

# NÁBOŽENSKÁ REVUE

ČESKOSLOVENSKÉ CÍRKVE

ŘÍDÍ

*Th. Dr. Rostislav J. STEJSKAL a prof. ALOIS SPISAR*

ROČNÍK IV.



1 9 3 2

Nákladem Ústřední rady československé církve v Praze

Tiskem Tiskového a nakladatelského družstva ČČS knihtiskárny „Blahoslav“  
v Praze II., Krakovská 7

## OBSAH IV. ROČNÍKU

(Číslo udávájí stránky.)

### Články:

Drs: K šedesátinám bratra patriarchy . . . . .	1—8
Halbhuber Jaroslav: Smyslové a duchovní pojetí jsoucna . . . . .	155—158
Hník F. M. Dr.: Noëtické a psychologické předpoklady theismu ve filosofii Viléma Arnošta Hockinga . . . . .	65—76
—: Hockingova dialektika a kritické poznámky k jeho filosofii theismu . . . . .	197—205
Novák Miroslav: Vznik Starého zákona . . . . .	91—96, 150—155
—: Proroci . . . . .	205—210
Plešinger Jan: Zápas církve a státu za krále Přemysla I. a biskupa Ondřeje II. . . . .	28—34, 80—90, 158—161, 211—220
Podzimek Jan Dr.: Schleichovo řešení problému smrti ve vztahu k myšlence o tělesné nesmrtelnosti . . . . .	17—27
—: Bible a malomocenství druhy a dnes . . . . .	137—149
Spisár Alois: K objektivitě náboženské víry, II. . . . .	8—17
—: K objektivitě náboženské víry, III. . . . .	129—137
—: Moderní útvar náboženský . . . . .	40—45
—: „Kus masa“ nebo osobnost? . . . . .	193—197
Stejskal R. J. Dr.: Víra a řád . . . . .	77—79
Urban Rud. Dr.: Z pedagogického reformního ruchu . . . . .	34—39
Z. M.: Jesuité ve Španělsku a v Čechách . . . . .	45—49
Hlídka mládeže . . . . .	49—50
Hlídka kulturní . . . . .	185—187, 221—224

### Rozhledy po životě církevním:

Hník F. M. Dr.: Církev československá na poli mezinárodním . . . . .	97—101
—: Mezinárodní mírová konference mládeže v Černošských Kúpelích . . . . .	164—171
Stejskal R. J. Dr.: Světový svaz pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu . . . . .	161—163
—: Život a dílo . . . . .	163—164
Dlatla B.: Konference Akademické YMCA v Novém Městě n. Met. . . . .	171—173
Spisár A.: Svobodný protestantismus a ČCS . . . . .	224—226

### Rozhledy po školství:

Halbhuber Jar.: Spor mezi historismem a psychologismem v našich učebnicích náboženství . . . . .	105—108
Urban Rud. Dr.: Boj o novou školu . . . . .	101—105

### Rozhledy po písemnictví:

Referáty . . . . .	50—58, 108—119, 173—180, 226—240
Knihy . . . . .	119—123, 181—183, 240—245
Časopisy . . . . .	123—124, 183—184, 245—246
Různé . . . . .	58—64, 124—128, 188—191, 246—252
Nekrolog . . . . .	128



## K ŠEDESÁTINÁM BRATRA PATRIARCHY.

*In virum fortem et perfectum . . .*

Není našim úmyslem psáti podrobnou biografii br. patriarchy. Naší snahou bude spíše poukázati na to, že Prozřetelnost správně určila muže na své místo k vedení a správě církve československé.

Přirozeně v úplném a přesném ocenění a posouzení osob, stojících v čele společnosti, ať náboženské, ať občanské jest třeba odstupů času. Z dějin věků víme, že lidé svou dobou nejvíce vychvalovaní obyčejně neobstáli před soudem dějin, ba dokonce upadli v zapomnutí a naopak, že často ti, k nimž současná doba byla nemilosrdná a přísná, byli soudem dějin nejen rehabilitováni, nýbrž i správně doceněni. Přes to však jsou znaky, kterými možno určití a ocenití životní dráhu a výsledek práce člověka, povolaneho Bohem k velikému životnímu úkolu.

Každému, kdo nesleduje hnutí naší církve jen povrchně, jest zřejmo, že církev naše nevznikla jen z poválečné nějaké psychosy, nýbrž že toto reformní náboženské hnutí zasahuje svými kořeny hluboce do existence a minulosti našeho národa — hlouběji snad, než i mnozí naši filosofové a theologové cítí a tuší, aneb jsou ochotni připustit — i v tomto smyslu jsou názory nej přednějších našich lidí na církev československou jen relativní a často pochybné.

Církev československá jest výslednicí všech těch duchovních proudů, jimiž Duch boží projevuje se v národech a jimiž on též mluví k národu — tak právě jako církev prvokřesťanská, či můžeme snad říci Kristem reformovaná církev židovská — a za takové se považovali i apoštolové i Ježíš — nebyla než výslednicí všech těch ideových proudů, jimiž mluvil Duch boží k národu židovskému skrze proroky a naposled skrze Syna svého Ježíše Krista.

Jen slepý a člověk zlé vůle může nevidět těch duchovních vztahů církve československé k duši národa našeho od začátku věků, kdy k Otcům mluvil Bůh hlasem přírody, až po dobu duchovního vývoje usměrněného evangeliem Krista a životem proroků národa. Vznikem církve naplnil se čas.

Všechny reformy v římské církvi začaty v podstatě jejími kněžími. Od Savonaroly a Husa přes Kalvína až po Farského, všichni byli římskými kněžími. To bylo a jest memento římské církvi. Také ideje všech těch známých a neznámých reformátorů žily a žijí přes smrt jejich nositelů, neboť i když zabili tělo, nemohli zabít duši — a reformní ty ideje jen čekaly na svou reinkarnaci, aby zase slovo stalo se tělem, jak nutno dle přirozeného řádu božího v našem hmotném světě.



Věříme, že Prozřetelnost vybírá a určuje si nositele svých ideí — z milosti boží jsme, co jsme.

Nikdo nemohl začítí organisovaťi naše reformní náboženské hnutí v novou církev, kdo nebyl si vědom těchto nutných předpokladů a ideí. Naše církev jest ve smyslu organisačním z velké části dílem kolektiva.

Dle předválečné liberální protiřímské nálady myslelo se, že skutečný boj náboženský proti Římu bude dílem inteligence laické, a zatím tato, až na malé čestné výjimky, nám padla v bok články jako: „možná, že se mýlím“. S překvapením jsme konstatovali, že všechno to předválečné „souzení Říma“ nemělo upřímnosti, síly a charakteru — a k úžasu světa i národa byli to vlastní jeho kněží, kteří počali soudití Řím.

Vzpomínám dosud živě. Lidsky mluveno, dostal jsem se čírou náhodou na historickou schůzi 8. ledna 1920 na Smíchov, a to tím způsobem, že ve vlaku náhodně vzal jsem do ruky noviny, kde tato schůze byla oznámena. Nebyl jsem tehdy mezi reformním kněžstvem, neboť reformy, jak tehdy byly plánovány, mne neuspokojovaly a chtěl jsem se věnovatí studiu práv a pak ve veřejném životě šířiti moderní ideje náboženské. Přiznám se také, že jsem od t. zv. reformistů, znaje římské kněze, mnoho toho nečekal. Byla to spíše zvědavost, která mne na dotyčnou schůzi přilákala.

Průběh schůze jest znám. Strana věrná Římu chtěla různými průtahy reformní snahy mezi kněžstvem oddáliti, zvlažniti a povolna znechutiti a tím přirozeně znemožniti. Většinu účastníků jsem neznal. Po různých vášnivých debatách hrozilo skutečně nebezpečí, že shromáždění se nerozhodne na ničem určitém a že rozhodnutí bude oddáleno. Tu vidím, jak povstává nějaký mi neznámý kněz a resolutním hlasem vyzývá shromáždění, aby zanechalo slov a schůzování a přikročilo konečně k rázným činům: „přerušit všechno ponížující jednání s Římem a založit si svoji vlastní církev.“ Nastává historický okamžik, plný duševního boje a napětí. Kněží Říma hlasují proti Římu — a církev československá se zrodila.

To bylo po prvé, když poznal jsem br. patriarchu. Doplnující prohlášení br. Farského, že církev československá nespokojí se jen stávajícím programem reformismu, ale že půjde cestou náboženského vývoje na podkladě svobody svědomí, strhlo mne, že nechal jsem jiných plánů a hned přihlásil se v řady spolupracovníků. První mé vystoupení bylo v Nuslích a pak vrátil jsem se na Moravu a začal šířiti církev na Hané.

Nevím, jak by se byly vyvinuly poměry, kdyby nebylo bývalo rázného vystoupení br. patriarchy na oné památné schůzi. I když připustíme, že by k založení církve bylo přece později došlo, nesmíme zapomínat, že by se byl propásl vhodný psycho-

logický okamžik a pozdější průkopníci by byli museli pracovat za daleko těžších podmínek a s nadějí v menší úspěchy, neboť již pomalu začala se zvedat vlna reakce, ze začátku ovšem tiše a opatrnicky.



Čtu-li teď v časopisech retrospektivně jeho články, týkající se reformy v římské církvi, vidím, že on ideově i vnitřně na tyto reformy byl připraven. Jeho rozechvělý a zanícený hlas vyjadřoval jen to, co tisíce římských kněží vnitřně cítilo a neodvažovalo se vysloviti a tím méně realizovati. A kdo zná život římského kněze, který nedovedl se zbavit užívání Bohem mu da-

ného rozumu a nezapřel lásku k národu a jeho největším veličánům a jenž zároveň pochopil, že učení a hlavně praxe římské církve jest daleko od evangelia Kristova, ten pochopí ty duševní hrůzy a muka, jež takový kněz prožívá ve dne i v noci, každým okamžikem. Není na světě horšího otroctví, než otroctví ducha. A proto obdivuhodné a vskutku dílo boží, že ti, jimž církev snažila se zlomit charakter po tolik let, měli odvahy svrhnouti se sebe to potupné jho.

A to vše vyzářovalo z hlasu br. patriarchy 8. ledna — hlasu svobody boží pro ty, kteří již neměli ani naděje.

Bylo ovšem dost těch, kteří hlásovali, ale nadšení jejich velmi brzy pohaslo, před prací. Kdo však sledoval propagační činnost br. patriarchy ve vých. Čechách viděl, že to nebyla jen energicky plamenná slova, která dovedl promluvit, ale že on dovede mluvit i energickými činy. Za jednu z nejvýznačnějších známek jeho úspěšné činnosti považují to, že prvně dovedl získati pro církev svoji obec, kde působil jako římský farář. Jest to velmi důležité, abychom mohli posouditi, v jakém smyslu vedl a vychovával svůj lid; jak sám byl připraven a připravoval jiné. Nebylo to jen okamžité poválečné vzplanutí, nýbrž systematická práce a duchovní výchova lidu, ve smyslu vznešených tradic osvícených a národních kněží. Nelze ani dohlédnouti dosahu, kdyby většina českých kněží byla v tom smyslu vychovávala český národ.

Jako nutný předpoklad k tomu považují také znalost dějin národa. A mohu snad prozraditi, jak sám br. Dr. Farský byl ve Stockholmě překvapen, při prohlídce historických památek švédských, ale též českých (odvezených Švédy), nejen důkladnou, ale i podrobnou znalostí dějin českých i světových, kterou br. patriarcha při této vzácné příležitosti projevil — a já jsem si sám musel přiznat, že ten farář, při té hrůze a beznadějnosti římského života nezahálel, nýbrž střídal duchovní majetek a připravoval se tak k příštím bojům.

Nutno si uvědomiti, že šel do boje bez jakéhokoliv existenčního zajištění, bez ohledu na budoucnost rodiny, pln víry ve zdar díla. A možno ještě bez nadsázky říci, že úspěch a rozmach církve ve východních Čechách vděčí jeho práci, aniž při tom přirozeně zapomínáme na jeho věrné pomocníky, jimž on byl dobrým vůdcem a rádcem.

Nyní teprve, když dílo se zdařilo a jest poměrný klid, dovedeme přehlédnouti, jaká to byla odvaha a práce, když bylo nutno za krátký čas vykonati vše to, co jiné církve vykonaly za tak dlouhou dobu.

Jest přirozeno, že jeho činnost ho přímo předurčovala za biskupa diecése a později patriarchu církve.

Není třeba snad předesílati, že úřad biskupský u nás daleko

se nekryje s podobnými úřady u církví starých, orthodoxních. U nás nejen, že není to sínekura v zlatohlavu, nýbrž jen přední místo v boji v první linii, kamž přiletí někdy i střela z vlastních řad. Život a nemoc zesnulého br. patriarchy Dr. Farského dává každému kandidátu názornou perspektivu, co ho čeká.

Nestačí, aby patriarcha byl snad jen farářem-duchovním, ale nutno též, aby byl stavitelem, finančníkem, dobrým hospodářem, organisátorem, redaktorem a též často rozsuzovatelem — člověkem, jemuž nepatří ani den ani noc, a jenž pro sebe a své nemá klidu, jenž nepatří ani sobě ani rodině — mužem železného zdraví a nervů, připraven na zklamání, nevděk vlastních, aby byl pln víry a síly i tehdy, když tělo jest slábo a volá: „Bože můj, Bože můj . . .“ Jest třeba, aby patriarcha byl vůdcem, stojícím pevně a vedoucím svou církev k duchovnímu vítězství.

Pro toho, kdo znal poměry, bylo zřejmo, že po smrti br. dr. Farského nastává novému patriarchovi velmi těžký úkol. Často jest v životě snáze začít nějaké dílo, než pokračovat a vytrvat v něm a hlavně udržet a zachovat dílo a přivést je k vítězství.

Neprátelé jásalí, že smrtí br. Farského zemře i naše dílo. Bylo třeba vůdce ostrážitého a rozšafného, který by dovedl čelit všem nástrahám nepřátel a též neporozuměním z vlastních řad. Náš národ není snadno vést ani v ohledu politickém, což teprve církevním. Víme z dějin, že vlastně na naší povaze ztroskotala naše samostatnost politická i církevní, a nyní se čekalo podobně. Určité příznaky zde byly. Ale energie br. patriarchy a jeho spolupracovníků přemohla snahy rozkladné a dovedla církev udržet to nejennější, t. j. vnitřní jednotu a klid.

Nyní všichni ti, kteří opravdu milují církev, vidí jistě názorně, jaký to byl dar církvi a co nás bylo stihlo v případě opačném. Na Moravě jsme měli hrůzný výstražný příklad t. zv. krise pravoslavné, již ostatní diecése, bohudík, byly ušetřeny.

Nutno také kladně vyzvednout, že i všechny diecése projevíly úplnou, řeckí bychom církevní státotvornost, a to byl fakt, který získal nám úctu domácí i cizí veřejností a také, což důležité, vládních kruhů.

Také hospodářská situace církve, do níž br. patriarcha přišel, byla velmi neutěšenou, ba teď si to můžeme říci, někdy přímo zoufalou. Fondy vyčerpány, závazků mnoho a krise hospodářská přede dveřmi. Nikdo nedovede si představit, kolik tu bylo opravdu zoufalých situací a nevím, kolik nocí tehdy br. patriarcha spal. Nikdo také nemá tušení, co energie a času se vyčerpalo, aby se našlo východisko z této tísnivé situace.

Vedení a správa církve nevyžaduje jen vedení duchovního, ale také administrativního a hospodářského, jež jest k udržení církve velmi důležité — i ti největší idealisté chtějí nakonec se svými rodinami jít a stát vyžaduje od církvi ve věcech admini-

nistrativních přesný chod a pořádek. Ideální časy galilejské jsou ty tam.

A nutno přiznat po začátečním idealismu a vzplanutí, jak jinak ani nebylo možno, dalo velmi mnoho práce, než jsme tyto věci uvedli do pořádku. A zde práce br. patriarchy jistě jest nedoceněna.

Než ani na věci ideové nebylo zapomináno. Nová ústava, ideový základ nauky církve, vyznání a všechna ta práce s dokončením a reálním užítkem prvního našeho sněmu, dala se pod aegidou jeho patriarchátu. Též jeho péče o bohoslovce, jejich studium, kolej a dosažení vlastní fakulty jest dostatečně známa.

Tím, že br. patriarcha od začátku sledoval ideu rozumného vývoje a pokroku náboženského, nedav se strhnouti ani lákáním a vyznamenáními orthodoxního pravoslaví, ani popularitou překotného a často v podstatě prázdného radikalismu — zajistil církvi naší klidnou linii náboženského vývoje a pokroku, jak bylo naším ideálem od začátku. Zůstali jsme svoji a jdeme svou cestou.

Nemohl by jistě býti vůdcem církve ten, kdo dnes by stál na radikální levici a zítra na nejkrajnější pravici, neb naopak, neboť nikdo by nemohl míti jistoty, kde nakonec skončí a kam církev zavede. Vůdce církve potřebuje přesnou přímou linii a charakter.

Pokud pak se vnitřní administrativy týče, chci jen říci toto: Administrace církve (a snad i státu) jest podivuhodný stroj, či snad lépe řečeno zařízení, které se vzdálenému pozorovateli zdá velmi jednoduché a snadno ovládatelné, zvláště u nás, které ale při bližší prohlídce objeví se jako zařízení velmi složité, plné neviditelných koleček, které musejí do sebe zasahovat, a per, která musejí dobře fungovat, zvláště v prostředí, jemuž říkáme demokratické, a jež často prakticky chápeme tak, že demokracie jest jen povinnost pro druhé a pro nás jen výhoda a právo. Sapienti sat!

Že br. patriarcha za daných předpokladů, okolností a možností i ten stroj administrativy dobře ovládal a vedl, ukáže doba.

Z význačné činnosti br. patriarchy nutno uvést jeho církevní činnost zahraniční a jeho porozumění pro tuto práci. O věci snad pro čtenáře Revue není třeba šířiti se více, než poukazem na články o tomto tématu.

Sám osobně jsem nucen mu poděkovati, že měl pro tuto práci plné porozumění, neboť postřehl jaký ona má význam a důležitost pro naši církev. Nutno oceniti, že snahy ty účinně podporoval a práci, a hlavně chuť k práci té, což je velmi důležité, nikdy z osobních důvodů nebrzdil. V tomto smyslu nutno podotknouti, že měl smysl též pro ocenění práce svých spolupracovníků, což nebývá a nebývalo vždy vlastností vedoucích osob a tuto vzácnou lidskou vlastnost mu veřejně křtují.

Největší státnickou moudrostí vedoucích lidí jest, že dovedou si získati schopné spolupracovníky a doceniti jejich práci.

Neméně skvělou administrativní jeho myšlenkou bylo, že pochopil s členy Ústřední rady, že na Slovensko není možno jíti přes Ameriku. A že všechna ta energie, sledující tuto myšlenku, byla napolo zmařena. A i zde patří mu můj dík a dík Slovenska, Podkarpatska a české Vídně, že této práci projevil porozumění, které tato vyžadovala a okolnosti připustily. Nechci ani domýšlet té myšlenky, jakých úspěchů jsme tam mohli dosáhnouti, kdyby se byla tato myšlenka ujala od začátku církve v prvotním ohni nadšení.

Ovšem i našim bratřím v Americe věnoval br. patriarcha všechnu péči a pozornost, jež za stávajících poměrů byla možna a jsme přesvědčeni, že kdyby se tam bylo pracovalo dle jeho plánů a direktiv, jistě úspěch na sebe nedal čekat. Věříme i tak, že jakmile poměry tomu dovolí i zde se projeví jeho šťastná ruka a bystrost administrativní a propagační. Máme na zřeteli hlavně mohutná střediska amerických Čechů, o nichž stala se též zmínka v naší Revui.

Můžeme také prozraditi, že br. patriarcha nevzdává se myšlenky, že nutno též pracovati mezi bratrskými národy slovanskými a ač tato myšlenka naráží na určité potíže, má v bratru patriarchovi svého příznivce.

Podobně leží mu na srdci myšlenka o spolupráci všech těch církví, které podobně jako naše odloučily se od církve římské a potřebují naší morální podpory a s nimiž, podobně jako s ostatními pokrokovými a svobodnými církvemi celého světa, jest třeba spolupracovati a respektive později utvořiti unii. Jest to velká idea sjednocení všech církví svobodných v duchu evangelia a nové doby v universální církve Duchu Kristova.

Ve smyslu přesvědčení a víry, že Prozřetelnost boží řídí vesmír, nechceme oslavovat osobu jako takovou a nástroj boží, ale dílo, které Prozřetelnost skrze ni vykonala a tu děkujeme Bohu, že dal církvi naší dobrého vůdce. Práce, kterou br. patriarcha vykonal, bude jedním ze základních kvádrů, na nichž církve stojí. A on ohlédne-li se zpět do svého života vidí, že život jeho nebyl marným, ba naopak požehnaným prací k Bohu a národu, a myslím, že to jest nejkrásnější pocit a dar, jež si milostí boží připravil k svým šedesátinám — a všechna bolest života mění se v jeho slávu.

Při této příležitosti myslím, že bylo by nevděčným zapomenouti též i na tu, která ve všech bojích života, jeho utrpení a bolestech, byla mu věrnou oporou a silou. Každý náš duchovní ví, že při své těžké a odpovědné, nervy vysilující práci jeho žena a dítky jsou spoluobětí, věnovanou církvi. A tím více žena biskupa patriarchy, neboť ten nepatří jen jí, ale patří celé církvi. A jest třeba jednou tu obět žen našich duchovních oceniti aneb



aspoň pochopiti. Přijměte též i Vy, sestro, náš dík a buďte mu dále silou, pomocí a věrnou oporou.

Boha všemohoucího pak prosíme, aby Ti, bratře patriarcho, dal ještě mnoho síly a zdraví k tak těžkému úkolu, aby Světlo evangelia Syna božího stále Tě vedlo po cestách pravých a Duch Jeho naplňoval Tě svými svatými dary, a Ty nám, církvi své, stále rostl „in virum fortem et perfectum“, na vůdce dokonalé a božího.

Drs.

A. Spisar:

## K OBJEKTIVITĚ NÁBOŽENSKÉ VÍRY.

### II.

#### *Strach a bázeň v náboženství.*

Jednou z hypothes o původu víry náboženské, vysvětlujících náboženství pouze z příčinění lidského a bez zásahu příčin nadempirických, aby tím snáze mohla býti popřena objektivita předmětu víry náboženské, totiž oblasti nadmyslové a nadlidské, jest domněnka, že důvodem náboženství je strach a bázeň lidská.

Tato hypothesis je prastará, ale není bez obliby ani v době nejnovější. Již římský básník pěl, že strach zplodil bohy, když blesky s nebes padaly (De rerum natura 6, 50). Také filosof řecký Epikur používal před Lukrécem té domněnky a hájili a hájí ji moderní spisovatelé a myslitelé jako Hume, Strauss, Lessing, Rousseau, Schleiermacher a jiní. Schleiermacher ovšem nemluví přímo o strachu, nýbrž o pocitu závislosti, jenž právě náboženstvím v pocitu blaženosti v Bohu, plynoucí z vykoupení Bohem, nalézá své překonání, ale pocit závislosti není prost strachu a bázně. Podobně soudí také Sabatier.

Zevním podnětem víry náboženské ze strachu byly různé rány osudu, jako nemoci, smrt známých, zjevy přírodní jako blesk a bouře a jiné.

Bázeň a strach, plodící náboženství, jako fakt vnitřního života lidského, vzniká prý ze všeho, co je nepředvídané, co přichází náhle, nedá se vypočíst a odvrátit, zkrátka, co přichází nějakým způsobem z neznáma. Ale je také strach a bázeň před tím, co přesahuje moc člověka a všech lidí; člověk je puzen tím strachem, aby si získal přízeň té přemoci, přesily, a proto jí li-  
chotí, dává dary, slouží a podrobuje se. Člověk bojí se prý dále také odplaty a trestu té neznámé moci, jež rozhoduje o osudech jeho zde na zemi i po smrti odměňujíc skutky dobré, víru, zbožnost, nebo trestajíc opak. Co však také prý plní nitro naše strachem a bázní, je myšlenka vzorné, ideální dokonalosti duchovní

a mravní, myšlenka sebeurčení rozumu a vůle lidské, myšlenka, že člověk je autonomním pánem svých činů, i mravních činů, že je svým zákonodárcem a jeho mravnost nemá opory; že je odkázán sám na sebe. Je to strach a bázeň z naprosté odpovědnosti, kterou pocituje člověk na vyšším stupni vzdělání, strach a bázeň, aby byl zachován ideál mravní v plné své čistotě, neporušenosti a ryzosti. Člověk nebojí se prý ani tak mravnosti samé, poněvadž mravnost je namnoze zároveň člověku užitečná a prospěšná, ale čeho se bojí, jest odpovědnost mravní, je-li člověk sám a má-li si sám vládnout. Raději prý přijímáme rozkazy od jiného, abychom neměli odpovědnosti a práce duševní s jejich formulováním, neboť od přírody tíhneme k pohodlnosti a setrvačnosti. Proto tvoříme si náboženství, vymýšlejíce nějaké neznámé vyšší bytosti nebo mocnosti, abychom autosugesci zbavili se těžkostí, plynoucích ze svézákonného e svěvykupitelského sebeurčení mravního. To děje se pudově, instinktivně, aniž by si člověk hned svou sugesci uvědomoval, aniž by ji prohlédl a jí se zbavil.

Musí postoupit značně vysoko ve svém duchovním vývoji, než pozná svůj sebeklam a než ho odstraní.

Tohoto strachu a té bázně vnitřní využít kují pak mocnější ve společnosti lidské ve svém sobectví. Aby zabezpečili své zájmy, přejímají odpovědnost za masy lidu, bojíci se odpovědnosti, a vydávají se za zástupce těch mocností vymyšlených, božstev fingovaných. Řád daný mocnými tohoto světa, ať panovníky, náčelníky kmenů nebo kněžími, je dáván jako řád božský. (Cicero, *De natura deorum* 1, 188.) Předsudek dovede poutat tíže než okovy. Předsudek, že jsou bohové, že je bůh, oslazuje zevní otročinu a mění ji v pocit dobrovolné povinnosti vůči božským silám. Proto mocní tohoto světa posilují masy v tom náboženském předsudku.

Náboženství tedy, jako výtvar úzkosti a strachu před vyššími mocnostmi není proto vlastně ani nic mravně dobrého, ani nemůže býti základem opravdivé mravnosti. Nanejvýš může zploditi morálku otroků. (B. Nietzsche.) Strach a bázeň nejsou základem právě čisté mravnosti, nýbrž spíše mravnost omezují. Mravnost nesmí býti heteronomní, závislá na zákonodárství jiného, nýbrž musí býti autonomní, svéprávná. Strach a bázeň nutno přemoci, což platí hlavně pro lidi duševně zralé, vyspělé. Strach a bázeň — a ovšem i náboženství, které jenom z nich vzniká — jsou známkou duševní slabosti. Právý filosof je povznesen nad všechno náboženství.

Jako obyčejně bývá v lidských myšlenkách smíšena pravda s nepravdou, tak je tomu i ve zmíněné hypotese o původu náboženství ze strachu a úzkosti. Nemůžeme nepřiznat, že zastáncové této hypotese do jisté míry také správně vidí, třebaš ne úplně správně; ale hlavní je, že nesprávně interpretují, vykládají fakta.



Strach a bázeň není náboženské víře cizí. Náboženská víra nemůže být bez bázně a strachu; ale strach není hlavním důvodem náboženské víry, nehledíme-li ani k tomu, že původcem náboženství není pouze člověk, nýbrž i Bůh, jak o tom svědčí náboženská zkušenost, které nelze cele a uspokojivě vyložit jenom z úsilí a života lidského. I když analyzujeme lidského cínítele v náboženské zkušenosti, musíme doznat, že v ní není zúčastněn člověk jen jednostranným projevem svého duševního života, svých duševních sil a schopností, nýbrž celý, s veškerým bohatstvím svého ducha. A tu ovšem musíme připustit, že se uplatňuje i pocit odpovědnosti a plynoucí z toho pocit bázně a strachu. Ale strach a bázeň jest jev, který víru náboženskou v jejím vzrůstu a vývoji jenom doprovází, nikoli však jediný vytváří. Víra náboženská zaměstnává celého člověka a předpokládá nejen cit — dokonce ne jen cit tak jednostranně uplatněný, cit strachu — nýbrž i rozum i vůli.

Bázeň a strach má v náboženství svou určitou oprávněnost, jako i v jiných projevech duševního života našeho. Že je oprávněn i v dokonalejších náboženstvích, ba i v náboženství Kristově, které snad smíme považovat za dokonalé, ano nejdokonalejší, toho důkazem jsou nám místa z Písma Starého zákona, jež vyjadřují v různých obměnách myšlenku knihy Přísloví: „Počátek moudrosti jest bázeň Hospodinova“ (9, 10), na př. Žalm 111, 10; 112, 1; Job 28, 28 a jiná místa, ale i místa Nového zákona, kde čteme známá slova: „A nebojte se těch, kteří vraždí tělo, ale duše nemohou zabít, než raději se bojte toho, kterýž může i duši i tělo zatratit v pekelném ohni.“ (Mat. 10, 28.) Tato místa zdají se mluvit ve prospěch hypotézy o vzniku náboženství ze strachu. Ale jest to jen zdání. Bázeň, jak řečeno, má ve víře náboženské své oprávnění, ale jen do jisté míry, totiž pokud se týče jevů mravních, jimž podkladem a vysvětlením musí být víra v nadlidskou zákonodárnou moc a v mimolidskou sankci.

Mravní jevy našeho života vždy budou souviset s bázní, s bázní, která plyne z obdivu a úcty k vnitřní vznešenosti mravního dobra a nezištnosti. Člověk normální (duševně) bude vždy s úctou a ostychem a s jakousi posvátnou bázní pozorovat čin mravně dobrý, nezištnost, obětavost. A to i člověk hříšný, ba ten právě snad ještě víc než člověk ctnostný. Naše nižší živočišná, smyslná přirozenost, kterou pocítujeme v životě mravním velmi silně, jeví se nám oproti mravní čistotě a svatosti jako něco ošklivého, pohrdlivého, co sluší sice zvířeti, ale není důstojno člověka. A přes toto stanovisko nemůžeme se přenést, nemůžeme jeho nedbat. Čím níže jsme klesli, tím více cítíme tu propast mezi tím, co jsme, a mezi tím, co být máme. To nás plní bázní posvátnou.

A podobný pocit máme, když si uvědomíme dobro jako závaznou moc ve svědomí svém. Ta moc je v nás námi pocítována

jako mocnější, silnější než všechno v nás. A není vždy v souhlase s našimi sklony, žádá dokonce od nás věci, činy obtížné, a žádá je bez slevování. Při tom jeví se nám dobro jako cosi vnitřně oprávněného, šlechtného a zároveň nepodplatitelného a nevyhnutelného. Z toho prožívání vzniká ovšem bázeň před ideálem jako následek citu povinnosti, a to povinnosti mravní, která nepůsobí přírodní nutností, jako na př. jiné zákony přírodní, nýbrž jako mravní povinnost, jíž můžeme se sice vyhnout, ale nikoli za cenu uspokojení, blaha, nýbrž jen za cenu nesnesitelných výčitek svědomí. Bylo by nám mnohdy milejší, kdybychom „musili“. Ale tak my jen „máme“, totiž povinnost, jsme povinni, ale nemusíme.

Bázeň jako cit doprovázející mravní život náš jest nám srozumitelná, když uvážíme svou odpovědnost a přičítání svých činů, ať dorych nebo zlých. A opět nelze se nám vyhnout tomu vnitřnímu soudu, který sami konáme nad sebou a v němž si uvědomujeme bezcennost své povahy za to, že jsme se nedovedli ovládnout, jakož i svou vinu, trestuhodnost a vyloučení z obcování lidí mravně dobrých. Abychom takový soud nad sebou provedli a abychom pocítovali bázeň a strach mravní, k tomu není třeba ani, abychom měli na mysli všemohoucí spravedlnost. My nedovedeme plně vysvětlit mravní fenomény bez víry v tu všemohoucí spravedlnost, ale nelze říci, že k uznání její vede nás pouze ta bázeň, kterou pocítujeme z vědomí hříchu. Převahla vnitřní vznešenosti dobra, závaznosti a zodpovědnosti v mravním životě jsou tu a zůstanou, pokud zůstane mravní vědomí, a s ním bude vždy spojen pocit bázně, i když není hříchu. To však není bázeň otrocká, je to spíš úcta, kterou pocítuje člověk před vším vyšším, vznešeným a krásným. Je to posvátná bázeň, ba hrůza, která je formou lásky k nekonečnu, aniž láska mizí.

Tato bázeň je počátkem moudrosti. Je to bázeň Hospodinova a doprovází vznik náboženství v duši člověka. Ale Hospodin ve smyslu správného a vyhovujícího pojmu Boha nebudí v nás strach otrocký a pocit snižující závislosti, o jakých mluví hypotesa. Nelze tedy vyloučit z náboženské víry všechnu a každou bázeň. Naprosto však třeba vyloučit bázeň, jež člověka ponižuje, deptá, kruší, ničí, vede k zoufalství, bázeň otrockou, bázeň, která vzniká z nesprávného pojetí základu vši skutečnosti a cíle veškerenstva. Dlužno pak uznat bázeň, která povznáší, plní obdivem, ale i důvěrou a láskou.

Jest jisto, že to, co je nám naprosto nepoznatelné a nepochopitelné, co je nám nejen tajemné, tajemstvím, ale tmným tajemstvím, kde člověk ničím nemůže se zachytit svým životem duševním, že taková absolutní záhada, hádanka, v nás budí pocit, který ponižuje, ochromuje a zastrašuje. Ale Ježíšovo náboženství nežádá víry v něco nepochopitelného. Právě naopak: žádá víru v Boha takového, který jako pravda a dokonalost je vy-

světlením veškerenstva a sebe. To je obsah a smysl slova: Otče náš. Bůh jako pravda a láska, t. j. jako myšlenka a vůle, jako moudrost a moc je původem všeho, nábožensky řečeno: otcem, filosoficky: příčinou a cílem. Bůh není dle Ježíše temným osudem, fatem, ale podstatnou moudrostí; tím je každý okamžik světového plánu plně zdůvodněn a vzhledem k účelu celku oprávněn, jak vyjadřuje místo z kázání horského (Mat. 6, 25—34), kde Ježíš varuje právě před bázní ochromující, před bázní o život a potřeby životní. Před moudrostí Boží prchá bázeň ze srdce našeho. Náboženství není pak pramenem bázně a nevzniká z otrocké bázně, z níž vůbec nic vyššího nemůže vzniknout, neboť vede k zoufalství.

