoucnost, ale na přechodnou dobu s uznáním kněžství i duchovních obou složek protestantských. Spojená církev doufala, že — jsouc episkopální — bude uznávána za jednu z církví anglikánských a že schválením spojení vytvoří konference precedenční případ pro budoucnost. Leč lambethská konference uznala novou sjednocenou církev jihoidickou za církev zcela novou, nikoliv jednu z anglikánských, ovšem také ne za presbyterní ani kongregační ani wesleyánskou, protestantskou. Je z toho patrné, jak v anglikánské církvi se silně uplatňuje směr anglokatolický, především v přísném držení stanoviska episkopálního.

Proto také církev anglikánská, vzdalujíc se protestantismu, sblízuje se s ostatními církvemi episkopálními, především pravoslavnými a starokatolickou, neboť římská neuznává její apoštolskou posloupnost. Na lambethskou konferenci byly pozvány a početnou delegaci byly zastoupeny pravoslavné církve: cařihradská, rumunská, jugoslávská, antiošská, jerusalemská, řecká, cyperská, polská a bulharská. Příslušná komise konference konala s delegací pravoslavných církví, vedenou patriarchou alexandrijským, čtyři plenární schůze, na nichž došlo v mnoha důležitých bodech k dohodě. Podobné schůze konány se zástupci církve starokatolické, církve finské a Unitas fratrum. Konference se usnesla, aby v těchto jednáních se pokračovalo a vyslovila naději, že záhy bude zajištěno úzké společenství.

Výsledkem lambethské konference 1930 je tedy rozpadnutí se dosavadního jednotného bloku církví mimokatolických v bloky dva: církví biskupských, jež mají zřízení episkopální s apoštolskou posloupností, a církví protestantských, jež mají zřízení presbyterní, synodálně-presbyterní a kongregační, třeba některé z nich mají i titulární biskupy a švédská protest. církev si dokonce zakládá na tom, že její biskupové mají apoštolskou posloupnost. Třetí blok tvoří církev římsko-katolická. Církev československá jest v seznamech církví na konferenci stockholmské i lausannské uváděna mezi církvemi starokatolickými, po pravoslavných a před anglikánskou a ovšem protestantskými. Toto zařazení mohlo vzniknout jen z neinformovanosti, z domněni, že čl. církev má apoštolskou posloupnost, jak se zdálo patrně z faktu, že naše církev vznikla odštěpením se od církve římské.

*Oekumenická rada pro praktické křesťanství*, což jest nynější název pro pokračovací výbor *stockholmské konference* pro život a dílo z r. 1925, konala loni o prázdninách své zasedání v Chexbres. Dala si tam nové stanoviny, ústavu, a jednala hlavně o dalším vybudování Ústavu pro sociální křesťanství v Ženevě. Stanovila také program práce pro další léta: v srpnu 1931 má se konat schůze výkonného výboru stockholmského v Cambridgi, r. 1932 schůze Oekumenické rady, 1933 zas schůze výkonného výboru, r. 1934 schůze Oekum. rady a r. 1935 má býti konána *druhá světová křesťanská konference pro život a dílo a to v Londýně*, 10 let po konferenci stockholmské.

Prof. Dr. Siegmund-Schultze činí v revui Die Eiche (r. 18., 1930, s. 415) několik dosti skeptických poznámek k stockholmskému programu: „Rámec, v jakém se od času Stockholmu pracovalo, je nyní hotov. Malba sociální práce křesťanských církví může býti do něho namalována. Je tu mnoho návrhů, mnoho umělců se namáhá co nejhorlivěji, nasadit formy a barvy díla. Nebudou však tyto formy a barvy nutně příliš moderní pro ty, kdo si libují v starém okolí? Jsou vůbec oficiální zastupitelstva církví s to, aby se odvážila provésti poselství stockholmské, s nímž na konferenci souhlasila? Tento sociální program je opravdu mnohem „nebezpečnější“ než mírový program Aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církví. Leč křesťanství je vůbec vždy nebezpečné, kdežto oficiální lidé všech organizací chtějí se vždy uvarovat všeho nebezpečného. Tak se snad bude pokračovat

v nebezpečném díle přistřiženém podle rámu. Nepodceňujeme důležitost léto práce a pozdravujeme každý její pokrok. Ale kdyby velký boj mezi komunismem a kapitalismem otřásl Evropou, než církev Kristova bude pro tyto otázky zralá? Nebo: kdyby Kristus přišel, když je právě hotov krásný rám?"

Také pokračovací výbor lausannské konference pro víru a zřízení z r. 1927 konal o prázdninách svou schůzi a to v Mürreru u Lausanne ve Švýcarsku, po prvé za předsednictví nového arcibiskupa z Yorku, Dr. Templea. Také zde bylo usneseno, aby po 10 letech od prvé konference, r. 1937 se konala druhá světová konference pro víru a zřízení, snad opět v Lausanne. Po stránce organizační dále usneseno, aby se pracovalo k založení organizace pro šíření programu lausannského na širokém základě, s rozvětvenými odbočkami po celém světě, jako má Aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církvi.

Mimo to se pracuje s německé strany k tomu, aby došlo k nějakému spojení nebo sblížení práce velkých hnutí jako je stockholmské, lausannské a Aliance. Navrhli, aby do lausannského programu o víře a zřízení bylo přibráno mravní základní přesvědčení křesťanské, které práce má své kořeny v myšlence víry. To by znamenalo sblížení se Stockholmem. A pravoslavný profesor Arseniew žádal, aby se nezůstávalo státi u theologických otázek, ale aby se ukázal a k vzájemnému porozumění přivedl náboženský život, jak bije v různých církvích. To byl most nejen ke Stockholmu, ale i k Alianci a lausannská práce by pomohla ostatním hnutím k zásadnímu prohloubení.

Mnoho se na schůzi mluvilo o usneseních a stanovisku loňské lambethské konference a tři anglikánští biskupové vstali jeden po druhém, aby rozptylovali námitky svobodných církví proti těm usnesením.

Práce lausannská je v podstatě theologická, vzájemné ujasnění si základních otázek věroučných a theologických, práce zdlouhavá, ale nutná, nemá-li se jednat do větru. Američané si r. 1927 představovali, že sjednocení církvi bude práce snadná a byli velmi zklamáni výsledkem konference lausannské, kterou financovali. Nyní však se jde na kořen věci; je ustavena komise theologů, za předsednictví anglikánského biskupa z Gloucestru a ta koná theologickou předběžnou práci velkého stylu. Velmi se jí účastní theologové němečtí a angličtí, také někteří slovanští. V anglosaském světě je v popředí otázka úřadu kněžského a svátostí a zvláště ovšem pojetí milosti, který je v pozadí a jehož studiu se komise věnuje. Němci zase zdůrazňují: jedná-li se o jednotu církve Kristovy, musí přijít k platnosti měřítko reformace; církve, v níž by nebylo slovo zjevení mírou všech věcí, a ospravedlnění pouhou věrou by nebylo hnací silou theologického myšlení a církevního jednání, by nebyla žádnou crkví evangelia. Proto věnují němečtí theologové intensivní práci studiu ideje církve. Kruh německých theologů, profesorů, církevních vůdců a duchovních sešel se na zámku Waldenburce k několikadennímu rozhovoru o pojetí církve v Novém zákoně. Všechny názory a rozpory, jež jsou o této otázce v německé theologii, byly tam s určitostí a otevřeností předneseny. Nakonec se ukázalo dosti společného uprostřed vši té různosti názorů. Dr. Zoellner o těchto jednáních referoval za napjaté pozornosti na schůzi v Mürreru a hlavně zdůraznil, že theologické myšlení v Německu ukazuje v otázce o církvi hotový převrat proti dřívějšímu, že se jeví návrat k myšlence církve, že na prvním místě je církev, pak teprv slovo, a že toto pojetí povede církve blíže k sobě.

Němečtí theologové si však stěžují, že protestantské církve německé nejsou v hnutí lausannském zúčastněny oficiálně. Kdo se práce tohoto hnutí účastní, činí to soukromě, na vlastní účet a nebezpečí a může prý býti každou chvíli od jiných Němců desavouován. „Není instituce v Německu, která by byla s to, aby řekla autoritativní slovo o otázkách, o něž v tomto hnutí jde. Jednotlivec, spolek, fakulta, ano, ale instance, v nichž jedná církev jako celek ne, aspoň toho zásadně nečiní. Vyznání je hotovo od 16. stol.

a uzavřeno. Odpověď Lausannu at dá nějaký kroužek theologů. Evangelická církev německá se vzdala církevního úřadu učitelského." (O Dibelius, Die Eiche, r. 18, 1930, s. 448.) Jiní ovšem vidí v této vlastnosti sílu protestantismu.

### 3. Cirkve a dilo sociální.

*Náboženský socialismus v Německu*, který uplatňuje v církvích socialismus a v socialismu náboženství a je rozšířen hlavně mezi mladší generací duchovenskou, stává se důležitým problémem vnitrocírkevního života německých evangelických církví. V některých zemských církvích došlo k ostrým srážkám mezi náboženským socialismem a církevním vedením. I proti vůdci Svazu nábož. socialistů, faráři Eckertovi, bylo delší disciplinární řízení pro článek, uveřejněný před volbami v Badensku, a byl v červnu 1929 odsouzen k výstraze a placení útrat.

V poslední době pak hlavně dva případy byly a jsou předmětem úvah tisku a vzrušují mysl. Na „církevním dnu“ evangelickém, konaném v červnu v Norimberce u příležitosti 400. výročí Augsburské konfese (viz II. roč. této revue, str. 124, 132), kde se přítomní delegáti rozestoupili ve směr pravý, levý a střední, chtěl se farář Eckert připojit k skupině střední, ač ta měla pro náboženský socialism nejméně pochopení; nebyl však do ní připuštěn. V dopise předsednictvu pak se přihlásil k slovu až v plenu. Hlásil se pak vskutku, když byla debata o situaci křesťanů v Rusku. Leč předseda přeslechl jeho ústní přihlášku a prohlásil hned výsledek hlasování o přijetí resoluce o Rusku. Při modlitbě, která na to následovala, a při níž všichni vstali, zůstal Eckert sedět, ježto prý mu modlitba byla nemožná po tom, co předcházelo. Eckert se dostal k slovu až v pozdější schůzi a ve své řeči se snažil popírat pronásledování křesťanů v Rusku; zprávy o ukrutnostech jsou prý přehnané a mimo to nesmí prý se mluvit o pronásledování křesťanů od bolševismu, když se mlčí o duchovně zanedbané moci západoevropského kapitalismu. Jeho řeč zanikla v neklidu, nemohl ji dokončit. Ještě hůře se situace vyvinula při dalším projednávání otázky o církví. Po projevech zástupců všech tří skupin byl totiž většinou přítomných přijat návrh na konec debaty a Eckertovi znemožněno promluvit, ač byl před tím k projevu přihlášen; i opustil s protestem „církevní den“. Stoupenci církevní vytýkali mu pak v tisku ostrý, agitátorský způsob, s jakým vystupoval, stoupenci socialismu byli rozhořčeni nad znemožňováním svobody projevu a viděli v tom projev slabosti a bezmocnosti se strany církve. Sjezd Svazu nábož. socialistů, konaný počátkem srpna ve Stuttgartě (viz II. roč. str. 125), obíral se Eckertovým případem a postavil se zcela za svého vůdce. Takové případy přirozeně oddalují od sebe církve a stoupence náboženského socialismu, takže se říká, že títo směřují k založení vlatsní církve.