Také absolutní libovůle by nutně probouzela otrocký strach. Ukazovala by člověku jeho nemohoucnost, bezmocnost, a nemohla by být mravní pohnutkou. Ale má-li Bůh býti pojat tak, aby byl k něčemu, aby vysvětloval vše, pak musí býti pojat jako podstatná vůle, činná vůle, dokonalá vůle, jako podstatná svatost, moc a dobrota, která je povznesena nad všechny potřeby, vlivy a protiklady a nepřipouští do svých úradků žádných cizích rušivých vlivů a pohnutek. A takový je Bůh Ježíšův jako láska a dobrota sama ve smyslu naprosté dokonalosti; zdůvodňuje mravní posvátnou bázeň úcty a vylučuje otrockou úzkost a nejistotu, jakož i snahu získat si Boha prostředky nehodnými a nedůstojnými. Nejvyšší Svatému lze se líbit svatostí. Od podstatné svatosti lze jen svatost očekávat.

Jest jisté, že víra v Boží soud, jenž neznamená nic jiného než objektivně spravedlivé zhodnocení a posouzení našeho života a splněného úkolu, ať máme o soudu tom a jeho formách jakékoli představy, působí vážnou bázeň. Tato bázeň není však otrocký strach, nýbrž je doprovodem přesvědčení, že mravnost je něco naprosto vážného a nesmí zůstatí jen ideálem, nýbrž že musí býti uskutečněna.

Tato bázeň, zda naplnili jsme, co bylo naší povinností, nepoškozuje mravnost, ba naopak, nabádá k jejímu uskutečňování. A pokud se týče požadavku mravnosti autonomní čili svézákonné, třeba říci, že křesťanský pojem Boha neodmítá vzor svézákonné svatosti čili dokonalosti mravní vůbec, nýbrž jen požadavek, aby člověk dával si zákon mravní sám. A křesťanské myšlení odmítá tento požadavek proto, poněvadž nevidí, že by člověk byl schopen mravnosti autonomní, jsa ve své existenci a ve svém myšlení závislý na mnoha činitelích. Od člověka nelze žádat naprostou, absolutní samostatnost, nezávislost, poněvadž jí prostě nemá, jsa tvorem konečným, t. j. závislým a podrobeným vývoji. Člověk nevytváří pravdy a povinnosti pro sebe, nýbrž ony vnučují se mu jako moci na něm nezávislé, které byly před ním, bez něho, a budou i po něm. Tedy fakta skutečnosti a důvody myšle-

ni, důvody metafysické mluví proti možnosti autonomní mravnosti u člověka.

Pravda a mravní dokonalost je autonomní, ale ne v člověku, nýbrž v mimosvětském Bohu. My musíme sebe, své myšlení i snažení nechat co nejlépe proniknout zákonem pravdy a dokonalosti, jak jej prožíváme v naší náboženské zkušenosti; ale ten zákon zůstává nad námi, mimo naši kompetenci a moc. Pramenem mravního zákona je jistě správné myšlení a správná vůle, dobrá vůle, ale ne má, tvá, ne lidská, nýbrž nadlidská, a my máme účast na té autonomii myšlení a mravnosti, pokud myslíme a chceme podle zákonů myšlení a zákona mravního, jež jsou na nás nezávislé.

Autonomie mravnosti oprávněně znamená, že dobro musí být poznáno jako vnitřně hodnotné, jež má být a jež ukládá povinnost, kterouž třeba plnit z důvodů vnitřních, z důvodů vnitřní hodnoty dobra, tedy pro dobro. A křesťanský pojem Boha takového chápání mravního dobra a plnění mravní povinnosti nevyklučuje, ba naopak, považuje za vrchol mravnosti.

Připouští ovšem i nižší pohnutky, ale nikdy odloučeně od Boha nejvyššího spravedlivého, ale i nejvyššího dobrotivého, tak že jakýkoliv strach otrocký před soudem nesprávným a krutě přísným je vyloučen.

Proklamuje-li křesťanské myšlení Boha za nadsvětého zákonodárce, odplatitele a dárce milosti či spomocníka v plnění mravní povinnosti, pak chce tím říci, že ani v člověku ani v lidstvu není dostatečný důvod k vysvětlení mravního řádu, ani postačující síla, aby naplněna byla vnitřní i zevní spravedlnost a přemožen hřích, nýbrž v Bohu transcendentním, odlišném od přírody a člověka, a svéprávném a sebevědomém. Ovšem člověk musí svobodnou mravní prací svého svědomí pojmout v sebe mravní požadavek i s jeho pohnůtkami jako od Boha pocházející a učinit jej složkou svého přesvědčení, smýšlení a sebeurčení. Tím stává se mravnost heteronomní nebo lépe řečeno theonomní, pro své nutné subjektivní zpracování v nitru člověka psychologicky čili pro člověka stejně hodnotnou s autonomní mravností, jak ji žádá mnohá filosofie; ona musí být vnitřní a živoucí jako tato. Theonomní mravnost znamená taktó synthésu autonomie a heteronomie mravní.

Křesťanská mravnost je heteronomní co do původu mravního zákona, autonomní co do uskutečňování mravnosti. Tak je mravnost vysvětlena na své příčině i ve svých zjevech empirických. Stojí pak nad mimokřesťanskou a mimonáboženskou mravností, poněvadž ukazuje vždy výš a nespokojuje se s požadavky nižšími, jež by byly ve shodě s různými povahami lidskými, s jejich nedostatky a slabostmi. Náboženská morálka je bojem Božím, bojem o království Boží, jež dle Ježíše trpí násilí a jež uchvacují jen ti, kdož užívají násilí, totiž kdož energicky, úsi-

lovně bojují o naplnění mravních požadavků. V autonomní morálce by člověk přistřihoval mravní požadavky podle své libosti, což by značilo značné snížení mravnosti, ba její zničení.

Náboženství se svou oprávněnou bází neznamena tedy ulehčení a tím snížení mravních ideálů, nýbrž naopak povýšení, prohloubení a ovšem i vysvětlení, tím že v obor mravnosti zavádí Boha jako ideál, svatost podstatnou, jenž je autonomní mravnosti po výtce. Poněvadž Bůh, ideál mravnosti a její hodnotitel či soudce, je nejvyšší dokonalý, svatý, je vyloučen strach otrocký, který musíme pocítovat za soudce omylného a přísného v životě pozemském. Zůstává však bázeň, která doprovází i autonomní morálku filosofickou, totiž bázeň, zda dosáhli jsme splnění mravního požadavku, jak jsme měli a jak jsme mohli. Ale bázeň nevytváří víry v Boha jako vysvětlujícího důvodu a základu mravnosti, nýbrž mravnost jen doprovází. Víru v Boha předpokládá; ta vzniká z důvodů jiných.

Boha nejvyšší dokonalého netřeba se báti. Báti se třeba jen nespravedlnosti, již se může dopustit i soudce, chtějící býti nejspravedlnějším, když je to soudce jako my lidé, nedokonalý, totiž ne původce zákona, ale jeho vykladatel.

Náboženství znamená jistě závislost. A závislosti může býti velmi snadno zneužito proti závislým. Záleží tedy na tom, na kom jsme závislí, a nikoli na závislosti samé. Ne závislost sama snižuje člověka, důstojnost lidskou, ale závislost na takových mocnostech, které mohou své převahy a přesily, ať přímo nebo nepřímou, zneužít, a tak to, co je sobě cílem — ovšem pokud je to samostatné a nezávislé — jako na př. lidská osobnost, učinit prostředkem a nástrojem svých egoistických zájmů; v tom je známka otroctví.

Bohové a pojetí bohů mnohých náboženství jsou toho rázu, že jsou to jen mocné bytosti, u nichž nejsou vyloučeny možnosti zvláštních egoistických zájmů, které mohou býti v rozporu s životním úkolem a se zdokonalením osobnosti lidské. Takoví bozi a takové pojetí bohů ovšem nevyklučují bázň otrocké.

Jinak je tomu v pojetí Boha křesťanského. Ten je nadsvětlná osobní dokonalost, tvůrčí příčina všech vloh lidských, i rozumu a svobodné vůle, které stvořil a udržuje za účelem osobního zdokonalení v pravdě a dobru. Křesťanský Bůh jest příčinou čili Otcem člověku se všemi jeho schopnostmi, nikoli sokem nebo nedůvěřivým protivníkem. Bůh Ježíšův nemá zvláštních, jen svých egoistických zájmů, neboť on je sám posledním cílem a účelem světa a tvůrcem všech možných úkolů životních. Křesťanský Bůh chce právě jen co možná největší zdokonalení tvorstva; jak mohlo by tedy mravní zdokonalování člověka býti ohroženo zájmy Božími? Ani samostatný rozvoj svobodných tvorů, lidí, nepoškozují Boží příčinnost, neboť i ta samostatnost (relativní) a ten rozvoj jest darem, dílem a úmyslem Božím. Užívání

rozumu a svobody je také účinkem Boha nejvyššího dokonalého. On dává chtění i dokončení (Filip. 2, 13), a kde duch Páně jest, tam je svoboda (2. Kor. 3, 17). Oslava Boha není egoistickým, zvláštním zájmem Božím, jenž by byl v rozporu se zájmy tvorů, lidí, když přece ta oslava Boží projevuje se právě ve zdokonalení člověka — a nejen člověka, — ale všeho, aby vše hlásalo slávu Boží.

Měřítkem mravnosti podle Krista je obraz a podobenství Boží (Mat. 5, 48). Podobnými Bohu stáváme se rozumem a sebeurčením. Může potom býti zásluhou, vzdání se dokonalého uplatnění rozumu a svobodné vůle? Zajisté, že nikoli. A proto nemusí se člověk obávat Boha a své závislosti na něm, když přece Bůh je tvůrcem a původcem našeho ducha se všemi jeho zájmy; všechny ty zájmy poukazují právě na Boha jako tvůrce a cíl života. Bůh nemůže býti škůdcem člověka, ani pramenem jeho poškození a potlačení, ba naopak, jen jeho povznesení, obohacení a zdokonalení, když je původcem všeho v člověku. Bůh Ježíšův stojí na straně člověka jako jeho Tvůrce a Spasitel, a člověk nemá se čeho báti od Boha, právě proto, že je závislý na takovém Bohu; třeba jen pojmout správně Boha ve smyslu evangelia Ježíšova, a nikoli ve smyslu nižších náboženství nebo různých filosofických spekulací o absolutnu, které nedosahují výše evangelia. Zde má pravdu epištola Janova (1, 4, 18), když říká: "Bázně není v lásce; ale láska dokonalá ven vyhání bázeň. . . kdo se bojí, není dokonalý v lásce." Netřeba vypuzovat z náboženství a z mravnosti každý pocit závislosti jako něco, co by znehodnotovalo náboženství a mravnost; ale co třeba zahánět a proti čemu je třeba bojovat, je nedůvěra k dobrotě a lásce Boží, jako by Bůh, od něhož jsme jako tvorové závislí, mohl nějak poškozo-ovati a zdržovo-ovati naše duchovní a mravní zdokonalení. Proto také taková bázeň, jež je nesená láskou k Bohu a láskou Boží k nám, je podle našeho náboženství darem Ducha Božího, totiž Boha samého, a znamená smýšlení, které je z Boha, k Bohu vede a s Bohem zpodobňuje. Z takové bázně neplyne zoufalství, nýbrž naděje, důvěra v Boha jako životní cíl a účel a jako pramen síly a rukojmí našeho zdokonalení. Oprávněnost náboženské bázně Boží je v tom, že princip závislosti i princip mravní svobody čili duchovního sebeurčení je tyž, totiž Bůh. Závislost neznámá zde pranic jiného než oddanost pravdě a dokonalosti jako dostatečnému obsahu životnímu; pak není v ní nic znehodnocujícího.

Ti, kdož spatřují původ náboženství ve strachu, odvozují bázeň Boží ze strachu před lidmi. Tak vysvětlují kult předků (zesnulých) z kultu nebo z uctívání živých lidí. Bůh nebyl prý původně víc než člověk výše stojící, jehož moc a síla byla považována za nadlidskou. (H. Spencer.) Tento způsob vysvětlování bohů a náboženství nebyl ani v dávném starověku neznám. Ná-



boženství prý nebylo podle toho názoru nic jiného než strach, bázeň před lidmi. Jak byli obáváni živí — a proto vzdávána jim úcta — tak byli obáváni i mrtví. Jenže mrtvých bylo se více báti, poněvadž živí neměli jich ani v moci ani pod svým dohledem, a proto mrtví mohli nepozorovaně škoditi. Duchové zemřelých byli obáváni a strachem živých usmířováni. Ctění ducha vedlo prý potom k uctívání přírodních zjevů.

Než — uctívání předků, odvozované z uctívání živých, předpokládá již víru v nesmrtelnou duši, kterážto víra spočívá na rozumovém závěru. Strach před žijícími mocnými tohoto světa nemůže sám, bez stávající již víry v nesmrtelnost, vysvětliti přechod k uctívání mrtvých. Smrt sama, bez víry v nesmrtelnost jinak zdůvodňované, nemohla vést k víře této, poněvadž právě očividně ukazovala nicotu mocných panovníků.

Správné jest, že v prvotním, původním náboženství bylo uctívání duchovní převahy. V přírodě i ve společnosti stál člověk prvotný tváří v tvář převaze duchovních mocí. Tato převaha mocí duchovních v přírodě spojovala se s mocí, kterou prožíval člověk uvnitř svého já, ve svém svědomí, jako tajemnou moc zákonodárnou. Ta vnitřní moc, mluvící ve svědomí, nalézala zevní oporu v moci, projevující se v přírodě. Výklad světa a mravnost jsou prameny dojmů, působících v nitru lidském lidskou stránku náboženské zkušenosti. Z těchto dvou vlastností zvenčí a z nitra, vzniká dvojnásobná náboženská nejstarší forma: zbožnění přírody a — lidí. Lidstvo nebylo by uctívalo lidi, ať živé nebo zemřelé, nebýt převahy ducha, jevící se v hrdinech činů i myšlenky a mravnosti. Z vynikajících osobností vycítoval člověk onu tajemnou moc duchovní, která zavazuje k uznání pravdy a konání dobra. Člověk sklání se, aniž by si toho byl vždy vědom, před majestátem pravdy a dobra, moudrosti a moci, což konec konců neznamená nic jiného než příčinnost, ať ji vycítuje neb tuší kdekoliv, buď v přírodě nebo v nitru svém. Tak vzniká víra v božskou moc jakožto příčinu.

A podle toho dlužno též posuzovat mravní povahu bázně, pokud je oprávněná v náboženství a v mravnosti a pokud jí třeba vymýtit. Oprávněná je, pokud plyne z vnitřní hodnoty ducha; odmítnuta musí býti, pokud pochází ze zevní násilné převahy panovnické moci, opřené o libovůli a možnost zneužití této převahy.

Pračlověk cítil protiklad jistoty své domácí, úzce ohraničené kultury a neznámé jemu a proto děsící ciziny. Co člověk nezná naprosto nic, o čem nemůže si učinit ani sebe matnější představy, ani v obrysech, to je mu zmatkem a to plní ho děsem, bázní, strachem. A tam v ty neznámé cizí kraje umištěval člověk duchy a demony, mocnosti to libovůle. Démonové, duchové, byli mu totiž původně předmětem úzkostného strachu.

Jako bohy uctíval zjevy, které znal, tedy zjevy domácí pří-

rody, poněvadž byly mu spolehlivé, mohl se na ně spolehnout. Tito bohové byli mu ochránci kultury, mocnostmi zákona a svým zákonitým a proto blahodějným působením byli mu jistou zárukou lidského života a snažení.

S těmito domácími bohy byl člověk spojen poutem bázně, ale bázně uctivé, důvěřivé, a poutem kultu. S démony, s duchy libovůle, kteří bydlí v neznámu, neměl spojení pravidelným kultem, poněvadž s nimi jej nespojovaly společné zájmy. Těch duchů mohl se jen otrocky bát a musil hledět je přelstít a učinit neškodnými — dle možnosti ovšem, od případu k případu — čarami, pověrou a magií. To platí nejen pro jednotlivce, ale i pro celé národy a státy. I státy touto cestou magie chránily se před škodlivostí zlých duchů. Magie a pověra mizela, jak šířil se okruh poznání přírodního, hloubka myšlení filosofického a v důsledku toho i čistota kultu náboženského.

Že náboženství nevznikalo z otrocké bázně, jak by tomu chtěla zmíněná a zde zkoumaná hypotéza o původu náboženství, hypotéza strachu, lze usuzovat i z té skutečnosti, že označení boha jako otce neb bohyně jako matky nebylo neznámé, ba naopak dosti časté.

Náboženství se všemi jeho zjevy dlužno vysvětlovat jinak, ne ze strachu a bázně. Bázeň jistá, jak o ní byla řeč, je doprovázejícím zjevem náboženské víry, nikoli však pramenem, příčinou, původem náboženství. Bázeň předpokládá již známost vyšší moci, získanou způsobem jiným. Tím padá ovšem i myšlenka, že předmět náboženské víry, božská moc, je cosi neobjektivního; cosi z nitra a v důsledku bázně promítnutého mimo vědomí a nitro naše. Strach a bázeň by nedovedly zabezpečit objektivní platnosti předmětu víry, jsouce jen pouhé city. Naštěstí, bojím-li se něčeho, musím vědět, čeho a proč. Bázeň nepředchází víru, nýbrž doprovází; ovšem bázeň shora naznačená a oprávněná.

*Dr. Jan Podzimek:*

## SCHLEICHOVO ŘEŠENÍ PROBLÉMU SMRTI VE VZTAHU K MYŠLENCE O TĚLESNÉ NESMRTELNOSTI.

Čtvrtý sněm lateránský, konaný mimořádně slavně v roce 1215 za předsednictví papeže Innocence III., vydal mezi svými sedmdesáti dekrety i památné vyjádření o zmrtvýchvstání lidí ve dnech posledních.

Pravít se v něm mimo jiné, že všichni lidé, dobří i zlí, vstanou „*cum suis propriis corporibus, quae nunc gestant*“ (se svými vlastními těly, která nyní nosí).

Odtud církev katolická učí dogmatu o zmrtvýchvstání těl,



aniž ovšem se snaží nějak určitěji konstatovati, v čem spočívá ona druhová a individuální identita tělesné schránky lidské.

Článek víry ve vzkříšení těl v den soudný opírá se jednak o místa Písma, jednak o názory církevních Otců; tito poslední ovšem opět zdůvodňují svá tvrzení výroky Písma.

Nemohu zde v tomto článku podrobiti kritice místa z Písma, ač by to bylo právě thema velmi vděčné; vidělo by se, jak v Písmě víra ve zmrtvýchvstání těl byla formou víry v život věčný vůbec.

Církevní Otcové a učitelé nepotřebovali uváděti přirozených důvodů pro víru ve vzkříšení těla, poněvadž jim byla rozhodujícím důvodem — všemohoucnost Boží. Nicméně někteří z nich — a hlavně pak pozdější filosofové křesťanští — snažili se víru podepřít důvody rozumovými a přirozenými.

Tak na př. *Athenagoras Athenský* v dvoudílném, velmi pochvalně přijatém spise „*De resurrectione mortuorum*“ ukazuje na syntetickou povahu člověka, jehož přirozenost sestává zrovna tak z těla jako z duše, i na nutnost zasloužené odplaty a tedy nutnost vzkříšení i pro tělo.

*Origenes* naproti tomu v souvislosti se svou naukou o pre-existenci duší a konečnou zkázou všeho hmotného (a tedy i lidského těla) jako následku hříchu, odpadu od Boha, hlásá spiritu-alistickou nauku o všeobecném zmrtvýchvstání.

Podle této nauky nepovstane zmrtvých hmotné tělo lidské, nýbrž duše přioděje se tělem eterickým.

Pro posouzení víry ve zmrtvýchvstání těl třeba vzít v úvahu také názor starší doby, hlavně církevních učitelů, že duch, duše (i Bůh) jsou povahy hmotné, ovšem jemně hmotné. Tehdejší doba neměla takový názor na duševno, na ducha, jaký máme my, a nečinila takového rozdílu mezi hmotnem a duševnem, jaký činíme my.

Nauku církevní o tomto předmětu vybudovala a zdůvodnila i rozumově teprve scholastika. *Tomáš Akvinský* uznává sice vzkříšení těla za dílo zázračné, ale dovozuje proň ve své nauce přece důvody rozumové.

Tvrdí, že duše lidská je formou lidského těla a je prý proti přirozenosti její, aby žila odloučena od tělesné schránky (viz shora podobné tvrzení u *Athenagory Athenského!*).

Dochází-li vůbec smrti pozemskou k takovému odloučení, není trvalé, nýbrž jen na čas, a to do doby obecného vzkříšení těl.

Dle *Tomáše Akvinského* je docela duše bez těla, na kterémžto složení jako celku jenom participuje, jaksi nedokonalou, neboť bez těla přece z celku něco schází, byť to byla jenom část méně podstatnější.

Také nejvyšší blaženosti prý nemůže dosáhnouti duše bez nového spojení s tělem.

Také v etickém slova smyslu tvoří dle Tomáše duše a tělo nerozlučný celek, určený boží odplatě i trestu (viz analogii s Athenagorou!) Tak odůvodňováno katolické dogma z r. 1215.

Proti katolickému dogmatu o zmrtvýchvstání těl činily se zvláště ve století minulém různé námitky a to nejen se strany filosofů, nýbrž i pokrokovějších theologů nekatolických a operovalo se zhusta argumenty vzatými z přírodních věd.

Katolická apologetika však nelenila a snažila se své odpůrce vyvracet, pokud možno také přírodovědecky, jak už ostatně její intelektualisující směr sám sebou nese a má v oblibě.

Námitky se soustředily povětšinou na problém identity zmrtvýchvstalého těla s tělem téhož jedince, žijícího kdysi na této zemi a zde skonavšího.

Tak se namítalo mimo jiné hlavně to, že jest velmi těžko představit si znovuoživení se těl, která už jednou setlela a jejichž základní rozpadové částice se rozptýlily v zemi, stavše se namnoze stavebními jednotkami těl nových individuí, a jako takové přešly zase do těla lidí, živočichů i rostlin.

Vskutku rozklad lidského těla po smrti postupuje (samozřejmě, že s vyloučením případů t. zv. přirozené mumifikace, ať už je tato zaviněna silnou vzdušností prostředí, půdy, do níž mrtvola uložena, nebo přerušením a zastavením rozkladu v určitém stupni adipocirního stadia, což bývá zase, ač řídkým, přece obvyklým zjevem na t. zv. „přesycených“ hřbitovech) během let tu pozvolněji, tu rychleji — podle různých podmínek destrukce tělesné hmoty — neúprosně až k nejjednodušším chemickým látkám svého složení.

Tak při rozkladu bílkovin, tvořících podstatu každého a tedy i lidského masa, různými druhy bakterií vznikají albumosy, peptony, aminokyseliny, amoniak, sirovodík a mnohé jiné. Tvorba amoniaku může činiti kvantitativně až dvě třetiny dusíku původní bílkoviny.

Uvnitř rakví, v hrobech, arcíř tento rozkladný proces tělesných bílkovin postupuje pomaleji. Při vyšší teplotě a za normálního přístupu vzduchu však může půl kg masa, rozkládajíc se, zkapalnit už asi za 14 dní.

Hniloba pak, jak běžně v denním životě označujeme rozklad těla, není nic jiného, než rozklad bílkovin a jim příbuzných látek až k neústrojným sloučeninám, které zůstávají v půdě nebo unikají do vzduchu. Výsledkem hniloby těla jest tedy jeho mineralisace.

Jak vidno, je i lidské tělo vsunuto do koloběhu látek v přírodě, jako všechno ostatní živé a neživé. To byl a jest uzávěr vědy.\*)

Nastávala tedy pro katolickou apologetiku otázka, jak ony

\*) Viz i ono křesťanské: „Prach jsi a v prach se obrátíš.“

nesčetné a přece s časem tak rozptýlené molekuly a atomy hmoty, tolikrát snad už prošlé životem bytostí, bude lze identifikovati v určitá lidská těla.

Po nedlouhém období bezradnosti promluvalo se neoficiálně, ale za to v dobré vůli čeliti vědecké námitce. Tak *Freppel* ve svém velkém díle „*Les Apologistes chrétiens au deuxième siècle*“ (*Origène II.*, p. 45) pravi: „Tělo zmrtvýchvstalé bude totožné s tělem smrtelným. Než v čem přesně záleží tato identita? Zdaž bude totožnost tato porušena, jestliže tělo každého člověka neobdrží při vzkříšení tytéž molekuly, z nichž sestávalo během života pozemského?“

Tady opouštíme půdu dogmatu a vstupujeme do sféry svobodného názoru. Církev ovšem stanovila, že všichni lidé vstanou ve svých vlastních tělech, která nyní nosí, avšak církev neurčila vůbec, v čem spočívá specifická a individuální identita lidských těl.“

Tamtéž uzavírá zmíněný autor dále: „I potom by bylo lze říci, že vstaneme z mrtvých s vlastními svými těly, kdybychom nepodrželi ani jediné z molekul, z nichž tělo naše před smrtí sestávalo, jestliže by však tělo zmrtvýchvstalé mělo tytéž specifické zvláštnosti, které je kdysi od ostatních odlišovaly. Nelze však nahlédnouti, proč by všemohoucnosti Boží bylo obtížnějším vrátiti každému tělu vlastní jeho organické součástky, nežli složití je znova ze součástí cizích.“

Ač toto mínění není větou dogmatickou a může býti časem změněno, dobře ilustruje snahu pomoci svému dogmatu a udržeti jej.

Podobným způsobem a podobnou methodou odsunuta byla i další námitka, dle níž znemožňována je nesmrtelnost lidského těla už tím, že jeho podstatou je přece život — změna, růst, vývoj, ubývání vitality, *smrt*, a to vše je provázáno příslušnými fyziologickými změnami na tělesném podkladě a děje se vlastně den odě dne.

Mnohem však zajímavějším než tyto katolické vývody je novější pokus německého učence prof. dra *K. L. Schleicha* o důkaz nesmrtelnosti lidského těla *sui generis*.) Pokus vědecký o to, že tělo neumírá.

Na rozdíl od apologetů typu *Freppelova* je *Schleich* přírodovědcem. Již tímto doznáním snad bude čtenář přiveden k domněnce, že právě proto bude *Schleich* co nejméně spekulativní a právě v protějšku k rozumovým spekulacím využije pro své uzávěry co nejvíce z kladných výsledků poznání pozitivní vědy.

Během dalších výkladů poznáme, zda jsme se v tomto očekávání klamali či nikoliv.

*Schleich* vychází ve svém pojednání od „objevu“ fryburského

\*) *Spisy: Wissen und Immortalität; Das Problem des Todes.*

profesora *A. Weissmanna*\*), který zjišťuje rozmnožovací poměry u bakterií a prvoků, došel k názoru, že tyto organismy, množíce se pouhým dělením, jsou vlastně nesmrtelnými monadami. Není zde mrtvol, jak by tu tedy mohlo být smrti, tak asi uzavírá *Weissmann*, s ním všichni jeho epigoni a mezi nimi ovšem i *Schleich*. Takový organismus, rozmnožující se pouhým rozdělením buňky ve dvě individua, tato dvě ve čtyři, čtyři v osm atd., je opravdu nesmrtelný, leda by snad násilný zákrok připravil jej o slibnou jistotu věčného života.

Zdržme se zatím kritiky této nauky a všimněme si počátků, z nichž *Weissmann* vyšel.

Nutno tu jíti až k myšlenkové pokladnici proslulého botanika mnichovského *C. v. Nägeliho*, který mimo jiné teorie sestrojil i tu, že z t. zv. *micell* (elementární částice skladby živého těla podle *Nägeliho*) sestávající živá hmota — protoplasma, je v podstatě dvojitá a to jednak t. zv. *idioplasma*, shrnující jako by v kostce veškeré vlastnosti živého individua a potom t. zv. *stereoplasma*, na kterou se vízí jenom některé vlastnosti živoucího organismu (u *Weissmanna* zárodečná a tělesná plasma). Odtud vyličil pak *Nägeli* vzájemný vztah obojího plasmatu, poměr vlastností a jich rozvoje a skončil hodně fantastickými myšlenkami o dědičnosti a jejím dosahu pro živý svět.

*Weissmann* jako by navázal na tyto dedukce. Protoplasma jest mu nositelkou života. Jak už jsme si svrchu řekli, je dle *Weissmanna* nesmrtelnou u jednobuněčných tvorů. U mnohobuněčných rostlin a zvířat a ovšem i u člověka jsou tělo a protoplasma smrtelné; nesmrtelnost u těchto organismů je však dle *Weissmanna* koncentrována do pohlavních buněk. Jimi lidstvo vzdor smrti těla trvá.\*\*\*) Zajímavé je, jak *Weissmann* omlouvá smrt. I u *Schleicha* toto zdůvodnění nalezneme. Prý by bylo zbytečným luxusem věčně žítí vyšších bytostí. Je proto smrt jenom výhodným přizpůsobením racionelnímu hospodářství přírody a nesmrtelnost těla je z důvodů úsporných omezena na pouhou zárodečnou plasmu, jejímiž jsou lidské generace na tomto světě dočasnými nositeli. —

Náhledy *Weissmannovy*, ač celkem správné v předpokladech, nebyly na svou dobu přece ničím více než duchaplnou spekulací. Je možno, že *Weissmann* má pravdu, říkalo se, ale nebylo zde žádoucího experimentu, který by *Weissmannovu* tvrzení dodával přesvědčivosti a vědecké pečeti. Nebylo zde prostě

\*) Spisy *Weissmannovy* sem spadající: *Über d. Dauer d. Lebens; Das Keimplasma*. O něm jedná u nás *Rádl* ve spise „Dějiny vývojových teorií v biol. XIX. století“.

\*\*) Nemohu zde, alespoň krátce pod čarou, neupozorniti na obdobu myšlení u *Merežkovského*, jemuž celé tělo je immanentní, jen pohlaví je transcendentní, celé tělo je ve třech a jedině pohlaví ve čtvrté dimenzi a tak nese jaksi pečeť věčnosti.

o pečlivě provedený pokus opřeného vědeckého důkazu, který je vždy podmínkou uznání ve světě pravd experimentální vědy.

Netrvalo však dlouho a pokusy se začaly konati. Jedny z posledních provedeny ještě v době nedávné. Bylo by zbytečno uváděti v této studii podrobnosti. Stačí, řekneme-li, že výsledky jejich vyzněly pro i proti tvrzení *Weissmannova*.

Dnešní stav této otázky, není-li zúplna rozřešen, mluví však pro *Weissmanna*. Pokusy *Woodruffovy* (biologické práce jeho v *Arch. f. Protistenkunde* 1911, *J. Exper. Zool.* 1914, *Biol. Bull.* 1917), potvrzené nejnověji *S. Métalnikovem* z Pasteurova „Institutu“ ukazují, že zjev vyšším živočichům vlastní — stárnutí, u prvoků asi neexistuje a rovněž i jeho následek — přirozená smrt.

Odtud pak další uzávěr mnohých autorů, že původní živá hmota byla asi nesmrtelnou a že přirozená smrt vznikla stejně ponenáhlym vývojem jako vyšší tvorstvo.

Než vraťme se k *Schleichovi!* — Onen druh „nesmrtelnosti“ jednobuněčných organismů přivedl jej k dalekosáhlé spekulaci, o níž zde pojednáme.

Sám si říká, začínaje konstruovati síť svých myšlenek, asi tolik: když je nesmrtelnost propůjčena bytostem jednobuněčným, monádám, jak by byla odeprána bytostem, jejichž hlavní pečeti života je osobitost — lidem?

Nespokojuje se proto shora uvedenou „nesmrtelností“ pohlavních buněk, hledá jiné elementy nesmrtelnosti těla lidského a nalézá je v *chromosomech*, oněch rozrůzněných pentlicích jaderné hmoty buněk, které i moderní nauky o dědičnosti učinily důležitými ve svém oboru.

Chemické složení těchto chromosomů, podobně jako chemické složení plasmy vůbec, není ještě zcela vyřešeno.

Podstatnou složku jejich tvoří však t. zv. nukleoproteidy, látky to ústrojně, bílkovinné povahy, komplikované skladby, k jejímž vyjasnění přispěli badatelé *E. Buchner*, *v. Angerer*, *Lilientfeld* a někteří jiní. Jakkoliv se veškeré bílkoviny rozkládají velmi lehce, nukleoproteidy nikoliv. Vzdorují i silně rozborným enzymům proteolytickým. Také v hladovějících klíčcích rostlínkách jsou vůči rozkladné akci vzdornějšími, než bílkoviny stravitelné, zásobní.

Pres to však, ač obtížně, rozložitelnými jsou a štěpnými produkty při jejich rozkladu bývají jednodušší látky, jako cukr, purinové base, xanthin, adenin, hypoxanthin, kyselina fosforečná a jiné.

Přijímaje nesmrtelnost jednobuněčných bytostí za *absolutně* zjištěný fakt, *Schleich* nalézá elementární obdobu nesmrtelnosti v nukleinu chromosomů tělových buněk člověka.

Tento nuklein pak pokládá za „nerozložitelný, kontakty rytmické vybavující, vlastnosti přenášející a jenom ohněm zničitelný“. Takto jej charakterisuje a dodává: „Všecky chromosomy

mají vtisněnu pečeť osobitosti. V každé buňce živé bytosti jako by byly její osud, její povaha, její vývoj..." „...hmota nukleinová, která dává jednotlivým buňkám rázu formy a nesmrtnosti, nalézá se uvnitř chromosomů všech bytostí a tedy i lidských. Není myslitelným důvod, proč tato jádra jen v životě monad měla by býti neporušitelná" (nesmrtelná).

A dále: „Lidstvo jako celek je nesmrtelné, poněvadž chromosom lidského spermatu je nesmrtelný.“

V souvislosti s těmito myšlenkami dospívá *Schleich* k absurdnímu názoru na výživu. Neboť nutno přece přiznati, že člověk i zvíře, živící se potravou ať už rostlinnou nebo živočišnou, pozře s jinými živinami spousty syrových i uvařených chromosomů — těchto elementárních částic nesmrtelnosti organismů. Vykládáje, že cíl a smysl vši existence je právě ve smrti a život že je pouhým vchodem v bytí vyšší, tvrdí, že pokrm, jídlo, udržující nás při tomto životě, je pouhou formou oplodnění chromosomy. („Průběh tohoto oplodnění potravou dá se přímo a přesně mikroskopem pozorovati. Poslední součástky přijatých a zpracovaných živin, nestravitelná nukleinová jádra, vstřebávána jsouce ve stěnách žaludku a střev bílými krevními tělísky, jsou jako zbarvené molekulární částice v leukocytech patrný a rozsávaný v tkánivech...“). Tyto molekulární částice mají pak dle *Schleicha* v živém těle nesmírně velký význam. Je jimi podmíněna každá regenerace, oprava poškozeného, vyhojení a jedině za přítomnosti jejich je možná zdárná výživa, neboť mají prý hodnotu vitaminů\*) a jsou vlastně jen tím, co moderní věda pod názvem vitaminů rozumí.

V zorném úhlu těchto názorů, a z nich pochopené účelnosti smrti směřuje se *Schleich* s přírodou smrtící, která oplodňující kontinuitou chromosomů z generace na generaci je ve skutečnosti opětovně přírodou rodící. *Takto pochopená smrt je vlastně jenom další fází života.*

Aniž bych zabíhal do dalších podrobností této teorie, doložím ještě, že rozpad nukleoproteidů přirozenou cestou v přírodě popírá. To prý se podařilo chemikům, na příklad *Liebermannovi*, leda v chemické laboratoři a ostatně všecko prý to zdaleka nedokazuje, neboť „věřiti a vysvětlovati, že nukleoproteidy lze rozložiti v tolik a tolik chemicky čisté kyseliny nukleinové a při tom zapominati na jejich vysoce uměleckou organisaci, je stejně hrubým a bezmyšlenkovitým tvrzením, jako že Venuše Miloská není než rozložitelným shlukem mramorových zrněk.“

\*) Podle nejnovějších výzkumů je problém vitaminů (prakticky instinktivně u živých tvorů probíhající pochod fyziologický) velmi složitý. Dnes je vitamin vlastně negativním pojmem pathogenetickým. Pozoruhodným u vitaminů pak jest onen nepoměr mezi množstvím a účinkem, jaký způsobují — analogie pochodů fermentačních. — Tedy shrnuto: účinek je znám (studium t. zv. avitaminos), podstata vitaminů je dosud problémem.



Proti této myšlence *Schleichově* bude vždy státi velmi závažný fakt z dějin přírody. Je sice velmi těžko sledovati do důsledků i ty nejzazší procesy organického rozkladu ve volné přírodě. Věda bakteriologická a vůbec t. zv. mikrobiologie, do jejíž kompetence všechny otázky spojené s faktem rozkladu organických látek spadají, není ani zdaleka hotova se všemi svými problémy. Leč nelze jen tak odmítnouti důvod, že kdyby se vše organické na naší zemi pösléze nemineralisovalo, musila by se nerozložená organická látka hromaditi za tu spoustu let, co život na zemi trvá. Nic však takového nepozorujeme a jsou přece ještě jiné látky, také nesmírně těžko rozložitelné, než nukleín jader buněčných. Tak, abych alespoň jeden příklad uvedl, komponenty chitinu, materiálu to krovek, kusadel atd. našich brouků a jiného hmyzu.

Všecko, co jsem až dosud pověděl o názorech *prof. Schleicha*, spěje arcif k určitým důsledkům i pokud se týče praxe pohřbívání nebožtíků. Jedním slovem *prof. Schleich* je zásadním nepřitelem pohřbu žehem, spalování mrtvol. Nebot, hraje-li nukleoproteidové jádro buněk tak mimořádně důležitou roli v organickém životě, jak jsem právě dle *Schleicha* vysvětlil, a je-li jinak věčné, jen ohněm zničitelné, pak vskutku „nechatí se pohřbíti ohněm je posmrtná sebevražda osobnosti, zničení naší organické osobnosti, nerozvážené, násilné a zcela nepromyšlené trpění.“ Dle *Schleicha* „nezničitelnost našich chromosomů vyžaduje, abychom přírodě odevzdali své zárodky neporušené“. Spálení mrtvoly je však zkázou toho, co nemáme práva ničiti, a činíme-li tak, ochuzujeme organický svět nenahraditelně.

Při těchto konkluzích nezapomíná arcif *Schleich* na poznámku: „Ač je vyloučeno, aby metafysická duše, která naše tělo teprve vytvořila, plastická idea, již každá bytost za svoji stavbu a za svou existenci děkuje, byly spalitelné, zůstane přece ničení chromosomové nesmrtelnosti našeho těla — v případě, že by tento závažný zlořád kulturní zevšeobecněl — brutálním zásahem do hospodářského života a tím je přemožena idea smrti.“

Z těchžto důvodů, jako proti spalování mrtvol stavi se *Schleich* i proti balsamování, umělé mumifikaci mrtvol a odsuzuje používání tohoto konservačního prostředku už u starých Egypťanů, Indů a Germánů. Není v intencích této práce rozváděti další názory *Schleichovy* na problém smrti. Šlo nám jenom o poznání, že i v moderní přírodovědě dějí se pokusy fakty i teoriemi dojíti přesvědčení o jisté nesmrtelnosti těla.

Dnes, kdy ani každá theologie neuznává dogma o zmrtvýchvstání, jak učí mu církev katolická, má, theoreticky vzato, učení *Schleichovo* sotva zratelný vliv na myšlení theologů. Ostatně ani zmíněné už katolické dogma z roku 1215 by nemohlo pro sebe anektovati všechny názory *Schleichovy*, aniž by zároveň ohrozilo dogmata jiná.

Tak sotva bude lze vésti stále v patrnosti chromosomy lidských buněk, dále zvířecích a rostlinných. Či zavede mezi nimi *Schleich* nivelisaci? Ta by sotva byla příjemna se svými důsledky pro katolické učení o tělech zvířat.

I jako teorie, ostatně i ve svém základu chabě dokládaná a spíše jen nadšenými periodami větnými vnucovaná, může katolickému dogmatu o zmrtvýchvstání těl velmi málo prospěti. Tělo lidské zdaleka není jenom nukleinem, jenom pouhou změti chromosomů.

To konečně se pochopilo. — Zato prakticky, ve věci spalování mrtvol a pohřbu žehem, použili katolíci, ač jaksi nesměle, argumentů *Schleichových*, jako vědeckých, vůči jimi už dříve odsuzované kremaci a snad jim nekrivdím, řeknu-li, že u nás si přeložili a vydali část *Schleichova* spisu „Problém smrti“ právě s touto patrnou tendencí.

K argumentům, jimi proti pohřbu žehem shromažďovaným, měl přibýti nový.

Jeho síla, jak už jsme si pověděli, nutně selhává, neboť celé to *Schleichovo* „chromosomové oplodňování buněk“, které je vlastně účelným principem smrti (a tím má býti podáno ne snad jakési, ale určité řešení problému smrti) je hodně podivínské: je to spekulace, která se domnívá spočívat na faktech empiricky zjištěných. Leč vlastnosti do chromosomů vložené *Schleichem* jsou spekulativní povahy. Jestli pak praemissy jsou takové, je nutně takovým i závěr. Ostatně připustme, že by *Schleich* měl jako přírodovědec pravdu. Ani potom theologická aplikace této pravdy by nemohla mluvit o nezměrné zkáze nukleinové hmoty zevšeobecněním pohřbů žehem. Člověk i se svými miliony příslušníků vlastní totiž jen malé procento chromosomů z celkového tohoto *Schleichova* „pokladu nukleinového“, do něhož přece rostlinstvo a živočišstvo musí býti také zahrnuto.

Přes to se domnívám, že *Schleichova* myšlenka, již se však nemůže upříti alespoň rys duchaplnosti, zůstane pouhou spekulací. Vždyť ani výsledky shora zmíněných pokusů o nesmrtelnost jednobuněčníků nemají průkaznosti absolutní a jsou přece jinak podepřeny, než názorová konstrukce *Schleichova*.

A tak i otázka pohřbívání do země anebo žehem zůstane posléze více věcí vkusu než čehokoliv jiného. Proto si také myslím, že se jednou budou lidé diviti, proč se navzájem někdy i fanaticky kaceřovali pro ten či onen druh pohřbívání, odsuzující způsob jeden a vynášející rozumovými i jinými důvody druhý. Nespravedlivě ovšem v obou případech.

Neuškodí, doufám, přehlédnou-li stručně v závěru tohoto pojednání, alespoň některé z důvodů i námitek, vízících se k oběma druhům pohřbívání. —

Apeluje-li se na adresu širších kruhů při té příležitosti na



*estetiku pohřbívání* ohněm a mluví se o vleklých a ohavných rozkladech v hrobech, nečiní se tak nestranně a věcně, nýbrž s tendencí prosadit věc svého vkusu.

Neboť rozpad těla v zemi, nehledě ani k okolnosti, že je zcela přirozený a má v masách probíhající období v říši živočišné a rostlinné, opravdu není o nic méně estetičtější než kremace. Horliví obhájci obou směrů v pohřbívání mermomocí lezou buď do hrobu, nebo do kremační pece a kreslice jeden druhému co nejbarvitěji detaily destrukce těla v tom či onom prostředí, zošklivují se navzájem. Jest odporné a politováníhodné, že ještě dnes získávají oba směry vážné stoupence, kteří jim umožňují agitaci tam, kde by jí už být nemělo.

Rovněž tak i apel na *hygienu pohřbívání* musí být spravedlivě hodnocen.

Tvrzení, stále tradované a z brožury do brožury setrvačně a trpělivě přenášené, jako by hřbitovy byly pařeništěm nákazy všeho druhu, ohrožovaly mikroby spodní vodu a dokonce i vzduch (!) choroboplodnými zárodky naplňovaly, nutno odmítnouti. Těch několik nedokonale pohřbených, nebo těch několik nevhodně umístěných hřbitovů nesmí nám poskytovat vedoucích směrnic k úsudku.

Co se pak oněch mikroorganismů týče, mohou pro potěchu všech nastávajících nebožtíků říci, že není žádných specifických bakterií rozkladu mrtvol. Práci tuto obstarávají mimo některé jiné hlavně dva druhy bakterií, které i v těle zdravého člověka žijí a teprve po smrti vlivem dispoic, které jim *mrtvé* tělo skýtá, derou se sliznicí úst a zažívacího traktu dále do těla, které rozkládají.\*)

Trapně na kritického člověka dnešního působí i takové argumenty, které chtějí ony rozsáhlé epidemie morové ve středověku přičísti na vrub hřbitovů a několika krypt ve městech.\*\*)

Přihlížeje k faktu, že ve středověku jmenováno morem veliké mnohotné umírání a to nehledě k příčině a podstatě původního onemocnění, takže nelze říci, byla-li to vždy jedna a táž choroba (*Dr. Bulíř, Mor, Praha 1911*), je podstata „černé smrti“ či moru taková, že na ni zdaleka nestačí vysvětlení o pohřbívání na hřbitovech.

Důvody pak *národohospodářské povahy*, výklady o neplodných hektarech půdy, věnované hřbitovům a s druhé strany zase námitky do celkem luxusního pohřbu žehem, nářky nad spále-

\*) Jsou to *Bacillus coli* a *Bacillus putrificus*, anaerobní mikrob, identický s *Bac. cadaveris sporogenes*. Více o tom nalezne čtenář ve speciálních spisech mikrobiologických.

\*\*\*) Hrubě tendenční a demagogickou v tomto smyslu jest i nejnovější agitační brožura, vydaná spolkem „Krematorium“ pod názvem „*Pohřeb ohněm*“ (uspořádal *ing. F. X. Mencl.*)

ným dřívím a pokazou vzduchu z komínů krematorií, rovněž tak jako směšný argument o tom, že pohřeb do země a návštěva hrobů zdrazuje se velkou odlehlostí hřbitovů (viz v poznámce citovanou brožuru Menclovu), jenom potvrzují mé mínění o nejpapnosti agitace pro pohřbívání tím nebo oním způsobem.

Důvody jsou tendenční, nebo chceme-li se jimi vůbec vážně obírat, stejně silné; pohřbení je věcí osobního vkusu. Dobře zařízený a vedený hřbitov, zrovna tak jako dobře řízené a vedené\*) krematorium jsou stejně hodné úcty, jakožto místa pohřební. Krematoria pak velmi chybila, porušovala-li tak pietní úkon, jakým jest a má být pohřbení, podnikatelskou agitací. Věřím ostatně, že této nechutnosti bude i u nás stále ubývat, a to už pro dobro věci samotné, zrovna tak jako z úcty k našim mrtvým. —

Mám-li shrnouti v stručné resumé výsledky tohoto pojednání, musím zdůraznit tyto závěrečné věty: Schleichem vybudovaná teorie s jeho řešením problému smrti zůstává i přes některé biologické pravděpodobnosti filosofickou spekulací. Důsledky jím vedené do praxe pohřbívání (zavrhování kremace) nejsou sdostatek opodstatněny. Theologické usilování o důkaz vzkříšení těla po smrti (identického s tělem kdysi zde na zemi žijícím) nedá se vědecky provést a je tedy marno hledati proň vědecký důkaz. Může být nejvýše věcí víry s hodnotou výhradně náboženskou. Nikdy však tato víra nebude všeobecná a myslím, že vždy bude převládat víra v pouhou nesmrtelnost duše, bez ohledu na tělo, které, nemělo-li by být jenom efektivním doprovodem duši, požaduje pro sebe další živobytí pozemské.

S otázkou zmrtvýchvstání těl souvisí i způsob pohřbívání, pro nějž se na příklad církev katolická domáhá stále určité normy, kterou by posléze chtěla vnutiti jako jediné křesťanskou.\*\*\*) Jak jsem shora vyvodil, můžeme s ohledem na způsob pohřbívání — žehem či do země — doporučovati jenom nejvyšší toleranci, která je zároveň nejvýše pietní a vskutku křesťanská k mrtvému, nevedouc spolu k nekřesťanskému jednání živých.

---

\*) Zdůrazňuji toto slovo *vedené* proto, poněvadž přívrženci kremace zemřelých mezi vedlejšími důvody proti pohřbívání do země uváděli profanaci mrtvého (v několika případech), způsobenou ziskuchtivostí hrobníků (krádeže zlata, zubních plomb nebožtíků a pod.). Bohužel však víme dobře, že ani krematorium nešlo tomuto druhu znesvěcení mrtvoly personálem, čímž arcí důvod zase tendenčně na podporu kremací uváděný padá.

\*\*) Viz i nedávný projev arcibiskupa pražského *dra Kašpara* v Národních listech (vánoční číslo s anketou o úkolech naší inteligence), kde zmíněný katolický hodnostář označuje spalování mrtvol jako „poslední stupeň pohanství“ — rozuměj nynějšího.

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

(Část další.)

Mimo onoho zločince nemáme jediného dokladu, že by kněz nějaký smrtí býval potrestán. Na opravdovost Ondřejovu, tak často vynášenou, vrhá to jistě zvláštní světlo, když se neostýchal užiti i takového případu tímto způsobem, když i zde hájil práv církve a když i tak hnusného zjevu dovedl užiti k žalobám na útisk církve. I zde snad formálně byl v právu, ale způsob, jakým se ho domáhal, ukazuje jasně, že moc kladl nad mravnost.<sup>26)</sup>

Ondřej podal nejprve žalobu na krále a jeho stoupence, a papež již listem dne 22. června 1217 datovaným.<sup>27)</sup> tedy ještě před pokáráním arcibiskupa mohučského, vyzval krále, sděliv mu obsah žaloby biskupovy, aby poslal do Říma plnomocníky.<sup>28)</sup> Spor tedy měl býti veden v Římě; král český jako obžalovaný byl stranou, papež soudcem mezi ním a biskupem. Papež jej předvolal, ježto jednak úspěchy papežské politiky minulých let mu dle jeho zdání dovolovaly vystupovati v úloze soudce, a jednak i sám Přemysl stále se odvolával na jeho rozhodnutí. Při tom však rozumí se samo sebou, že diplomat na papežském stolci nechtěl proti sobě popuditi krále, jenž na druhé straně jevil značnou horlivost a zájem o rozvoj církve ve své zemi. Z uvedeného listu patrně, že papež doufal Přemysla získati. Proto úvod listiny,<sup>29)</sup> v níž se mu sděluje žaloba přednesená Ondřejem a v níž je žádán král za vyslání poslů, oplývá zdvořilými frasemi.

Papež srdečně prý miluje českého krále nad ostatní jakožto ctěného a katolického knížete a směřuje spolu s kardinály k tomu, co se odnáší k „pohodlí a cti královské výsosti“. Naráží se patrně na dávné přání Přemyslovo za povýšení pražského biskupství na arcibiskupství. Králi samému záleželo na tomto povýšení už proto, že dle středověkých názorů nebyl za rovnocenného s ostatními králi považován onen, jenž ve své zemi neměl arcibiskupa, a toho si odjinud „vypůjčiti“ musil na korunovaci, jak se vysmál biskup vratislavský Nanker králi Janu Lucemburskému.

Jest prý také papež ochoten vyslyseti přání královo, jen když prý bylo rozumné. Slovy těmi naráží na přání královo ve věci sporu jeho s Ondřejem, nedávno mu přednesené.<sup>30)</sup>

<sup>26)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 462.

<sup>27)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 143, str. 133—135.

<sup>28)</sup> *Erben*, č. 578.

<sup>29)</sup> *Erben*, č. 578.

<sup>30)</sup> Srv. výše NR II., str. 154.

Papež se omlouvá, že přání královi nemohl vyhověti, ježto prý král vyslal posly s nedostatečným plnomocenstvím. Ihned však udílí králi jemnou důtku, žádaje ho, že mu nesmí zazlívati, jestliže ho napomene a připomene mu toho, co se týká jeho cti a pověsti. Následuje v tom prý Krista, jenž také kárá ty, které miluje. Nato ihned vypočítává papež — ovšem dle žaloby Ondřejovy, — co se mu klade za vinu.

Prý v Čechách duchovní jsou nejen stavěni před soudy světské, ale dokonce popravováni laiky.<sup>31)</sup> Král tedy nechť se bojí, aby ten, jenž mu udělil moc královskou, toho z rukou jeho nepožadoval a jeho proto nestihl svým hněvem; děje se tak prý s porušením práva papežské stolice, které prý přísluší soud nad těmi osobami. A nesmí král prý říci, že sám toho nečiní, když se tak děje z jeho rozkazu neb aspoň s jeho přehlédnutím od úřadů jeho, poněvadž zanedbávati potrestání převrácených nic jiného neznamená, než je chrániti. Doneslo se také papeži, že král ne dbá interdiktů, ač při jeho uvalení bylo prohlášeno, že jeho rušitelé budou stíženi klatbou, a král prý s takovými lidmi nerozpakuje se veřejně stýkati; uchvacuje také investitury chrámů, ač tyto patří jediné biskupovi, a jak řeholníkům, tak i jiným duchovním ukládá nebo dopouští ukládati poplatky nepovinné, rovněž ani desátků prý neplatí ze svých statků. A dle příkladu jeho také poddaní, ať šlechtici, ať nižší lid, z největší části nebojí se jich zadržovati. A prý jeho činy nebo přehlédáním se ničí svoboda církve a práva církevní se porušují mnohonásobně! Žádá tedy papež, aby kostely i duchovenstvo se těšily povinné svobodě, aby král ponechal biskupovi soud nad duchovními a investitury chrámů, a vše ostatní, co náleží k pravomoci biskupově. Král má také pokorně zachovati interdikt a postarati se o jeho zachování až do podání náležitého dostiučinění, má upustiti od útisku chrámů a zadržování desátků a jiné rovněž k tomu donutiti, jakož se sluší katolickému králi. A uváže stálost biskupa, jenž na obranu církevní svobody nestrachoval se podstoupiti vyhnanství, aby tím více ho miloval a přijal ho opět do bývalé přízně, ježto prý biskup, jak sám ujišťuje, upřímně krále miluje, po Bohu vděčně ho uznáváje za původce svého povýšení a dobrodince obzvláštního.

Jestliže by se však král domníval, že biskup zastává věc nespravedlivou, tak že by se král nechtěl napomenutím papežovým spokojiti a přál si, aby se sporná věc rozhodla soudně, nechť pošle slavné poselství, opatřené plnou mocí k jednání i odpovědem, k papeži, jenž prý bude souditi nejen spravedlivě, ale i milostivě.

<sup>31)</sup> Srv. *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 462, poznámka 1: V listině papežově (*Friedrich* CDB II, č. 137) čte se: Non tam detestabilis, quam abhominabilis consuetudo in partibus Boemie inolevit, quod laici quidam contra deum et sacrorum canonum instituta ecclesiasticos viros capiunt et eos carcerali custodie mancipantes presumunt mortis supplicio condemnare.

V listě papežově se dosah celého boje obráží nejlépe, je v něm vtělen celý program církevní, jenž měl v Čechách býti proveden.<sup>32)</sup>

Papež v českém sporu stanul rozhodně na straně biskupově, ale nemohl se stejnou rozhodností vystoupiti proti králi. Byl příliš za svého panování osvědčil církvi svoji přízeň, a pak — z listiny právě uvedené jest to patrné — měl král při sobě v Čechách silnou stranu v duchovenstvu, která se nic neohlížela na interdikt; a šlechta stále zřejmě při králi.

Proto tedy papež nemohl jen tak beze všeho trvati na příkaze, aby Přemysl zavedl v Čechách poměry, vyhovující všem kanonickým požadavkům. A proto také na konci svého listu považuje spor mezi biskupem a králem za otevřený a vyzývá krále vyslati posly, aby mohl spor rozsouditi.

Poznali jsme již výše, že v Čechách o těchto požadavcích, které církev zatím jinde dovedla prosaditi, snad ani nikdo nevěděl. V Čechách to, co papež vytyká, nebylo prohrěšení proti platným zákonům, nybrž zcela správné zachovávání toho stavu, který, vývojem přinesen a utvrzen, dosud právně trval. A v tom právě tkví, jak víme, vlastní podstata sporu. To, čeho se domáhal biskup a čeho nyní žádá papež, je úplná proměna všeho dosavadního stavu církve české, úplné provedení programu církevního, v Čechách do té doby téměř zcela neznámého.<sup>33)</sup>

Přemysl jest tu sice obžalovanou stranou, ale jeho diplomatická obratnost dovede se zdarem se pokusiti o to, aby papež úlohu soudcovskou brzo zaměnil za úlohu prostřednickou.

Jak patrné z listu papežova, doneseny byly závčas do Říma zprávy o tom, co se v Čechách událo po vyhlášení interdiktu, totiž o jeho nevšímání od duchovenstva vyššího i nižšího, i o jeho zrušení arcibiskupem mohučským. Rozhorlen nesmírně, pospíšil si papež Honorius III. arcibiskupa přísně pokárat.

Již dne 20. července 1217<sup>34)</sup> papež obořil se na metropolitu příkrým dopisem, vyjadřuje svůj podiv, jak se mohl opovážiti rušiti interdikt, jež papež potvrdil a schválil, a když mimo to sám arcibiskup dal biskupovi do Říma se uchylujícímu vřelé doporučení. Jak omluví takovou smělost, kterou ukřivdil apoštolské stolici a poškodil biskupa? Nemělo by prý býti dosti na pokárání, ale měl by přísně býti potrestán! Papež však prozatím se spokojuje pouhým pokáráním a přísně rozkazuje (*praecipiendo mandamus*), aby arcibiskup do dvaceti dnů po obdržení tohoto listu zrušení interdiktu odvolal a přičinil se o zavedení téhož stavu, jaký byl, než se Ondřej vypravil do Říma.

Opatově ebrašský a heilsbronnský dostali rozkaz, aby bděli nad přesným provedením a arcibiskupa, snad váhajícího vyplníti

<sup>32)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 467.

<sup>33)</sup> *Tamtéž*, str. 468—469.

<sup>34)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 145, str. 136—137. — *Erben*, č. 580

rozkaz papežův, k tomu donutili tresty církevními.<sup>35)</sup> Arcibiskup nepochybně vyhověl.

Hněvový tón papežův jistě dovedl vzbuditi obavy. Nepřekvapí tudíž, že arcibiskup, jakmile mu vykonavatelé vůle papežovy učinili příslušné oznámení, pospišil si hledati vyrovnání, uváděje na svou omluvu své skutečně nestranné nařízení, aby původ interdiktu nejprve byl přezkoušen, a také staršího odvolání Přemyslova vzpomínaje.<sup>36)</sup> Jistě tedy nemínil na svém zrušení trvati, ale i tak jeho někdejší zakročení způsobilo papeži ještě dosti starostí.<sup>37)</sup>

Skoro v týž čas (dne 27. července) zakázal papež ostrihomskému arcibiskupovi přísluhovati svátostmi těm, kdož byli stíženi interdiktem, a poručeno mu napomenouti krále, by interdiktu bylo dbáno.<sup>38)</sup>

Nicméně byly marny snahy papežovy, aby interdikt byl zachován. Antipatie v zemi vůči biskupovi a jeho snahám a sympatie ke králi zlomily všecko ostří tohoto církevního trestu, jenž vedle toho mohl se také zdáti méně oprávněným tím, že arcibiskup mohučský, nejbližší nadřízený biskupa pražského, jej zrušil. Kromě toho lze souditi, že jestliže politika Přemyslova vyžadovala, aby zrušení interdiktu arcibiskupem stalo se všeobecně známým, táž politika jej pohnula, aby obnovení interdiktu, pokud možno nejvíce, bylo zachováno v tajnosti.

Přemyslovi ovšem neušel dosah požadavků, ale cítil se dosti silen odpověděti úplným odmítnutím. Asi v srpnu — září vypravil zvláštní poselství ke kurií, které přinášelo jeho odpověď.<sup>39)</sup>

Oplácěje stejnou měrou úvodní pokusy papežovy vlichotiti se v přízeň jeho, uznává vděčně, že jej papež miluje nad ostatní krále a že jest ochoten vyslyšeti jeho spravedlivé prosby a pracovati na jeho prospěch a k jeho cti. Za to po celý život bude vděčnými službami zavázán papeži i svaté stolici a rád přijímá otcovské napomenutí, jež mu papež na spásu jeho duše ráčil uděliti. Ihned však poznamenává také, že papeži doneseny mnohé lži, utrhačící jeho pověsti a cti, i uznal za nutno na jednotlivé z nich odpověděti a dokázati svoji nevinu.<sup>40)</sup> Nejprve zapřisahá se král Bohem, že ani na duchovní ani na řeholníky násilné ruky

<sup>35)</sup> *Friedrich*, I. c., č. 146, str. 137.

<sup>36)</sup> *Tamtéž*, č. 148, str. 138.

<sup>37)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 467.

<sup>38)</sup> *Fontes rer. boh.* V, pag. 129.

<sup>39)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 469. Poznámka 1: *Friedrich*, CDB II, č. 149, str. 138—140; k důvodům, které pro datování uvádí vydávatel, připojil bych ještě tyto: Přemysl nakonec omlouvá zdržení tím, že posel, jenž přinášel odpověď papežovu z 20. června, cestou onemocněl, a papež zase odpovídá dne 2. listopadu, vysvědčuje, že poslové byli jím samým, nikoli ze své vůle zdržení déle.

<sup>40)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 469, poznámka 2: quia multa mendacia contra famam et honestatem mean coram vestra proposita sunt sanctitate, ad que sigillatim duxi respondendum, innocenciam meam excusando,



nevznesl, ani toho nedovolil, ani že nedával jich poháněti před soud světský neb odsuzovati na smrt, ale vždy ty, kdož je obtěžovali, trestal a trestá. A není ani jeho ani předků jeho obyčejem kohokoliv a tím více duchovní odsuzovati na smrt, také prý nepovinných poplatků jim neukládal a ukládati nedovolil, ani neváhal trestati krivdy jim spáchané, jestliže se o nich dověděl. Interdikt, ač nespravedlivě uvalený, zachovával do jeho zrušení od arcibiskupa mohučského; exkomunikovaných, pokud ví a pokud mohl, vždy se vystříhal; práva kostelní, jak dalece mohl, rozmnožoval a chránil.

Obročí kleriků, kteří, co měli, obdrželi od lidí žijících, a která změnil na radu biskupa Ondřeje a probošta pražského Eppa, nebude měniti, leda ze spravedlivých příčin.<sup>41)</sup>

Jestliže by pak papež jeho slovům nechtěl věřiti, nechť se jen otáže všeho českého i okolního duchovenstva, a bude-li mu doneseno, že lhal, nechť jen ho potrestá spravedlivě, jinak však ať je, jak slušno, potrestán, kdo ho viní a pomlouvá.

Desátky ze svých statků k jednotlivým kaplím odvádí plně, až na to, jak král upřímně, byť ne zcela jasně dodává, že desátek, biskupovi příslušný, je nyní vybírán (pro krále). Ty, kdo by desátky zadržovali, zvlí o tom, po celé zemi trestá a k placení donucuje.<sup>42)</sup>

Papež také nemá se diviti, že nevyšlal slavného poselství, jakož slíbil; nemohl tak učiniti dříve, dokud nedostal konečné odpovědi papežovy i biskupovy. Posel jeho, který odpověď přinášel — miní se tu list Honoriův ze dne 22. června — na zpáteční cestě z Říma prý onemocněl kdesi v Německu, ale po jeho příchodu ihned postaral se Přemysl, aby poselství slavné vypraveno bylo do Říma. I prosí papeže, aby ničeho v jeho sporu s biskupem nepodnikal před příchodem jeho poslů, jež prý vypraví ihned, aby tak král tím více byl podnícen k oddanosti papeži i římské církvi.

Přemysl počíná si tu s opatrností obratného politika, odmítaje zdvořilou a diplomaticky obratnou formou popíráním žalob také veškeré nároky církevní, ač věděl, oč jde. Ale on se právě staví na stanovisko české, neuznáváje za provinění, co jím bylo v očích biskupových a papežových.<sup>43)</sup>

<sup>41)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 470. V poznámce 1. praví: Místo jest nejasné: Beneficia vero clericorum, que actenus consilio et suasionē A. Pragensis episcopi et E. prepositi immutavi, qui omnia, que umquam in regno meo possederunt, a viventibus recipiant personis, que numquam ulterius, nisi instā causa exigente, imutare attemptabo. Myslím, že hořejší překlad vystihuje smysl. Jde o odpověď na výtku, že si přisvojil investitury biskupu náležitě, a tedy proto asi nejasně stylisováno.

<sup>42)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 470. V poznámce 2. praví: Také zde je stylisace, jistě ne bez úmyslu, nejasná: Decimas de meo domanio ad singulas regales capellas integraliter persolvo, exceptis, que episcopo debentur, que usque hodie percipiuntur.

<sup>43)</sup> Srv. *Novotný*, I, c. str. 471

Dopis Přemyslův nemohl se minouti cíle. Papež listem ze dne 2. listopadu 1217 sdělil Přemyslovi, že jest mu milé, že král pokárání jeho přijal nejen bez reptání, ale i vděčně, a že dle jeho přání, jakož i na prosbu biskupovu nepodnikne proti němu a jeho zemi ničeho před příchodem slavného jeho poselstva, leč by král s vysláním jeho váhal tak dlouho, že by nastala nutnost příchodu jeho nečekati. Poslové, kteří donesli mu list králův, žádali prý od papeže cosi, v čem neuznal za dobré vyhověti, ale král nemá proto býti znepokojen, má býti jist, že slušné žádosti jeho vždy bude vyhověno. Poslům pak svým nemá zazlívatí, že se v Římě pozdrželi poněkud déle. Není to jejich vina, zdrželi se pouze proto, že papež chtěl — jak už jsme se výše zmínili — pokusiti se jinak o vyřízení sporu.<sup>44)</sup>

Vedle písemného sdělení mělo poselství papeži přednésti i žádost ústní.<sup>45)</sup> Jistě souvisela se sporem, ač jejího obsahu neznáme. Snad se týkala interdiktů, když celý králův list je hlasitým výkřikem, dokazujícím jeho neoprávněnost.<sup>46)</sup>

Přemyslovi se tedy podařilo docíliti průtahu a nabyti tak času k úvaze a dalším plánům.

Ondřejovi především šlo o to, aby královo hrdé odmítání veškeré viny mohl usvědčiti z nepravdy a po případě řadu jeho vin rozmnožiti. A k tomu právě list Přemyslův po jedné stránce dával příležitost. Ona zmínka o desátku biskupském, třebaš opatrně stylisovaná, naznačovala, že desátek biskupský při kostelích královských jest vybírán, ač se nyní biskupu neodvádí. To bylo nepřímé přiznání, že Přemysl statky a platy biskupovy prostě sekvestroval. Kdy se tak stalo, nelze určití, snad hned po odchodu Ondřejově ze země, snad teprve před nedávnem, když se jednání nedařilo.<sup>47)</sup> Ať tomu jakkoliv, jistě teprve nyní zvěděl o tom Ondřej a neopominul toho užiti.<sup>48)</sup>

Zprávy o konfiskaci jmění biskupství pražského a jiných výtržnostech, jimiž Čechové odpověděli na interdikt Ondřejův, velice znepokojily Ondřeje a zajisté i papeže. A proto zatím co naléhal papež na zachování interdiktů, nařizuje spolu již dne 15. března 1218 biskupu řezenskému Konrádovi IV. a opatům sv. Emmerama (Jimrama) v Řezně a ve Walderbachu, aby opatrně a pečlivě vyšetřili, zvláště kdo bere užitky ze statků pražského biskupství a kdo je spravuje, nehrozí-li pro královy průtahy ve

<sup>44)</sup> *Erben*, č. 583.

<sup>45)</sup> Dovídáme se o tom z odpovědi papežovy; viz výše str. 80.

<sup>46)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 471. V poznámce 2 praví: Tomu nepřekáží, že Přemysl žádal, aby se do příchodu slavného poselství nic nerozhodovalo, neboť tu, jak z listu patrně, má na mysli celou při s Ondřejem a sám naznačuje, že interdikt pokládá za nespravedlivý.

<sup>47)</sup> *Srv.* str. 81.

<sup>48)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 472—473.



skoncování rozepře a ze vzdání Ondřejova u kurie kostelům jeho diecése a jejich statkům nebezpečnosti a škoda, a konečně, zda poslové biskupovi těší se volnému, svobodnému příchodu a odchodu.<sup>49)</sup>

Zde zní již nový tón, ohlašující také nové prostředky, kterými mělo být proti králi zakročeno.<sup>50)</sup>

Zatím bylo se starati o zachování interdiktů, jehož bylo nebdáno takřka okázale. Samo kněžstvo opustilo svého biskupa, neschvalujíc jeho tvrdošíjně přísnosti. Interdikt, uvalený na Cechy Ondřejem a potvrzený papežem, ve chrámech řádu cisterciáckého i premonstrátského, dále špitálníků sv. Jana Jerusalemského (Johannitů) nebyl zachováván vůbec. Uvedené řady duchovní, opírajíce se o své vynětí z diecésní pravomoci, jakému se dílem již z dřívější doby těšily, vyvodily z toho právo sloužiti mše a konati bohoslužby bez přerušeni.<sup>51)</sup>

*Urban*

Dr. R. Urban:

## Z PEDAGOGICKÉHO REFORMNÍHO RUCHU.

Všeobecně se naše doba označuje za přechodné stadium, v němž se rodí nová éra (The New Era, L'Ère nouvelle) a také i nová škola tvořící se společnosti budoucnosti. K této rodící se nové éře se hledají vhodnější a účinnější výchovné metody, neboť staré metody autoritářství, šablony se neosvědčily a přežily. Lidstvo hledá lepší cesty, po nichž by přišla lepší budoucnost, pedagogové zkoumají jiné a lepší výchovné metody v rodině, ve škole i mimo školu, aby nám odchovali lepší pokolení. Doporučují praktické zřetele: na *společnost*, místo přepjatého autoritářství *svobodný* rozvoj individua dle jeho svérázu, místo mrtvé šablony *skutečný život* (pour la vie par la vie) atd.

Reformní náměty, jež se v tak rozmanitém výběru nabízejí u nás po politickém převratu ve zvýšené míře a slibují regeneraci národa, nevznikly a neujaly se u nás bez souvislosti s minulostí a světovým pedagogickým reformním duchem zahraničním. Z ciziny nejvíce působilo na naše pedagogické teoretiky a praktiky Německo, ale vedle něho se uplatňovaly u nás vlivy Ameriky, Francie, Anglie, Itálie, Dánska, Ruska a j. V poslední době dominovaly vlivy americké. Přehledně se o nich možno dočísti

<sup>49)</sup> Friedrich, CDB II, č. 155, str. 145—146. — Erben, č. 588.