Ještě horšího rázu je spor, který vznikl mezi náboženskými socialisty a zemskou evangelickou církví durynskou, a který není dosud ukončen. Zemský církevní sněm durynský v r. 1921 varoval duchovní před politickou agitací, odůvodniv to tím, že „církev se má chovat politicky přísně neutrálně a mimo všechnu stranickou politiku má spravovat náboženský statek pro všechny náš durynský lid“. Při nedávných říšských volbách německých vrchní zemský farář durynský, již v průběhu volebního boje, připomenul duchovním toto usnesení círk. sněmu a zosílil je v zákaz vystupovati aktivně politicky ve volebním boji. Všichni duchovní uposlechli, pouze čtyři faráři, přívrženci náboženského socialismu nikoliv, ti mluvili na volebních schůzích sociálně demokratických. Církevní úřady s nimi na to zavedly disciplinární řízení.

Jeden z těchto farářů, Karel Kleinschmidt, odůvodnil své počínání (v *Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes*) takto: „Jsem toho názoru, že církev nemá práva utíkat před zmatkem, do něhož jsme všichni strženi; nemá práva se zachraňovat na klidný, tichý ostrov, zatím co kolem ni

všecko klesá v bídu a utrpení, a pak s toho pokojného ostrova udílet soucitné, dobře míněné rady k povznesení bídy lidu; má nejen spolu cítit, ale má i spolu trpět. Nesmí se zdráhat vzít na sebe kříž politické rozervanosti, která nás všechny dost tvrdě tiskne. . . Jak může církev ze starosti o svůj „pokoj“ a svůj stav se chovati „neutrálně“ k těm, proti nimž Ježíš stál v svaté rozhodnosti?“ — Jiný z těchto socialistických farářů, Dr. Emil Fuchs, autor sbírky socialistických kázání (Predigten eines religiösen Sozialisten), uvedl tyto (v Christliche Welt) důvody: „Proč jsme se vzepřeli? Ne z libovůle, nýbrž že kdybychom se tomu zákazu podrobili, bychom porušili své jasné poznání o tom, čím církev má být, poznání povinnosti, jež církev má.“

Durynský Svaz náboženských socialistů na svém výročním sjezdu v tyto dny se prohlásil solidárním se zmíněnými faráři, poděkoval jim za jejich činnost a vydal toto *provolání* k zemské církevní radě a zemskému církevnímu sněmu: „Zákaz politické práce farářů je v lidové církvi nemožný. 1. Takovým zákazem ukazuje církev před veškerou veřejností, že už nemá odvahy, probíjet palčivé otázky společného života ve světle křesťanského svědomí a zastupovat požadavky křesťanského svědomí před vši veřejností. Církev, která si tak chce uchovat svůj pokoj, zatím co lid bojuje o svůj život, se stala bezúčelnou. — 2. Takovým zákazem nemění církev nic na skutečnosti, že velká massa jejich farářů je ovládána duchem kapitalistického společenského řádu. Nemění nic na tom, že právě mnohými jejich faráři se udržuje a šíří nálada, která činí náš lid neschopným, aby přišel k zdravému a spravedlivému vytvoření své společnosti. Zákazy brání jen těm několika, kdož se proti tomu staví, působí v širším okruhu. Výsledkem může jen být, že naše církve se „jeví a působí ještě víc než dosud jako církve reakcionářské buržoasie. — 3. Zákaz nebrání mnoha organisacím, jež se nazývají „křesťanskými“ a jsou řízeny faráři, v jejich osudné politické činnosti. Poukazujeme především na Evang. svaz a jeho výzvu proti internacionále římské a socialistické. Zakáže se farářům také v tom spolupráce? — 4. Zákaz je nemožný, ježto jej sám zemský církevní sněm výslovně odmítl. Věty uvážené zemskou církevní radou k zdůvodnění zákazu jsou vytrženy ze souvislosti prohlášení, v němž se takový zákaz odmítá. Musíme vyslovit zemské církevní radě a rozšířené zemské církevní radě nejvyšší úžas nad tím, jak jedná s usneseními zemského církevního sněmu. — 5. Zákaz je nemožný, ježto, jak to zemská církevní rada a zem. církv. sněm v svém protokole samy vyslovují, faráře „degraduje na očany druhého stupně a vyřazuje je jako nějaké nezletilce z jedné z nejdůležitějších oblastí života a povinnosti německého občana“. Teší nás, že jsme v tomto svém poznání zajedno se zemským církv. sněmem i zem. církv. radou z r. 1921. — 6. Zákaz je nemožný, ježto v tomtéž protokole zem. církv. rada mluví o tom, že za určitých okolností v boji o právo a státní příjmy církve musí církve „všecky faráře komandovat a frontu“. Chce církve pro své zájmy komandovat faráře na politickou frontu a zakazovat jim povzdat hlasu při otázkách: válka či mír, spravedlnost či nespravedlnost, bída či pomoc massám? Mohla by taková církev ještě činit nárok na autoritu? — 7. Zákaz je nemožný, ježto znamená osudný zásah do svobody svědomí těch farářů, kteří v křesťanské svědomitosti spoluprožívají osud svého národa a životní úkol. — Naši soudruzi, faráři: Dr. Emil Fuchs, Pavel Kohstock, Karel Kleinschmidt, Aurel v. Jüchen mluvili v tomto volebním boji, poněvadž jako evangeličtí křesťané mluvit *musili*. Musili mluvit proti duchu násilí, který chce válkou a krveprolitím odvrátit bídu našeho lidu. Musili mluvit proti nespravedlnosti, která nechává massám nésti břemena doby, místo aby je rozdělila na ramena všech. Musili mluvit pro hnutí, které chce jiný řád společenský na místo vládnoucího nekřesťanského vykořisťování, na něž miliony tělesně a duševně hynou. Naši soudruzi zastupovali ve volebních shromážděních, v nichž mluvili, požadavky křesťanského svědomí. Musili to učiniti a my od nich žádáme, aby tak činili i nadále. Stavíme se neohrožené a neoblomně po bok svým druhům ve vědomí, že je mocný počet

členů naší církve, jejichž mluvčími v tomto boji za křesťanské svědomí a evangelickou svobodu svědomí jsme."

Nyní má zase slovo durynská církevní rada zemská.

Uvedli jsme tu obsírněji celý případ proto, že je přímo typický k znázornění obtíží problému, jak vyrovnati práva jednotlivcovy svobody svědomí a práva církve, práva pokroku a práva konservatismu, práva a povinnosti sociální spravedlnosti, práva a povinnosti vůbec. Zdá se nám nepochybným, že je nutno jinak řešiti otázku práv církve, než jak je řešena v boji německých evang. církví proti hnutí náboženského socialismu.

*Mezinárodní výbor náboženských socialistů*, jehož předsedou je curyšský profesor Dr. L. Ragaz, vydal *provolání k evropskému křesťanstvu*, podepsané zástupci Německa, Anglie, Francie, Holandska, Rakouska, Švédska a Švýcarska. Upozorňuje na hrozivou situaci světa a na úkol křesťanů v ní. Práví se v něm: „Jakožto zástupcové hnutí, k jehož cílům náleží nové uspořádání společnosti v duchu Kristově a ze sil království božského, jsme hluboce znepokojeni stoupající vlnou nacionalismu a fašismu v jejich různých formách a nebezpečím války občanské i války národů, které tím jest zvýšeno, a cítíme ve svém svědomí povinnost říci o tom slovo napomenutí a prosby zvláště křesťanským kruhům... Zvláště nás znepokojuje nesnesitelný rozpor tohoto hnutí se všemi oněmi duchovními silami, jež máme na mysli, vyslovíme-li slovo Kristus. To jest zvláště patrné na nacionalismu tohoto hnutí. Ten stává se nakonec fanatickým náboženstvím národního a rassového sebezbožnění, které odporuje nejen vši historické pravdě a vážnější vědě, nýbrž také ve své podstatě nemá s Kristem opravdu nic co činiti, spíše zcela zřejmě vede od jednoho Boha a Otce všech lidí k mnohým národním božstvům pohanství v jeho nejhorší podobě a nakonec se zvrhá v démonický kult Molocha. Odchýlilo se naše křesťanství, odchýlily se naše církve tak daleko od vědomí základní křesťanské pravdy, že toho už nevidí? Pak by nastala hodina jeho zániku... Lepší cestu vidíme v odvrátu od model věta zanikajícího v krvi, chaosu a kletbě k onomu Bohu, jehož srdce a vůle jsou nám zjeveny v Kristu. On jest autorita, na niž musí spočívat společnost, která má mít trvání, on však jest také svoboda. Hospodářská i duchovní bída, nedostatek nejnnutnějších potřeb vedle přebytku všech statků, nezaměstnanost vedle množství úkolů, bezohledná a umrtvující racionalisace práce, zmechanisování, zatimísování a zmamonisování života se vším z toho následujícím úpadkem, zpovrchněním a zbahněním celé lidské společnosti, to všechno může býti překonáno jen obratem od mamonu k Bohu, od zboží k duši, od zisku k člověku, od konstrukce ke vzájemné službě, od znetvoření všeho života v modloslužbě k vykoupným původním řádům stvoření. Touto cestou jediné může zas dojíti ke skutečnému národnímu společenství, k účelné práci, k nové duchovní kultuře. Na základech takového sociálního a náboženského obnovení, nové víry a nové lásky, kterou vede ke spravedlnosti, může vzniknouti nová demokracie a nové vůdcovství. Zde se spojuje pravá svoboda s pravým řádem. Nechť se formy demokracie musí měniti, principem zůstává nutné splnění poselství o božím synovství a bratrství lidí. Cesta k nové svobodě národů však vede právě přes odvrácení od víry v násilí a od nacionalistického egoismu k víře ve společenství národů, nad nímž vládne svaté právo boží pro všechny. Tento obrat jest předpokladem pro skutečnou likvidaci světové války a pro překonání každé války, občanské i války národů. Smyslem dnešní doby a naší pomoci není potlačení socialistického hnutí dělnického a znovuzřízení poražených model, nýbrž hluboké spojení sil, obnovení sociálního se silami obnovení náboženského v jednu sílu a jeden proud."

Proti kapitalismu a pro návrat k zákonům křesťanství v životě vyslovil se také *pražský arcibiskup Dr. F. Kordač* v rozhovoru se zástupcem Mezinárodního poučného filmu, otiskěném v *Prager Tagblattu*. „Jsme v století egoismu a úpadku. Tento úpadek je jen následkem nemorálního kapitálu, neproduktivního kapitálu, který hromadí kořistníci a spekulanti, jednotlivci



jako korporace, banky a kartely. Tento kapitál, ležící ladem, je výsledkem produktivní práce dělnických rukou a úřednických mozků; místo aby sloužil pokroku, je základní příčinou všeobecného zchudnutí a poklesu... Čemu slouží dnes celá lidská inteligence? Jenom kapitálu, hmotě. Kapitál si přivlastnil všechny plody lidského ducha, technické vynálezy, vědecké objevy, nové pracovní metody. Tak se všechno, co mělo přinést člověku pozeňání, obrací k jeho zkáze... Chudý člověk je odkázán dnes na milost kořistnictví lichvářů a vysavačů, kteří nechtějí uznati, že i nejoboží člověk má právo na život, chléb, oděv a rodinu... Zažíváme právě dobu přelomu historie, jaká nebyla od stěhování národů, které zničilo řeckořímský věk. Tehdy se zrodilo z obrovského prolévání krve křesťanství. Velké události vznikají vždycky jen z krvavého moře. A předpoklady k takovému krveprolití jsou dány v lidské společnosti vždycky, jakmile došla k vrcholnému bodu. To poznaly sověty se zvláštní jasností a zde nasazují všechny páky, aby tuto katastrofu, již neujdeme, uvedly v pohyb. Běda národům, jejichž státníci nepředvídají tuto katastrofu! Běda národům, jejichž státníci toto nebezpečí sice předvídají, nevěnují mu však pozornost! Svět je zralý pro sociální revoluci. A neuznají-li držitelé moci a kapitalisté zákony křesťanství, bude spálen celý svět plameny rudého moře." Každý ovšem ví, že církev římsko-katolická v praxi koná všechno to, a v oficiální theorii i hlásá mnoho z toho, co zde arcibiskup tak ostře kárá, že podporuje a drží kapitalismus. Arcibiskup musil v novém projevu také oslabiti tato prvá svoje temperamentní slova. Zdá se, že je pronesl spíše s patrným úmyslem působiti ve prospěch církve římsko-katolické před sčítáním lidu.

*Česká sociálně demokratická strana dělnická* provedla na sjezdu koncem září 1930 *revizi svého programu*. Před sjezdem byla prováděna v tisku živá a obsáhlá diskuse o novém programu, zvláště také o tom bodu, kde se stanoví *poměr strany k náboženství* a kde se praví, že náboženství jest věcí soukromou. Prof. Dr. F. Linhart navrhol nové znění: „Sociální demokracie, jako uznává význam vědy, mravnosti a umění pro život jednotlivce i celé společnosti, tak také uznává význam opravdového duchovního náboženství. Ale naproti těm stranám a směrům, které činí z náboženství věc politiky, soc. demokracie pokládá náboženství za věc svědomí a osobního přesvědčení. Soc. demokracie nestaví se tedy zásadně proti náboženství, pokud jeho cíle jsou duchovní a mravní, ale usiluje o to, aby také náboženství, tak jako všechny ostatní složky životní, bylo osvobozeno od principu autority, který jest v rozporu s principem demokracie, neboť náboženství, založené na principu autority, stává se oporou starých řádů společenských, založených na moci a násilí, a překážkou v boji za osvobození dělnictva od třídní nadvlády buržoasie. Soc. demokracie staví se proti jakémukoliv politickému, mocenskému působení církvi ve veřejném životě a žádá v tomto smyslu úplnou odluku od státu. Církvim však buďtež ponechány všechny ústavně zaručené svobody jejich činnosti náboženské.“

S tímto návrhem vyslovil v dalším článku souhlas Alois Hajn a jeho myšlenky rozvedl. Proti oběma se však postavil K. J. Beran, zastávaje názor, vylučující veškero hnutí náboženského socialismu. „Vědecký socialismus a pozitivní náboženství jsou dva protilehlé světové názory, z nichž prvý řeší úkol a smysl bytí člověka jako poměr člověka k člověku, kdežto druhý jako poměr člověka k nadvládnému bytosti božské. Z těchto již v základě rozdílných názorů vychází diametrálně se lišící praxe, metody, cíle obou světových názorů. Je-li něco zastaralým, nevědeckým, pak je to názor, že lze srovnati náboženství a socialismus pod jednu střechu.“

Výsledek diskuse byl, že v revidovaném programu strany bylo přijato toto znění příslušného odstavce o poměru strany k náboženství: „Dnešní socialism je založen na metodách vědeckého poznání a nedbá toho, čeho vědeckými metodami zdůvodniti a vysvětliti nelze. Posuzujíc náboženství jako projev subjektivní (jako věc jednotlivcovu), pokládá je sociální demokracie z uvedených důvodů za soukromou věc.“

„Masarykův lid“, který je mluvčím nesmělých pokusů o náboženský socialismus u nás, napsal po tomto výsledku: „Co tedy dále? Programům socialistických stran lze čelit jen programem pravého křesťanství. Jest nutno, aby křesťanská církev postavila se mimo třídy, mimo národy, mimo státy. Jest nutno, aby měla své kritické stanovisko křesťanské vůči komukoliv a čemukoliv a dovedla je uplatnit. Musí mít své křesťanské měřítko vůči kapitalistickému podnikání a vůči dnešnímu výrobnímu a prodejnímu systému právě tak, jako proti bolševickému vraždění. Musí bez ohledu na zájmy a zájmičky pronést křesťanský názor ke každé veřejné otázce, ať sociální, ať národohospodářské, ať politické. Zejména pak musí hájit bezohledně mír a hlásat sbratření národů. Tady vyrůstá křesťanským církvím obrovský a odpovědný úkol, jenž vyjádřen jest v skutečně pravé křesťanské výchově lidu.“

Je-li zde řečeno, co by církve činiti měly, popisuje F. L. (Inhart) v Kost. jiskrách taktó, co české církve vskutku čini: „Naše církve neplní úkolu, jež jim dnešní doba ukládá. Místo aby plnily svůj úkol ve světě, aby byly kvasem svět pronikajícím, oddělují se povýšeně od zkaženého pohanského ‚světa‘ a soustřeďují se na kázání ‚čistého‘ slova božího, které však zůstává prázdnou abstraktní formou beže všeho vztahu ke skutečnému životu dnešní doby, zbožnou frasí. Ve skutečnosti však propadají světu a ovládají v nich zájmy až příliš světské. Církve neuvědomují si posud hrozivou vážnost dnešní doby, nechápou, že ‚slovo boží‘, které mají kázat, nemůže být prázdnou formou bez obsahu, nýbrž že skutečně ‚slovo boží‘ musí být čerpáno z dané dnešní situace, že ‚slovem božím‘ jsou úkoly, jež plynou z dané situace světa a jež nám Bůh sám ukládá.“ K.

#### 4. Církev a veřejné otázky.

Ještě nikdy v dějinách křesťanství nepromluvilo tak důležité, velké a všecky díly světa zastupující shromáždění náboženských vůdců a slovy tak rozhodnými o míru a válce, jak to učinila loňská *lambethská konference* biskupů anglikánské církve z celého světa. Uvádíme zde její příslušná usnesení, jež se v podstatě obsahově přimykají k t. zv. *avignonské resoluci* Aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církvi (viz II. roč. této revue, str. 79, 80), ale nabývají zvláštního významu vzhledem k povaze společnosti, jež je přijala. „25. Konference konstatuje, že válka jako metoda k urovnání mezinárodních sporů je neslučitelná s učením a příkladem našeho Pána Ježíše Krista. — 26. Konference věří, že nebude dosaženo míru, dokud mezinárodní vztahy nebudou řízeny s hlediska náboženského a mravního, a věří, že by se měl mravní soud lidstva postavit do služeb míru. Vybízí proto náboženské vůdce všech národů, aby podporovali úsilí o pokrok oněch ideálů míru, bratrství a spravedlnosti, o něž se zasazuje Svaz národů. Konference pozdravuje dohody, učiněné vůdčími státníky světa ve jménu jejich národů, kde odsuzují sáhnutí k válce při řešení mezinárodních sporů, odmítají to jako prostředek národní politiky ve vzájemných vztazích a souhlásí, že urovnání všech sporů, jež by mezi nimi mohly vzniknout, má býti hledáno jen pokojnými prostředky; i vybízí veškeru křesťanstvo, aby podporovalo všemi silami tuto dohodu a činně zasáhlo, modlitbou i skutkem, pro instituce (jako Liga svazu národů, Aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církvi), které pracují pro šíření dobrého vůle mezi národy. — 27. Poněvadž se národy slavnostně zavázaly smlouvou, dohodou či paktem, k pokojnému urovnání mezinárodních sporů, je konference toho názoru, že křesťanská církev v každém národě by měla odmítnout podporovati válku, kdyby vláda dotyčné země neprohlásila ochoty, předložit spor rozhodčímu soudu. — 28. Konference věří, že nynější stav zbrojení mezi národy světa ohrožuje udržení míru, a vybízí k rozhodným krokům, aby byla zajištěna další omezení mezinárodními dohodami.“

A v jiné souvislosti bylo na téže konferenci usneseno: „Mají-li být tato (politická) mírová úsilí účinná a trvalá, je potřebí nové síly přesvědčení,

čistoty, úmyslu a odvahy k činu mezi národy světa. Zde měla by se církev ujati vedení. Neboť křesťan musí válku odsoudit, nejen proto že ztravuje a ničí a je pramenem nevýslovných muk, ale daleko více proto, že odporuje vůli boží."

*Francouzská odbočka* Aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církvi, když se jí nepodařilo dosáhnout změny proslulé *avignonské resoluce* (viz II. roč., str. 79, 80), *zmirnila* ji alespoň pro svou zemi takto: „Jsme toho mínění, že vlády tímto slavnostním způsobem vstoupily v závazek, jehož se nemohou bez ublížení na cti zbavit, a že v žádném případě by křesťanské církve nesměly spoluzavinít takové pochybení. . . Pozdravujeme s radostí vzrůst hnutí pro světový mír, jak se jeví ve Svazu národů, pařížském paktu a jiných podobných zařízeních a čekáme na den, v němž všechny spory a konflikty, včetně revise smluv, které se staly nepoužitelnými, budou odloženy nebo odstraněny, ať diplomatickou cestou nebo dorozuměním, ať výrokem rozhodčího soudu nebo jiného tribunálu, který bude určen zúčastněnými stranami. Obracíme se na příslušná místa všech křesťanských konfesí s důrazným vyzváním, aby prohlásila srozumitelnými výrazy, že chtějí odříci účast nebo spolupůsobení v jakékoliv formě na válce, jež by byla jejich zemí podniknuta a země před tím odmítla intervenci Svazu národů, provedenou podle stanov."