<sup>50)</sup> Novotný, České dějiny I, 3, str. 473.

<sup>51)</sup> Srv. Novotný, l. c. str. 474.

u Petra Petersona<sup>1)</sup>, Fr. Hilker<sup>2)</sup>, Fr. Zieroffa<sup>3)</sup>, A. Hergeta<sup>4)</sup>, O. Kádnera<sup>5)</sup>, V. Příhody<sup>6)</sup>, J. Uhra<sup>7)</sup>, O. Chlupa<sup>8)</sup>, ve věstnících učitelských, v knihách neb časopisech úředních neb soukromých a jinde.

Pedagogické reformní hnutí u nás je oficiálně zastoupeno dr. K. Velemínským, dr. B. Bydžovským a a dr. V. Příhodou. Ale v obecné mluvě se představuje krátce doc. Příhodou, jenž je spiritus agens radikálního reformního směru a reformního pokusného školství, zavedeného ministerstvem školství a národní osvěty. V. P. Karád, jenž je mně (pod tímto jménem) na poli pedagogickém úplně neznám, ale kterého dle jeho dvou článků v „Přítomnosti“ musím zařadit do blízkosti reformního křídla Příhodova, prohlašuje v čís. 32.<sup>9)</sup>, že reformní školy mají teoretickou základnu v americkém psychologovi Thorndikeovi, jehož tlumočnickem je prý Příhoda. V čísle 39.<sup>10)</sup> pak oznamuje tentýž autor, že učitelstvo reformních škol přijímá Thorndikeovu realistickou metodu pracovní a jeho „Pedagogickou psychologii“, kterou přeložil Příhoda a Urban. Loňského roku v Pedagogických rozhledech<sup>11)</sup> rozebírá Příhoda pedagogické názory Thorndikeovy, zbudované na základech přísně kvantitativních, uznává pedagogiku a podobně i psychologii za vědy přírodní a ne filosofické, a optimisticky prohlašuje vítězství Thorndikeových metod slovy: „Tak jako byla v bitvě u Kresčaku vítězem strana, která užila nové a lepší metody vojenské nad přežilým rytířstvím, i v bitvách, jež vyhrál Thorndike, byly poraženy voje rytířů, zdobených vzletnými filosofickými floskulami, prostou pěchotou pracných měření a suchých čísel“ (str. 535).

*Psychologie*, jejímž tlumočnickem tedy u nás jest doc. Příhoda a o níž se opírá učitelstvo našich reformních škol, jest

1) „Die Neueuropäische Erziehungsbewegung“, IV. B., Weimar, 1926, H. Böhlau Nachf., stran 137.

2) „Deutsche Schulversuche“, Berlin, 1924, C. A. Schwetschke & S., stran 463.

3) „Richtungen u. Probleme in der Erziehungswissenschaft der Gegenwart“, I. T., Nürnberg, Kornsche, 1924.

4) „Die wichtigsten Strömungen im pädagogischen Leben der Gegenwart“, I. T. u. II. T., 3. Aufl. A. Haas, Prag-Wien-Leipzig, 1919.

5) „Základy obecné pedagogiky“, d. I., Praha, Grafická Unie, 1925, strana 1—34.

6) „Psychologický výběr ve výchově“, Lidová universita, sv. XII., Praha, Melantrich, 1925, 6—7; „Racionalisace ve školství“, 1930, nákl. „Orbis“, Praha XII., 460 stran.

7) „Základy americké výchovy“, 1930, Čin, Praha, stran 350.

8) „O novou školu“ v Nových školách, r. I., 1927, Brno, nákl. Společn. nových škol, str. 7—21; tamtéž, r. III., str. 89—96: „Ideály nové výchovy“; tamtéž r. IV., čís. 1.-2., str. 13 a n.: „Naše školské reformy“ a j.

9) „Problémy nové školy v ČSR“, r. VII., 1930, nákl. Fr. Borový, Praha, č. 32, str. 499—501.

10) „Nová škola v ČSR“, tamtéž, str. 615—618.

11) „Edvard Lee Thorndike“, r. LXI., seš. 6—10., Praha, 1931, nákl. Děd. Kom., str. 290—295, 365—370, 425—432, 478—491, 533—544.

psychologie americká, která se v krátké době života, asi od roku 1890, octla v poslední době ve stadiu vrcholném a zove se většinou *behavioristickou* čili *behaviorismem* (Verhaltenspsychologie),<sup>12)</sup> jenž buduje důsledně na objektivistickém studiu projevů neb chování se živočichů i lidí, ze studia chce vyloučit všechny vnitřní stavy a pochody, které nejsou přístupny objektivnímu badání. „Nejsou-li přístupny, tedy jich není,“ tak se charakteristicky vyjádřil nejradikálnější behaviorista americký, J. B. Watson (profesor experimentální a srovnávací psychologie). Behaviorism je druh asociační psychologie, který se ještě více opírá o zjevy fyziologické či biologické, nežli tak činí asociační psychologie směru Lockeova neb Ziehenova, vysvětlující všechny jevy zákony asociačními, bez pojmu apercepce. Behaviorism pojímá člověka jako tvora přírodního *podle analogie analýsy chování živočichů*, takže v projevech lidí nevidí počitků nebo vůle, nýbrž jen mechanické dění.

Psychologie behavioristická *neuznává principu duchového* a jest v Americe orientována *biologicky*, nemá zřetele na hloubku a intenzitu lidského jednání, nýbrž hodnotí a uznává *zřetel kvantitativní*, což velmi přiléhá do rámce amerického života, rozvoje technických věd, industrialisace a standardisace. Na úkor individuální tvořivosti, kvality, iniciativy a radosti z vlastních myšlenek vyzvedává se ve všech oborech životních kvantitativní stránka věcí, což se jeví i v psychologii, o níž vede tempo amerického života velký boj. *Kriterion všeho je užitečnost*, a nikoliv vnitřní hodnota nebo pravda. A tak vidíme i v psychologii behavioristické vlivy amerikanismu, živel biologický, a to u nejradikálnějšího jeho představitele J. B. Watsona, který všechnu vyšší formu chování vysvětluje jako výměšky žláz, zejména intrasekretorických, a všechny rozdíly lidského chování pak jen různými vlivy situací neb popudů.

*Edward Lee Thorndike* (nar. 31. VII. 1874), profesor pedagogiky university kolumbijské v New Yorku, není sice stoupcem absurdního stupně Watsonova, jenž se domnívá, že člověk myslí celým tělem, ale jeho psychologie je již převážně biologická, takže dosáhl svérázné americké syntesy psychologie s biologií. Všechna činnost projevů člověka vyplývá z dané situace, čili jak pro to Thorndike sestavil vzorec:  $S - R$ , t. j. sti mulus (S), popud, primum situace vyvolá: response (R) projev, reakci, secundum činu. Nazývá se proto  $S - R$  psychologií. Přirozená povaha člověka jest určena uspořádáním neuronů v moz-

<sup>12)</sup> Behavio(u)r, chování, počínání od slovesa behave, chovati se. — Srv. další zprávy o behaviorismu u J. Uhra, *Základy*, I. c., str. 30—33, 131—134, 157—191, nebo u Gordona W. Allporta, „Die theoretischen Hauptströmungen in der amerikanischen Psychologie der Gegenwart“. In: *Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik*, XXV, Jahrg., 1924 Verlag Quelle & Meyer in Leipzig, str. 129—137.

ku, jež mají fyziologický podklad, čili behaviorism znamená determinismus a neodpovědnost, neboť člověku jsou vrozeny přirozené, nenaučené tendence, některé samy v sobě dobré, některé i zase zlé.

Behaviorism Thorndikeho měl samozřejmě velký vliv na pedagogiku, jež podle jeho psychologického směru koncipuje výchovu a učení jako *reorganizaci vrozených jednotek* či *tendenci* v nové způsoby (šablony, patterns) reakce. To znamená zmechanisování veškeré výchovné práce, která dle toho záleží ve zjednávání takových situací, aby jim odpovídaly určité, žádoucí reakce. Správně však namítl L. L. Thurstone, že „pro psychologii  $S = R$  se dnes zapomíná na osobu, jež může, ale nemusí reagovat.“<sup>13)</sup> Při americkém svérázu není divu, že si chtějí Američané vše již předem vypočítat a odhadnout. Všecko měří, tedy horlivě měří i výsledky výchovných a vyučovacíh metod, t. j. inteligenci podle výkonů žákových, při čemž důsledně dbají zase kvantitativní stránky fenoménů. Vše děje se standardně:  $C =$  kvantitativní faktor; tedy nejvyššímu stupni inteligence odpovídá nejvyšší počet  $C$ . Měřením oněch  $C$  podle žákových výkonů odhadují Američané stupeň inteligence.

Pan Karád v Přítomnosti č. 39. jevil radost z *testování*, t. j. *měření*. Což, zdali si však také přečetl, kterak také Američan Kilpatrick, univ. prof. Columbia University v New Yorku, varuje před přeháněním chvály testovací metody, která svádí k tomu, že si učitel více všimá těch stránek učení, jejichž výsledky se dají měřit a *zanedbává ony „nevažitelné věci“*, t. j. ideály a mravní zvyky?<sup>14)</sup> Anebo jiný Američan W. C. Bagley, univ. prof. Columbia University v New Yorku, rovněž hodně známý, namítá, že se „z čísla dělá fetiš. Předmět, jenž dovoluje velkou míru měření, se zdůrazňuje proti předmětu, v němž se tolik neměří, ale jenž přesto převyšuje předmět první“.<sup>15)</sup> Dle behavioristické psychologie je člověk, a tedy i žák, robotem bez osobnosti, neboť tato je toliko souhrnem zvyků, čili *produktem zvykových systémů*. Výchova osobnosti není ničím jiným, nežli odnaučováním určitých zvyků, vytvářením jiných žádoucnějších, takže těžiško výchovy se přenáší z živých osobností, učitelovy i žákovy na objektivní situace a reakce. Ale plným právem podotýká docent Uher, že „vyloučením osobního prvku z výchovného procesu uniká nám z výchovy něco, co je pro ni nejpodstatnější“.<sup>16)</sup> Na co se tato redukuje a které předměty podle testovacího kritéria obstojí a udrží se v rozvrhu hodin podobných reformních škol, nepotřebuje ani výslovné odpovědi.

<sup>13)</sup> Dle Uhra l. c. 173.

<sup>14)</sup> Tamtéž 113—114.

<sup>15)</sup> Tamtéž 177.

Positivism nedávných let znamenal pedagogickou chudobu, nemožnost vážně orientace a nedostatečnost zdůvodňování mravního jednání. Behaviorismus je pokračováním positivismu na půdě americké. Chtěli bychom my v tak malém a mladém státě provádět tak nebezpečné experimenty a metody na poli školní výchovy, když již v Americe jeví se úpadek v pedagogice a sami Američané si již nevědí rady s výstředně biologickou orientací psychologie a pedagogiky? Taková divoká sazenice by náš malý květináč ČSR brzy roztrhla!

Prof. Fr. Krejčí píše v knížce „Positivism a výchova“<sup>17)</sup>, že „cíl výchovy stotožní se s cílem vývoje mravního“. Jaký asi může mít S — R psychologický směr ve výchově mravní a výchovný cíl, těžko si v hlavě srovnat. Jsme-li situacemi a vrozenými tendencemi determinováni, padá odpovědnost, není svědomí ani mravního cíle lidské společnosti a tedy není ani cíle výchovy. Pak jej může Bernh. Uffrecht, vůdce volné školy pracovní v Letzlingen, klidně odmítnouti, neboť mu není vůbec znám cíl života.<sup>18)</sup> Pak ovšem marně hledá prof. dr. O. Chlup<sup>19)</sup> u pedagogického reformního hnutí výchovný cíl a prostředky k němu vedoucí, neboť tomuto stačí při jeho Thorndikeově psychologii sociální-hospodářsko-technické vzdělání a „krása užitku stává se koncentrovaným výrazem nového ducha a snad i nové víry.“<sup>20)</sup> Nemám pádných důkazů, abych ty názory připisoval doc. Příhodovi, jehož dobré snahy a nevšední zásluhy o reformy školství musí každý náležitě oceňovati, ale bohužel jsem nucen je zaznamenati v organické souvislosti s pedagogickým reformním hnutím. Příhoda hledá záchranu výchovy tím, že ve své Rationalisaci školství (l. c. str. 295) spokojuje se ideálem gentlemana, pokládaje jej za velmi určitý. Já silně pochybuji o tom, neboť pojem gentlemana je neurčitého a neustáleného obsahu a nízké úrovně pro cíl výchovy.

Konstatuje-li prof. J. Hendrich, že je positivismus na ústupu ve filosofii, tak bude tím spíše ustupovati behaviorismus v pedagogice, neboť znamená ochuzení a úpadek a empirická psychologie a experimentální pedagogika nesplnily nadějí v ně klade-

<sup>16)</sup> Tamtéž 176. — Srv. dr. Marie Montessori, která zdůrazňovala vnitřnou aktivitu, jež není působena vnějšími činiteli, nýbrž nevnitřnějšími náklonnostmi osobními. In: Vychovatelské listy, r. XXXI., čís. 9, str. 285 až 286, v článku: dr. K. Černocký, „Výchovný způsob Montessori“.

<sup>17)</sup> Děd. Kom. čís. 70, Praha, 1906, str. 24.

<sup>18)</sup> Franz Hilker, Deutsche Schulversuche, l. c. str. 2, Podle Uffrechta absolutní výchovný cíl předpokládá jasné odpovědi po cíli života a toho není, proto není ani absolutního cíle výchovy. Srv. též u O. Chlupa „O novou školu“. In: Nové školy, r. I., 1927, Brno, nákl. Společnosti Nových škol, str. 7—21.

<sup>19)</sup> Tamtéž 7—21.

<sup>20)</sup> V. P. Karád, l. c. v Přítomnosti č. 39, str. 615—618.

ných.<sup>21)</sup> Tím ovšem nechci diskvalifikovati americké pedagogické metody všechny, nebo snad pedagogická reformní hesla vůbec. Naopak, musíme býti rádi, že v nich máme tak bohatý výběr, neboť ten je projevem zájmu a nadšení pro lepší formy výchovy, která ovšem ukládá nám i povinnost kritického stanoviska a výběru.

Poněvadž se v pedagogickém reformním ruchu zdůrazňuje zřetel psychologický, napsal jsem tento článek jako upravenou ukázkou z mé subskribované knihy: „O lepší výchovné cesty“, abych informoval, jaký druh psychologie bere naše reformní pedagogické hnutí za podklad své pokusné výchovné činnosti a abych ukázal, zda je zdravým a přijatelným pro výchovnou práci v naší škole vůbec a pro náboženskou výchovu zvláště. Neuznává-li psychologie Thorndikeova duchového principu, neuznává též Boha ani náboženství jako oprávněného a plodného kulturního a výchovného činitele. Pak je nám úplně důsledným a jasným stanovisko Příhodova v jeho „Psychologickém výběru ve výchově“<sup>22)</sup> k náboženské výchově školní, která je ze *školy vykazována do soukromých místností církevních* pod dozor státní a pod závislost ministerstva spravedlnosti v případech, chtějí-li církev vyučovati náboženství jinde než v kostelích! To by byla prognosa náboženské výchovy v našich nových školách budoucnosti dle reformního plánu Příhodova. Behavioristická psychologie Thorndikeova, jejímž propagátorem je u nás Příhoda, jest i v ohledu mravním *naprosto sterilní* svou těsí o determinaci člověka situacemi a vrozenými tendencemi, neboť tím padá odpovědnost, svědomí, mravní cíl lidské společnosti a tím i cíl výchovy. Jsem přesvědčen, že svou subskribovanou knihou posloužím úsilí naší církve, jež ve vlasti J. A. Komenského volá po lepší praxi a hledá lepší cesty náboženské výchovy školní i mimoškolní, aby k nám zavítalo ve zvýšené míře „království Boží“. Je k tomu třeba i teorie; neboť bez studia pedagogické teorie nemůžeme docílit ani lepší praxe. Ale z uvedené ukázky z mé knihy vysvítá, že při volbě teoretického podkladu své lepší praxe musíme býti opatrnými a kritickými.

---

<sup>21)</sup> Srv. dr. Jos. Hendrich, *Filosofické proudy v současné pedagogice*, Praha, 1926, nákl. Dědictví Komenského sv. XXII., str. 99. Srovnej též G. W. Allport, l. c. 129—137; Fr. W. Foerster, *Schule und Charakter*, 14. Aufl., Zürich, 1920, Verl. Schultheß, str. 153—284; 255. pozn. <sup>1)</sup>: „Selten wohl ist die Tugend unpsychologischer behandelt worden, als durch die Vertreter der experimentellen Psychologie.“

<sup>22)</sup> L. c. str. 159—168.





## MODERNÍ ÚTVAR NÁBOŽENSKÝ.

(Slovo Ad. Špaldákovi k jeho kritice naší nauky.)

Prof. Ad. Špaldák v Olomouci, bývalý jezuita, tedy filosof a theolog katolický, dosud člen církve římsko-katolické, napsal dosti obšírnou kritickou stať o našem „katechismu po stránce filosofické s povšechnou úvahou gnoseologickou“ do „Vychovatelských listů“, katol. časopisu pro pedagogiku a filosofii, redigovaného prof. dr. Jos. Kratochvílem, známým katolickým spisovatelem filosofickým, a vycházejícího nákladem Matice cyrilometodějské v Olomouci. Stať vycházela v roč. 31 (r. 1931) jmenovaného časopisu od čísla 2. až do 10.

Když jsem zvěděl o stati, těšil jsem se opravdově na její obsah, neboť nás v církvi čsl. může jen vysoce zajímat, co o nás a v první řadě o našem učení soudí veřejnost, nejen veřejnost pokroková, ale i církevní a tu opět nejen církve nám blízké a přátelské, ale i církev římsko-katolická, od níž jsme se odloučili.

Je pravda, že zástupcové církve katolické nám občas věnují pozornost, jenže ta pozornost bývá příliš zlučovitá, abychom mohli se jí vážně zabývat nebo aspoň se nad ní zamyslet. Znáje prof. Špaldáka, jeho názory po stránce, o níž zde nemohu mluvit, byl jsem opravdu zvědav, jak on, a právě on, vyrovná se s naší naukou, a to v časopise katolickém. Proto dychtivě a zvědavě bral jsem Vychovatelské listy a Špaldákův článek do ruky.

Než předem musím říci, že jsem byl zklamán. Článek je sice velmi obšírný, ale naše hlavní názory theologické jsou tam odbyty velmi krátce, totiž naše nauka o Bohu, Kristu, jako by byly něčím vedlejší. O svátostech zatím nepíše vůbec nic; snad teprve, až prý si svědomitě a zevrubně vyřešíme otázky shrnuté v článku De vi sacramentorum (o působení, moci svátostí) v AVV, X 440—468 a až potom bude naše učení méně nejisté a naše úsilí méně riskantní. (Podotýkám, že mi bohužel ta publikace není přístupna.)

Článek Špaldákův se zabývá více úvahami gnoseologickými čili otázkami náboženského poznání a noetiky náboženské, jakož i otázkou oprávněnosti vzniku naší církve, silami či schopnostmi jejich vůdců a prohlášovatelů. To sice nejsou otázky zbytečné, ale nemyslím, že by se jim musilo v článku věnovat tolik úsilí, tolik místa na úkor podrobného probrání konkrétních formulací pravd náboženských a křesťanských.

Než věnuji se rozboru stati Špaldákovy, musím po právu a spravedlnosti konstatovat, že jeho článek liší se na svůj prospěch podstatně od článků, brožurek a poznámek jiných katolických zástupců, mnohdy dokonce zaujímajících v církvi velmi vysoké a tedy odpovědné místo, jimž by právě proto spravedlnost, ne-li Kristova láska k „bloudícím“ více slušela než buď paušální odmítání nebo dokonce nespravedlivé a nekřesťanské hanobení našich jistě dobrých a alespoň subjektivně správných snah.

Špaldákův článek je psán velmi mírně, konciliantně, tedy křesťansky, i tam, kde nesouhlasí a nemůže souhlasit. To buďž konstatováno na prospěch jeho a ovšem i na prospěch časopisu samého, v němž článek vyšel. S údivem jsem to konstatoval, čta článek a přirovnávaje slova Špaldáka ke slovům jiných katolických apogetů novinářských, jichž jmen nebude jmenovat. Jestli ovšem ten mírný, po spravedlnosti lačnický a žiznický článek Špaldákův nezpůsobí časopisu nepřítjemnosti v církvi katolické, nevím. Ano, za takových způsobů dá se hovořit i s těmi, s nimiž nesouhlasíme; tak má se hovořit ve společnosti křesťanské. Prof. Špaldák však používá method a cest, kterými si zbytečně práci ztěžuje a článek zbytečně rozšiřuje. Používá spousty citátů a narážek, kterých nelze mnohdy ani rozeznat od slov a názorů jeho, čímž porozumění mnohdy se ztěžuje. Článek hemží se přímo citáty, jmény, a to autorů nejrůznějších směrů. Také z církve čsl. cituje slova a názory, které sice byly napsány a proneseny, ale které jsou si mnohdy diametrálně pro-

tivny, takže nemohly všechny býti přijaty do církevní nauky, Špaldák přec musí vědět, že jako nový útvar církevní nemohli jsme mít vše tak propracováno, jako má na př. jeho církev po 19. stěch let. Prodělávali jsme dobu kvasu a rašení a proto lze opravdu najít u nás nejrůznější názory, za které nelze činit odpovědnou církev naši, ale jen autora; který je napsal. U nás ostatně vždy bude možno uveřejňovat názory různé, třeba i odlišné od toho, co církev přijímá a schvaluje, poněvadž máme svobodu svědomí na ochranu menší církve. Jsme církev svobodná, nedogmatická; to znamená, že nemáme neomylných a nezměnitelných dogmat, jaké má na př. církev římsko-katolická. Chápu, že se stanoviska Špaldáková, které přes všechny odchylky je přece katolické, rozumí se těžko našemu způsobu stanovení našeho učení. Ale s tím rozdílem třeba počítat. Možno sice poukazovat na názory jednotlivců; avšak tam, kde jde o kritiku nauky církevní — a Špaldákoví šlo o ni, neboť chce kritisovat „katechism čsl. církve“, jak praví v podnápise — tam třeba se držet a třeba kritice podrobovat jenom to, co církev přijímá.

Ovšem namítal a namítá pan Špaldák, že jsme neměli až do sněmu v březnu r. 1931 církví (sněmem) přijatého učení, a je to pravda; ale pak mohl počkat až po sněmu, neboť mohl vědět, že se učení naše připravuje, když měl v rukou „návrh“. A byl by měl práci snadnější, kratší, kdyby byl podrobil kritice učení sněmem přijaté, v němž by byl našel i naše stanovisko gnoseologické ve statích o náboženství, náboženské zkušenosti, víře, zjevení, Písmě a Podání.

Dále třeba upozornit p. Špaldáka na toto: Kdo kritizuje naše učení, musí si uvědomit, že ne proto mnohé věci v něm posud nejsou probrány, že bychom se báli snad odporu širších kruhů církevních, nebo že bychom nevěděli, čemu učit, ale prostě, že nelze na vše stačit s časem. Je zajímavé, že po nás bylo žádáno vyznání víry hned na počátku církve, hned po jejím prohlášení. Někteří myslí snad, že jsme měli mít kredo předem, hned před založením církve. Upozorňuji, že nemíním zde prof. Špaldáka; ale bylo takové hlasy slyšet. A přece je každému z dějin známo, že každé hnutí začíná jen prohlášením jedné dvou zásad; to další pak přijde. A každé nové hnutí, jež se odpoutává (do jisté míry) od starého, je dokonce příliš, příliš negativní, víc než byla nebo je naše církev. My považovali jsme za svou povinnost a za možné, stanovit základy (ano, nic víc než základy) našeho učení, jak pro církev samu, tak i pro veřejnost, teprve nyní, 10 neb 11 let po prohlášení církve. Myslíme, že je to dosti brzy. Deset let rychlého tempa životního stačilo, abychom položili základy nauky. Jednotné svědomí církevní (i v nauce) je nám cílem, k němuž spějeme, nikoli východiskem, z něhož vycházíme. Ostatně církev katolická nebo starokřesťanská neměla dogmatiku podrobně vypracovanou hned v 1. a v 2. století. Což nejsou některé otázky (na př. o milosti) dosud nedořešeny? A jsou otázky kristologické, spojení božství a lidství v Kristu naprosto jasně vyřešeny definicemi sněmů ze století pátého? Základy života mravně náboženského ve smyslu křesťanství Ježíšova vyřešeny máme; Bůh a Kristus je nám jistý ve víře naší. Způsoby pojetí víry jsou právě různé; v různých náboženských společnostech a církvích.

V jednotlivostech byl by učinil prof. Špaldák lépe, kdyby byl jasně a zřetelně upozornil, kde a v čem nesouhlasí (jako katolík), neboť nás nezajímá stanovisko Špaldákovy, ale katolické, a kdyby byl vytknul konkrétně chyby a vady, místo aby je jen všeobecně naznačil. Na př. udává, že v katechismu v ot. 36 a 130 jsou podávány názory „aspoň z části chybné“. Proč? V čem? Jak? To již nepraví.

Uznávám irenické snahy Špaldákovy, ale považuji za zbytečné o nich se rozepisovat v kritice našeho učení. Více by nás byly zajímaly výtky, ano přímé a přísné výtky, ale konkrétně doložené, ne jen paušálně pronesené, na př. kde a jak stavíme na sebe, co se k sobě nehodí (str. 63).

Kdo nemá v mnohých věcech církve čsl. jasno, a to v hlavních, je právě prof. Špaldák, aspoň smíme-li soudit podle jeho článku; neboť na př. o oprav-

něnosti vzniku ČČS píše tak rozkolísaně, že budí dojem, jako by nevěděl, má-li, může-li uznat oprávněnost prohlášení církve čl. nebo ne.

S ekumenismem vznik nové církve není v rozporu, leda jen v myslí katolické, kde ekumenism znamená unionism ve smyslu uniformity, s uznáním nadřadenosti a vůdcovství církve římsko-katolické, kdežto nám může ekumenism znamenat pouze jednotu ducha a jednotného úsilí v životě a díle. Proto také nechápeme, že by snahám ekumenickým odporovalo závězení apoštolské posloupnosti, v čemž nás nemate ani katolisující směr některých protestantů (mnohých bývalých katolíků). Nám nevadí apoštolská posloupnost u těch, kteří se jí drží; my víme, že je to fikce, vytvořená teprve v druhém století, v dobách sporů s gnosticismem. Těm pak, kteří ji uznávají pro sebe, měla by u těch, kdož jí neuznávají, stačit duchovní spojitost s církví Kristovou a s Kristem, spojitost ducha, ne symbolu a znamení.

Kdo chce pochopiti, proč vznikla církev čl., ten musí oprostít se od viry v nutnost jedné viditelné církve pozemské a musí si uvědomit náboženskou a mravní a církevní situaci doby dnešní. V ČČS o tom již tolikrát se mluvilo i psalo. Ti, kdož odloučili se od církve římsko-katolické, byli již o svém právu, ba o své povinnosti tak učinit, přesvědčeni. Špaldák, chce-li býti dobrým katolíkem, nemůže pochopiti kroku zakladatelů ČČS; je a musí býti v zajištění zevního nazírání na církev. Také nechápeme, že by odloučení od církve eo ipso, již tím samým faktem porušovalo základní zákon křesťanství — lásky k bližnímu. Lásky k bližnímu projevuje se přec něčím jiným, než pouhým trváním v zevním svazku, v zevní organizaci, které nevyhovuje my a která nevyhovuje nám. Myslí-li tak Špaldák, je to zase pochopitelnou zaměřováním církve Kristovy, království Božího, s empirickou církví pozemskou. My ve svazku s královstvím Božím chceme trvat a trváme, nemajíce nic jiného víc na mysli, než přispívat k budování království Božího v srdcích svých a ve společnosti kolem nás. Na schizma nedíváme se tak tragicky, jako činí církev katolická, a nebudeme nikomu schizma vyčítat, jako činí západní a východní katolíci sobě navzájem.

Není mi známo, že by ČČS hned od počátku, jak píše Špaldák, byla pokládána některými ze „zakladatelů“ za přechodnou církev k českobratrské. Že snad někteří členové církve tak smýšleli, připouštím, ač mi není o tom nic známo. Ale „zakladatelé“ tak nesmýšleli. Špaldák cituje Zahradníka podle Č. záp. r. 1920 (v článku je chybně r. 1930) č. 35, a O. Malého. Nemohu kontrolovat Zahradníka, poněvadž nemám č. 35. Čes. záp. z r. 1920 po ruce. Silně však o tom pochybuji, že by to byl Zahradník-Brodský, který přec, jak známo, usiloval od r. 1920 o spojení s pravoslávím. Není to snad jiný Zahradník? O. Malý pak ve Sborníku Farského výslovně praví: „Měl jsem zprvu za to, že naše reformní hnutí povede nás do církve českobratrské“. Mluví tedy Malý o reformním hnutí před založením církve. A dále píše: „Viděl jsem, že dr. Farský má již programové ideje samostatné, zcela neodvislé církve... Napsal jsem shromáždění, že písemně dávám svůj hlas pro samostatnou národní církev...“ To je tedy přec něco jiného, než míni svými slovy Špaldák.

Gnoseologickými názory Špaldákovými, jak je rozvádí v článku, nemohu se podrobně zabývat pro nedostatek místa. Ostatně podotýkám, že v leccěms bychom se dohodli. Jen bych více zdůraznil ten proskribovaný a dnes tolik zneuznávaný theoretický rozum (i Špaldákem), bez něhož však nelze se obejít. Špaldák vykládá své stanovisko pragmatické; jeho názory filosofické (a proto i jeho gnoseologie náboženská) zdají se býti orientovány hodně Kantem a jeho praktickým rozumem. Katolické to ovšem není; spíš nám bližší. Bližší, ale ne totožné s námi. Nepodceňujeme pravdivý moment v pragmatismu, ale uznáváme i důležitost rozumového poznání vedle citu a vůle. Pravím: vedle citu a vůle, poněvadž nespoleháme na pouhý rozum ve věcech víry náboženské, ani na rozum pouze theoretický, ani pouze praktický.

Jak dobře uvádí Špaldák, vycházíme z náboženské zkušenosti. Vyklad o ní byl před sněmem r. 1931 roztržštěn v různých kratších neb delších po-

známkách. V učení přijatém sněmem je krátké sice, ale systematické vysvětlení náboženské zkušenosti, jejího vztahu k náboženství, víře, zjevení, k Písmu a tradici. Tam odtud vynikne, co je nám vnitřní autoritou ve věcech náboženských, mravních, tedy i v učení. Špaldák míní, že naše stanovisko je nejasné (v gnoseologii), poněvadž prý nevykládáme, jak náboženská zkušenost vzniká; není prý vyjádřeno, který prostředek se vylučuje (rozum, smysly, cit, vůle?). Právím: V náboženské zkušenosti je účasten celý člověk, smyslově, vnitřně, rozumově, citově i snahově. Pravi-li se o náboženské zkušenosti, že je irrationální, neznamená to, že je bez rozumového prvku. Žádný základní projev duševního života lidského, člověka normálního, nemůže být bez prvku rozumového. Duch náš je jednotný a nedá se dělit na stránky na sobě nezávislé. Zkušenost vzniká z *dojmů*, ne z pojmů a dedukcí. V dojmu je nediferencovaně obsažen celý duševní život náš. A náboženská zkušenost vzniká působením Božím skrze všechny stránky našeho života: dojmy ze zevnějšíku, z nitra, z dějin, z působení výchovou, okolím, atd. Věrou reagujeme na ty dojmy, zmocňujeme se jejich obsahu. Teprve když si obsah uvědomujeme, diferencujeme či rozlišujeme prvky rozumové, citové, snahové a vytváříme pak teologii, morálku, kult atd.

Zdali je theorie náboženské zkušenosti dnes kde moderní nebo není (Barth a jeho stoupenci u nás), na tom nám nezáleží. My jen víme, že vše, co má se státi obsahem našeho nitra, musí se nějak státi obsahem naší náboženské zkušenosti. Jak jinak mohu něco věřit, než tak, že to prožívám v nitru svém? Můžeme se jen různit ve výkladu, jak náboženská zkušenost vzniká. Tu někdo zdůrazňuje *jednostranně* buď rozum, buď cit, buď vůli, jiný zase jen zjevení Boží, opět jiný třeba jen výchovu, tradici, a zase jiní jen Písmo — dokonce bez kritiky a výkladu. My chceme býti syntetičtí a chceme uznávat oprávněnost všeho, co na nás nábožensky může působit.

Mluví-li Špaldák o subjektivismu viry plynoucí z náboženské zkušenosti, upozorňují jej na slova Kovářova, která on (Špaldák) ostatně cituje: „měřítkem prosté náboženské zkušenosti křesťanovy je náboženská zkušenost Ježíšova“. „Tím je řečeno dosti jasně, že autoritou vnitřní je nám Ježíš Kristus. Že u výkladu Ježíše Krista, totiž jeho náboženské zkušenosti, mohou vznikat a vznikají divergence, uznávám. Odtud oprávněnost různých církví. Ale jinak nelze postupovat.

Jde pak prostě o to, jak udržet zevní autoritu církví, té které církve, kterou ostatně každý si volí nebo může a má voliti podle svého přesvědčení či svědomí.

ČCS uznává svobodu svědomí. Dopřává volnosti u výkladu náboženské zkušenosti Ježíšovy; nekaceřuje, neviní ze hříchu toho, kdo nemůže souhlasit s učením, přijatým většinou církve, a přenechává svědomitosti jednotlivcově a všech různost názorů, jakož i způsob jejich hájení. Spásu duši nečiní závislou na nauce, která jest jen rozumovým výkladem náboženské zkušenosti, ale od mravního života. Kdo svůj pobyt v církvi nemůže srovnat se svým svědomím, má vždy volnost odchodu, neboť nehlásáme samospasitelnosti jedné církve, ani tedy církve československé. Klademe však důraz též na svědomitost, na svědomí, nejen na svobodu; na odpovědnost nejen před svědomím každého jednotlivce, ale i před církví.