*Společnost ženevských pastorů* (Compagnie de Pasteurs de Genève) vydala také *mirovou resoluci* a výzvu ke křesťanskému světu. „Sp. ž. p. dává v společenství s jinými církvemi celého světa výraz svému přesvědčení, že mezi válkou a evangeliem Ježíše Krista je absolutní rozpor. Věrně spojená s vlastí, ale zamítajíc všechnu nacionalistickou úzkoprsost, je pevně rozhodnuta nechat vládnout bratrského a universálního ducha Evangelia. Pozdravuje vděčně snahy o zachování a organizaci míru smířením, mezinárodním rozhodčím soudem, Svazem národů a jinými podobnými zařízeními. Důvěřuje mírové vůli švýcarského lidu a státních úřadů a přece rozhodnuta zachovávat věrnost především pánu církve, zachovala by si vůči vládě svou úplnou svobodu, kdyby tato přes přijaté závazky se pustila do války, aniž by vyčerpala všechny možné prostředky pro pokojné vyřízení konfliktu. — Prosí křesťany naléhavě: aby otevřeli svá srdce tesklivým starostem těch, kdož chtějí svět, v němž by se už neučilo válčit; aby se modlili za smíření národů; aby vytrhali za svých srdcí každé símě nenávisti a vychovávali mladou generaci v přesvědčení, že Bůh chce míru."

Tak se jedna církev po druhé vyslovuje proti válce a pro mír (viz též II. roč. této revue, str. 79—81). Situace pro mír zdá se však nyní těžší než do nedávna. Prof. Siegmund-Schultze praví o *nynější situaci* po té stránce: „Všichni, kdo vážně pracují pro mír, v Německu právě tak jako v ostatních zemích, musí uznati, jak nesmírná úloha je nyní před nimi. Kdo se opravdovými a pronikavými očima dívá na vývoj, jaký v těchto letech nastal, nemůže se přidržet krátkozrakého optimismu, jaký projevovaly široké kruhy světského mírového hnutí před válkou a brzo po ní. Vyvodí-li se správné závěry ze skutečností lidské povahy, není přes všechnu ziskuchtivost a úzkost, jež ženou člověka naší doby k míru, žádné záruky, že budou přemoženy pudy individuálního i nacionálního egoismu, jež puď k válce. Nevládnou-li nad pudy těchto dravců rozum, ano víc: dobrota vyšší bytosti, která řídí vnější i vnitřní vývoj člověka k míru, je zkáza přede dveřmi Evropy. Ale právě proto platí věta: Ne na velké politice, ale na tiché, prosté mírové práci spolupracovníků božích závisí osud světa." (Die Eiche, r. 18, 1930, s. 411.)

*Mezinárodní pracovní výbor Aliance pro mezinárodní přátelství prostřednictvím církví*, zastupující 31 zemí, zasedal od 22.—26. srpna 1930 v Mürren u Lausanne ve Švýcarsku a učinil řadu významných usnesení, hlavně pokud jde o stanovisko křesťanství a církví k soudobým veřejným otázkám.

Svaz národů byl k desátému výročí svého trvání pozdraven resolucí, v níž: 1. Aliance „znovu dává výraz své vděčnosti k Svazu národů jako jedinečnému zařízení, které odpovídá prastaré touze celého lidstva po míru a dorozumění. Jako světová organizace křesťanů, kteří se snaží společnou prací rozšířit myšlenku bratrství a přeložit ji v skutek, vzala Aliance s hlubokým uspokojením na vědomí služby, které Svaz prokázal světovému míru.“ 2. „Aliance dává také znova výraz svému přání, aby se Svaz národů rozšířil na všechny národy a aby mezi všemi národy bez výjimky nabýval vlivu.“

Francouzská odbočka Aliance doporučila jednat o *plánu Panevropy*, ale většina zástupců to odmítla a bylo usneseno, „aby ve francouzském memorandu dotčené otázky o organizaci Evropy byly odkázány výkonnému výboru, aby mohlo býti připraveno memorandum o celé otázce s křesťanského stanoviska. Toto memorandum by mělo jednat hlavně o obtížích, které překážejí práci pro mír a přátelství a vývoji dobře spořádaného mezinárodního života v Evropě. Toto memorandum by mělo býti posláno k studiu a úvaze všem zemským odbočkám před schůzí pracovního výboru, která se bude konati od 1.—5. září 1931 v Cambridgi.“

Bulharská odbočka Aliance předložila pracovnímu výboru memorandum o menšinové otázce, v němž je projednávána obtížná situace bulharských menšin na Balkáně a činí se určité návrhy na odpomoc. Poněvadž nebyla přítomna delegace jugoslávská, nemohlo se o memorandu jednatí. Bylo však usneseno o *náboženských menšinách*: 1. Otázka náboženské svobody, v níž je obsažena i otázka náboženských menšin, budíž dána na denní pořad mezinárodní konference v Cambridgi 1931, aby se dosáhlo spravedlivého a konkrétního řešení otázky a dospělo se k účinným metodám pro ně. — 2. Necht je svolána co možno nejrychleji regionální konference pro Balkán a thematem denního pořadu budíž otázka náboženských menšin.

Mezin. prac. výbor se v Mürren také usnesl doporučiti zemským odbočkám, a skrze ně církvím, aby byly zavedeny v bohoslužbách *mirové neděle*. Má to být pokud možno 2. neděle adventní, která už v mnoha zemích je mírovou nedělí. Výbor si nepřejí, aby církve zaváděly mírovou neděle oficiálně a povinně, dokud většina duchovních a obcí neuzná, že křesťanské přesvědčení a práce pro mír patří k sobě. Za to mají odbočky tím energičtěji dbáti toho, aby obce a duchovní, získání pro mírovou práci, použili velké příležitosti, jakou jim skýtá mírová neděle. K.

## 5. Církev a mládež.

Loňská *lambethská konference* biskupů anglikánské církve z celého světa učinila významná usnesení také o „*mládeži a jejím povolání*“, která se vyznačují otevřeností, jaké nebývá v obdobných shromážděních. Konference přijala zprávu příslušné komise, začínající slovy: „Přejeme si hned na počátku protestovat proti tvrzení, že dnešní mládež je méně mravná nebo méně náboženská než mládež dřívějších generací.“ Komise udává pro to své důvody, ač doznává, že značná část mládeže se odvrátila od církve a všeho organizovaného náboženství. Podle mínění komise je to zaviněno několika příčinami. Jednu příčinou je, že mladí lidé v organizovaném církevním životě nenalézají onoho charakteristického ducha přívětivosti a kamarádství, na nějž mají právo. Jinou příčinou je, že mládež pozoruje, jak často hlásání náboženství se nedá sloučit s praxí denního života. Jindy zdají se bohoslužby mládeži neskutečnými, formálními a neuspokojujícími; jindy se mladí lidé od kostela a církve odvracejí proto, že neslyší s kazatelnou odpovědi na problémy víry, mravnosti a denního života, jež je za-

městnávají. Jindy zase jsou odpuzováni příliš častými projevy nekřesťanského a ostře stranického nebo osobního ducha v církvi samé. Konečně zdá se mnohým mladým lidem marnou práce v církvi proto, že zkušenost jim ukazuje, že se jejich otcům nepodařilo v církvi stvořit lepší svět; naopak, činí své otce odpovědnými za obtíže, s nimiž se v životě setkávají. Konference uznává, že některé z těchto překážek jsou vsuktku podstatné a brání mladým lidem přiblížení se s důvěrou k církvi. Ale konference pokládá spolupráci mladých lidí s církvi za nutnou a to pro veliký cíl křesťanského poslání, které žádá od každého muže a každé ženy to nejlepší. Konference se pak obrací s velkým důrazem na duchovní a jejich povinnost vůči mládeži. Duchovní mají dohonit to, co jim chybí v plnění povinností k mládeži a mají učinit bezpředmětnými ty výtky, činěné mládeži církvi. Náboženství musí být zlidštěno, musí být ukázáno, že má svůj podíl na všem, co dnes budí náš zájem, na vědě, na umění, na hudbě, na literatuře, na zábavě, na sportu, na přátelství. „Náboženství je významné pro celý bohatý okruh lidského myšlení a jednání... Je na nás, ukázat, že kdekoliv lidé upřímně hledají dobro, pravdu a krásu, je v tomto hledání duch boží, je vnukovatelem a cílem tohoto hledání.“

Aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církvi uspořádala loni konferenci mládeže v dnech 7.—12. srpna 1930 v *Haderslebenu*, dánské vesnici nedaleko hranic, kde žijí Dánové i Němci. Šlo se asi 30 lidí z Německa, Holandska a zemí skandinávských, tedy vesměs ze zemí germánských, vyslechli řadu přednášek, diskutovali, ale také se bavili, výlety podnikali a pod., jako jinde při takových příležitostech. Cílem konference bylo, nadchnouti mladé lidi pro mír; a je zajímavé nahlédnouti do tematů a obsahu přednášek. Dr. Wissing z Holandska upozorňoval na povinnost křesťanských církvi potíratí válku a její příčiny; také pravil, že opravdovému křesťanu jeho víra brání uposlechnouti povolání do zbraně. To však v diskusi narazilo na silný odpor. — Norský farář Klaveness mluvil o křesťanské lásce k vlasti, prohlásil, že národ a vlast jsou stvořeny od Boha a že tedy křesťan musí svou vlast milovat. Křesťanská láska k bližnímu zavazuje však také k tomu, milovati i cizí země, právě tak jako svou vlast. I on popíral, že by křesťan měl povinnost sáhnout pro svou vlast ke zbraní. — Dánský pastorek Brodersen mluvil na thema: Bůh to sice činí, ale my jsme jeho spolupracovníky. Boží přikázání, pravil, platí sice člověku, ale je ve vůli člověka tato přikázání plnit nebo neplnit. Ostře odmítal determinismus a zdůraznil praktickou práci ve službě boží a Ježíše Krista, na př. na poli sociálním a zvláště v otázce mírové. Okruh a čas působnosti člověka jsou prý sice velmi omezeny, a práce jednotlivcova se snad jeví bezvýznamnou nebo dokonce bezúčelnou, ale přes to, spojuje se práce mnoha lidí ve velké dílo, jako se spojují pramenky v mocný proud. — Německý řečník Petrick mluvil o úkolu mládeže v mírové práci. Odmítl vulgární pacifismus, který pracuje hesly: Už nikdy válka! a zdůraznil, že v opaku k tomuto čistě negativnímu stanovisku křesťanská práce mírová musí mítí pozitivní obsah. Křesťanství jako náboženství činu vykonává prý opět vliv na mládež a právě mládež chce přeložit křesťanské myšlenky v čin a proto se zasazuje o mír. — Druhý německý řečník von Haeften mluvil o uskutečnění mezinárodního práva. Probral náběhy nového právního mezinárodního řádu, jaké jsou ve Svazu národů, Kelloggově paktu, mezinárodním soudním dvoru a mezinárodní organizace práce, a žádal reformu Svazu národů, který prý má mít možnost a právo nejen válku zakazovat, ale i příčiny války potírat; také musí prý více chránit menšiny. Nová světová válka prý by přinesla vítězství bolševismu a s ním spojenému atheismu a otřásla by křesťanskými církvemi v jejich základech.

Mládež však nejen od církvi přijímá, co jí tyto dávají, ona také má vůči církvim svoje požadavky a usiluje v nich uplatnití své myšlenky a schopnosti. Jako doklad uvádíme *mladoevangelické hnutí v Německu* (Jung-evangelische Bewegung), které mělo v r. 1929 v Marburce sjezd. Jeho požá-

davky vůči církvi dají se shrnout v několik základních myšlenek, z nichž je patrné, jak tato mládež chce mít evangelickou církev jinou, než dosud byla; chce, aby se jevila také prakticky, v životě veřejném i politickém; má i zásadní pojetí církve jiné než theologické. Uvádíme tu hlavní myšlenky tohoto hnutí o církvi: Existence církve není nikdy sama o sobě cílem; církve je jen funkce. Funkci církve pak je, hlásati všem evangelium, a nechati je, aby se stalo vždy v dané situaci historické přítomnosti utvářecí silou. Vůle k moci je u církve vždycky zlem, ať je obrácena navenek v oblast mimo-církevní či dovnitř v oblast vnitrocírkevní. Vůle k moci musí býti v církvi odstraněna a místo ní musí nastoupiti věřící vůle utvářecí. Z utvářecích principů evangelia nesmí býti vyňato žádné jednání církve, pod záminkou na př., že je to jednání „vnější“. Církevní politika je náboženskou povinností; zřikat se jí, znamená nedostatek víry a lásky. Církev musí dále býti církví, vyznání, Vyznání však není nějakým nadčasovým shrnováním evangelní pravdy v nemnoho vět (krédo, katechismus), nýbrž konkrétní odpovědi přítomnosti na věčný nárok evangelia Kristova. Obecné kněžství věřících musí býti utvářeno jako skutečnost. Jednotlivé funkce církevního úřadu, hlásání slova božího, theologie a administrativní vedení církve musí býti prováděny jako nerozlučitelné části jednoho jednání. Vůle k veřejnosti patří k podstatě církve. Jejím úkolem je služba a to nejen služba členům církve, také ne jen duším církvi odcizeným, ale všem a především nositelům veřejného života. Odluka církve od státu, třeba zaslouží uvítání, smí být jen vnější; vnitřní odluka od státu by znamenala, že církev svou funkci zanedbává. Cílem církevní utvářecí vůle je nikoliv zcírkevnění, ale pokřesťanění státu. Nikdy nemůže být uznána nějaká svézákonnost veřejného života; státník nebo průmyslník má ve veřejném životě dbáti přesně týchž zákonů jako v životě soukromém. Zakazovat křesťanům pěstovat politiku je neevangelické; to platí i pro duchovní. Ovšem ve způsobu, jak křesťané pěstují politiku, ať patří ke kterékoliv straně, musí se podstatně lišit od nekřesťanů. Právě křesťané mají povinnost, zbaviti politiku jedu; partajně politická činnost křesťana má své jasné hranice: do stran, které oficiálně propagují hrubou moc, násilí dovnitř nebo navenek, a zasazují se o potlačování nebo zbavování práv jiných lidí, křesťan nepatří. Církev nesmí býti nikdy politicky čistě konservativní, neboť to by znamenalo, že se smířila s nynějším protibozským stavem ve veřejném životě a zřekla se vůle k přetvoření těchto poměrů, ač tato vůle patří k její funkci. Politické cíle, na něž církve v přítomné době stále znova musí ukazovat, jsou socialismus a pacifismus. Neznamená to, že má církev hlásat nějaký straníčko politický socialismus; ale znamená to, že musí žádat nový pojem vlastnictví, zcela jiný vnitřní poměr k vlastnictví a hlavně novou úpravu rozdělení vlastnictví. Neznamená to dále, že má zastupovat nějaký určitý vněpolitický pacifismus, ale znamená to, že se musí zasazovat o vzájemné dorozumění mezi národy, proti všemu duchu nenávisti a pomsty. Není naším úkolem světu vládnout, to je dílo boží; ale naším úkolem je jasně poznané boží vůle poslouchat. K.

## ROZHLEDY PO LITERATUŘE.

### 1. Po knihách.

*Ph. Dr. F. M. Hník: ZA LEPŠÍ CÍRKVI. Dušezpytná studie o příčinách přestupů do církve československé. Edice Blahoslav, knihy o náboženství a pro náboženství, sv. VIII. Nákl. Ustř. rady čsl. církve v Praze 1930. Stran 238. Cena Kč 10.—* Tato kniha má především cenu dokumentární. Zpraco-

vává 625, odpovědi, došlých od členů a členek československé církve ze všech končin republiky na dotazník o příčinách vystoupení z nábož. společnosti dosavadní, většinou církve římské, a vstoupení do církve čl. Odpovědi jsou pozoruhodným dokladem nejen pro tu změnu církevního příslušenství, ale vůbec duchovního, náboženského a mravního ovzduší doby a generace válečné a poválečné. Překvapí vás, jak málo důvodů ideových a myšlenkových se uvádí mezi příčinami přestupů. Snad by bývali o těch příčinách mluvili více duchovní čl. církve, avšak z těch odpovědělo na dotazník pouze pět. Za druhé je kniha — hlavně ve své 3. části — významná jako projev smýšlení jednoho z mladé duchovenské generace čl. církve, která již neprošla vzděláním a výchovou církve římsko-katolické. Při zpracování nemohlo se hledět na potřeby čistě vědecké, jdeť o spis pro poučení lidové. Příčiny přestupů jsou správně seskupeny podle své povahy ve 2 velké skupiny: diskongruence a rozchod s církví katolickou, tedy příčiny rázu negativního, a potřeba tvorby lepší církve v duchu české reformace, tedy příčiny rázu kladného. Kniha ukázala dokumentárně, že pro vznik čl. církve a vstup do ní nerozhodovaly jen příčiny národní, historické, mělce pokrokařské, čistě dobové nebo dokonce politické, protirímská nálada a pod., jak se tvrdívalo, nýbrž také mravní a náboženské, snaha po mravně lepším životě a osobní zbožnosti, touha po čistě církvi. Kristově, radost z kladných darů, které nová církev přinášela. Cena těchto dokumentů je pak tím větší, že pocházejí převážnou většinou od prostého lidu a jsou sdělovány upřímně a z hloubky duše. Kniha ukazuje do hloubky, kde čl. církev svými kořeny tkví.

K.

*F. Žilka: PODOBENSTVÍ JEŽIŠOVA. Překlad a výklad. Pátá část, díl první. Začátků a základů křesťanského náboženství. Naklad. Kalich v Praze 1930. Stran 352, cena: Kč 20.—. — V r. 1925 vyšel s titulem Dějiny novozákonní doby první díl široce založeného životního vědeckého díla novozákonního odborníka Husovy bohosl. fakulty: Začátky a základy křesťanského náboženství. Jako II. svaz. vychází nyní nový překlad a výklad nejen velkých i malých podobenství Ježíšových, ale i krátkých obrazných výroků; před nimi je pojednání o podstatě podobenství, příznačných zvláštnotech, způsobu zachování a metodě ve výkladu podobenství. Podobenství jsou seskupena podle obsahu ve 4 skupiny: podobenství o zákonech království božského, o vztahu k Bohu, o lidském životě, o posledních věcech. Do dalších dvou skupin jsou rozděleny jednak obrazné příběhy (o nepoctivém správcovi, o hostině, nepoctivém věřiteli, milosrdném Samaritánovi, farizeu a celníkovi), jednak obrazné výroky (na př. komár a velbloud, slepí vůdcové, ovce bez pastýře a j.) Biblický text jenově přeložen na základě kriticky stanoveného znění originálu a dnešní mluvou; takže už tím zcela jinak vynikne smysl četných míst. Podobenství, jež se vyskytují u dvou nebo tří evangelistů, jsou postavena vedle sebe v sloupcích a při výkladu je upozorňována na svéráz evangelistů. Nadpisy podobenství jsou zachovány pokud možno v obvyklém znění (poklad a perla, stará záplata, horčičné zrno, koukol mezi pšenící a pod.), ale ne vždy. Některé nadpisy jsou pozměněny, jak toho vyžaduje povaha podobenství. Není tu na př. podobenství „o rozsevači“, ale nazývá se „rozdílná půda“, poněvadž o to v něm jde vskutku, ne o rozsevače. Mimo nadpis je u každého podobenství udán krátké a velmi výstižné smysl podobenství, tertium comparationis. Na př. u podobenství s nadpisem Stará záplata: nový duch — nová forma, nebo u podob. Koukol mezi pšenící: lidská netrpělivost, boží shovívavost, nebo u podob. Dělník na vinici: svrchovanost boží v odplatě — různá práce, stejná mzda atd. Již v tom je opraveno mnohé nesprávné tradiční chápání podobenství, zvláště jak se v kázáních vyhledávají. Výklad sám pak sice vzešel z fakultních přednášek, ale ač je vědecký, je zároveň i tak uzpůsoben, že nepředpokládá znalosti řečtiny a že může sloužit i k duchovní četbě. A ač není v něm nějakých theologických šroubovaností a umělkovaností, dbá vždy náboženského jádra a nejhlubší podstaty podobenství. Spis je krásnou ukázkou díla vědecky odborného a přece zase psaného ne pouze jen pro odborníky. Je třeba mít*



z něho upřímnou radost. Doporučujeme jej co nejvřeleji k důkladnému prostudování především všem našim br. duchovním a učitelům náboženství; naleznou v něm velkého pomocníka v práci ve sboru i ve škole a posilovatele vlastního vnitřního života.