Že s uplatňováním těchto směrnic církev se vede tíže, než v režimu neomylného absolutismu, je pochopitelné. V demokracii také se tíže řídí stát a každá společnost; přece však nebudeme hájit absolutism, ani osvicený ne. Husovo: abyste se milovali a pravdy každému přáli platí nejen vůči jiným církvím, nýbrž i vůči příslušníkům naší církve. A na obě strany: se strany vedení vůči jednotlivcům i se strany jednotlivců vůči vedení. Církve jako celek musí mít určitou, jasnou a pevnou linii, musí mít učení, které je kostrou každé organizace církevní. Že ve stanovení učení musí i naše církve přihlížet k názorům svých členů, je jisto. Ale jen do určité míry. Církve jistě omezí se hlavně na základy učení náboženského a křesťanského a na směrnice. Nebude se utápět v podrobnostech. Tak více méně postupuje každá církev, i katolická. Casem ovšem nasbírání se, jako v církvi katolické,

mnoho rozhodnutí autoritativních, z nichž mnohá pozbudou za jiných poměrů svého významu, aktuálnosti a jiná stanou se nesrozumitelnými, nemožnými. Běda, kde z časových rozhodnutí stanou se věčné pravdy, neopravitelná a nezměnitelná dogmata! Z takové církve mnozí prchají; jiní sice setrvávají a vyrovnávají se též se svým svědomím, jak mohou. Mnozí jsou jen zevními členy církve, což schvalovati nelze. Círke svobodná má v takových případech práci snazší; formuluje znova svou nauku v té části, o níž jde.

Háji-li Špaldák církev katolickou jako neimperialistickou, týká se to snad jen teorie její, praxe jest nám i p. Špaldákovi dostatečně známa.

Začne-li se kdo dovolávat Pavlova: Co není z přesvědčení, hřích jest, očitne se tam, kde se ocitli prohlášovatelé církve československé.

Tím, že Ježíšova náboženská zkušenost jest učiněna měřítkem naší individuální zkušenosti náboženské, je stanovena autorita nejvyšší nejen u víře, ale i mravech. Ano, Ježíšova mravnost je našim ideálem. Nelze však každé slovo Písma brát slovně jako absolutní normu mravní, poněvadž Písmo jest již svědectvím o aplikované zásadě Ježíšově na určité poměry lidské v určitém okolí a v určité době. Ale každé slovo je a může nám býti příkladem, jak bychom mravnost Ježíšovu promítli do našich poměrů. Proto třeba dbát ne slov v prvé řadě, ale ducha, smyslu, obsahu.

Není nám proto nejasno nebo neznámo, podle čeho posuzovat, co je dobré a co je zlé. Nechápu, jak mohl Špaldák napsat: „takže by bez zjevení nebylo vůbec povinností poslouchati Boha“ (str. 261); když přeče ot. 111. našeho učení praví, že zákon mravní je z vůle Boží. Výměr životního úkolu člověka v ot. 108. Špaldák považuje za neurčitý. Myslím, že jest tam jen jinými slovy vyjádřeno, co platí i v církvi katolické. Podrobnější vyjádření najde v oddíle o mravnosti Ježíšově. Tam je podle Ježíše nejvyšším mravním dobrem, pohnutkou mravnosti a odměnou — Bůh, výsledkem mravního úsilí — dokonalá mravní osobnost a nejvyšší zásadou — láska k Bohu a k bližnímu. To snad stačí.

Sociální snahy ČČS nejsou opomenuty v učení našem, třebaš tam jest vytčena jen hlavní zásada. Že by v ot. 49. byla povinnost rovnosti vyslovena „způsobem aspoň pochybným“, nemohu uznat. Též v otázce manželské, myslím, řešíme správně, když se držíme Matouše (5, 32). Je to lidštější a se zásadou lásky k bližnímu shodnější, než naprostá nerozlučitelnost manželství. My tak postupovat můžeme, poněvadž ne slovo Kristovo je nám absolutní hodnotou, nýbrž duch jeho. Ale jak srovná Špaldák Matouše s Markem? Tak, že neuzná slovo Matoušovo za slovo Kristovo? Jak je to ale možné při názorech katolických na Písmo?

Pravdu má Špaldák, že se některých důležitých otázek etických naše učení dosud nedotýká. Z důvodů již shora naznačených, totiž z nedostatku času. Není-li o odpírání zlu v našem učení čili v katechismu, jak říká Špaldák, neznamená to, že toho není v církvi. Ve Farského ČČS (výkladu našeho učení) najde na str. 20 poučení, jak odstraňovat zlo ve světě. Myslím, že to jest stanoviskem celé církve.

Cu mě překvapilo při čtení článku Špaldákova, bylo, že vlastní naši dogmatice věnuje tak málo pozornosti. Proč? Či nestojí mu to za to? Či je vše vyřízeno konglomerátem citátů v partiích předcházejících? Zdá se, že je Špaldákovi důležitější otázka božství Kristova, než otázka podstaty Boha. Mýlí se v tom, jako i v názoru, že božství Kristovo není větším mysteriem než osobní Bůh sám. Bez osobního Boha nelze mi žít, ale katolicky pojaté božství Kristovo bylo mi naprosto nesrozumitelné. Totéž platí i o vzkříšení Ježíše ve smyslu vzkříšení v těle skutečném, totožném s tělem před smrtí, třebaš oslaveném. Nelze té víry starokřesťanské chápat dnes jinak než ve spojení s názory židovskými na život věčný. Víra nějaká může mít vliv na naše jednání jen tehdy, jestliže jest to víra naše. Není-li, je překážkou života i náboženství. Právě proto formulujeme učení, abychom mohli věřit.

Partii o uctívání Panny Marie, jak je vykládá Špaldák, pomíjím. Jet

on přilíší jesuitou, než aby pochopil, že možno až na smrt věřit v Boha, milovat ho a snažit se jít dle jeho poznané vůle, a při tom v Marii nespátřovat víc než vzor matky a ženy. To my děláme. Nevím, zda někde snižujeme kult mariánský pod kult Husův. Do učení jsme zatím nepojali nic o Marii, ale ve zmíněném spisku ČČS na str. 52 br. Farský několika srdečnými slovy určuje náš vztah k účtě mariánské. V liturgii též nám vytýká nejasnost; jenže právě jeho výklad na str. 338 a 339 mi zůstal nejasným.

Svatostmi, jak již řečeno, se zatím nechce zabývat. Proč? Škodat!

Že ČČS převzala na sebe velkou odpovědnost, chápeme. Ale to byla povinnost naše. Špaldák nemůže se zbavit dojmu, že „vůdcové církve čsl. . . v své horlivosti neuvážili dosti, jaký úkol na sebe berou“ (339). I ano, uvažovali, vím to i podle sebe, ale důvěra v pomoc Boží je síla, že se odvážili dát popud a učinit začátek v pokračování reformace neb aspoň v přípravě k pokračování reformace církevní pro dobu novou, té reformace, kterou u nás vyvolal M. Jan a jež měla své pokračování v Německu, u nás však její vývin byl přerušen a musí být obnoven, poněvadž reformace nikdy nebude hotova.

Tu práci a námahu nedovedou ti pochopit, kdož nás nebyli a nejsou snad ani dnes daleko, ale kdo v pohodlí dívají se na nás a zmožou se jen na naši kritiku. Ale i ta kritika je nám dobrá. Jednak šíří známosti o nás a nás pudí, abychom pracovali co nejlíp a co nejlépe. Jsme za ni vděční.

I tak působí Bůh v nás.

M. Z.:

## JESUITÉ VE ŠPANĚLSKU A V ČECHÁCH.

Veliký rozruch způsobilo nejen ve Španělsku, nýbrž i v jiných státech, rozpuštění jezuitského řádu ve Španělsku, zabavení veškerého jeho majetku a vydání úředního zákazu, dle něhož není dovoleno členům Tovaryšstva Ježíšova žít ve Španělsku ani společně ani jednotlivě.

Jesuitský řád hrál ve Španělsku vždy významnou roli a není to po prvé, kdy státní moc dostala se s tímto řádem do konfliktu. Španělská vláda však nyní velice přísně proti němu vystoupila. Je to zjev pozoruhodný již proto, že jezuitský řád vznikl na půdě španělské, docílil tam neobyčejného rozvoje a nabyl veliké moci a často i rozhodujícího vlivu na řízení španělské politiky.

Jesuitský řád založil Ignác z Loyoly. Řád jezuitský byl potvrzen papežem Pavlem III. bulou „Regiminis militantis ecclesiae“ r. 1540. Řeholní pravidla byla teprve po smrti Ignácově r. 1558 přijata a od papeže Pavla IV. potvrzena. Tato řeholní pravidla pokládala za nejvyšší účel „zdokonalování sebe a blížních k větší chvále boží“.

Jesuité nebyli v mnohých věcech vázání jako jiní řeholníci. Jejich oděv jest obyčejný oděv světských kněží španělských, avšak směji jej podle zvyku krajin změnit, na př. v Číně nosili oděv jako mandarinové a v Indii jako bonzové. V zemích pak, kde se katoličtí kněží netrpěli, směli se přestrojit za služebníky, kupce, lékaře atd. Také nejsou vázání na společné zpívání církevních hodinek, ani na jistý kraj nebo dům.

K obyčejným třem slibům klášterním přidávají čtvrtý, že papeže vždy a ve všem poslechnou. Ani jednotlivec, ani celá řehole, ani jejich sídla a chrámy nemají míti žádného jmění nemovitého, leč co se jim dá a odkáže. Jenom koleje mají jmění, kteréž jest od jezuitů spravováno. Co do poslušnosti má se každý člen ve všem podrobiti vůli svého představeného a má sebou tak vlastní „jako by mrtvola byl“. Členové mají aspoň jednou do roka svým představeným svědomí otvírati, bez dovození jejich od nikoho žádné milosti nežádati, leč by se jim to přikázalo. Mimo to má každý člen tova-



ryšstvo milovati, přízně lidí, zvláště mocných, vyhledávati, ale žádné zemi a národnosti nad jiné nepřáti.

Členové Tovaryšstva Ježíšova jsou podle učiněných slibů a závazků rozříděni na novice, scholastiky, koadjutory a profesy. Po odbytém noviciátu složí nováčkové soukromě jednoduchý slib čistoty, poslušnosti a chudoby a vstupují v třídu druhou jako scholastici approbati, t. j. řádní žáci. Tito studují na některé koleji dvě léta vědy humanitní, pak tři léta vědy filosofické, logiku, morálku, metafysiku, jakož i matematiku. Na konci roku konají pak přísnou zkoušku. Pak slouží sami v koleji 5—6 let jako učitelé, takže v stáří 28—30 let přicházejí teprve na studia theologická, kteráž trvají 4—6 let, po nichž teprve bývají vysvěceni na kněze. Přechávše pak ještě jeden rok noviciátu a o jmění svém časněm učinivše pořizeni, stávají se skutečnými údy tovaryšstva a jsou podle způsobilosti své buď coadjutores formati čili pomocníci řádní, anebo profesové.

Koadjutory (e societate Jesu) stanou se duchovní takoví, kteří nemají dostatečných schopností a vědomostí, aby mohli býti přijati do vyšší třídy profesů, i skládají do rukou provinciala jednoduché sliby klášterní. Též světská členové řádu, kteří odbyvše dvouletý noviciát 10 let věrně sloužili, stávají se koadjutory a takovým svěřují se úřady kuchařů, sklepníků, zahradníků atd. Za profesy (societatis Jesu) přijímají se kněží výtečných darů a vědomostí, a ti se zavazují zvláštními slavnými sliby, a sice buď jenom třemi, anebo, vynikají-li nad jiné nadáním a schopnostmi, i čtvrtým ještě, t. j. neomezenou poslušností papeže. Tito profesové čtyř slibů tvoří vlastní, užší společnost, a jest jich vždy jenom ve skrovném počtu. Každý člen, prokáže-li se nehodným nebo nezpůsobilým, může býti propuštěn, též i profesové, tito však jen z příčin nejvážnějších a s povolením papežovým.

Nejvyšší hlavou řádu jest generál, stálým sídlem v Římě.

Do Španěl byli nejprve uvedeni r. 1544, nejvíce je ale rozšířil velmož a generál František Borgia. Filip II. sám jim nepřál; výtečný theolog dominikán Melchior Canus byl jejich nesmiřitelným nepřítelem, arcibiskup toledský Saliceo vydal interdikt na jejich koleji v Alcalá. Za Filipových neschopných nástupců pozívali jesuité vážnosti a byli i královskými zpovědníky. Jesuita Nithard byl r. 1665—1669 ministrem. Tutěž moc zachovali si jesuité i za nové dynastie Bourbonů až do Karla III.

Do zemí českých uvedl jesuity Ferdinand I. Bylo to mezi 18.—21. dubnem r. 1556, kdy 12 jesuitů jako 12 nových apoštolů do Prahy zavítalo. Usadili se v klášteře „Na ostrově“. Tak se jmenovala ona část města, kde stojí nynější Klementinum, kdež téměř rozbořen a napolo opuštěn od svých obyvatelů nacházel se klášter dominikánů. Tam se usadili a odtud počali hospodařiti první jesuité v Čechách. Katoličtí stavové naléhali na krále Ferdinandů I., aby v Čechách jesuity usadil, ježto tu od pradávna kacířstvo bují a proto jich tu nejvíce jest zapotřebí. Této nabídce vyhověl král milerád a živil jesuity důchody královské komory a později odkázal jim část důchodů panství, jež někdy v Lužici přináležely klášteřu Ojbinskému a Dobroluckému. Úmysl krále směřoval k tomu, aby s přívolením papeže a generála jesuitů zřídila se v Praze nová katolická universita, naproti universitě podobojí v Karolinu, která se zúčastňovala téměř všech bouří politických.

Jesuité důchody klášterů lužických, a to předně Ojbinského, měšťanům žitavským propachtovali a odbírali od nich 1400 tolarů ročně. Tak započal řád jesuitský v Čechách a již v létě r. 1556 chopil se vyučování. Klášter Dobrolucký vynášel jim ročně jen 450 zlatých, které však museli vynaložiti na vydržování semináře chudých studentů. Zaručil jim to císař listem základním r. 1562, jenž potvrzen byl později r. 1567 Maxmilianem II. a r. 1581 Rudolfem II. Byli podporováni hned od počátku nejen od dvora královského, nýbrž i od katolické šlechty, takže mohli brzo skoupiti všechny domy měšťanské, které stály na „Ostrově“. Vypravuje se, že jich bylo 32. Na jejich místě postavili ohromnou budovu „Kolej klementinskou“, která se proto tak jmenuje, že klášter, v němž se byli uhostili, byl zasvěcen sv. Klementu.

Finančně se jim dařilo tak dobře, že tamtéž mimo kostel klementinský postavili mezi r. 1578—1582 i veliký kostel sv. Salvátora a v letech 1600 až 1602 i kostel vlašský. Jest to trojice kostelů, jakou těžko bychom někde jinde našli. Později byly tyto kostely přestavěny v nynější podobu. Milióny, jež takové stavby vyžadovaly, sehnali z veliké části od cizinců, hlavně Vlachů, neboť cizinci vycítili ihned, že řád jezuitský jest povolán do Čech, aby nejen hájil a upevnil katolictví v Čechách, nýbrž aby se stal beranem proti českému národu. I zbylo jesuitům ještě dosti peněz, aby se mohli jako majitelé statků usaditi na venkově. Tak si na příklad již r. 1570 zakoupili hospodářství v Nebušicích, r. 1572 v Kopanině u Prahy, citice dobře, že přísným hospodařením netoliko důchody vzrůstají, nýbrž i neodvislost od vlády a svůj vliv na venkovský lid si zabezpečují.

Avšak nebylo ani třeba, aby jesuité si zakupovali statky, našlo se dobrodinců dosti, kteří jim je darovali. Maria Manriquez de Lara, provd. Pernsteinská, darovala jim r. 1600 krásnou zahradu na Malé straně a r. 1606 Maria z Martiniců mlýn v Čelákovicích. Neví se, proč důchody kláštera Dobroluckého nebyly jesuitům trvale vypláceny, než místo oněch ročních 450 zlatých povolil jim císař Rudolf 15.000 tolarů, začež si roku 1606 ihned statek Bernatice na Ebles'avsku zakoupili.

Na Moravě jim darovala r. 1635 Kateřina Zoubková ze Zdětína svá panství Zdouňky a Habrovany s vesnicemi. Od císaře Ferdinanda II., jakož i od šlechticů moravských, obdrželi hojná panství, povstalcům a kacířům vzata.

Z těch a takových začátků rozšiřovala a upevňovala se moc jesuitů nejen jako kněží a učitelů, ale i jako velkostatkářů, a není tudíž divu, když pak v XVII. a XVIII. století shledáváme i v nejvzdálenějších městech a vesnicích českomoravských nádherné jejich budovy.

Co do vyučování byla kolej klementinská matkou všech pozdějších. Patřila s počátku k provincii německé, již vládnul provinciál Canisius sám, který byl osobně přivedl do Prahy oněch 12 apoštolů, vesměs cizinců, do kláštera klementinského na „Ostrově“. Avšak když se byl řád nad očekávání mocně po Rakousku hned v prvních letech rozšířil, zřídila se zvláštní provincie rakouská, v níž byly hlavní tři koleje, totiž vídeňská, pražská a trnavská, jejichž hlavou byla Vídeň s obzvláštním provinciálem. Každá z nich rodila jako úrodná matka mladší koleje. Tak založila pražská kolej již r. 1566, tudíž za 10 let po svém vlastním založení, kolej olomouckou na Moravě, a v Čechách samých kolej jindřichohradeckou, kladskou, krumlovskou a chomutovskou a to v prvních 50 letech svého trvání.

Se strany katolické církve se vypravuje, že jesuité přinášeli do země naši knihy vlašské, španělské, francouzské a j., jež někdy i mezi vzácností se pokládají. Ale získání těchto knih nikdy nevyváží ztráty našich vzácných knih, které působením jesuitů byly u nás zničeny. Byly to hlavně knihy a rukopisy české podezřelého nebo zřejmě nekatolického obsahu, jež jesuité buď částečně nebo zcela zničili. Nejsmutnější slávu získal si v tom ohledu jesuita Koniáš.

Ve vyučování hleděli jesuité u svých žáků vzbuditi činnost paměti a zbožné obrazivosti, dbali méně na rozvoj rozumu, ač sami se vyznamenávali chytrým uzavíráním a prováděním svých úmyslů. Školní vyučování u lidu nahrazovali jesuité hlavně kázáním a zpovědi. Nekatolíky pokládali v mnohém ohledu za horší než pohany a proto hleděli po Čechách a Moravě lid slavnými misemi v lůno církve římsko-katolické přivést.

To bylo cílem jesuitů, v zemích českých vyhledíti nekatolíky. Tuto akci k vyhlazení nekatolíků v Čechách začali za Ferdinanda II. Bitva bělohorská, již vedli jesuité proti Čechům a Moravanům, byla jimi vítězoslavně dokonána za velikého utrpení národa. Za Ferdinanda II. a později vystupovali jesuité jen proti jednotlivcům, kteří se vzpírali přijáti víru katolickou a kteří jako poklad skrývali knihy nekatolické. Tím způsobem jesuita Koniáš zamezil hraběti Šporkovi zvláštní tiskárnu na jeho statku kukském dříve

Dvora Králové a dokázal, že mu byla jeho rozsáhlá knihovna odvezena do Vídně k prohlédnutí, což způsobilo mnoho rozhořčení nejen mezi šlechtou, ale i v českém národě.

Jesuité s velikou horlivostí vyhledávali české knihy a urputně je ničili. Tak ztratili veškeré knihy české, tištěné od r. 1414 do 1621, kdežto tisk vynalezené teprve v polovici XV. století (okolo roku 1440), což sameho Dobrovského, bývalého jesuitu, k úsměšku pohnulo. Někdy se stávali svou přemrštěnou horlivostí i směšnými. Tak pátral jednou Koniáš tak dotravě po kacífských knihách, až ho jeden sedlák v Čechách zavřel na tři dni do špinavého chlívků.

Jesuité působili hlavně na obrazivost lidu a pěstovali především úctu k zázračným obrazům, a to předně obrazům Panny Marie, a vši silou podporovali pouti. Zavedli na př. do Prahy svatojanskou pout a úctu Jana Nepomuckého vši snahou rozšiřovali, aby tak úplně zahladili památku Mistra Jana Husa. I pozdravení v Čechách, na Moravě a na Slovensku dodnes obvyklé: „Pochválen buď Pán Ježíš Kristus“, je též pozůstatek jejich působení, jelikož se tímto pozdravem rozeznávali příslušníci církve římskokatolické od příslušníků církve podobojí.

Z malého seménka vyrůstal strom moci jesuitů v Čechách a na Moravě až k počátku války třicetileté, t. j. až do roku 1618. V tom roce dosáhla moc strany podobojí nejvyššího svého stupně, a seznavši v jesuitech největšího a nejnebezpečnějšího nepřítele svého, vypověděla dne 2. června jesuity ze země. A totéž se stalo i na Moravě r. 1619, kdež v květnu jesuité z Brna a Olomouce byli takřka vyhozeni. Patent (6. května) praví, „aby se z Moravy klidili a krásnou vlast opustili, nikdy více se nevracejíce“. Kdo by neposlechl, budíž smrtí trestán.

Krátká byla však doba jejich vyhranství, neboť po bitvě na Bílé hoře (1620) klesla zcela moc strany podobojí, a r. 1621 viděla Praha, viděly Čechy opět vítězně se vraceti jesuity. Téhož roku již v březnu vrátili se i na Moravu. Tím rokem počíná druhá perioda jich působení a rozeznává se od první tím, že přišli rázem k moci, kdežto v první periodě jen poznenáhlu rostla jejich moc. Avšak i tato druhá perioda má v sobě trojí rozdíl. V první době je moc jesuitů neomezená a zasahuje od r. 1621—1653. Druhá doba zahrnuje v sobě zeslábnutí jejich moci a jejich zkázu vnitřní. Tato druhá doba trvala od r. 1653—1773. Třetí doba konečně jest doba exjesuitů a novojesuitů a počíná od veřejného zrušení řádu u nás.

Řád jesuitský rozšířil se i do jiných zemí, do Francie, Portugalska a konečně se pevně usadil ve své mateřské zemi Španělsku. Skoro všude hledí míc i vliv politický a tak často dostali se do sporu se státní moci. Tak v Portugalsku vystoupil proti jesuitům ministr Pombal a dosáhl toho, že byli jesuité z Portugalska r. 1759 vypovězeni a majetek jejich zabaven. Roku 1764 byli vypovězeni z Francie. I ve Španělsku povstali proti jesuitům král Karel III. a vydal r. 1767 pragmatickou sankci, dle níž řád jesuitský v celé zemi zrušil, příčiny ale „v svém královském srdci zatajiti ráčil“. Všichni jesuité byli podle tajných nařízení náhle zatčeni a v počtu 6000 osob do papežského státu převezeni, jejich majetek byl pak ve Španělsku zabaven. Papež Klement XIV. konečně dne 21. července 1773 brevem „Dominus ac Redemptor noster“ řád jesuitský zrušil.

Řád jesuitský byl však za papeže Pia VII. r. 1814 bullou „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ obnoven a všechna práva a privilegia řádu navrácena. Roku následujícího 1815 obdrželi ve Španělich od Ferdinanda VII. všechny statky ještě neprodané a řád jesuitský obnoven. A udržel se tam až do doby nynějšího svého vypuzení. Roku 1909 měly katolické řády ve Španělsku celkem 3253 odboček s více než 50.000 členů. Řád jesuitský byl jeden z nejmocnějších. Silný odpor proti jesuitům byl vyvolán ve Španělsku popravou Ferrerovou, kdy klerikální vláda musela odstoupiti a učiniti místo vláde liberální. Jesuité ve Španělsku udrželi si svou moc a svůj vliv až do pádu monarchie. Nová ústava a nový režim vystoupil proti nim právě tak, jak se již v dějinách Španělska opakovalo

## HLÍDKA MLÁDEŽE.

Po velkých vnitřních otřesech neb vnějších válečných bouřích věnovala se vždy zvýšená péče mládeži. Podobně i po světové válce mocná jde Evropou vina práce mezi mládeží školní i dospívající mimo školu. Tvoří se nová škola, zakládají se sdružení, kluby a spolky mládeže ve všech odvětvích lidské společnosti, aby se vhodným způsobem získala mládež, její důvěra a tím, aby se dosáhlo patřičného vlivu na její formaci v nejchoulostivější a nejvýznamnější době jejího vývoje fysického i psychického.

Naše církve má dvojnásob vážnou příčinu pro péči o mládež. Pro její začáteční existenční zápasy a mnohostranné starosti a potíže vycházela ji ze škol mládež více než z polovice odcizená, jež se vzdaluje jejího vnitřního života, jelikož se jí nedostalo náležité náboženské výchovy ani doma ani ve škole.

Toho nebezpečného vlivu si všimli dosti záhy prozíraví jednotlivci a pomýšleli v některých cílech náboženských obcích na záchranná svépomocná opatření, na př. na Vinohradech, Smíchově, Žižkově a jinde. Důležitější než hledání vinníka a příčin zmíněného neblahého zjevu mezi odrůstající mládeží byla sebeobrana a průkopnická práce: založení autonomní organizace mládeže, jež by metodami, jinošskému věku přiměřenými a sympatickými, hleděla doplniti nedostatky školní náboženské výchovy a získala dospívající mládež pro ušlechtilý pracovní a zábavný program a zachránila tak novou dozrávající generaci pro církevní zájmy.

Práce to byla ohromná. Vždyť jsou nám dobře známé zájmy a záliby poválečné doby a často jsme slyšeli stesky a žaloby na dospívající mládež. Tato nemůže býti jinou než dnešní rodiny, z nichž vychází; nemůže býti jinou, než je prostředím a celý veřejný náš život, jež křesťanský v pravém smyslu slova není, ano často boží výchovné úsilí rodiny i školy. Téměř bez prostředků a bez tradic, ale z lásky k církvi a mládeži, nadšením, obětavou a houževnatou prací několika organizačních, ale hlavně ideových průkopníků vytvořilo se asi za pět let organizační dílo mládeže, vlastními silami a prostředky, jež vzbuzuje úctu a uznání, třebaž ještě není a nemůže býti dílem absolutně dokonalým a uspokojujícím.

Nastává však nové období: udržení a zdokonalení do hloubky i šíře, ale hlavně do hloubky. Pětrosí taktikou se ničeho nedocílí. Víme, jak některé místní Jednoty mládeže živoří pro nedostatek technických prostředků, porozumění rad starších, pro nedostatek možností samosprávných, resp. schopností sebevýchovných. Nemají ve svém středu nikoho, kdo by je vhodně vedl. Je ovšem v prvé řadě povinností farářovou, aby pečoval o mládež. Ale což, když je přetížen, nemá času neb patřičných schopností organizačních, neb porozumění pro tuto otázku. Odpomůže se vnějším tlakem? — V druhé řadě je ovšem morálně povinen i učitel náboženství. Ale odstranili bychom tím potíž, když bychom jej prohlásili odpovědným? Vždyť on jest toliko jedním z výchovných činitelů a zájemců! Možnosti a vlivy rodiny i náboženské obce jsou nesporně větší. Vzpomeňme si jen na školní potíže, nedostatek vhodných učebnic, nedostatečnou mnohdy teoretickou i praktickou přípravu pro vychovatelské poslání. Neobviňujme, ale všichni tvořme raději blahodárné ovzduší, kladme nutné podmínky a předpoklady pro úspěšnou vůdčí činnost mezi mládeží. Hledejme vhodné prostředky a pomoci a radostně, protože dobrovolně, úspěšně, protože nadšené a horlivě práce mezi mládeží v jednotách místních i v ústředí!

Nedoporučoval bych přeháněti výchovný cíl maksimalistickými měřítky, jež nejsou upřímnými, protože zůstávají jen papírovými a frážovými. Mějme při stanovení programu na zřeteli duševní svéráz, psychologický vývojový stupeň jinošského věku, abychom mu nepředkládali stravy nezávadné a nestravitelné. Doba, okolnosti jsou nepříznivé, mějme poctivou odvahou podívatí se: úkolu realisticky do očí, abychom postupovali takticky, ale přece pracovali aspoň nepřímou a zpovzdálí k pravému našemu nejvyššímu cíli: království Božímu na zemi.

Dosud nebylo možno se věnovatí také mládeži studující, at středškolské, at vysokoškolské. Ale již se i na to pomýšlí a právě se sešel přípravný výbor, jenž v brzké době chce vytvořití studentskou Jednotu mládeže. Vždyť z těch vrstev národa mají vycházeti vůdcové a spoluvůdcové náboženských obcí a církve. Doufám, že by se daly časem vytvořití odbory studentstva středškolského aspoň z nejvyšších tříd, se souhlasem školních úřadů, podobně jako jsou zavedeny odbory středškolského sportu a j. ve smyslu § 22. Řádu školského stř. škol v Čsl. republice. Neméně důležité by byly pro vnitřní život církve i akademické studentské odbory vysokoškolské, z jejichžto řad mají vycházeti budoucí duševní vůdcové národa i církve.

Ovšem studentí jsou živlem hodně kritickým. Věnují svou důvěru jen opravdovým příznivcům a přátelům, o čemž se chtějí přesvědčit skutkem, zvláště skutkem dobročinným. Mnozí z nich studují v nuzných a těžkých poměrech: ve špatných bytech, v škodlivém prostředí, o hladu i v chladu. Je třeba pro ně organisovat sociální péči, buďto silami vlastními nebo ve spojení s jinými danými institucemi sociálními. Činy mluví nejpůsobivěji a kritickou vrstvu studentskou získáme obzvláště touto mluvou, účinnou organizační práci a péčí.

Do tohoto rámce spadá také i pozornost a péče o naši zvláště drahou mládež bohosloveckou. Z těch mají vyjít lepší duchovní než římsko-katoličtí, a to svobodní, ale přece prošli školou sebekázně, veselí a družní, ale při tom vzdělání a stále po dalším studiu toužící, aby tak úspěšně tvořili a budovali dokonalejší církve budoucnosti. Jejich práci podníme spokojeností a radostí, pojistíme a udržíme nadšením, idealismem. Přičiňujme se všichni přispěti nějak k tvoření těchto podmínek a předpokladů jejich blahodárného studia i budoucí jejich duchovní vůdčí práce. Před vánočními svátky měli svůj akademický večer, kde mně připadali vedle svých evangelických druhů poněkud opuštění. —

Práce, povinnosti rostou, úkolů přibývá, obzory se šíří, pole pracovní se rozrůstá všemi směry, měřítko se zvyšuje. Domnívá se Ústřední svaz Jednot mládeže, že stačí na vše dosavadními prostředky a silami? Nebezpečí je dvojí: z přílišného sebevědomí a z jeho nedostatku. Myslím však, že slyším z povzdálí hlas po odpomoci a důkladnějších organizačních opatřeních, neboť dosavadní vůdčí jednotlivci jsou přetížení. Čsbr. evangelická církev má pro svůj autonomní svaz sdružení čsbr. mládeže důkladnější opatření v osobě stálého organizačního tajemníka, donedávna ještě v rámci YMCA, jenž dojíždí, udržuje tempo, dozírá, vyjednává, chrání náležitý pracovní rytmus, máje na tom zbudovány svou existenci. Jsem přesvědčen, že i my máme nejvyšší čas, abychom se postarali o opatření analogické. Uskutečnění organisace mládeže byl velký výkon. Těžko je říci, zda větší ještě úkol nestojí přede dveřmi. Nezbyvá, nežli se sebraností všech sil pustiti se do jeho zdolání.

Dr. R. Urban.

*R. Urban*

## REFERÁTY.

Dr. Bl. Zbořil: *Budoucnost náboženství*. 7.—9. č. pokr. sborníku „Volné slovo“, nákl. Českosl. pokr. strany v Brně, tiskem Nár. knihtiskárny v Mor. Krumlově, 1931, stran 58, cena Kč 6.— neváz., poštou Kč 6.40.

Prof. dr. Bl. Zbořil patří k těm intelektuálům, jichž je velmi málo, kteří věnují živý zájem otázkám náboženským, o nich píší a přednášejí, čímž zaslouží si naší pozornosti, třeba právě v tom nejhlavnějším, v otázce pojmu Boha, s ním naprosto souhlasiti nemůžeme. Našemu časopisu není neznám, neboť hned v 1. ročníku a v 2. jsme věnovali dosti obšírnou stat. rozboru jeho námitek, činěných od něho proti pojmu Boha theistického, totiž odlišného (podstatou) od světa a přírody veškeré, ale neodloučeného od ní, nýbrž tvořícího a působícího ve stvoření, Boha tedy i transcendentního

i imanentního zároveň, třebaš ně po jedné a téže stránce, totiž transcendentního, odlišného od světa podstatou, ale imanentního ve světě činností. Na ty články referentový „Theism a moderní věda“ v 1. roč. a „Doslov k článku: Theism a moderní věda“ v 2. ročníku odkazujeme, neboť není nám možno na nich měnit ničeho, tak jako ani dr. Zbořil nezměnil ničeho na svých názorech o tom předmětu.

Proto nelze nám souhlasit s prof. Zbořilem ani s názory tohoto spisku, o němž referujeme a jenž je určen pro vrstvy nejširší, tedy populární, s názory vyslovenými o Bohu, jak on si ho myslí, ve stati: Které představě Boha náleží budoucnost, a ve stati poslední: Náboženství budoucnosti.

Bůh, jak on si ho myslí, není dle mého názoru a jistě též dle názoru mnohých a mnohých náboženských lidí, žádný Bůh. Mám-li věřit v Boha, mám-li jej uctívat jako něco svatého (a tak určuje Zbořil podstatu náboženství zdůrazňuje city svatosti), pak musí můj Bůh, totiž můj pomysl a má představa Boha ve mně ty pocity svatosti probouzeti. Jinými slovy, musí můj Bůh býti skutečně svatost sama, dokonalost a harmonie a pravda. Zbořilův Bůh je však Bůh nejen nehotový a nedokonalý, ale zápasící, bojující a vyvíjející se. Není imanentní dokonalost, ale spíše nějaký netvor, jakýsi imanentní ale přece i transcendentní (neboť transcenci nevyhne se ani prof. Zbořil) Leviathan, jenž může ve mně budít jen hrůzu a snad i soucit, žádnou však lásku, úctu a naději.

Mám-li věřit v Boha, musí ten můj Bůh mi také něco znamenat, musí mi býti vysvětlením skutečnosti a cílem mé snahy po dokonalosti. Zbořil velmi správně dle svých názorů vidí životní ideál veškerenstva, nejen člověka v absolutní mravní dokonalosti, v dokonalé harmonii, v absolutní pravdě a ovšem i v blaženosti vyhovující (str. 46). K tomu ideálu po všech těch stránkách či směrech míří člověk i veškerenstvo; ale co to vše znamená, jak to vše vysvětlí, odkud to vše vzniká, jakou to má příčinu, jaký důvod, není-li nikde toho ideálu uskutečněného, a to ne jako nějaký mrtvý, neživý poklad, nýbrž jako osobnost, činnost?

A to právě nechce či nemůže uznat dr. Zbořil (str. 47), dle mého názoru v tom falešném předpokladu, z něhož vychází, že dokonalý Bůh nemůže býti stvořitelem nebo tvořitelem světa, který dle naší zkušenosti je či jeví se nám nedokonalým.

Bylo by třeba obšírněji vyložit tento námět, což zde v referátu není možno. Vůbec otázka zla, hmotného i mravního, je Zbořilovi stále ještě nepřekonatelnou překážkou víry v Boha theistického, nejvyšší dokonalého. Ve svých zmíněných člancích O theismu jsem naznačil obtíže, jež opravdu vznikají člověku věřícímu v Boha křesťanského při konstatování utrpení a hříchu; ale nepřekonatelný pro víru nejsou, ba, jak jsem výslovně napsal, právě jen se stanoviska víry v Boha theistického (dle našich názorů formulovaného) lze vysvětlit faktičnost zla, utrpení a hříchu. Tam k těm článkům, njmě v druhém ročníku, odkazují zatím i pana Zbořila i naše čtenáře. Krátce: Nedokonalost světa je v tom, že svět není Bohem, není sám v sobě příčinou, ale je stvořen (stvoření neznámá nutně a jenom stvoření v čase, nýbrž znamená závislost účinu na příčině, díla na tvůrci; časnost nebo věčnost zde nepadají v úvahu). Svět nemůže být proto tak dokonalý jako Bůh (jako ideál koncipovaný i prof. Zbořilem); ale jako stvoření, dílo Boží je dokonalý relativně, vyhovuje svému účelu a cíli. Bůh svět a člověka k dokonalosti vede (za jeho přispění), aniž by ovšem kdy svět dosáhl dokonalosti Boží plně. Zlo — i hřích — má svůj význam v díle Božím, i zlo i hřích vede Bůh k dobru. Často a často to můžeme pozorovat na sobě i jiných, dnes i v dějinách. A nevidíme-li to v každém případě, jest tím vinna jen naše omezenost, závislost prostorová i časová, naše nemožnost prohlédnout veškeré dění ve světě a v lidstvu, dnes a v budoucnosti. Jako v životě a ve vědě musíme se spokojit s neúplnou indukci, nelze nám pozorovat všechny případy, tak i v otázce účelnosti utrpení a hříchu, ba zde ještě spíše. Než o tom jindy.



Spisek obsahuje též mnoho, ba více, s čímž lze nám plně souhlasiti. Jen se divíme, že prof. Zbořil zná CCS tak málo, že se o ní zmiňuje jen malou poznámkou, ač přece by již mohlo býti známo naší veřejnosti (tedy i jemu) naše stanovisko vůči dogmatům, zjevení, bibli, a náš názor na vznik náboženství. Učení sněmem schválené obsahuje to hlavní, základ, a lze si je lacino (2 Kč) zaopatřit ve farních kancelářích naší církve. Jsme církev slabodná, tedy taková, ve jaké touží Zbořil. Jsem přesvědčen, že rozhovorem nebo delšími články bychom se hodně sblížili. Zatím ještě jsou rozdíly shora zmíněné. Nemohu též plně souhlasit s přílišným akcentováním citů při vzniku náboženství. Vycházíme z náboženské zkušenosti, v níž není jen cit, ale také cit, kromě toho a zároveň (nelze dělit duševní život, který tvoří jednotu) i rozum a snahy. Cit a snaha bez rozumu jsou slepy; rozum bez citu a snahy nemá síly. Z akcentování citu u prof. Zbořila (jež je dnes módní), vzniká pak leckteré nepochopení náboženství a Boha. Líbí se nám zájem o náboženství a vědomí jeho potřeby v životě moderní kultury. Spisar.

Dr. Vojtěch Ondrouch: *Po stopách židovské diaspory*. Příspěvek k dějinám židovské diaspory v Egyptě v 5.—6. století př. Kristem. V Bratislavě 1930. Vydala filosof. fakulta university Komenského s podporou min. šk. a nár. o. Tiskem státní tiskárny v Praze. Sborník filosof. fakulty university Komenského v Bratislavě. Ročník VII., č. 57. (4.). Cena neváz. Kč 24.—.

Zaslужná práce mladého a snaživého historika a theologa našeho, duchovního CCS, činného však v úřadě profesora dějin na vyšší průmyslovce v Bratislavě, z oboru u nás velmi málo pěstovaného, totiž z historie orientální, důležité nejen pro poznání historie světské, ale i náboženské, speciálně pro dobu starozákonní. Nemáme nadbytek prací z toho oboru, spíše velké nedostatky, nejen po stránce vědecké, ale i všeobecně vzdělávací a lidové.

Práce zmíněná je práce čistě vědecká, pracovaná se znalostí literatury nejen týkající se předmětu projednávaného, totiž papyrů syeno-elefantinských, nalezonych z části r. 1904 (10 kusů) a r. 1907, nýbrž i literatury pojednávající o diaspoře židovské v době před Kristem po stránce vzniku, vývoje, života, rozkvětu kultury hmotné i duchovní, a to i náboženství, tohoto zajímavého zjevu v dějinách národa židovského, skoro bych řekl jako přípravy na rozptýlení Židů v době pozdější.

Na 100 stránek lexikonového formátu seznamuje nás autor v Předmluvě s pohnutkami a důvody své práce, které klade právě do zvláštnosti a zajímavosti, ba jedinečnosti rasy židovské, jakož i do významu diaspory (rozptýlení Židů mezi pohany) pro pozdější vytváření se theologie křesťanské (Filon, sv. Pavel) a upozorňuje na hlavní zástupce orientalistiky u nás (R. Dvořák, Musil, Lexa, Hrozný, Lesný) a na studium zmíněných objevů ve vztahu ke zprávám biblickým u nás (Hejčl, Šanda).

V úvodu rýsuje dějiště, jehož se zprávy objevené týkají, Elefantiny, ostrůvku nilského, podává údaje zeměpisné a historické, činí zmínku o poměrech hospodářských, vegetačních, upozorňuje na výhodnou geografickou, strategickou a obchodní polohu toho místa, podmínky to historického i hospodářského významu Elefantiny. Ve dvou obsírných státech věnuje se pak zkoumání a rozboru elefantinských objevů, což činí způsobem přesně vědeckým, dokládaje téměř každé slovo hojným materiálem knižním a časopiseckým; zkoumaje při tom každou věc úsudkem v pravdě kritickým.

Zvláště třeba zdůraznit s našeho stanoviska náboženského, že neomezuje se pouze na význam objevů zmíněných toliko po stránce světské kultury, nýbrž vyčerpává jejich vztah ke zprávám biblickým a naznačuje tak, jak mnohá místa Starého zákona nalézají v objevech svého historického potvrzení. Zvláště upozorňuje na souvislou partii o monotheismu a polytheismu v Elefantině, podanou v paralele s vývojem monotheismu židovského, čili jak autor říká „monoahvismu“, čímž upozorňuje na zvláštní ráz náboženství židovského, monotheistického, a přece lišícího se od monotheismu, jak my mu dnes rozumíme (72—76).

Kromě toho všímá si svědomitě a pilně poměrů, vlivů náboženských, jak se projevily v diaspoře židovské, v zajetí i v Palestýně, jakož i v celém širém okolí, jež Židy obklopovalo a s nímž přišli do styku. Možno říci, že po této stránce je práce br. Ondroucha velmi poučná a informující pro toho, kdo zajímá se o studium Starého zákona v době před Kristem a nepřímo i pro dobu novozákonní.

Kromě stránky náboženské — ač tato pro něho jako theologa byla asi hlavním důvodem, proč volil objevy elefantinské za předmět svého studia — zabývá se autor všestranně. Významem zmíněných papýrů pro veškerý kulturní život menšiny židovské, jak po stránce hmotné kultury, tak i duchovní, a vyčerpává látku způsobem dokonalým nejen co do obsahu, ale i co do formy a řeči, v níž objevy jsou psány. Starý zákon a život národa židovského jeví se nám tak zasazen do prostředí, s nímž byl spojen nesčetnými vztahy, s nímž v mnohém splývá a jemně i podléhal, ale v hlavním (náboženství) přece houževnatě zachovával svůj svéráz, až vydal nádherný květ světového náboženství Kristova.

Jest si jen přáti, aby autor nepřestával pracovat literárně na poli, na něž se vydal v tomto spise, totiž na poli studia tak zvaného synkretismu myšlenkového a náboženského, bezprostředně před Kristem a v prvních stoletích po Kristu. Je to doba velmi důležitá pro rozvoj církve křesťanské a myšlenkovou její výstavbu.

Nemáme mnoho spisů jednajících o té rušné době, ba naopak, cítíme jejich nedostatek. A přece právě naše církev, která nechce se vázat na starocírkevní formulaci křesťanských pravd náboženských a chce činit formulaci novou, vyhovující naší době, potřebuje znát způsob a dobu vzniku dogmat starokřesťanských. Bratr Ondrouch mohl by jako historik i theolog obohatiti naši chudou literaturu z té doby a toho předmětu.

Seznam důležitější literatury cizí, odnášející se k projednávanému předmětu, pak rejstřík věcný a rejstřík pramenů s francouzsky psaným krátkým obsahem, zakončují pěkně a pilně dílko.

Nakonec mi snad autor dovolí upozornit, že asi nedopatřením opomenul uvést mezi českými spisy, jednajícími o židovské diaspoře v Egyptě, spis Th. a Ph. Dr. Frant. Kováře: Filosofické myšlení helenistického židovstva, Kladno 1922, sbírka Knihy východní (řídí dr. Lesný). Spis o objevech elefantinských nejedná, ale pro studium diaspoře egyptské je u nás důležitý. Spisar.

Dr. Vojtěch Ondrouch: *Jindřich Zdík před vstupem na stolec biskupský*. (Příspěvek k církevně politickým dějinám českým 12. století). Zvláštní otisk z Časopisu vlast. spolku musejního v Olomouci, roč. 43., č. 1.-4. a roč. 44., č. 1.-2. V Olomouci r. 1930 a 1931. Nákladem Vlast. spolku musejního v Olomouci, tiskl. Kramář a Procházka v Olomouci. Cena neudána.

Malá, ale zajímavá práce dějepisná, věnovaná vynikající osobnosti biskupa olomouckého Jindřicha Zdíka a vystihující dobře církv. politické poměry u nás v době, kdy reformní snahy církve západní papežem Řehořem VII. uzákoněny, byly uváděny ve skutek na západě a kdy právě biskupem Zdíkem činěn pokus o jejich realizování i u nás, kde církev křesťanská žila tehdy ještě jakoby v zátíží všech snah reformních, vycházejících z tak zvaného hnutí klunijsko-řehořovského. Bohužel nezabývá se autor pracemi Zdíkovými na stoli biskupském, ale jen všeobecným nástinem nových snah církevních, nesoucích se za vymaněním církve z područí státu, ovšem ne proto, aby církev žila ve shodě a vedle státu, nýbrž aby vládla, dovršujíc tak ideje a uplatňujíc je v životě veřejném, ideje v teorii již od dob Augustinových zpracované, totiž, že církev, jsouc totožna s královstvím Božím na zemi, má vládnout a řídit veškerý osudy (i světské) lidstva, a pak hlavně osobnosti Zdíkovou až do nastolení na stolec biskupský r. 1126. Upozorňuje na jeho význam u nás, na jeho silnou individualitu, jeho svérázost v ovzduší českém, jeho pevnou, důslednou a neústupnou povahu, na jeho vynikající vzdělání a informuje hlavně o osudech zmíněného biskupa, o jeho

původu, způsobu volby a nastolení, při čemž dopodrobna uvádí různé dohady a domněnky o jeho filiaci v době minulé od dob Hájkových až na dobu nejnovější (Novotný) a podrobuje je kritické zkoušce, odmítaje názor o jeho spríznění s rodem Přemyslovců, jakož i s kronikářem Kosmou. Stejně podrobně a kriticky zkoumá jméno Zdikovo a různá starší vysvětlení toho jména. Uznává Zdikovo vzdělání a příslušnost k duchovnímu stavu (jiz před volbou) dle norem konkordátu wormského, odhaduje jeho stáří, stanoví jeho místo v řadě biskupů olomouckých a nakonec pak způsob jeho volby a investitury, což obě událo se — podle kritického zkoumání autorova — způsobem ještě starým, tehdy v Čechách (a v té době i na západě namnoze) ještě obvyklým, totiž jmenováním se strany panovníka domácího a investováním se strany císaře německého.

Francouzským resumé (od Jar. Dvořáčka) a rejstříkem důležitější literatury, odnášející se k látce projednávané, končí krátká, místy se také opakující práce, která však je nanejvýš zajímavá již též osobností vynikajícího biskupa domácího. Spisar.

Dr. Gerhard Bohne: *Das Wort Gottes und der Unterricht. Zur Grundlegung einer evangelischen Pädagogik*, 2. durchges. u. erg. Aufl. Furche-Verlag, G. m. b. H., Berlin, 1932, 288 stran.

Autor je si dobře vědom, i z vlastní zkušenosti, neutěšeného stavu školní náboženské výchovy a neuspokojivých jejich úspěchů. Dnes již není vyučování náboženství tím, čím bylo kdysi a čím by mělo být v nové škole a v novém Německu. O vyučování náboženství se vede dnes stále urputný zápas. Autor hledá příčinu a jde odhodlaně ke kořenu, právě, že je to „jen časový symptom věčné krise vyučování náboženství, která vzniká *napětím mezi kulturou a náboženstvím*, mezi lidskou a božskou skutečností, a kterážto krise přichází se ve vyučování náboženství“ (str. 5). Jsme na rozhraní věků, mezi nimiž stojí dynamický zážitek světové války, která přivedla Evropu k novému poznání skutečnosti, buďto zlomila nebo tvořila smysl života, takže vzrostlo nové celkové životní stanovisko, které křesťanský idealism již neběře vážně. Je potřeba jiného, zdravějšího ideového základu, než byl humanisticko-idealistický, pro vyučování náboženství, neboť i našemu vyučování náboženství se neodpomůže lacinými metodickými prostředky. Nová škola byla prý založena na širokém podkladě jednotné vzdělanosti. Během století uvolnilo se spění kultury s náboženstvím, až se náboženství stalo z hlavního činitele podřadným, nebo sloužícím činitelem kultury, jenom její oporou, a tak stalo se účastným též všech jejích otřesů i krisí. Prof. Bohne vystihuje úkol nově orientovaného vyučování náboženství v úsilí, najít a *podržet Božské stanovisko a při tom pochopit životnost a časovost svého poslání* (str. 39—58). Jinými slovy Bohne zdůrazňuje iracionální povahu náboženství, a ne jak činí humanistická výchova, která iracionálně zracionalisovala tím, že buduje na víře v člověka s vrozenými vlohami a schopnostmi a sleduje harmonický rozvoj všech sil, schopností v osobnost. Ježíš přehlíží člověka; jeho sebevědomí a sebehodnocení, čili staví člověka do rozhodnutí před Bohem a staví proti statkům kultury království Boží, t. j. táhne čáru mezi člověkem a Bohem, kulturou a náboženstvím, všeobecnou pedagogikou a pedagogikou náboženskou. Autor nevidí v tcm stanovisku Ježíšově negaci člověka, naopak cení si i nejubožejší duše lidské ve spojení s Bohem (59—64).

Zajímavé je, kterak Bohne formuluje cíl vyučování náboženství: nemůže mít cíl racionální, neboť by se tím samo ničilo, vzdávajíc se božského rázu, a nemůže mít za cíl nového obrozeného člověka. v Bohu, neboť to je dle něj dílem Božím, nemohlo by takového cíle ani dosáhnouti pedagogickou cestou a vzdávalo by se tím lidské možnosti, vždyt „*duch Boží vane kam chce*“. Je sice pravdou, že při humanisticko-idealistickém směru dosavadní náboženské výchovy: „*místo aby se člověk sklonil před slovem a zjevením Božím, sklání se zde dosti často zjevení před člověkem*“. A přece musíme psychologicky a pedagogicky postupovat čili vychovávat, třebaže víme, že

to není cesta k Bohu, že zážitek ještě není slovo Boží, třebaže víme, že výchova nemá smyslu a výsledku, třebaže každá i nejlepší cesta končí u beznadějně a nepřeklenutelně propasti, jež dělí člověka a Boha, my jednáme a víme přece, že Bůh musí jednat" (68—74). Autor rozhodně odmítá humanisticko-idealistický pokus řešení napětí mezi náboženstvím a všeobecnou vzdělaností, všeobecnou výchovou a náboženskou výchovou, podle něhož se dá náboženství jako jev lidské duše či sthenická afekce učit dle vnitřní zákonitosti duševních zážitků a cíl jeho, jako by byl tentýž, jako u jiných předmětů: „Emporbildung der menschlichen Kräfte zu einer Menschenweisheit" (povznesení lidských sil k lidské moudrosti). Náboženství dle orientace psychologické a nábožensko-filosofické stává se součástí lidské bytosti, Bůh pak i se svým královstvím jen lidskou duševní vlohou, podřízenou ideálu lidství (humanitě). Pozoruhodný postřeh Bohneův o příčinách znehodnoceného postavení vyučování náboženství zdaleka jsem zachytil ve své knize dříve, totiž: protože přetřhlo patřičnou spojitost s teologií, jelikož se patřičně od teologů nepřestovalo a podceňovalo. „Asi je to následek toho, že otázka náboženské výchovy a výuky v souboru teologie až dodnes hrála malou roli a mstí se tak, že se pro ni nezřizovaly samostatné učitelské stolice. Otázka vyučování náboženství odbyvala se uvnitř praktické teologie v katechetice, většinou od mužů, kteří svízel onoho napětí mezi náboženstvím a kulturou nikdy sami bezprostředně nezažili". Neméně důrazně odmítá autor i dogmatický pokus řešení zmíněného napětí, této antinomie a věčné krise, jež se teoreticky a logicky rozřešit nedá (75—101). Vyučování náboženství musí s napětím počítat, musí v něm vědomě zůstat, nezdůrazňuje výlučně ani kulturu ani náboženství, ani člověka ani Boha, divajíce se na člověka ne psychologicky, nýbrž *pneumatically*. Nezbude mu, nežli člověka uznat, ale s výzvou od Boha, se slovem Božím, které jej nutí k rozhodnutí nikoliv násilně a bezprostředně, nýbrž v lidských spojitostech a jen toho, kdo má oči k vidění a uši k slyšení od Boha. Z toho přijatého ustavičného napětí a neklidu, v němž se i Ježíš zmiňuje, stanoví pak Bohne cíl evang. vyučování náboženství, „aby dochované slovo Boží zvěštovalo (sať) v lidské životnosti a stálém navazování na jeho (lidský) vývoj a jej (člověka) stavělo a volalo do rozhodnutí před Bohem" (102—119). Velké nebezpečí vidí autor v přepjatém pedagogickém a psychologickém stanovisku, jež prý mění teologii v antropologii, vede k relativisaci Boha a absolutnosti člověka, ačkoliv na jiných místech později přece jen pedagogiku i psychologii musí hodnotit. To budí někdy dojem nedůslednosti a přehánění ve zdůraznění irracionální povahy náboženství, jak to činí na př. K. Barth (D. Lehre vom Worte Gottes I. B., 65 a j.). Autor tvrdí, že podle Ježíše spočívá cena člověka v rozhodnutí jeho pro Boha v kterémkoliv vývojovém jeho stadiu, cesta k Bohu nevede tedy rozvojem, nýbrž rozhodnutím, ale o něco dále zase zdůrazňuje, že právě rozhodnutí vychází od Boha k člověku (147 až 204) a jest vývinem (256—258). V tom ohledu tedy ani vyučování náboženství nezmůže všechno ani mnoho. Mnohem více zmůže ve prospěch náboženské výchovy mládeže rodina, která má nejdříve a nejvíce možnosti poskytnouti dítěti první zážitky Boha a položit nejspolehlivější základy budoucího náboženského života dítěte. Ale Bohne upřímně prohlašuje, že Německo nema křesťanských rodin v plném smyslu slova, veřejný život odnáboženštěn a učitelé náboženství nemohou v takovém společenství poskytnouti dětem vzory v křesťanském životě, a proto jejich sebehornější činnost nemůže mít pro církev žádoucích úspěchů. Tlakem, nucením k vyučování náboženství a bohoslužbách, mohou dosáhnouti pravého opaku: averse a odporu (215—220). Velmi pěkně pojednána o zjevení Božím, ne jako o bezprostřední božské autoritě, nýbrž ono prý prochází člověkem, v něm se stává slovem člověka a mostem, za nímž má dítě vytušit Božskou výzvu, takže učitel jest jen rukou, ukazující k druhému lžehu — Bohu, a všechny poukazy na život přírody, v níž stále mluví Bůh, to vše je slovo Boží (222—232). Vývojovým stupněm dětství prochází rychleji, nežli jinošským, který je více opomíjen a přece mnohem choulostivější. Pro dobu dětství doporu-

čuje autor dekalog a dějepřavu, ale tuto nikoliv k vůli nábožensko-etickému obsahu ve smyslu idealistickém, nýbrž k vůli skutečnosti Boží, kteráž stojí za vypravování. Třežba právě jinošský duševní svéráz svádí přímo k idealisticko-humanistickému postupu ve vyučování náboženství, kterýž hová jeho víře v „já“, touze po rozvoji, uplatnění a sebezdokonalení, přece je třeba i jinocna pohnouti k náboženskému rozhodnutí v pokorě slabého hříšnika (250—257). Zajímavé jest, že Bchne nedoporučuje zvlášť církevní dějiny, v nichž vidí relativní jenom cenu; místo do minulosti máme se více dívatí do přítomnosti a budoucnosti, v nich a jimi ukazovatí cesty Boží, pomocí evangelia máme více pozornosti věnovatí otázkám a úkolům přítomné doby (278—281). Jako červená nit se táhne knihou houževnaté úsilí zachovat pro vyučování náboženství *nezávislost od kultury, neboť jen tak podrží si stálost, věčnou sílu evangelia, časovost a mobilnost* (276—278), zatím co vyučování náboženství, jež z bázne před nevědeckým rázem neodvažuje se jasně zdůrazňovat božskou paradoxii, stydí se za kříž Kristův a tím pozbývá solící síly. (282).

Knihá je plná zdravých postřehů a plodných myšlenek i pro naše analogické poměry, antiéési, jež autor vyhání na ostří nože, syntéési však bohužel ponechává čtenáři. Neškodilo by více exemplifikací objasňovat a konkrétními doklady zkoušet a hájit své názory. Kniha je velmi cennou novinkou na letošním knižním pedagogickém trhu a zaslouží ještě více pozornosti, než jsem jí v tomto rámci mohl věnovatí.

Tim, že označují Bohneovu knihú zajímavou a pozoruhodnou, nepravím ještě, že se sám nebo naše církev ztotožňujeme s jeho vypjatým stanoviskem ve zdůrazňování transcendentního prvku, krise a napětí mezi kulturou a vyučováním náboženství, což jsem konečně již výše naznačil slovy, že Bohne přehání a budí dojem i nedůslednosti. Urban.

Dr. Georg Loesche: „*Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich*“, 3. verbesserte, vermehrte Auflage, Wien und Leipzig. Manz'sche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, 1930, cena 15 Sch. = 9 RM., stran 811.

Velmi známý a plodný evangelický theolog a em. profesor evangelické bohoslov. fakulty ve Vidni, vydal nedávno ve 3. vydání svou znamenitou knihú: „*Dějiny protestantismu v dřívějším a novém Rakousku*“, kde snesl sice tolik vzácných výsledků svých rozsáhlých mnohaletých theologických studií, projevil tolik vzácných postřehů, nakreslil tak výstižné význačné osobnosti reformace a vládce Rakouska starého i nového, ale přece jen se někdy neubránil, aby neprojevil také i svých vypjatých národních citů a nacionálně zbarvených názorů, takže dosti často místo objektivního učence a theologa slyšíme mluvití jen vídeňského c. k. dvorního radu, vděčné oddaného a odpouštějícího režimu někdejší dynastie, která po Ferdinandech dala rakouskému protestantismu i toleranční patent Josefa II. i protestantský patent a evangelickou theologickou fakultu Františka Josefa I.

Odsuzuje velezrádné opuštění praporů a přebíhání rakousko-uherských vojáků v bitevních liniích na str. 685; zapomínáje příkoří, nespravedlivostí a bezpráví páchaných na Čechách, Slovácích, Chorvatech, Srbech a Rumunech (srv. str. 675, 685 a j.).

Ačkoliv Loesche ukazuje ve své vzácné knize neobvyčné znalosti naší reformace, dějin i národních plánů a politických nesnází minulosti — přece tu a tam prozrazuje národní zatrpkllost nad výsledkem světové války, na př. v charakteristice Františka Ferdinanda d'Este a neschopného posledního císaře Karla.<sup>1)</sup> Nemenší míra národní zaujatosti vklouzla autorovi do péra, když sezmiňuje o Československé republice a o význačných jejích osobnostech národních a státních zařizeních. Ze života Fr. Palackého neopomíjí uvéstí ani osobních a rodinných podružností, které mají mítí v knize toho druhu místo nanejvýše v poznámkách, aniž uvádí vysvětlení jak k tomu došlo, tedy málo pragmaticky, na př. že si Palacký vzal za ženu dívku ně-

<sup>1)</sup> Strana 678.

odpustiti. Neuvádí také v použité bohaté literatuře žádného přímého autentického pramene.

Za ideovou základnu naší církve uvádí: „Anerkennung der sieben ersten Konzilien, des Nicäno-Constantinopolitanum. Nach den Aposteln bleiben maßgebende Verkünder Cyrill und Method, Hus und die „böhmischen Brüder“... „im Sinne der gegenwärtigen, geistigen Erfordernisse, der Anerkennung der Freiheit, der Wissenschaft und der Entwicklungslehre...“ Zunächst wird die römisch-katholische Gottesdienstordnung beibehalten... auch beim Breviergebete... Errichtung eines selbstständigen Patriarchats, Vorzensur der Hirtenbriefe durch ein bischöfliches Konsistorium... Beschränkung der Zwangsehelosigkeit auf die Ordensleute... Nachprüfung des Husprozesses.“ Úmyslně jsem uvedl ad oculos názory vídeňského teologa, aby naše církev na nich viděla, jaké známosti o nás má nejbližší cizina, kde máme tolik tisíc Čechů.

Nebudu podrobně rozvádět mylné názory autorovy, jenom konstatuji, že něco se týká reformního hnutí katolického duchovenstva hned po převratu, něco připomíná známé „Směrnice“, br. M. Pavlíka, nynějšího českého pravoslavného biskupa Gorazda, a něco se opravdu týká naší československé církve dle první naší ústavy. Slova „Errichtung eines selbstständigen Patriarchats“ připouštějí trojí výklad: 1. buďto, že tím myslí reformní hnutí katol. duchovenstva, jež mělo ten požadavek ve svém reformním programu, nebo 2. že tím myslí českou církev pravoslavnou (Gorazdovu), jež povstala známým vyřešením t. zv. pravoslavné krise, anebo 3. že by tím Loesche myslel naši československou církev v nynější podobě, representované patriarchou. V ústavě se to tak přece uvádí a ústavu aspoň ve výtahu nebo z důležitého pramene musel mít autor v rukou. Pomíjím již konfusní obraz naší církve a připomínám, že ve styku s cizinou narážíme dosti často na zmatené představy o naší církvi.

Domnívá-li se profesor Loesche, že kalich jako symbol „úsilí o lepší, čistší život českého člověka v síle svobodného svědomí probuzeného Písmem a o lepší, ryzejší církev českou ve shodě s církví apoštolskou“<sup>6)</sup> dnes u nás v Čechách stojí v pozadí, tedy se mylí, pokud by se to mělo týkat církve československé i českých církví evangelických; výtka se může týkat i nanejvýše české církve římsko-katolické.

Jinak však kniha Loescheho zasluhuje plného uznání a ocenění pro důkladnost a opravdovost, s kterou vypisuje dějiny reformace starého Rakouska, a církevní dějepisec, ani český, nemůže knihu jeho opomenouti bez újmvy svého pojednání. Doufám, že naše církev najde v dnešní době své církevní činnosti mezi svými vídeňskými členy vhodnou příležitost, aby doplnila informační mezery neb pomohla opravit omyly autora i vídeňské veřejnosti a navázala bratrské styky s rakouskými evangelíky i jejich theologickou fakultou.

R. U.

## RŮZNÉ.

*Sedesát let církve starokatolické.* Dne 29. května letošního roku koná církev starokatolická v republice Československé slavnostní synod na památku svého 60letého trvání. Při této příležitosti nebude zajisté od místa, když si připomeneme krátké dějiny této církve v Československu. Církev starokatolickou založilo asi 3000 lidí, v jejichž čele stál Antonín Nittl, pozdější první farář této církve. První bohoslužby byly konány dne 24. prosince 1874. Církev starokatolická byla uznána státem r. 1877. Prvním biskupem byl zvolen Antonín Nittl, ale jeho volba nebyla rakouským státem

<sup>6)</sup> Dr. Ferd. Hrejsa, *Česká reformace*, Praha, J. R. Vilímek. Tisk. Unie, Praha, strana 4.



uznána. Místo něho byl na synodu zvolen biskupem bratr našeho básníka Svatopluka Čecha — Miloš Čech.

Miloš Čech narodil se v Litni u Hořovic, studoval na gymnasiu novoměstském v Praze, bohosloví studoval v římsko-katolickém semináři v Lito-měřicích, kdež byl r. 1878 na kněze vysvěcen. Byl římsko-katolickým kaplanem v Dubu a jako kaplan vystoupil z církve římsko-katolické a stal se duchovním církve starokatolické. R. 1888 byl zvolen starokatolickým biskupem, Miloš Čech dožil se i našeho státního převratu a zemřel 1. ledna 1922 ve Varnsdorfu. Jeho chof i dcera ve Varnsdorfu dosud žijí.

Po Čechovi byl zvolen 1. června 1922 biskupem starokatolické církve Alois Pašek. Tyž narodil se ve Štětkni u Strakonic, studoval na gymnasiu v Českých Budějovicích a po svém vysvěcení na kněze působil jako římsko-katolický kněz tři léta ve Stýrsku. Pak přestoupil k církvi starokatolické, působil na různých místech v Rakousku i v Německu a konečně nastoupil ve Varnsdorfu. V roce 1924 byl zvolen prvním pravoplatným biskupem. Na biskupa starokatolické církve byl vysvěcen v roce 1924 v Bernu.

Zesnulý bývalý římsko-katolický kněz dr. Josef Iška založil i v Praze náboženskou obec starokatolickou, při čemž bylo mu zakoušeti mnoho neshody. Ano, stalo se, že byl dr. Iška zatčen při bohoslužbě v obřadním rouchu a veden v něm strážníkem po Praze na policejní ředitelství. A to proto, že prý konal obřady státem neuznané církve. Ale po intervenci biskupa Čecha a starokatolíků ve Varnsdorfu nebylo pak starokatolíkům v Praze činěno překážek ve vykonávání bohoslužeb. Náboženská obec církve starokatolické dosud v Praze trvá.

Nynější biskup starokatolické církve Alois Pašek jest pro svou dobročinnost a vysokou inteligenci mezi starokatolíky velmi oblíben. V—y.

*Dánsko—ČSR.* Naše republika přivábila do Prahy významnou osobnost z dánského světa, barona Dircking-Holmfelda, který jako magister artium studuje zde již třetí rok kulturní i náboženské poměry. Naučil se již česky do té míry, že dne 3. II. 1932 přednášel česky v posluchárně filosofické fakulty na téma: „Jak se dívám na spor o smysl českých dějin“. Pan D.-H. cenil si význam našeho národa v ohledu náboženském a jmenovitě reformačním a nyní jeho odklon od náboženských pravd vysvětluje si smutnými zkušenostmi s církvi římsko-katolickou; je prý to přechodná vlna, jež není v Dánsku tak nápadná jako u nás. Vyslovoval svůj podiv nad značným rozdílem mezi Pekařem předválečným a poválečným. Rád by slyšel, jaké má mínění prezident o československé církvi. V rušné debatě dostalo se mu náležitého vysvětlení. Myslím, že by přednáška tak inteligentního Dára, jež má porozumění pro náboženské reformační otázky, mohla být pro naši církev dosti poučnou. U.

*Osmý mezinárodní filosofický kongres* bude pořádán v Praze r. 1934.

*Nejnovější vydání spisů B. Nietzscheho* vydává dr. H. Leisegang v Jeně u Felixe Meinera ve 3 dílech: díla, dopisy a pozůstalost.

*Mezinárodní společnost filosofická* byla založena na podnět německých myslitelů v New Yorku r. 1929. (International Philosophie Society.) Chce se věnovati filosofii, náboženství, hospodářství, vychovatelskému atd., studovati souvislost mezi filosofii a životem, využití odborných věd k prospěchu lidstva, vyjasnit logický a psychologický poměr osobního svědomí ve vědě, národohospodářství a politice. Časopisem společnosti je „Forum Philosophicum“ v řeči anglické, německé, francouzské a italské. Ročně asi 5 sešitů o 8 arších. Sídlo vydavatelství je v Lipsku. První sešit vyšel v srpnu 1930.

*Mezinárodní sdružení psychotechnické* (Association Internationale de Psychotechnique) má sídlo v Paříži. Dosud bylo pořádáno 6 sjezdů: 1920 v Ženevě, 1921 v Barceloně, 1922 v Miláně, 1925 v Paříži, 1927 v Utrechtu, 1931 v Barceloně.

*Sjezd psychologů* (dvanáctý) byl pořádán v Hamburku od 12. do 16. dubna r. 1931.

*Kantgesellschaft* konala svůj sjezd v Halle od 27. do 29. května 1931.

*Nábožensko-psychologický mezinárodní kongres* (první) byl ve Vídni od 25. do 30. května r. 1931.

*Dr. VI. Hoppe*, profesor filosofie na Masarykově universitě zemřel v Praze 4. března 1931. Zástupce filosofie iracionální, intuitivní a kontemplativní. Dvě hlavní díla: „Přirozené a duchovní základy světa a života“ a „Úvod do intuitivní a kontemplativní filosofie“. Zemřel ve věku 49 let.

*Platonova akademie*, v níž zrodila se nesmrtelná díla filosofie Platonovy, objevena a je vykopávána v Athénách. Čeká se, že se najde i hrobka Platonova. Vedle filosofie pěstěny tam vědy vůbec, aritmetika, geometrie a fyzika. R. 529 byla na rozkaz císaře Justiniana zavřena, ale filosofie Platonova uvedena v křesťanství, jemuž dala první oporu k vytváření nauky starokřesťanské. Platon ani dnes není filosof mrtvý; jeho filosofie inspiruje i dnes četné duchy myslící. Slovo akademie pochází ze jména mytického hrdiny Akadema, jehož chrám stál v platanovém a olivovém háji, kde Platon učil.

*Goethovy smrti* stoleté výročí letos slavi celý kulturní svět. U nás vzpomínají básníkova kulturního významu i školy bez rozdílu národnosti. Význam Goethův po stránce myšlenkové jest z velké části již jen dějinný.

*Spinozovy 300. narozeniny* budou letos oslavovány v celém vzdělaném světě úměrně s jeho velkým významem myslitelským a filosofickým. Také Československo se zúčastní. Česká Akademie pro vědy a umění chystá vydání druhého dílu Spinozových děl ve filosofické bibliotéce.

*Druhý kongres hegelovský* konal se ve dnech 18.—22. října 1931 v Berlíně za účasti předních stoupenců směru Heglova. První kongres byl r. 1930 v Haagu. Celkem konáno 13 přednášek, odnášejících se k Heglovi z jeho dílu a vlivu. Je vidět, že Hegel není mrtev, že má myšlenkový vliv i dnes. Filosofický časopis „Logos“ vydal Heglovo číslo.