*Dr. Ferd. Hrejsa:* ČESKA BIBLIE. K 350. výročí Bible kralické. Knihovna bratrstva, sv. 1. Péčí Svazu SČME vydala vyd. odd. YMCA v Praze 1930. Stran 53, cena neudána. — Sdružení českobr. ev. mládeže začíná vydávati novou sbírku spisů s titulem Knihovna Bratrstva. Jako 1. svazček vyšel tento přehled dějin starších biblických překladů českých. Obsahuje dva stejné díly, v prvním se pojednává krátce o české bibli před kralickým překladem, o překladech staroslovanských, nejstarších českých, rukopisných i tištěných, v druhém o české bibli v kralickém překladě a jednotlivých jejích dílech i vydáních. Jde tu přirozeně jen o přehled vnějších dějin české bible, s hlediska historikova, nikoliv o posudek o způsobu překladu, o jeho předlohách a pod., co by zajímalo s hlediska biblického studia. Závěr mluví o touze čsl. lidí po slově božím. K.

SDRUŽENÍ ŠKOLOU VĚDOMOSTI, SLUŽBY A RADOSTI. Odkaz a výzva 24. sjezdu Svazu SČME v Německém. Knihovny Bratrstva sv. 2. — YMCA v Praze 1930, stran 55, cena Kč 3.60. — Svaz Sdružení českobratrské mládeže evang. konal 28.—30. června 1930 v Německém na Mor. svůj sjezd, na němž formuloval cíl a plán práce Sdružení heslem, které tvoří nadpis této brožury. Aby sjezd účastníkům připomínal, k čemu se rozhodli a podněcoval je k vytrvalé práci na cestě k cíli a aby byli informováni i ti, kdo mají zájem o práci mládeže, vydána tato brožura, zachycující obsah sjezdu: přednášky Št. Šoltéze: Sdružení školou, VI. Čapka: Sdružení školou vědomostí, St. Čapka: Sdružení školou služby, B. Jerie: Sdružení školou radosti a dále výsledky a resoluce diskusních skupin. K tomu předeslal předseda svazu prof. Dr. Bednář úvodní slova: Cestou k našemu cíli a vše uzavřeno článkem Št. Šoltéze: Co udělá svaz?, kde je podán nástin plánu náboženské výchovy ve Sdruženích. — Kniha zasluží pozornosti všech, kdo pracují v organisacích mládeže čsl. církve, kde podobný cíl stanoven od počátku. K.

*Eduard Thurneysen:* DOSTOJEVSKIJ. Přeložili Jaroslav Šimsa a Josef Teindl. S předmluvou prof. dra J. L. Hromádky. Vyšlo jako 2. sv. Knihovny Křesťanské revue, vydalo vydav. odd. YMCA v Praze 1930. Stran 106, cena Kč 9.—. Komu jde o poznání základů ducha a smýšlení teologie krise či dialektické (Barthovské), přečte si s velkým užitekem tuto knihu jednoho z vůdců tohoto theologického směru. Na Dostojevském ukazuje, oč jim jde: o *skutečného* Boha a *skutečného* člověka, což pro ně znamená Boha nekonečně svatého a všemocného, člověka naprosto hříšného a nicotného. Dostojevskij právě tak člověka ukazoval ve svých románech, sestoupiv na dno nahé lidské duše. Thurneysen demonstruje to způsobem přímo skvělým, čine z Dostojevského takřka předchůdce barthovské teologie. K.

*Julien Benda:* ZRADA VZDĚLANCŮ. Přeložila Věra Urbanová. Knihy Mánesa sv. I. V Praze 1929. Stran 227, cena neudána. — Je velmi dobře, že spolek výt. umělců Mánes vydal český překlad této proslulé knihy francouzského filozofa. U nás je třeba jeho myslenek více než kde jinde, ač ovšem je třeba také si uvědomiti jeho jednostrannost. Škoda, že v nadpisu knihy slovem „vzdělanec“ bylo zeslabeno to, co znamená franc. slovo „clerc“, jež jinak pak v celé knize je překládáno daleko výstižnějším českým výrazem: „člověk duchovní“. To jsou podle Bendy lidé, kteří, i když jsou pro posměch, vybízejí své bližní k víře v jiné řady, než je řád světský. Autor je přesvědčen, že duchovní lidé dříve dobře a věrně tento svůj úkol plnili, v naší době však se dopustili zrady na svém poslání hlasatelů duchovního řádu, dbají úlohy opačné, osvojili si politické vášně, vnášejí je do své činnosti duchovní, dávají se svými naukami do služeb politických vášní, jdou za zájmy hmotnými, neduchovními, časnými i nemravnými. Mezi zrადci je i církev, která stejně opustila své duchovní poslání a jde za opakem. Autor to vše dokládá mnoha velmi přesvědčivými doklady. Sledujete jej

nejen s porozuměním, ale s nadšeným souhlasem. Avšak nemůžete souhlasit, když chcete odvrátit lidi duchovních od světa, uzavření se ve vlastní svět svých duchovních řádů, a chítit pouze o nich kázat. Je nutno zachovávat naprostou věrnost duchovnímu řádu, ale je nutno ve světě a životě a především u sebe zápatit o jeho uskutečňování, ne stát s ním stranou schován, nebo jen o něm jím — to je právě učení náboženství (s. 10). K.

*Jan Herben:* CHUDÝ CHLAPEC, KTERÝ SE PROSLAVIL. Druhé vydání. S deseti přílohami. Kniha pro mládež řada II, sv. 1. Vydal Čin v Praze 1930. Stran 132, cena Kč 15.—. — V r. 1928 vyšlo 1. vyd. tohoto výborného životopisu Masarykova pro mládež, napsaného od jednoho z nejlepších znalců a spolupracovníků Masarykových. Vychází-li po dvou letech nové vydání, je to dokladem, že kniha našla přijetí, jakého si zaslouží. A že kniha má význam i pro dospělé, k tomu stačí citovati jako ukázkou aspoň jedno místo, které ukazuje ducha, jimž je celá kniha proniknuta: „Jak jednají rodiče, takové je hochovo náboženství. Když rodiče nelžou a šetří cizí majetek, nepomlouvají sousedstvo, nepodlízají pánům a nejsou tvrdí k těm, komu jsou pány, když rodiče jsou dobročinní a shovívaví k lidem, laskaví i ke zvířatům, prostě řečeno, když rodiče nedělají jiným, co nechtějí, aby jimi dělali jim — to je právě učení náboženství“ (s. 10).

*Jan Herben:* SKIZZAR K MASARYKOVU ŽIVOTOPISU. S osmi přílohami. Knihovny Tvůrcové a díla řada II, sv. 2. Vydal Čin v Praze 1930. Stran 165, cena Kč 22.—. Ve sbírce Zlatoroh vyšel obsáhlý životopis Masarykův od jeho přítele od dětských dob, Dr. Herbena. Materiál, který autoru při tom zbyl, byl zpracován v řadě článků a uveřejněn v různých časopisech. V této knize jsou ty články souborně vydány a oživeny 8 fotografickými přílohami. Dotýkají se různých chvil Masarykova života a tvoří doplněk zmíněného velkého díla životopisného, ačkoliv samy pro sebe jsou také celkem samostatným. Je přirozeno, že vše je podáno svérázným a jadrným vyprávěčským uměním Herbenovým. K.

*Tadeusz Zieliński,* profesor varšavské university: NABOŽENSTVÍ STARÉHO ŘECKA. Přeložil K. Šimeček. Výhledy, knihy zkušeností a úvah, pořádají Vilém Mathesius a J. B. Kozák, sv. II. Melantrich, v Praze 1930. Stran 185, cena Kč 24.—. — Člověk, který má svůj vnitřní zájem o náboženství, jistě vždycky rád uvítá knihu o kterémkoliv náboženství, napsanou odborníkem. Autorem této knihy je polský klasický filolog mezinárodní pověsti a jeho přesvědčením je: „Jako nemůže pochopiti řecké umění člověk, který nemá uměleckého citu, tak ani nepochopí řeckého náboženství, kdo nemá citu náboženského.“ Jde tedy o odborného znalce a člověka věřícího, z knihy pak poznáváte, že římsko-katolický věřícího. A v své knize nechce podat dějinného vývoje řeckého náboženství, ani soustavu věroučných představ, mytů a kultů, nýbrž chápe se úkolu takto: „My, věřící křesťané z řad intelligence, přeneseme se do Athén IV. a III. stol. před Kr. a vynasazíme se odpověděti na otázku, jaká by byla naše víra, kdybychom žili v těch dobách s naší duší a s jejími potřebami.“ Vycházejí z těchto předpokladů, práce náboženství, zjevení boha v krásě, posvěcení lidské společnosti, zjevení boha v dobru, náboženskou filosofii a zjevení boha v pravdě. — V závěru uvádí významné myšlenky o poměru řeckého náboženství a křesťanství. Při tom nejde autorovi o vnější popis nebo rozbor náboženství zjevů rozmanitých a jednotlivých, nýbrž o uchopení vlastní podstaty náboženství. Kdo zná t. zv. řecké náboženství nebo mythologii jen ze střední školy, tomu může být tato kniha hotovým zjevením. Římsko-katolické základní smýšlení autorovo vyvolá v mnohém čtenáři nesouhlas s některým pojetím knihy, ale pro žádného není její čtenba bez užitku. K.

*William James:* DRUHY NABOŽENSKÉ ZKUŠENOSTI. V překladu Josefa Hruší vydal jako 4. sv. Výhledů, sbírky zkušeností a úvah, redigované V. Mathesiem a J. B. Kozákem Melantrich v Praze 1930. Stran 323, cena Kč 35.—. — V r. 1901/02 měl slavný americký psycholog a filosof W. James v Edinburce kurs přednášek, v nichž vzešel tento spis, vydaný

v originále po prvé r. 1903 v Londýně, a od té doby mnohokrát. Německý překlad vyšel po prvé r. 1907, pak 1914, 1920 a po čtvrté 1925. V Německu měl tento spis velký význam pro psychologické studium náboženství. Už to stačí k tomu, abychom uvítali překlad český, třeba se nekryje zcela s originálem, neboť vynechává delší doklady, jichž James v hojnosti užívá. James chce totiž pochopiti náboženství jako fakt duševního života člověka a nejhodnějším pramenem k tomu se mu zdají své životopisy a životopisy světců a svědectví nábožensky velkých lidí. Touto „metodou vynikajících případů“ chce ve zvětšeném měřítku ukázati, co je podstatného na náboženství jako jsou individuálním. Jeho spis. je vsuktu jako jedinečnou sbírkou nejlepších náboženských projevů, jimiž dokládá svoje psychologické výklady o jsoucnosti neviditelná, o dvou typech zbožnosti, náboženství zdravé myslí a nemocné duše, o rozdělení duše před okamžikem náboženské zkušenosti a sjednocení právě při ní, o obrácení, jakožto počátku nábož. života, o svatosti jako ovoci nábož. života, o její ceně, o mysticismu jako vrcholném zjevu nábož. života a jiných významných projevch zbožnosti. Po té stránce je kniha jedinečná. Avšak vedle jednostrannosti metody, která nedbá průměrné zbožnosti, soustřeďujíc se jen na případy mimořádné, je vadou této knihy pragmatické a pluralistické filosofické stanovisko autorovo. Pragmatické stanovisko vede k tomu, že otázka pravdivosti rozumové stránky nábož. zkušenosti mu zcela mizí a jediným měřítkem je osvědčení se, užitek, takže i víra v peklo má stejnou cenu jako jiná víra, neboť se také v životě osvědčuje, bez ohledu na to, je-li její obsah pravdivý či není. Pluralistické stanovisko vede pak nejen k přecenění podvědomé oblasti, ale i k názoru, že podvědomím je člověk ve spojení s jinými světy a že tyto branou vstupují do mysli člověka i zkušenosti transcendentna. Filosofické závěry tohoto spisu, pro něž vlastně byl psán, zdály se německému překladateli, theologu G. Wobberminovi, takovou překážkou pro uznání ceny díla, že vynechal v překladu závěr, v němž jsou tyto závěry hlavně obsaženy. Přes to je Jamesova kniha klasickým dílem psychologie náboženství a bylo by si přáti, aby i u nás měla obdobný význam pro studium náboženství po stránce psychologické jako kdysi v Německu, kde právě v kruzích theologických nejvíce zapůsobila. K.

J. B. Kozák: PRÍTOMNÝ STAV ETIKY. Encyklopedická knihovna Dědictví Komenského, sv. XXIII., spisů Děd. Kom. č. 295. Praha 1930. Stran 220, cena Kč 42.— — V minulém čísle této revue (s. 137) přinesli jsme referát o Kozákově knize V boji o duchovní hodnoty. V určité souvislosti s onou knížkou je spis, o němž nyní krátce referujeme, ač žaslouží co největšího zájmu a studia. Není psán tak populárně a nemá rázu tak praktického, jako spis prvý; je to odborný spis filosofický a přes známou autorovu skvělou dikci vyžaduje jeho četba velkého soustředění. V 6 kapitolách rozbírá a kriticky posuzuje současnou odbornou literaturu ethickou v Německu, ve Francii, Anglii, Spojených státech, u Rusů a u nás. Pak následuje vlastní Kozákova ethická theorie ve dvou kapitolách: O basi objektivních soudů v ethice a Autonomie a heteronomie. Při rozboru německé ethické práce poválečné nezapomíná na theologii krise, v kapitole o české ethice je také rozbor theologické ethiky Hromádkovy. Z českých etiků nejvíce si Kozák cení J. A. Bláhu. V Kozákových spisech již předem s nadějí očekáváme stálý zřetel k náboženství a jeho kladné a ovšem i kritické hodnocení náboženství. V knize o ethice arcí tím spíše. Autorovým přesvědčením je, že vědecká ethika nestačí. Náboženství a speciálně theism je mu nutný, má-li se mravnímu jednání člověkovu dostatí sankce. Tuto novou knihu doporučujeme br. duchovním k pilnému a přemýšlivému studiu. K.

ROČENKA ČESKOSLOVENSKÉ EVANGELICKÉ FAKULTY BOHO-SLOVECKÉ V PRAZE ZA R. 1929—30. — Nákl. Husovy fakulty v Praze 1930. Stran 23. — Husova fakulta začala vydávati svoje ročenky jako jiné vysoké školy. Tato prvá obsahuje zprávu odstupujícího děkana prof. dr. Hromádky o stavu a činnosti fakulty v stud. r. 1928/29, pronesenou při slavnosti děkanské inaugurace 12. prosince 1929 a při téže příležitosti před-

nesenou přednášku nově nastupujícího děkana prof. Dr. Daňka: Předlohy apokryf kralických (Ezra). V stud. r. 1928/29 bylo v zimním běhu mezi 168 posluchači Husovy fakulty 96 z čl. církve, v letním běhu mezi 158 posluchači 90 z čl. církve. Slova, která vzhledem k tomuto faktu pronesl v své zprávě prof. Dr. Hromádka, uvedli jsme v článku tohoto čísla v jiné souvislosti. — Přednáška prof. Dr. Daňka je ukázkou bystré analýsy kritické. K.

SBORNÍK K PRVNÍMU DESÍTELETÍ HUSOVY FAKULTY 1919/20 až 1928/29. — Publikace Husovy čs. evang. fak. bohosl. v Praze. Nákladem státním 1930, Stran 269. — Jubilejní sborník Husovy fakulty obsahuje vědecká pojednání všech členů prof. sboru: Fr. M. Bartoš: Kolem Husova díla o církvi; F. Bednár: Kazatelská činnost v protestantských církvích a její poměr k církevnímu učení o svobodě svědomí; S. Daněk: Gedalja (Ilustrace k teorii exegese); Ferd. Hrejsa: U Salvátora; J. L. Hromádka: Přirozené náboženství; F. Linhart: Theologie jakožto věda; F. Zilka: Svátosti v Novém zákoně. — Mimo to vypisuje Ferd. Hrejsa v článku Prvé desítiléti Husovy fakulty její dějiny. — V příštím čísle přineseme referáty o jednotlivých člancích tohoto významného sborníku. K.

Ph. Dr. Fr. Linhart: ÚVOD DO FILOSOFIE NÁBOŽENSTVÍ. Škola vědecká sv. 32. Sfinx, Praha 1930, Stran 200, cena neudána. — I o této knize přineseme referát teprve příště. Zde jen upozorňujeme, že vznikla z přednášek na Husově fakultě, a po úvodní části o problémech filosofie náboženství obsahuje dvě hlavní části: Podstata náboženství (psychologický i historických původ a vývoj nábož., poměr nábož. ke kultuře) a Pravdivost náboženství (noetika a metafysika nábož.). K.

DENÍK VELKOMĚSTSKÉHO FARAŘE. Dopisy příteli. Z němčiny přeložil Břetislav Hladký. Naklad. Kalich v Praze 1930, Stran 200, cena Kč 24.—, váz; Kč 34.—. — Tento spisek anonymního protestantského faráře německého způsobil minulého roku skutečný rozruch v Německu a vyšel již v 8 vydáních. Jistě i u nás bude mnoho o jeho obsahu a problematice v něm obsažené debatováno i psáno. Jeho překlad lze jen vítati. Referát odkládáme na příště. K.

## 2. Po časopisech.

V prvním dvojčísle nového velkého časopisu *Sociologická revue*, vydávaného Sociologickým seminářem Masarykovy university v Brně za redakce J. A. Bláhy, J. L. Fischera a E. Chalupného, sděluje E. Chalupný v článku *Názory Otakara Březiny o náboženství* výroky velkého básníka o náboženství a církvích, učiněné v různých dobách při návštěvách Chalupného a od něho zaznamenané. Je mezi nimi také zmínka o čl. církvi z r. 1920: „Něčeskost a neslovanství Březina vytýkal katolicismu zvláště od té doby, co se zahloubal do ruštiny a zamíloval do pravoslavi. Roku 1923 na mou poznámku, že katolicism je kulturní výtvar románský, odpověděl: „Katolicism je svět románsko germánský.“ S tohoto stanoviska byla mu sympatickou církev československá. Roku 1920 řekl: „Bylo by dobře ji podporovati. Jaký by to byl účinek, kdyby ve všech chrámech lidu bylo kázáno a přisluhováno svátostmi v českém jazyku a duchu! Bílek byl na bohoslužbě té církve v Mikulášském chrámě v Praze a velice se mu zamlouvala. Oni jsou k němu velmi šetrní v chování.“ (To byla patrně narážka na nesnášlivost katolických kněží vůči Bílkovi od té doby, co modeloval Husa, Jeronyma atd.) „On myslí, že by jim vyzdoboval chrámy a hřbitovy.“ Náležitým doplňkem těchto úvah je odsouzení Pekařovy obhajoby Jana Nepomuckého, jež Březina pronesl současně.

Chalupného soud o Březinově náboženství zní: „Nade všemi církvemi a sektami zbudoval si náboženství své, spojující všechny hlavní aspekty věčnosti, k jakým kdy lidstvo dospělo.“

*Viera a veda*, časopis věnovaný vědeckým zájmom evanjelikov na Slovensku, vydávaný čtvrtletně profesorským sborem Theologické vysoké školy

evang. v Bratislavě za redakce Dr. J. Kvačaly a Dr. S. Osuského, přinesl v 3. čísle letošního I. ročníku pod nadpisem: Otázka fakulty v církvi „československé“ (proč ty uvozovky?) tuto zprávu: „Je známo, že sa i československá cirkev domáha fakulty, čo považujeme za snahu samozrejmi a oprávnenú. Boly časy, keď sme mysleli, že spoločne máme pracovať na cieľoch rovných; niekedy sme si mysleli, že oni (t. j. vŕdcovia čl. cirkvi) nám môžu byť na pomoci. Na čom sa vec zvrtila a ako ona teraz stojí, o tom nás poučuje Nábož. revue českoslov. cirkve, str. 84., nasledovne.“ Pak je otištěn celý odstavec o otázce bohosloveckého vzdělání dorostu čl. cirkve, který jsme přinesli na str. 84. a 85. II. roč. této revue a kde jsme také řekli, že když by si toho přály jiné cirkve, bylo by možno k vymáhané Vysoké škole bohoslovecké přiřazovati další fakulty pro nekatolické cirkve, na př. dosavadní bohosloveckou evang. akademii v Bratislavě, jež by tam mohla nadále zůstatí. Na to odpovídá redakce po očitování celého odstavce takto: „Redakcia V. a V. si dovoľuje poznámku, že bratislavská slov. ev. fakulta bude za úplnú samostatnosť svoju.“

V 5. čísle (září-říjen) letošního (26.) ročníku *České mysli* ukazuje prof. Dr. Frant. Krejčí v článku: Česká filozofie popřevratová *úžasnou neinformovanost* (či je to něco jiného?) o čl. cirkvi, neboť se domnívá, že činnost prof. Dr. Hromádky a prof. Dr. Rádl, YMCA a Křesťanské revue děje se v čl. cirkvi a že ona pěstuje „scholasticismus“, do něhož prof. Krejčí v celém dlouhém článku bije. Uvedeme na doklad aspoň jeden odstavec z článku; ostatně mýšty zmateného: „A tu nás již nemusí překvapiti, paradoxní ukaz, že revoluční ořes přivodil u nás návrat překonaného scholasticismu i s tím ostudným principem philosophia ancilla theologiae. Zpuntovali to pokrokoví nespokojenci církvi křesťanských, kteří před převratem neměli odvahu ve své církvi pokusiti se o nápravu anebo přetrhnouti svazky, které je k ní poutaly (byly to většinou existenční, materiální svazky). Převratové zmatky daly jim příležitost a odvahu provésti, co si dosud netroufali. Založili prostě novou církev, která se od mateřské lišila jediné a pouze možností splniiti vytožený požadavek (na př. nechala se kněží ženit), podržujíc všechny myšlenkové krám tak, jak byl, anebo přestoupit do jiné organisace, která odpovídala in puncto jejich přání. A na odůvodnění svého počínání, nemohouce operovati starými osvědčenými praktikami zjevení, zázraky a pod. zašli si do filozofie a scholastika byla hotova. Filozofie svými vynikajícími zástupci, kteří se dofilosofovali poznání absolutna, boha a podstaty jsoucna, dala jim auktoritu, které se dovolávají jako staří teologové bible a sv. otců. V dnešním čísle *České mysli* podána jest v rubrice diskuse od dra Fajfra ukázka této scholastické manýry o názorech dr. Hromádky.“ (S. 423.)