*Nástupcem arcibiskupa Soederbloma* v Upsale ve Švédsku byl jmenován *Erling Eidem*, profesor Nového zákona v Lundu. Je to muž učený, ve své vlasti známý jako náboženský myslitel, vědec, kazatel a spisovatel. Mimo svou vlast není tak znám, jako byl jeho předchůdce.

Biskup anglikánské církve *Charles Gore* zemřel 17. I. 1932 v Oxfordu ve věku 78 let. Zdůrazňoval svátostné pojetí náboženství a církve, jakož i katolisující směr v anglikánské církvi. Byl osobnost vyhraněná až úzkoprse, přitom však hluboce náboženská, konservativní sice, ale nábožensky, ne theologicky. Katolíci angličtí jej považovali za modernistu. V protestantismu viděl leckteré „omyly“, jež mu bránily, aby mohl mítí vliv též mimo okruh své církve. Před lety po převratu přednášel i v Praze a není neznám našim členům. Chystal spis „Rekonstrukce víry.“

*Jan Kvačala*, prof. ev. akademie theologické v Bratislavě, náš nejlepší kmenolog, slavil 9. února t. r. své 70. narozeniny. Jako 30letý profesor bratislavského evang. lycea r. 1892 representoval české badání o Komenském před cizinou, hlavně německou, svou prací o Komenském. Studium Komenského zasvětil celý svůj život. Máme od něho celou řadu prací větších i menších; a nejen o Komenském, nýbrž o všem, co s Komenským souvisí.

*Nový pračlověk* objeven prý zase jihozápadně od Pekingu — a nazván „*Sinanthropus pekinensis*“. Ovšem jen část lebky. Přispěje k rozřešení otázky původu člověka?

*Katolici v Německu* zřídili si „Institut pro společenský a hospodářský řád“. Má úkolem podporovat praktickou sociální práci německých katolíků. *Protestanté* mají v Ženevě svůj „Sociálně křesťanský ústav“ s úkolem podobným. Příklad pro jiné.

*Nová papežská encyklika* byla vydána v minulém roce na zakončení oslav 1500. výročí 3. všeobecného (ekumenického) sněmu či koncilu v Efezu r. 431. Tam byla odsouzena nauka Nestoriova, jenž popíral, že Maria byla matkou Boží, rodičkou Boží, a učil, že Marii lze zvatí pouze rodičkou (matkou) Krista, poněvadž božství s lidstvím nebylo v Kristu spojeno v jedné osobě (v jednom principu), ale přebývalo v člověku Kristu jako v chrámě. Koncil efezský stanovil a přijal, že v Kristu jest jen jedna osoba, ale dvě přirozenosti, božská a lidská. Papež zdůrazňuje nejvyšší a neomylnou autoritu papežskou ve věcech víry a mravů. Vytyká protestantům, že neuctívají Pannu Marii jako přímluvkyni u Ježíše Krista. Východní církve vybízí, aby se vrátily k Římu jako společnému ovčinci všeho křesťanstva.

*Překlad Nového zákona* od prof. Žilky bude vydán letos nakladatelstvím Kalichu v Praze.

*Rukopis Nového zákona*, nejstarší ze všech dosud známých, objeven v Egyptě. Pochází ze třetího století, kdežto dosud známé nejstarší rukopisy byly datovány do století čtvrtého po Kristu. Má 190 listů, na nich 20 bibl. knih v řečtině, něco ze Starého zákona (8), zbytek z Nového. Vedle dosud známých, kanonických knih, obsahuje dosud neznámou část z apokalypsy Henochovy.

Papež zřídí novou universitu ve svém státě pro studium theologie, filosofie a práv, která má nahraditi nepostačující „gregorianum“.

Tak zvané *Apoštolské vyznání víry* není přiznání se k Ježíši, vyznání Ježíše a jeho náboženství, nýbrž přiznání se k náboženství o Ježíši Kristu, jak je církev během staletí vytvořila. (Vyznání nauky církevní.) Anni Bouché, *Protestantenblatt* č. 49, ročník 1931.

*Co chceme?* Tak se táží svobodní křesťané němečtí v letáku, vydaném v Berlíně. A odpovídají: Žádáme svobodnou církev národní. Křesťanství není nám uznáním záračných nauk, ani účastí na starých církevních zvycích. Křesťanství jest nám mnohem více: tajemství a umění přes všechny překážky a obtíže žiti na tomto zlém světě ve šlechetném míru se srdcem vždy radostným. R.

*Připravuje se nový školní a vyučovací řád*, podle něhož by se vysvědčení (školní zprávy) na národních školách vydávaly jen dvakrát za rok. Učitelstvo se přimlouvá za to, aby toto opatření, kdyby nový řád školní nebyl ještě příštím školním rokem zaveden, bylo uvedeno v život nařízením.

*Manželských rozvodů přibývá*. V Německu se počet rozvodů od války zdvojnásobil, v Rakousku je rozvodů osmkrát více, než před válkou. Nejvíce rozvodů je však v Rusku.

*Posluchačů vysokých škol v Československé republice je 32.872*, z toho 28.076 mužů, ostatní ženy. Cizozemců v tom je 5210. V procentech na československých universitách je 10,8% cizinců, na československých technických 14,5% cizinců, na všech vysokých školách v Československé republice je 17,8% cizinců; křiklavý poměr je mezi tuzemskými a cizozemskými studenty především na německé technice v Brně, kde počet cizinců velmi se

blíží počtu domácích posluchačů. Všechny posluchačů je na německé technice v Brně 1884, z nich je 1082 tuzemců a 802 cizinců.

*Starosti římsko-katolické církve* s nedostatkem kněžského dorostu. Dne 31. ledna 1932 měl kardinál státní tajemník Pacelli v římském kostele Trinita dei Monti veřejnou přednášku o dorostu pro duchovní stav. Kardinál prohlásil, že se proto rozhodl k veřejné přednášce, že církvi působí značné starosti značně klesající počet mladých mužů, kteří se chtějí věnovati duchovnímu stavu.

*Prelát olomoucké kapituly Zikmund Ledóchowski* musel jako kanovník olomoucké kapituly resignovati, poněvadž se otevřeně postavil na stranu bývalého pražského arcibiskupa dra Kordače. Ledóchowski je bratrem známého „černého papeže“, jesuity Ledóchovského, zvaného pro svůj velký vliv v Římě „generál“ Ledóchowski. Šel dobrovolně do pense a vrátil všechna čestná vyznamenání a tituly církevní. Resignace Ledóchovského byla papežem potvrzena a vyměřeny mu byly poměrně malé požitky, 30.000 Kč ročně, které jsou vázány na přísně církevní podmínky. Jednání toto vzbudilo rozruch i v církevním světě katolickém.

*Kongres světového svazu pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu* má se konati od 13. do 18. srpna 1932 v St. Gallen a mají býti projednána témata theologická, sociální a liturgická. Na kongresu bude se jednati také o pořízení mezinárodního zpěvníku a liturgické příručky. — (Není ještě jisté. Pozn. redakce.)

*Staropruská evangelická vrchní církevní rada* uložila všem duchovním prostřednictvím konsistoří, aby hleděli zachovávat v obcích mír a posvátnost bohoslužeb. Duchovní musí zachováti bez újmy svobodného projevu zdrželivost a mírnost, s odhodlaností musí vystoupiti proti každému nehezkému boji v náhledech a při výkladech národních a sociálních otázek vůči svým odpůrcům uplatňovati pravdu a lásku. Církev nesmí se nikdy a nikde zneužívat k politickým demonstracím.

*Dne 20. ledna t. r.* začal vycházeti v Římě časopis, ve kterém jsou uveřejňovány dějiny Tovaryšstva Ježíšova, pod titulem „Archivium Historiarum Societatis Jesu“.

*Italie je země ryze katolická.* Z přesných údajů sedmého sčítání lidu v Itálii ze dne 21. dubna 1931 vysvitá, že národ italský je valnou většinou katolický, přesně vyjádřeno 99,61%. Z 41,220,434 italského obyvatelstva pouze 159,471 osob není náboženství římsko-katolického a z těch zase jen 17,493 občanů je bez víry. Evangeliků je 82,500, židů 47,500. Nejvíce evangeliků sídlí v Piemontu, největší procento evangeliků ze všech měst piemontských má pak Turin. Židů je nejvíce v provincii Venezia Giulia a Venezia Tridentina, co se měst týče, je největší počet židů v Terstu, Livornu, v Mantově atd. Věčné město samo má 10,901 israelitů.

*Osservatore Romano* ze dne 6. února 1932 připomíná, že je tomu deset let, co papež Pius XI. udělil z loggie chrámu svatopetrského jako nově zvolený papež shromážděnému davu apoštolské požehnání. Jeho předsevzetím bylo, aby říše Kristova se všude rozšířila a aby všude ve světě zavládl mír. List vypočítává činy papežovy a poukazuje konečně na to, že papež Pius XI. nově uspořádal duchovní studia a že obnovil po 60 letech lateránskou smlouvou mír mezi papežskou stolicí a Itálií.

*V letech 1925—1930* vystoupilo v Berlíně z evangelické církve 260,700, z katolické církve 30,400 lidí, ze židovské církve 3410, t. j. 8,7, 7,6, 2,9%.

*Nizozemská církevní rada* nařídila vzhledem k nynější hospodářské krizi a nezaměstnanosti, aby první neděle adventní se slavila jako den pokání a modlitby.

V Rakousku připadá na jeden farní obvod evang. církve v Burgenlandu 143, v Korutanech 474, v Horních Rakousích 630, ve Štýrsku 775, ve Vorarlbeu 1076, v Dolních Rakousích 1730, v Salzbürgu 1750 čtverečních kilometrů. Tyroly mají jen jednu náboženskou obec.

*Seminář pro výchovu rabinů ve Vidni*, který byl zřízen roku 1893, byl pro finanční obtíže zrušen.

Počátkem studijního roku má být zřízeno v Holandsku stipendium pro jednoho bohoslovce českobratrského.

*Pařížské polské vyslanectví* hodlá odstraniti vyučování náboženství na polských vystěhovaleckých školách; nad tím jest veliké rozčilení v klerikálním tisku polském.

*Vědecký ukrajinský ústav ve Varšavě* ve srozumění s orthodoxní církví v Polsku začal vydávati překlad bible v ukrajinském jazyku; v orthodoxních církvích bylo dosud užíváno bible v jazyku staroslovanském.

V městě Dubnu byl zřízen seminář pro řecko-sjednocené Ukrajince jako papežský seminář východního ritu, s výhradně ruskou vyučovací řečí (jen dogmatika se bude přednášeti latinsky) a jen pro osoby s vysvědčením dospělosti z krajín dříve ruských.

Ve španělském zákonu o rozluce manželské jest výslovně stanoveno, že i církevně uzavřená manželství mohou být právoplatně rozloučena. Kdo dvakráte byl rozloučen z vlastní viny, nesmí více sňatek manželský uzavřít.

Rumunský stát vyvlastnil v Sedmihradsku 140 školních budov církve evangelické, které svého času za určitých podmínek byly předány maďarskému státu a které nyní měly být vráceny církvi evangelické.

V Turecku byla zavedena povinná lékařská prohlídka před uzavřením manželství a osobám, kterou jsou stíženy pohlavními nemocemi, leprou nebo nemocí duševní, jest uzavření sňatku manželského zakázáno.

Počet křesťanů v britské Indii stoupl na 5,961.794, z toho jsou tři čtvrtiny v jižní Indii. V Haiderabadu zvýšil se počet křesťanů od r. 1921 do r. 1931 z 62.656 na 151.946.

Církevní synoda India United Church se usnesla, že při ordinaci biskupů mají spolupůsobiti i kněží. Tím se má naznačiti, že biskupové i kněží jsou si plně na roveň postavení.

Na theologické fakultě v Paříži studovalo v posledním roce 133 studentů, mezi nimiž bylo 74 cizinců.

Anglikánská církev jest od r. 1922 v blízkém styku se svobodnými církvemi a zřídila zvláštní výbor, který má připravovati materiál pro další jednání.

Rakouská generální synoda církvi evangelických přijala novou ústavu. Evangelické církve augsburského a helvetského vyznání se spojily (260.000 lutheránů a 13.000 reformovaných). Veškeré spojení se státem bylo odstraněno a vrchní církevní rada evangelická, která dosud byla jmenována státem, byla nahrazena členy svobodně volenými. V čele stojí evangelický zemský biskup a světský president s titulem kancléř. Ženy mají aktivní i pasivní volební právo, ač si mohou jednotlivé náboženské obce to určit jinak.

Církevní sněm jugoslávské evangelické církve se usnesl zříditi zvláštní úřad biskupského faráře, který by měl za úkol vypomáhati biskupovi v jeho úřadě. K úřadu tomu byl zvolen farář Michael Becker z Lublaně.

V Polsku z nescíslných zabavených orthodoxních kostelů nebylo pět použito k bohoslužebným účelům, nýbrž byly v nich zřízeny biografy.

Evangelická theologická fakulta ve Varšavě čítala v minulém studijním roce 97 studentů: 51 Poláků, 44 Němců, 2 Ukrajince.

Pravoslavné církve budou konati 19. července 1932 (pravoslavný svato-dušní Boží hod) v klášteře Vatopedi na hoře Athos svou synodu, na které se má jednati: 1. O stavu církve v Rusku; 2. o odstranění bulharského schisma; 3. o větším uplatňování jednoty pravoslavných církví; 4. o spolupráci se západními církvemi.

Vatikánská kongregace ritů uveřejnila seznam osob, které mají být prohlášeny za svaté. Seznam obsahuje 551 jmen oproti 328 v předešlém seznamu. Mezi nimi je 271 Italů a 116 Francouzů.

Katolický národně sociální vůdce dr. Josef Gobbels uzavřel sňatek s rozvedenou paní před evangelickým farářem a tím přestoupil příkázání katolické církve. Při sňatku byl oltář ozdoben hakenkreuzlérským praporem. Meklenburská vrchní církevní rada, v jejímž obvodu byl sňatek před pruským farářem uzavřen, odsoudila příkře toto zneužití oltáře a prohlásila, že napříště nepřipustí, aby se něco podobného opakovalo.

Bývalý farář Eckert byl pověřen funkcí strany komunistické a usídlil se v Berlíně.

Rýnští biskupové vydali pastýřský list, v němž dovozují, že příkázání lásky k bližnímu se má uplatňovati i vůči politickým odpůrcům. I jejich čest a dobré jméno, jejich život a majetek musejí být křesťanu vždy svatými a nedotknutelnými.

Vrchní evangelická církevní rada ve Württembergu vydala nařízení, kterým jest každý křesťan vázán ve svém svědomí, aby prosil Boha o zachování míru a zavedla zvláštní pobožnost za mír mezi národy.

V Anglii od vypuknutí hospodářské krise prodalo se více biblí než dříve. V minulém roce bylo prodáno více než 3,000.000 biblí.

Ruští vystěhovalci v Paříži zřídili ruský pravoslavný klášter s kněžským seminářem, ve kterém jest 40 chovanců, většinou bývalých ruských důstojníků.

Rímsko-katolický klerus v Polsku protestuje energicky proti návrhu kodifikační komise, kterým má být v Polsku zavedeno civilní manželství.

Dle statistiky obnáší počet pravoslavných kněží v sovětské unii v Rusku asi 65 procent, tedy skoro dvě třetiny kněžstva se během 13 let vrátilo. Kněží dostávají od věřících jen dobrovolné dary, které sotva stačí k uhasení živobyti.

V Bostonu a okolí jest 32 sovětských nedělních škol, ve kterých se dívky vyučují v atheismu. Podobná škola jest v Pittsburgu a navštěvuje ji asi 700 dítek.

Mexický arcibiskup vyzývá římsko-katolické obyvatelstvo k odporu proti novému zákonu, dle něhož má být snížen počet kněží v Mexiku. Na 50,000 katolíků má připadnouti 1 kněz. Biskupem jmenování kněží musejí se dáti na policejním úřadě, který vede evidenci kněžstva, zapsati. Poslední termín k zápisu byl den 2. ledna 1932, ale žádný kněz se k zápisu nepřihlásil.

Z. M.



## NOËTICKÉ A PSYCHOLOGICKÉ PŘEDPOKLADY THEISMU VE FILOSOFII VILÉMA ARNOŠTA HOCKINGA.<sup>1)</sup>

### 1.

Význam filosofického díla W. E. Hockinga, profesora filosofie na Harvardské universitě v Cambridge (Mass.), na nějž u nás prvně upozornil zesnulý profesor Vorovka<sup>2)</sup>, je pozoruhodný stejně pro poznání duchovně tvořivé produkce Spojených států severoamerických, jako je příznačný pro snahu podložití filosofickým systémem životní názor moderního člověka, o který usiluje společně už od dob renesance lidstvo celé oblasti západoevropské kultury.

W. E. Hocking neřekl ještě poslední slovo ve svých metafysických rozpravách, ani nepropracoval důsledky své filosofické soustavy pro všechny důležité obory lidské činnosti. Nicméně však základní principy svého systému již jasně vyložil a můžeme z nich patřiti na obrysy celého díla.

Jedinečnost Hockingova filosofického postoje záleží v tendenci pro náš věk vzácné; snaží se o výstavbu katedrály, v níž sídlí duchovní Bůh, proklenoutí goticky vznosným řádem idejí, na němž má býti jeho filosofie theismu založena. Při plánování a výstavbě této ideové struktury mu napomáhají tektonické vlohy řádového myslitele, který je též nadán intuicí básníka a inspirací člověka náboženského. Symbolická podobnost s katedrálami, jež budovaly duše gotické, je v zákonité plánovitosti nárysu a v souladné dokončenosti budovy, neztrativší rovnováhy mezi celistvostí a detailem. Jen osobnost bohatá na chvíle mystického zření dovedla postavit Boží chrám, který by představoval krystalisaci Božího odhodlání přebývatí mezi lidmi v přísné dokonalosti architektonického díla, jež symbolisuje obraz Jeho vlastního tvořivého úsilí. Gotická katedrála středověku byla výsledkem ducha těch století, které shromažďovaly věřící k následování Boží transcendence sledováním vertikálního směru kostela. Hockingova filosofie obsahuje mnohé přednosti strukturální, jež jsou obdobou gotické konstrukce v říši idejí. Smyslem filosofické ctížádosti Hockingovy je prokázati řád idejí a citů, jenž vede naši mysl k uznání theistické základny duchovní existence.

Hocking dovede syntheticky spojití hlavní duchovní zájmy

<sup>1)</sup> Z větší práce, předložené fakultě Meadvillské theologické školy v Chicagu, před dosažením hodnosti mistra theologické vědy.

<sup>2)</sup> „Americká filosofie“, 1929, str. 442, viz kapitolu o Hockingovi.

jednak ve vyšší typ světového názoru a dále v osobní vlastnost hluboké zbožnosti. Jeho filosofie je podložena metafysicky. Premisy jeho metafysiky jsou však znova a znova ověřovány ve zkušenosti. Hocking by se nerozpakoval nazvat své soustavné výklady o podstatě jsoucna absolutním realismem, nebo experimentálním idealismem, ač jinak nemiluje schematického škatulkování. Jeho metafysická orientace je příbuzná idealistickému myšlení, avšak jeho idealism se značně liší od pojmového obsahu, který přikládáme tomuto výrazu pod dojmem idealistické filosofie německé. Hocking prošel pragmatickým kriticismem, proto si ověřuje obsah svého idealismu konkrétními zkušenostmi, jež zažívá ve své osobní náboženské zkušenosti.

Nejdůležitějším spísem Hockingovým pro poznání epistemologických a metafysických základů jeho filosofie je „Význam Boha v lidské zkušenosti“<sup>3)</sup>. Z tohoto díla můžeme poznati nejlépe filosofické základy theismu, jež mají být podepřeny Hockingovou teorií poznání.

Noetická prolegomena vykládají především kritické stanovisko Hockinovo vůči idealismu a pragmatismu v jejich názoru na absolutní realitu. Podle Hockinga záleží hlavní slabost idealismu v tom, že nedovedl nalézt cestu sjednocení a obecnství modlitby ve vztahu k transcendentálnímu objektu. Příliš abstraktní všeobecnost idealismu byla oprávněně odsuzována pragmatismem. Idealismus ztrácí význam, není-li doprovázen odevzdaností vůči skutečnosti světa nadempirického a není-li spojen se životními formami kultickými a náboženskými institucemi. Další nevýhodou idealismu je podle Hockinga obdiv pro naprostou svobodu myšlení a odpor ke vší autoritě, bez níž však neobstojí ani lidské poznání ani náboženství.

Hocking se dovedl vymaniti též ze sugestivního vlivu pragmatismu, jemuž podleho tolik jeho filosofujících vrstevníků. Přijímá sice negativní formulí pragmatismu jako prostředek ke kriticismu jiných filosofických teorií. Negativní formule pragmatismu („to, co se neosvědčuje, není pravdivé“) byla jím zvláště důmyslně uplatněna jako pomocná hypotéza v díle „Typy filosofie“<sup>4)</sup>. Hocking si je však dobře vědom, že toto kriterion přestává být účinné na poli náboženského a mravního poznání, poněvadž nedovede dáti jasných směrnic pro životospřávu. Hockingův živelný odpor proti pragmatismu se soustřeďuje proti pozitivní thesi pragmatistického kriteria platnosti pravdy. Ačkoliv lze připustiti, že vůle k víře může sloužiti jako prostředek k orientaci v těch momentech lidského života, jež vyžadují rychlého rozhodnutí a jednání, přece jenom vůdčí zásada pragmatistická — „co se osvědčuje, je pravdivé“ — nemůže být podle Hockinga pokládána za průkaz a kriterion pravdy.

<sup>3)</sup> „The Meaning of God in Human Experience“, 1912, pp. 586.

<sup>4)</sup> Types of Philosophy, 1929, pp. 462.

Profesor Hocking činí důležité rozlišení, jež nám může pomoci k pochopení smyslu poslední skutečnosti a předmětu náboženské víry. Především je nutno poznamenati, že Hockingův Bůh je ve své podstatě transcendentní a jeho transcendentální theism vylučuje možnost, že by si člověk tvořil bohy. Hocking je přesvědčen, že svoboda člověka rozhodnutí a tvořivá příležitost jeho životního určení je v tom, aby vytvářel svět, poněvadž dótvoření světa nebude nikdy skončeno. Na tomto základě je umožněna ve sféře stvoření spolupráce člověka s Bohem; je však vyloučena ve sféře Stvořitelově. Můžeme proto nazvat Hockingův filosofický systém synergistický theism. Je velmi blízký filosofickým základům učení náboženství křesťanského, přijatého loňským církevním sněmem CČS. Vyložíme jeho noetické východisko podrobněji. V jeho názorech najdeme mnoho podnětů k filosofickému prohloubení obsahu své vlastní víry v Boha.

Dále W. E. Hocking se staví proti teoriím, jež vysvětlují Boha jako pouhou ideu nebo hypothesu. Vždy znova zdůrazňuje, že náboženská víra — má-li mít vůbec nějakou cenu, musí přijmouti Boha jako fakt, jako skutečnost. Každé opravdové náboženství je založeno na přesvědčení, že existence Boží je dána, bez ohledu na to, uznávají-li lidé Jeho jsoucnost.

Člověk se může podle Hockinga přiblížiti k Bohu cestou jistého druhu mysticismu. Zdůvodnění mysticismu věnuje Hocking obsáhlou psychologickou teorii, v níž je zdůrazněna funkce mystické zkušenosti a důležitost její bezprostřednosti.

V tomto úvodním náčrtku bylo nastíněno filosofické stanovisko Hockingovo a základ jeho metafysického zájmu. V dalších kapitolách načrtne Hockingovu teorii poznání a to jednak po stránce všeobecné a se zvláštním zřetelem k problému poznání Boha. Dále se zmíníme o dialektické povaze Hockingovy obhajoby koncepce theismu jím vytvořené, a přičiníme několik kritických poznámek in margine tohoto článku.

## 2.

Hockingova teorie poznání má dáti jeho myšlení základnu pro zdůvodnění theistické víry. Hlavním úkolem jeho noetiky je uvést v soulad funkci ideje a citu pro duchovní život lidský. Hocking neváhá uznati, že racionalistická filosofie přeceňovala funkci rozumu ve všech projevech lidského života a zvláště v náboženství. Nesmíme však upadnouti do druhé krajnosti, abychom v náboženství přecenili funkci citu. Protiintelektualistické teorie o podstatě náboženství nacházejí svou oporu zvláště ve skutečnostech, zjištěných srovnávacích studiích náboženských soustav historických náboženstev, jež prokazují universalnost náboženského citění. Dále dějiny náboženských hnutí svědčí o dynamické podnětnosti těch náboženských vůdců, kteří se vyznačovali in-

tensivním životem citovým. Při tom se často poukazuje, že tvoření dogmat je až dalším, úpadkovým stádiem náboženského hnutí, jež ztratilo svou původní živelnost a tvořivou mravní potencialitu.

Hocking používá k vystižení kořenů náboženské víry, jak je jim rozuměno v našich dnech, čtyř různých stanovisek, jež mají zdůvodnit konstitutivní funkci citu v náboženské zkušenosti. Tendence současné psychologické teorie podle Hockinga směřuje k tomu, aby prokázala, že pravou podstatu lidské přirozenosti je hledati v citění. Tato psychologická teorie je podporována stanoviskem teorie biologické, že skutečnost je odvozena ze zárodečnosti. Citění je průvodní vlastností organismu, a proto též hlavním znakem vědomí. Stanovisko pragmatické, jež činí podmínkou skutečnosti její účinnost, připisuje citění také hlubší význam než funkcím rozumovým. Konečně kritické stanovisko sensualismu podřizuje ideu oblasti citové.

Na poli náboženského vědomí připisují všechny uvedené myšlenkové směry podstatný význam činitelům emocionálním, kdežto ideje jsou odsunovány pro svou obsahovou neurčitost. Ve filosofii náboženství a podobně též v psychologii náboženství, jsou-li pojaty s hlediska bio-psychologického nebo pragmatického, je náboženství vysvětlováno jako vedlejší produkt ústředního životního impulsu, který tvoří energetickou základnu lidské přirozenosti. Někdy bývá tento popud nazván základní touhou, nebo vůlí k víře nebo konečnou snahou po uvědomělé sebezáchově. Tyto teorie zdůrazňují, že energetická výkonnost citu je nevyhnutelným předpokladem životnosti náboženství.

Po tomto objektivním přehledu hypotézy o citu podává Hocking své kritické výhrady, aniž by opomenul oceniti její přednosti. Avšak teorie o emocionálním základu náboženské víry řeší příliš mnoho problémů, aniž se jich hlouběji dotkla, což je samo o sobě podnětem k hlubšímu prozkoumání nastíněného problému.

Vlastním předmětem Hockingovy epistemologické dialektiky je rozbor povahy citů a idejí a jich vzájemný poměr, při čemž se snaží prokázati, že ve vyšším celku duchovního jáství je cit a idea sjednocena, že idea je integrální součástí všeho citění a že citění má končiti v poznání náboženského předmětu.

V každém kladném pocitu, vykládá Hocking, objevuje se tendence, směřující k uspokojení, načež mizí. Avšak y této tendenci neschází prvek poznávací. Význam pocitu spočívá v touze po aktualizaci situace, již ve své zkušenosti prožíváme, s čímž souvisí poznání ze zkušenosti. Pocit směřuje k tomu, aby idea vzdálená svého objektu byla přetvořena v představu v přítomnosti svého objektu, a v tom je jeho význam pro poznání i pro jeho teoretický výzkum. Podle vysvětlení Hockingova jsou poznávací prvek

a emocionální cíl pouze odlišnými obdobími téhož procesu, v němž pocit je předcházejícím stádiem myšlení předjímajícím.

Další význam představy pro citový život je v tom, že je jediným prostředkem, jímž můžeme se o svých citech sdělit s jinými. Nikdo z nás nemůže zajisté „ukázat“ své pocity svým známým, aniž je sdělil prostřednictvím svých představ. Hocking se netají svým přesvědčením, že mnoho nesnázi vzniká nedorozuměním o pojmu představy. Musíme si stále připomínati, že naše představy jsou prostředkem našeho myšlení, nikoliv však jeho předmětem. Přitom integrita našeho duchovního světa je nutně spjata se stálostí významů, jež představám přidělujeme. K mylnému výkladu idejí dochází tehdy, jsou-li mezi sebou uvedeny v mechanickou souvztažnost v soustavě myšlenek. V protikladu Bergsonova antiintelektualismu snaží se Hocking vybudovat nově spoje nemechanického typu mezi ideami.

Hocking pojednává o postulátu H. Höffdinga, podle něhož náboženský život může získati v předmětu víry absolutní a objektivní uzávěr našeho poznání, upozorňuje na obtíž, s níž se v náboženském myšlení setkáváme, ježto nekonečný problém poznání má býti uzavřen a rozřešen v představě konečné. Hocking se domnívá, že se mu podaří překonati tuto námitku pomocí svého totalitního chápání skutečnosti. Jeho základním stanoviskem pro teorii poznání je hypotéza, že našemu myšlení není skutečnost dána po částech, nýbrž jako komplexivní celek. K základní situaci, v níž je celek vši skutečnosti před naším zrakem, nemůže vzrůst poznání ničeho přidati. Tento vzrůst našeho poznání pokračuje v tom, že jsou rozmnožovány spoje mezi představami.

Představě totality schází určité přívlastky, avšak tato neurčitost znamená jen tolik, že tyto přívlastky mohou býti obměňovány a nahrazovány jinými; tyto změny v predikátech u představ totality, jejímž ekvivalentem v pojmosloví náboženském je představa Boha, nemusí nutně znamenati, že starší přívlastky byly ve své podstatě klamně. Ať dojdeme k jakémukoliv pokroku ve vědách a uměních, při němž naše kladné poznání totality jsoucna vzroste, zůstaneme přece prostomyslnými v přítomnosti posledního smyslu vši skutečnosti. Ve svém vztahu k Bohu nestaneme se nikdy civilisovanými.

Další otázka, jež má býti řešena, je v problému, zda životnost náboženství spočívá v náboženské teorii nebo v citu. Ideá směřuje k oproštění se od citu, je svou povahou stálá, kdežto cit je přechodný, dočasný. Ideje se sdružují ve svůj vlastní svět idejí a nejsou rušený měnícím se stavem citu. Pouze ideje mohou nabývat stálejší struktury a ve formě ideálů mají širší působnost než jen tu, aby poskytovaly vedení současným a dočasným citům.

Uzka souvislost mezi ideou a citem má býti dosvědčena poukazem na to, jak významné místo má radost v naší činnosti,

v níž vytváříme ideje. Naše idea skutečnosti má zvláštní význam v myšlenkových pochodech, poněvadž se jejím prostřednictvím blížíme každému významnému předmětu své zkušenosti a též skutečnosti v její totalitě. Hocking předpokládá, že přechod ideje o skutečnosti v proces uvažování o určitém předmětu, zhodnocuje tento předmět v našich očích. Zároveň se domnívá, že jeho hypotéza o organické jednotě ideje a citu je prokázána v oblasti zkušenostní. Každá představa závisí na jistém předmětu. Idea totality utváří za různých okolností hodnotu věcí a událostí; obyčejné situace zkoumá svým měřítkem. V oblasti náboženské vyžaduje zření všech věcí pod zorným úhlem věčnosti.

Nesmíme ovšem, soudí Hocking, pojímati lásku a soucítění jako něco vzdáleného od poznání, poněvadž právě skrze ně se idea projevuje. Sjednocení ideje a citu je mu náznakem překonání protikladu mezi egoismem a altruismem. Hocking vidí v náboženství klasickou půdu, na níž sjednocení ideje a citu je dokonáno. Úroveň hodnocení lidského vědomí je určena užíváním představy Boha, jež je opět závislá na významu skutečnosti, pro níž naše hodnocení má platiti.

Jakmile však si začneme všimati povahy skutečnosti a snažíme-li se získati pravdivou znalost idejí, jež tryskají z našeho zájmu o svět jako celek, již tím nutně začali jsme budovati metafysiku. Hocking uznává, že naše úloha při chápání smyslu skutečnosti je pasivní. These jeho dialektického schematu zní: Bůh je pevný základ ve všemíru. Nutný antithetický důsledek: Musíme přijímati poznání pravdy, jak jest nám dáno v naší zkušenosti. Možnost syntetické naděje spočívá na štěstí v tom, že můžeme nalézt některé oblasti v našem světě, jež jsou ještě polem neskončené příležitosti pro lidskou tvořivost. Jsou zde ještě některé neurčené obrysy postav a věcí, jež mohou býti utvářeny úsilím našich vůlí. Na některých místech pravda čeká, aby byla dopovězena a kdekoliv se ve své zkušenosti setkáme s poddajnou situací, dostává se nám příležitosti, abychom uplatnili své vůle.

Idea totality není však jediným specifickým kriteriem náboženství. Stává se náboženskou tehdy, jestliže podstatu skutečnosti prohlásíme za božskou. Idea Boha vzniká jako odpověď naší mysli na hrozící aspekt skutečnosti, již jsme obklopeni. Lidé se obyčejně dožadují spravedlnosti od Boha, to jest od živé a odpovědné skutečnosti, zvláště když se jim zdá, že jejich osudem je neúspěch a ztroskotání. Zralé náboženství je v pojetí Hockingově vyznačeno objektivně danou přítomností Nejvyššího, jehož jsoucnost je neodvislá od úsilí našeho chtění.

Proti tomuto stanovisku může býti přirozeně namítáno, že nemůžeme býti donuceni k oddanosti vůči náboženským závazkům, jež nám byly uloženy bez našeho souhlasu. Tím jsme vedeni k postulátu svobodné volby, v níž tvořivost lidské přirozenosti



nevztahuje se na vytváření Boha, avšak je činná v uznání božského charakteru světa a ve vůli žítí v souladu s Nejvyšším.

Tak dospívá Hocking k poznání Boha v psychologickém procesu zkušenosti. Ačkoliv již smyslové vnímání vede ke zkušenosti, jež je svou povahou metafysická, náboženská víra je založena na zkušenosti povahy nadsmyslové. V ideji Boha hledáme pravdivou odpověď na otázku o vztahu objektivní skutečnosti a Nejvyšší Vůle vůči sobě samým. Rozum je prostředkem, jímž si obsah náboženské pravdy ověřujeme. Hocking nepřijímá hypotézy o vrozených ideách do své filosofické soustavy. Ačkoliv přikládá veliký význam ideám, a Ideji jakožto jednotlicímu principu vši skutečnosti, nachází přece jen ve zkušenosti samé cíle a vnitřní smysl skutečnostních symbolů.

### 3.

Po těchto předběžných poznámkách, jež nastiňují Hockingovu teorii poznání, všimneme si podrobněji problému, který je pro jeho filosofii theismu významu základního. Jde totiž o metafysické zdůvodnění poznání Boha cestou zkušenosti. Hocking odmítá přijmouti ontologický důkaz jsoucnosti Boží, obává se jeho subjektivismu. V podobné těžkosti ocitá se podle přesvědčení Hockingova moralista, který hledá absolutní sankci pro mravní chování podle receptu Kantova, neboť i kategorický imperativ buduje na smýšlení k minulosti jednotlivcově se vztahující. Hocking se pokouší o vystižení metafysického kriteriá, jehož objektivita je dána mimo egocentrické komplexy našeho vědomí. Podle Hockinga veškerá zkušenost je ve svém obsahu povahy nadempirické. Základní pravdou o našem jáství je, že naše jáství má tendenci jítí za hranice svého rozsahu a uznati svou závislost.

Pojetí absolutna je závadné, jestliže vedle jáství jakožto absolutna niterného odpirá uznávati absolutní předmět. Absolutno je především vyjádřeno v absolutní dvojici, již můžeme buď označiti jako jsoucnost skutečnosti a vědomí, nebo též jako charakter u přítomnosti přírody. Tato dvojice je pokládána za původní zdroj změn. V tomto smyslu je skutečnost Absolutna nepostradatelným předpokladem našeho života a idea Absolutna předpokladem našeho myšlení. Hocking uniká nebezpečí, jež hrozí ze ztotožnění Absolutna s Bohem, poněvadž absolutnost prohlašuje pouze za jeden z četných přívlastků božství.

Z těchto přívlastků božství byly zvláště kritisovery osobnost a mravní jakost. Hocking, chtěje získati kritickou základnu pro svou pozitivní filosofii theismu, obírá se podrobně Mc Taggartovými námitkami proti theistické thesi. Tento pozitivistický filosof

americký dospěl: totiž hlavně ve svém spise<sup>5)</sup>); namířeném proti dogmatismu v náboženství, k tomu závěru, že dobrá vůle stává se stále více základem autonomní mravnosti z vlastní iniciativy lidské. Mc Taggart chce nalézt náhradu za neúčinnou moc jakéhosi boha v kooperativním úsilí společnosti; kritizuje domnělou činnost boží v dějinách a svou nauku zakládá na přesvědčení o zdrojích osobních a lidských sil, z nichž má být lidské štěstí založeno. Podobně kritizuje Mc Taggart víru v osobní určenost člověkovu. Poukazuje na protismyslnou okolnost, že náboženství zdůrazňuje osobní nesmrtelnost a při tom často vede lidi k tomu, aby ničili své životy. Nenachází potřebu víry v Boha ani v oblasti mravních ideálů. Mc Taggartova metafysická imaginace je zabarvena materialisticky. Uznává sice, že náš duchovní život potřebuje podnětů, vycházejících z něčeho mimo nás. Těchto podnětů se nám však nedostane od Boha, nýbrž od našich lidských druhů, kteří nám mohou být příkladem tím spíše, čím hlouběji můžeme proniknouti jejich povahu, jež u Boha nám zůstala nedostupnou.

Hocking souhlasí s Mc Taggartem ve všeobecné zásadě, že totiž náboženství má spočívat na přesvědčivých myšlenkových základech, má-li mít vůbec nějakou cenu. Avšak nestačí pouze povrchní důkaz o metafysickém základu skutečnosti. Jako předběžnou zásadu nutno vytknouti směrnici, že před započítím zkoumání nesmí být žádná metafysická hypotéza prohlášena za apriorně pravděpodobnější než hypotéza druhá. Avšak dojdeme-li v našem soudu o poznávání Boha k závěrům stejně nespokojivým, jako došel Mc Taggart, musíme z nich vyvoditi důsledky důsledněji. Bůh jako pouhá hypotéza musel by být odmítnut jako idea bezcenná, poněvadž svou podstatnou hodnotu získává teprve jako Bůh poznáný. Možnost poznání Boha je dána ve zkušenosti, v níž jsme vždy uvedeni do styku se skutečností metafysickou. Boha můžeme poznati, poněvadž se projevil ve svém díle a jen z tohoto důvodu. Hockingova metafysika je tedy především založena na empirickém pronikání ve smysl skutečnosti, při čemž je popřena absolutní transcendence boží.

Dále se snaží Hocking prokázati, že Nejvyšší Síla má tvářnost osobnosti a mravního zájmu. Nezastírá si, že hlavní obtíž při tomto důkazu je jsoucnost zla. Avšak jestliže se snažíme vysvětliti skutečnost zla, nemáme nikdy odsuzovati život naprosto, poněvadž bychom pak ztratili víru v přeměnitelnost zla, jež by se nám zdálo být pevnou entitou. Naproti tomu pro Hockinga je bolest, vždy zlo signalisující, průvodním zjevem našich lidských zkušeností a obměňuje se podle okolností, za nichž vznikla, ač nelze zdůvodniti, že by soubor všeho možného zla byl universálním principem, odporujícím dobrotě boží. Stav zla

<sup>5)</sup> Mc Taggart: „Some Dogmas of Religion“.

není konstantní; někdy vzrůstá, jindy je přeměňováno v jinou tvářnost. Principem působnosti Nejvyšší Síly je v tom, že nesoutěží se silami zla. Naproti tomu my lidé ve svém zápase s bolestmi a utrpeními toužíme po sjednocení s něčím mimo nás. V lidské povaze je hluboce zakořeněná potřeba přemáhati zlo sdružováním. Avšak právě v našem kamarádství s lidskými druhy je vnitřní obtíž: vždyť právě naši přátelé mohou se pro nás stát zdrojem nejbolestnějších zel, jimiž jsme ve svých životech pronásledováni. Podpory můžeme dosáhnouti pouze od někoho jiného než všichni lidé, mravně dokonalého a nesoutěžícího se zlem, to jest od Boha. Potřebujeme Boha jako blízkého, naprosto spolehlivého přítele. Velkou protismyslnou událostí v bližení se Boha člověku je okolnost, že Nejvyšší Síla se setkává s našimi dušemi jako tichý hlas. Tato základní náboženská zkušenost byla vyjádřena stejně dokonale v čínském náboženství, jež oslavuje věčně mlčelivě Tao, jakož i v křesťanství, jež uctívá Boha přicházejícího v prosté kráse a tichosti malého dítěte.

Hocking staví se proti názoru, že naše poznání Boha může být získáno pouze z historického zjevení, jež nám bylo dochováno jen v jistém druhu objektivní tradice. Původní zdroje pro poznání Boha nesmějí být chápány tak úzce, poněvadž zjevení je universálním faktem, jehož rozsah naprosto není vyčerpán několika slavnými příklady proroků a vůdců. V dějinách náboženství byla zkušenost Boha prostředkována pozorováním přírodních jevů a sociálních situací.

Příroda má důležité místo při určování primérního náboženského vědomí. Představuje souhrn vnějších sil, jež přesahují celkový rozsah člověkovy poznání a sebeochranné předvídatosti. Náboženství na nižších stupních v procesu kulturního vývoje vyznačuje především strach, plynoucí z hrozící tvářnosti mocné přírody. Poznání neznalosti přírodních sil jde ruku v ruce s obnovovanou zkušeností o závislosti na těchto silách. Nepoznatelné mysterium přírody nemůže prokázati člověku žádnou kladnou službu, nýbrž jen zvětšuje jeho strach a jeho komplex o vlastní inferioritě. Celé náboženské hledisko dostává se na cestu pokroku a zduchovnění, jakmile se nepoznatelná hádanka všehomíra stává ve vědomí člověkově předmětem výzkumu na základě zkušenosti. Nesmírně obsáhlý a hrozivý vesmír je zosobněn v bozích a v Bohu, čímž náboženství přestává být střediskem úzkosti a strachů a poskytuje stále více důvěry v absolutního Znatela, který jsa zároveň druhem i soudcem počíná vytvářeti osobnost člověka a podněcuje jeho mravní opravdovost.

Zkušenost o Druhém Znateli světa tvoří základ našeho náboženského vědomí. Obtíž při objevování druhé mysli mimo nás nastane, jakmile hledáme smysl, který rozeznává myslí našich druhů. Třídění předmětů na fyzické, psychické a sociální dává

nám vnější a vnitřní smysl pro prvé dvě třídy předmětů, nemůžeme však zvláštní orgán vnímání nalézt pro duchovní svět, se skupený ve společnosti. Sociální zkušenost nám dává pouze jistotu o fyzické přítomnosti jiných osob; přitom i tato základna sociálního vědomí je nestálá, poněvadž závisí na rovnováze našeho jáství. Nejde při ní o empiricky přítomný stav nové a nezávislé třídy předmětů. Může tedy vůbec býti, ptá se dále Hocking, druhá mysl předmětem přímé zkušenosti?

K druhé myslí se nemůžeme dostat jenom sledováním fyzických kriterií, to jest těl a jejich výrazových pohybů. Důležité měřítko povahy psychické bylo nastíněno J. Roycem, který shledává důkaz o skutečnosti sociální zkušenosti v tom, že se nám dostává odpovědi z našeho sociálního okolí. Hocking se odhodlává postoupiti od Royceova závěru o skutečnosti k experimentálnímu úsilí, aby poznal skutečnost na základě zkušenosti. Jak ale máme rozlišiti mezi tím, co je objektivní a co je subjektivní částí konkrétních odpovědí? Není vůbec sociální zkušenost praktickým uznáním skutečnosti našich druhů? Nedocházíme v „čisté zkušenosti“, jak praví Münsterberg, k jistotě o skutečnosti sociální zkušenosti, podobně jako docházíme všeobecně o zkušenosti přírodní? Hocking nemůže tohoto hlediska Münsterbergova přijmouti pro přílišný voluntarism, v němž prvek ideový je zanedbán.

Řešení zásadního epistemologického problému o poměru subjektu — objektu je podle Hockinga naznačeno v protikladu přírodního a absolutního realismu. Při poznání druhé myslí nemáme oddělovati ideu od historie těla. Ideje nejsou nikdy zcela hotové. Jejich uzrání vyžaduje práce a času uvnitř myslí. Máme-li získati nějaké poznání o ideách uvnitř druhé myslí, dojdeme k nutnosti téhož předpokladu, že totiž příroda musí býti přítomná a zrání v čase musí pokračovati. Abychom poznali jiného člověka, než jsme sami, musíme začíti tím, že pozorujeme jeho chování pod dotekem přírodních sil. Ve vztahu druhého člověka k přírodě nás zajímá jeho filosofie, jeho idea totality. V tom směru má velkou důležitost naše vlastní poznání a proniknutí do smyslu přírody, poněvadž potom dovedeme lépe hodnotiti reakce druhého člověka ve vztahu k přírodě. Hocking poukazuje na důležitost předmětů, jimiž se mysl druhého člověka obírá, ač je si jasně vědom, že poznání těchto předmětů není totožné s poznáním myslí samotné. V procesu, v němž si tvoříme ideu druhého znatele fyzické přírody, má tělo důležité místo. Ve vztahu k objektu představuje totiž mysl jako subjekt. Toto vzájemné působení a vzájemnou závislost těla a myslí můžeme vystihnouti obrazem, že tělo není jen symbolem ideje, nýbrž že je spíše přímou metaforou vnitřních procesů, jimiž se vyznačuje činnost druhé myslí. Avšak tělo má pro druhou mysl význam ještě hlubší, poněvadž jí opatřuje její individuální totožnost.

Z počátečního naturalistického monadismu, v němž pojímal tělo svého druhu jako stěnu, skrze níž nemůže proniknouti k izolované monadě jeho mysli, Hocking vysvobozuje kontemplativní vhléd. Na této cestě si uvědomil, že skutečnost je společným základem pro zkušenosti jeho vlastní mysli i pro zkušenosti mysli jeho druhu. Skrze tuto společnou oblast měnitelné zkušenosti chce nahlédnouti do mysli svého přítele. Je tím už ověřeno poznání druhé mysli jako osobního objektu?

Hocking dříve, než může dáti odpověď konečnou, obírá se povahou sociální zkušenosti, při čemž dospívá k závěru, že sociální zkušenost může mítí kontinuitu v stejném smyslu jako zkušenost přírody a možná zkušenost mého jáství. Předpokladem jakéhokoli obcování v sociálním styku je zajisté to, že osoby, o něž se jedná, musí již mítí nějaký společný zájem, nebo aspoň společné pole zájmové, dříve než se začnou vědomě k sobě blížit. Hocking dokazuje dále, že si zkušenost o druhé mysli můžeme kdykoliv ověřovati. Vyslovuje tu významnou thési, jež vnitřně souvisí s logickou základnou jeho ontologického důkazu o jsočnosti boží: Idea sociální zkušenosti, už tím, že je součástí mé představitivosti, je dostatečným důkazem pro existenci této zkušenosti.

Proti námitce, že „sociální zkušenost“ není nic více, než prospěšná pracovní hypotéza, odpovídá Hocking, že idea druhé mysli je ryzí zkušeností sui generis. Tato idea je založena na zkušenosti, jež není odvoditelná z kaleidoskopických variací, v níž by elementy tvořily zkušenosti řádu psychického a fyzického. Kdybychom přijímali ideu druhé mysli jako hypotézu, její oprávněnost by nemohla býti prokázána na žádné jiné základem, než skýtá sociální zkušenost sama. Pro Hockinga je tedy idea druhé mysli současně zkušeností druhé mysli, založenou na zvláštním druhu poznání, jež nazývá konkrétním poznáním apriorním. Toto poznání je konkrétní, ježto idea z něho plynoucí nebytuje mimo zkušenost; apriorní, poněvadž předchází další sociální zkušenost.

Hocking nalézá v jáství velkou tvořivou schopnost při dosahování poznání přírody a druhé mysli. Podle něho je stejně značná cesta k získání objektivního poznání přírody i druhé mysli. Poznání absolutního Druha je základním předpokladem jakékoliv jiné fyzické a sociální zkušenosti. Ovšem že jsme dítkami vnějšího světa, zvláště pokud jde o zpracování psychologických podnětů, jež získáváme z vnějších předmětů. Naturalistický realism nevidí však, že za objektivní danosti přírody existuje duchovní Činitel, určující smysl její celistvosti. Podobně idealism zapomíná vyzdvihnouti jedinečnou funkci přírody v jejím působení na lidskou mysl. Proto Hocking se snaží formulovati ve své metafysice vyšší dialektickou jednotu, jež je nazna-

čena pojmy: supranaturalistický realism, sociální realism nebo též realism absolutna. Pro Hockinga v Bohu začíná první ontologická jistota, z níž další jistoty o jsoucnosti mého já, mého světa a lidí a předmětů nutně plynou.

Idea Boha je především pojata jako idea celistvosti, totality, později jako Druhá Mysl a teprve nakonec jako Stvořitel přírody a lidí. Teprve prostřednictvím ideje a poznání Boha jsme uschopněni přiblížit se a poznati své druhy. V našem vztahu k lidem je nám dána příležitost, abychom své duchovní vztahy k Bohu projevíli ve viditelné podobě v rámci jeho stvoření.

Hocking zdůrazňuje velice objektivitu či transcendenci boží. Přitom připouští immanenci boží v tom smyslu, že Bůh je přítomen v našem já a v našich druzích, do té míry, pokud jsme na něm závislí, jsouce jeho stvořením. Lidé jsou schopni spolupracovati s Druhou Myslí v oblasti tvoření světa, ale jsou naprosto pasivní při tvoření Boha. Při tomto pojetí záleží mu na rovnováze mezi transcendencí a immanencí Boží.

V ideji Boha uznává člověk hranice svých poznávacích i akčních schopností a získává kriterion odlišnosti pro záporné predikáty božství. Je skutečností, jakkoliv se zdá protismyslnou, že člověk nachází snažší přístup a vřelejší poměr k transcendentnímu, nedosažitelnému Bohu než k immanentnímu božství. Je známo z dějin náboženství, že judaism a zvláště mazdaism měl proto tak intenzivní a vysokou úroveň zbožnosti, poněvadž dovedl úplně oddělit Boha od stvořených předmětů. Avšak jinou skutečností je, že všechna naše zkušenost je ve své podstatě metafysická, transcendentní.

Rovnováhu mezi transcendencí a immanencí boží chce Hocking řešiti pomocí ideje Boha-Syna. I když si jasně uvědomujeme, že Hocking nechce psáti filosofickou obhajobu trinitářské christologie, přece jenom nemůžeme se zbaviti tísnivého dojmu nepropracovanosti problému immanence-transcendence Boží, poněvadž metafysický význam funkce Loga nebyl u Hockinga myšlenkově zvládnut. V tom je, pokud správně vidíme, jediný podstatný nedostatek Hockingovy filosofické soustavy.

Noetické základy, jimiž Hocking svou filosofii theismu poděpřel, jsou vážným myšlenkovým přínosem, jímž se bude muset obírat každý, kdo se bude v naší době zabývat problémem metafysického zdůvodnění jsoucnosti Boží na základě zkušenosti. Tento nástin základních hledisek Hockingovy metafysiky doplníme příště přehledem thesů jeho dialektické metody a několika kritickými poznámkami.



## VÍRA A ŘÁD. (Faith and Order.)

Tíživá hospodářská situace zapříčinila, že na návrh finančního výboru a amerického výkonného výboru nebude se odbyvati chystaná schůze pokračovacího výboru světové konference „Věra a Řád“ ve Wiesbadenu.

Výkonný výbor konference doporučuje, aby místo toho konaly schůze skupiny jednotlivých zemí, a doufá, že zmíněná schůze bude se konati ve Wiesbadenu příští rok.

Zřetel jak výboru výkonného tak pokračovacího jest obrácen a soustředěn na přípravu sněmu v r. 1937, který má býti pokračováním a obdobou sněmu z r. 1927 v Lausanne.

Hlavním tématem sněmu má býti: „*Církev v úmyslu božím*“. Jedná se hlavně o problémy: „Církev a Slovo, Církev a Svět a otázka milosti.“

S otázkou o milosti, která sama o sobě jest základním problémem církve a jejího působení ve světě, souvisí themata pro sjednocení církvi velmi ožehavá, jako jsou: podstata a význam milosti v církvi, milost a úřad církve, t. j. otázka kněžství, jeho svěcení a posloupnosti, milost a svátosti (zda *ex opere operantis* nebo *ex opere operato*), život církve v bohoslužbě, otázka Večere Páně čili Eucharastie, atd.

Připomeneme-li si, že sněmu se má zúčastniti 128 různých církvi a denominací křesťanských mimo římskou, tu samozřejmě vyskytne se otázka, bude-li možno na tomto ožehavém poli dojíti k určité jednotě názorů. Nutno uvážiti, že jedná se o církve velmi různorodé od řecké orthodoxie, přes anglokatolicism, až k extrémům orthodoxních církvi kalvínských.

Dostí úspěšný pokus byl učiněn na konferenci v High Leigh r. 1931, která se zabývala výhradně otázkou milosti. Jest pravda, že našly se určité styčné body, lépe řečeno idee, které sblížovaly různá pojetí milosti a které byly přijaty výborem, skládajícím se ze zástupců různých církvi, ale jaké stanovisko zaujmou jejich církve doma?

Jest pochopitelné, že častý přátelský styk delegátů vede k vzájemným ústupkům v názorech a že podporuje ducha dohody, který se jeví ve vyjádření kompromisních závěrů. Také nelze popírat, že vzájemnou diskusí se mnoho věcí ujasní, často se pozná, že podstata věci jest stejná, jen názvy a vyjádření jsou jiné.

Nelze si ovšem tajit, že výsledky, ke kterým konference došla, jsou velmi opatrné, široké a obojetné, které sotva přijdou vhod orthodoxním dogmatikám různých církvi, tak že se zde vlastně vytvořila nová kompromisní „*theologie milosti*“.

To ovšem celé věci nebylo by na škodu, jde jen o to, jaké stanovisko zaujmou oficiální církve k nové formulaci.

Kompromisnost závěrů jeví se hlavně ve sporných bodech, jako jest otázka predestinace a svobody vůle, kde místo strohého termínu, ovšem za to theologicky jasného, dává se přednost termínu „svrchovanost Boží“ (Sovereignty of God) a místo svobody vůle (freewill) termínu „odpovědnost člověka“ (responsibility of man).

Otázka tato jest theologicky velmi těžká a zastánci obojího směru najdou v Bibli dosti citátů pro své různé názory.

Jest snad zajímavo, že ani římská theologie nedovedla tuto otázku rozřešit bez kompromisu a vzhledem k její nejasnosti a těžkosti vnitřní a vnější prohlašuje ústy jednoho z nejlepších svých dogmatiků, že „remanet inscrutabile mysterium“ (zůstává nevyzpytatelné tajemství).

(G. van Noort, „De gratia Christi“ [O milosti Kristově] p. 114.)

Podobně kompromisní jest řešení otázky ospravedlnění a posvěcení a obsah formule „sola gratia, sola fide“ (pouhou milostí, pouhou věrou).

Pokud se týče apoštola Pavla a jeho názorů v této otázce (hlavně predestinace a svobody vůle), obsažené v osmé a deváté kapitole epístoly k Římanům, s nimiž kontrastuje kapitola desátá, kde Pavel zase zdůrazňuje svobodu vůle a zodpovědnost Izraele za svůj pád, nutno si uvědomiti, že Pavel byl odchovancem školy farisejské, kde tyto myšlenky, z filosofického hlediska protichůdné, byly nábožensky běžné a přešly Pavlem do filosofie a theologie křesťanské, marně se snažící uvést obě tato hlediska v logický soulad. Konference v High Leigh vyhnula se ostatně a moudře všem podrobnostem, a aby staré termíny nevyvolávaly staré pojmy a s nimi i staré spory, volila, jak shora uvedeno, termíny nové, celkem vyhovující oběma stranám. Pojem „Sovereignty of God“ (svrchovanost Boží) naznačuje naše církve ve svém vyznání slovy: „Jenž od věčnosti vládne královstvím duší našich“, což částečně odpovídá starému theologickému axiomu „Deus creavit mundum in ideis aeternis“.

Konference v High Leigh řešila otázku milosti celkem povšechně a ve smyslu tradičním, opatrně se vyhýbajíc sporným věcem a detailům.

Ne bez důvodů jsme řekli, že nutno čekati, jak zachovají se ke zprávě theologické komise zmíněné konference oficiální církve.

Nejde jen o věci povšechné, o nichž celkem možno dosíci shody. Církve chtějí také slyšet řešení praktické, to jest otázku svátosti (počet 7 či 2?), svěcení kněžstva a s ní související otázku t. zv. apoštolské posloupnosti, od nichž závisí v katolických církvích možnost kněžství, udílení svátosti a milosti (Svaté přijímání, Excharistie, odpuštění hříchů). Zde naskytne se velmi

mnoho překážek, které sotva dají se odstraniti kompromisními formulemi.

Naznačuje to zřejmě usnesení presbyterní církve anglické, které zdůrazuje „uznání rozdílů v učení a praxi bez *obojetných výrazů* (inunambiguous terms), jež jsou základem rozdělení církví!“

Myslí se zde hlavně otázka kněžství a svátostí, v níž presbyterní církve zaujímají stanovisko zcela odlišné od církví katolických (anglo-, řecko- a starokatolických). Máme za to, že zde jest hranice a překážka téměř nepřekročitelná.

Podobně národní synoda reformovaných církví francouzských (Pau 1931), jedající o svátostech, ve svém raportu vysvětluje sice pojmy běžné o podstatě milosti ve svátosti celkem shodně s ostatními církvemi, zdůrazňuje dle učení kalvínského, že Svátost jest více než jen symbol (il est une communication réelle de la grâce divine).

Zdůrazňuje však také, že přes to, že Synoda nezneuznává duchovního významu daného Písmem svatým aktům jako jest sňatek, birmování, svěcení kněžstva, církev reformovaná uznává jako svátostí jen křest a Večeří Páně.

Zde bude ovšem velmi těžko, aby církve našly společnou základnu.

Také pokud se týče přítomnosti Krista v Eucharistii se názory velmi různí a „présence réelle du Seigneur, selon l'Esprit“ ve svátosti dle církví reformovaných a dle církví katolických se velmi různí.

Podobně pokud se týče kněžství, církve reformované uznávají kněžství všeobecné, které oprávnňuje každého učeníka Kristova k udělování a slavení svátostí a jen v zájmu pořádku a řádu vyhradila toto kněžím. ustanoveným od církve.

Máme za to, že i zde jest přehrada, kterou půjde těžko přelnout všeobecnými a obojakými theologickými pojmy.

Také naše církve má v těchto všech otázkách své vlastní stanovisko, které jest odlišné i od církví orthodoxně protestantských i katolických, a to nejen pokud se týče svátostí a otázek s nimi souvisejících, ale také pokud se týče t. zv. predestinace i elekce boží.

Přes to, že predestinaci v celku a podstatě uznával i M. Jan Hus dle Augustina a Viclefa (jenž ji převzal od svého učitele Bradwardiny, jako ostatně celé svoje učení!), naše církve, vystupujíc z moderní ethické zásady, že Bůh jest bytost absolutně spravedlivá ke všem svým tvorům bez výjimky, a že u Něho vskutku není „přijímání osob“, jako jest tomu u slabých a nedokonalých lidí, ba právě, že před Bohem a u Boha jest absolutní rovnost a vyrovnání všeho — nemůže převzítí idee predestinace a elekce u Boha.

Ovšem otázku spravedlnosti boží a konečného vyrovnání

nemůžeme posuzovati z úzkého hlediska zdejšího života, který jest vlastně jen vteřinou, řekli bychom, zábleskem věčnosti života, nýbrž nutno ji posuzovati z hlediska věčnosti života ducha, a pak nemusíme předpokládat žádnou ideu predestinace či elekce, která, vzdor všem sofismatům theologů, vylučuje absolutnost spravedlnosti boží a rovnosti všech duší lidských před Bohem, což jest zajisté absurdnost mravní a urážka Boha-Otce.\*)

Nelze upříti, že konference „Věra a řád“ (Faith and Order), či jak se jí běžně říká v mezicírkevním světě „lausannská“, vykonala již důležitou práci, nejen tím, že jednotlivé církve křesťanské se spolu sešly, aby se vzájemně poznaly a spolu pracovaly v duchu křesťanském, což jest zajisté pěkný úspěch, ale také na poli theologickém — neboť nejlepší theologové a filosofové všech církví podali sobě ruce k vzájemné ideově-theologické spolupráci a snad i revisi pojmů starých, což by bylo ještě větším úspěchem. Ovšem nesmíme si představovati, že taková práce se vykoná za několik let.

Již dílo „The Doctrine of Grace“,\*\*) (Nauka o milosti), jež „Committee“ připravilo a jež jest dílem sedmnácti theologů různých církví, dílo to v theologické literatuře „De Gratia“ jedinečné, nasvědčuje, že se zde pracuje vážně, přes všechny potíže, a že práce tato není neúčinnou. Jisté jest si přáti, aby mezicírkevní práce theologická byla soustředěna a vzájemně podělena všemi theology neřimských církví, a aby tyto byly celému světu příkladem, že dogmatické různosti nepřekážejí vzájemné křesťanské spolupráci a solidaritě. A zde jest zajisté velké pole působnosti, které se otevírá konferencí lausannské. A zajisté všechny tyto užitečné věci budou ku prospěchu, reformaci a vzdělání i naší církvi, která jest též členem této konference „Faith and Order“.

*Jan Plešinger:*

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

(Část další.)

Téhož dne, kdy třem německým církevním hodnostářům narižováno vyšetřování o stavu diecése pražské, dne 15. února 1218 uloženo jim také, aby v uvedených chrámech klášterních a ko-

\*) Bylo by záhodno rozvést v delší studii, pozn. redakce.

\*\*) Edited by Dr. W. T. Whitley. Student Christian Movement Press, 58 Bloomsbury Street, London W. C. 1.

nečně ve všech chrámech, ať už biskupské jurisdikci podléhaly či nic, o zachovávání interdiktů se postarali.<sup>52)</sup>

Podobně nařízení dal papež dne 4. března 1218 biskupovi olomouckému Robertovi; připomíná, že je to již druhý rozkaz toho druhu.<sup>53)</sup>

Potom přikročil papež na potrestání těch, kdož interdikt přestoupili. Nejprve zakročil proti pražským kanovníkům. Dostalo se mu totiž zpráv, že interdiktem opovrhl především děkan M. Arnold s některými preláty a kanovníky kapituly pražské a že ho nedbali dříve ještě, než jej zrušil mohučský arcibiskup, ač papež zrušení ono považoval za nicotné. I poručil (16. února 1218) biskupovi řezenskému a opatům cisterciáckým v Rezně a Walderbáchu, jimž den předtím nařízeno šetření o stavu diecése a péče o zachovávání interdiktů od eximovaných řádů, aby dále vyšetřili, zda tomu tak, jak papeži doneseno bylo, a jestliže jmenované preláty shledají vinnými, by je suspendovali s úřadu i beneficia a obeslali do Říma k zodpovědnosti.<sup>54)</sup>

A jako rázně vystoupil papež proti arcibiskupu mohučskému pro zrušení interdiktů Ondřejeva, tak nyní znova přísným, ano hrubým listem ze dne 27. března 1218 — již po třetí — pokáral biskupa olomouckého Roberta, ukládá mu, aby se přičinil o zachovávání interdiktů v kostelích řádů z moci diecésní vyňatých. Současně nařídil děkanovi Viktoru a Jiljímu, scholastikovi vrtislavskému, aby biskupa, nevyplní-li rozkazu během dvaceti dnů po obdržení listu papežského, k tomu donutili s vyloučením jakéhokoliv odvolání se strany biskupovy.<sup>55)</sup>

U kurie zdržoval se stále biskup Ondřej, u něhož zásadní požadavky splývaly se zájmy osobními, jemuž vítězství církve bylo věci jeho vlastní cti, a jenž tedy nepropásl žádné příležitosti, která jeho snahu mohla podepřít.<sup>56)</sup>

V tu chvíli tedy papež ovšem již věděl, že biskup Robert, ničeho nedbaje na postavení Ondřeje a jemu věrných kanovníků pražských, slavné bohoslužby v samém kostele pražském, tedy na místě stíženém interdiktem v první řadě, vykonával, ač se nemohl vymlouvat, že by o interdiktě nevěděl, když sám jeho prováděním byl pověřen, čímž proti církevní kázi a solidaritě těžce se provinil. Jestliže tomu tak, pak prohlašuje papež biskupa za suspendovaného s úřadu i důchodů na tak dlouho, dokud by se do Říma nedostavil a nedal rádného zadostiučinění.<sup>57)</sup>

<sup>52)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 154, str. 145. — *Erben*, č. 587. — *Srv. Fontes rer. boh.* V, pag. 129.

<sup>53)</sup> *Friedrich*, l. c. č. 157, str. 147. — *Erben*, č. 590.

<sup>54)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 1, str. 146—147. — *Erben*, č. 589.

<sup>55)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 158, str. 148—149. — *Erben*, č. 591.

<sup>56)</sup> *Novotný*, *České dějiny* I, 3, str. 472.

<sup>57)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 159, str. 149—150.

A také tentokrát uvalením suspense na biskupa Roberta pověření oba preláti vratislavští, děkan Viktor a scholastik Jiljí.<sup>58)</sup>

Samo poznání poměrů v Čechách nastalých jistě bylo nepříjemné i papeží i biskupu Ondřejovi. Již okolnost, že se objevilo tolik vzdorovitých a neposlušných v řadách vyššího duchovenstva, a že ani biskup olomoucký neváhal přidružit se k nim, bylo povážlivé. Je tedy pochopitelné, že si Ondřej přál zakročení nejprísnějšího, v čem arcí i papež milerád vyhověl. A tentokrát, zdá se, ne zcela bez účinku.<sup>59)</sup>

Sice biskup Robert neznepokojoval se asi příliš — i později vždy vidíme ho v dobré shodě s králem a v jeho okolí — nicméně přísné vystoupení papežovo docílilo asi, že interdikt musil býti zachovávan pečlivěji. Preláti, dotud se mu protivící, prohlášení za suspendováni a měli se osobně dostavit do Říma. Co je čekalo, o tom nebylo lze pochybovati. Ale i když obesláni nevyhověli, bylo přece nebezpečné, stavěti se i nadále nyní přímo proti papeži. Také řeholníci sotva se nyní odvážili dovolávati se svých privilegií a vzdorovati. Dostalo se jim — o něco ovšem později — vystrahy velmi výmluvné.<sup>60)</sup>

A byla to především nálada, jakou přísné zakročení papežovo vzbudilo asi v kněžstvu, která pobízela k opatrnosti. Nastávala obecná nejistota. Statky biskupovy a snad i jeho stoupenců zabavil král, statky duchovenstva jeho strany byly rovněž ohroženy chystaným zakročením Říma. Poměry stávaly se nesnesitelnými, interdikt začínal tížiti. Té nálady nebylo radno podceňovati. Byl to první úspěch papežův a tím i biskupův. A nedbatí ho bylo Přemyslovi tím méně možno, že i situace zahraniční, dosud mu příznivá, začínala se kaliti.<sup>61)</sup>

#### *Ústupky Přemyslovy. — Žádost za vyslání legáta a latere.*<sup>62)</sup>

Tyto kroky papežovy musily pohnouti Přemysla aspoň k tomu, že se pokusil omluviti svoje průtahy s vysláním slavného poselství do Říma a učiniti návrh, jenž by alespoň zdánlivě přesvědčoval papeže o jeho dobré vůli.

Kdysi v dubnu 1218 psal Přemysl papeži,<sup>63)</sup> že již by byl slavné poselstvo dávno do Říma na skoncování rozepře s biskupem vyslal, ba že poselství ono již bylo připraveno, když tu prý pojednou přišel opat kláštera ostrovského Reiner, vyslaný bi-

<sup>58)</sup> *Erben*, č. 592.

<sup>59)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 476.

<sup>60)</sup> *Novotný*, l. c. str. 476.

<sup>61)</sup> *Tamtéž*, str. 476—477.

<sup>62)</sup> legát a latere = poboční zplnomocněnec nebo vyslanec papežský v jednotlivých záležitostech.

<sup>63)</sup> *Erben*, č. 595. — V listině čteme „tres comites nostros maiores...“, což *Tomek* (l. c. 155) překládá slovem „župani“. — *Friedrich*, CDB II, č. 160, str. 150—151.



skupem, jenž jménem jeho žádal, aby s poselstvím byli vypraveni tři nej přednější župani zemští, které biskup sám určil, s Heřmanem, opatem waldsaským, a že prý marná bude cesta poslů, jestliže místo určených Ondřejem by jiní byli vypraveni za plnomocníky.<sup>64)</sup> Než však přání biskupovu prý nemohlo býti vyhověno, ježto jednak oněm šlechticům nemohla býti zaručena bezpečnost na cestě,<sup>65)</sup> a opat waldsaský že prý bez dovození svého generálního opata ve Francii na cestu vydati se nemohl, nejsa povolán papežem.<sup>66)</sup>

Jestliže tedy opravdu, jak sám praví (v listě papeži, shora uvedeném) chystal se vypravití slíbené slavnostní poselství ke kurii, účelem jeho nebylo již to, co jím mělo býti původně, vyžádati si na papeži rozhodnutí konečné, nýbrž přenéstí rozhodnutí do krajin bližších. Ale k tomuto poselství již nedošlo.<sup>67)</sup>

Skutečně tedy šlo