Jsou věci, jejichž možnost se pozná teprve z jejich skutečnosti!

Dotatkem k tomu jsou jistě slova prof. Krejčího, uvedená o něco dále v tomtéž jeho článku: „Kdybych měl volbu mezi katolictvím a anglikánskou církví, která se tu instaluje za mocných a vlivných činitelů, volil bych tamtu.“ (S. 429.)

*Křesťanská revue* přinesla posudek prof. Dr. Rádl o knize Dr. Hníka: Za lepší církvi. Uvedeme z něho některá místa obecně významná. „Odpovědi dopisovatelů jsou, jak vidět z jejich stylisace, upřímné a vyjadřují myšlenkovou situaci lidu, jaká byla po válce. Některé jdou do podrobností a jsou milé. V tomto ohledu je anketa velice poučná a zachytila nálady, které dnes už dávno vyprchaly, ale které po válce vedly český lid. ... Ankety se účastnili největší většinou prostí lidé (Hník připomíná, že nápadně málo studentů a duchovních); dobrá; jejich názory jsou však individuálně prožitou ozvěnou nauk, které byly hlášány na schůzích, v novinách a brožurách; které to byly názory? Překvapuje, jak se z ankety neozývá ani Marx ani Volná Myšlenka; byly snad u nás bez vlivu? Zvláště překvapuje nanejvýš slabá ozvěna agitace nekatolických církvi; tuším, že jediný Adlof je jednou

citován; nezaráží tento fakt? Nepodceňoval bych ani vlivu Herbena, Sv. Čecha a j.; ani ti se z anket neozývají. Založení nové církve je dále důležitým zjevem theologickým; jaké pozitivní stanovisko zaujímali členové nové církve k otázkám jako jsou monotheismus, božství Kristovo, svátosti, nesmrtnosti atp.? Nejspíš by jejich theologické odpovědi byly hodně zmatené; to nevadí, protože se jedná o demokratický projev lidí, kteří neměli náležitého vychování náboženského; ale odpovědi by byly zajímavé dobově. Bud jak bud, spis Hnikův je zajímavým dokumentem; stojí za to jej prostudovat a uložit si jej jako historické zjištění myšlenkové situace v pohnutých dobách. Poslouží každému, kdo se zajímá o vývoj náboženských hnutí a prospěje, doufáme, i československé církvi samé." K.

### 3. Z nejnovější literatury z dějin náboženství.

Dějiny náboženství jako jedno odvětví vědy o náboženství (vedle ethnologie, psychologie a sociologie náboženství) ustálily se v poslední době v pevných vědeckých kolejích a vykazují stále rostoucí práci, důležitou ne-  
toliko pro vědecké poznání náboženství jako zjevu historického, ale i pro theologii, která musí také stavěti na zaručených výsledcích vědeckého bádání, nemá-li stavěti větrných zámků. Všimneme si zde v krátkém přehledu nejnovější literatury z dějin náboženství a tím aspoň v náznamech i problémů, jimiž se obírá a výsledků, k nimž dochází.

Z všeobecných děl upozorníme aspoň na dvě nejdůležitější. Je to především *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, který vydává od r. 1924 v Deichertově nakladatelství v Lipsku Dr. Hans Haas, profesor dějin náboženství na universitě v Lipsku. Zachované umělecké památky rázu náboženského jsou jedním z důležitých pramenů dějin náboženství; v některých případech jsou jediným přímým pramenem pro poznání některého náboženství, kde se nezachovaly literární památky, jindy důležitým doplňkem památek písemných. V tomto atlase je každému náboženství věnován samostatný svazek, jehož vydání je svěřeno odborníkovi, který nejen příslušné obrazy vybral a sestavil, ale k nim i popis připojil a více nebo méně obšírným pojednáním o příslušném náboženství doprovodil. Ve formě atlasu obrazů jsou to vlastně dějiny náboženství a to velmi účinné, ježto podávají názorné doklady příslušné zbožnosti. V některých případech jsou v tomto atlase uveřejněny obrazy, došud známé pouze odborníkům.

Prvý svazek byl věnován *náboženství starých Germánů* a byl zpracován lipským germanistou prof. Dr. E. Mogkem. Reprodukce jsou vesměs velmi dobré, na křídovém papíře provedené a jejich prostudování podle připojených popisů vtiskne názorně v mysl charakteristické znaky dotyčného náboženství, namnoze lépe než pročtení několika knih. Téhož r. 1924 vyšel i druhý, objemný svazek, věnovaný *náboženství egyptskému* a zpracovaný prof. Bounetem, který napsal také obšírný úvod a doprovod k obrazům, všestranně vybraným z velkého množství památek staroegyptského umění.

R. 1925 vyšly čtyři menší sešity atlasu. Prvý je věnován náboženství *Helhitů*, národa, který, jak známo, byl původu indoevropského, přijal do veliké míry kulturu semitskou a byl pánem Předního Orientu i Palestiny, ještě než se do ní nastěhovaly kmeny israelské. Vydání sešitu obstaral sám prof. Dr. H. Zimmern. Další sešit obsahuje památky *náboženství babylonsko-assyrského* a jeho vydání opatřil prof. Dr. B. Landsberger. Sedmý svazek je věnován *náboženství kultury egejské*, která kvetla na ostrovech a zemích kolem egejského moře v době před nastěhováním kmenů řeckých. Z náboženství egejského máme zachovány pouze památky umělecké, žádné písemné, je tedy tento sešit vlastně sbírkou jediných pramenů k poznání tohoto náboženství, které mělo značný vliv na nejstarší vývojové období řeckého náboženství. Vydání svazku obstaral G. Karo. Další svazek obsahuje obrazové doklady k poznání *náboženství Ainuů*, praobyvatelů ostrovů japonských a Sachalinu. Vydal jej sám prof. Haas, napsav i obsáhlou předmluvu o tomto náboženství.

V r. 1926 vyšel jediný trojsešit, věnovaný památkám *náboženského života světa a doby, kdy vzniklo křesťanství*. Jsou tu doklady náboženského synkretismu oné doby, kdy v celé oblasti hellenistické kultury z Egypta se rozšířil a byl pozměněn kult Osirida a Isidy s mysteriemi, Sarapida, Harpokrata, dále kulty syrské, maloasijské, různé mysterie, dionysovské, eleusinské, orfika, čarodějnictví atd. To všechno je doloženo v uměleckých památkách z oné doby a zde sebráno i popsáno prof. J. *Leipoldtem*, ukazujícím nám názorně ráz zbožnosti prostředí, v němž se křesťanství šířilo.

Další svazek atlasu vyšel až r. 1928 a je věnován indickému *náboženství džinistickému*, v zpracování W. *Kirfelové*, s obšírným úvodem. Obrazy zde sebrané v této úplnosti jsou po prvé přístupny širší veřejnosti. Téhož roku vydal A. *Rumpf* dvojsešit s obrazovými památkami *náboženství řeckého*. Je tu přes 200 obrazů a mezi nimi téměř ani jeden z těch, které známe z knih o řecké kultuře; za to mnoho obrazů z vás, hrobů, kultických památek a jiných projevů náboženského života řeckého.

Další dva svazky vyšly zase až r. 1930. Prof. Dr. J. *Leitpoldt* věnoval samostatný sešit *náboženství Mithrově*, které s ostatními kulty orientálními zaplavilo svět řecko-římský a bylo vážným konkurentem mladého křesťanství; i na dnešním Slovensku bylo několik jeskynních svatýň Mithrových. Poslední z dosud vyšlých svazků atlasu obsahu památky *náboženství starých Mexičanů* a zpracoval je proslulý odborník K. Th. *Preuss*, předeslav obšírný úvod o náboženství staromexické kultury, jejíž písmo dosud nebylo rozluštno.

Ve vydávání dalších sešitů atlasu se bude pokračovati.

Jiným důležitým dílem obecného rázu jest druhé rozšířené vydání knihy *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, kterou vydává ve spojení s mnoha odborníky *Alfred Bertholet* v nakladatelství Mohrové v Tübingách. Toto 2. vydání vychází od r. 1926 v sešitech různého objemu a každý z nich obsahuje německý překlad výběru *písemných* památek příslušného náboženství. I zde jsou přirozeně vydávány jednotlivé sešity odborníky a před texty bývá předeslán úvod o příslušném náboženství, avšak na rozdíl od atlasu zde poměrně krátký. Je tedy i tato kniha sbírkou důležitého pramenného materiálu pro dějiny náboženství a to důležitějšího ještě než jsou památky umělecké náboženského obsahu. Jednotliví autoři se snaží zařadit do svého výboru nejcharakterističtější písemné památky, skýtající pokud možno všestranné poznání příslušného náboženství.

V r. 1926 vyšly tři sešity této velké náboženské čítanky, určené arci účelům vědeckým. Prof. Dr. K. F. *Geldner* pořídil výbor písemných památek *náboženství zoroastrovského*, ze starší i mladší Avesty. K. Th. *Preuss* vydal památky náboženství *domorodců amerických*, prof. Dr. A. *Brückner* písemné památky k poznání náboženství starých *Slovanů*.

V r. 1927 vyšlo pět sešitů, některé značně objemné. Tak prof. M. P. *Nilsson* obstaral výbor písemných památek, *náboženství řeckého*, prof. Kurt *Latte* totéž pro náboženství *římské* a období synkretismu doby císařské, doc. E. *Schmitt* výbor z náboženské literatury čínské, prof. W. *Schubring* výbor z náboženské tvorby *džinistické*, prof. R. *Thurnwald* vybral doklady náboženského života domorodců v *Australii* a na *jihomorských ostrovech*.

V r. 1928 vydal prof. *Geldner* obsáhlý sešit památek náboženství *védského* a *bráhmanského* a prof. H. *Kees* výbor z náboženské literatury *egyptské*.

Další tři objemné sešity byly vydány r. 1929; Pražský prof. Dr. M. *Winternitz* obstaral překlad souborných písemných památek *staršího buddhismu*, prof. T. R. *Schröder* sebral písemné doklady o náboženství starých *Germánů* a prof. W. *Krause* doklady o náboženství *Keltů*.

Také ve vydávání tohoto díla se pokračuje.

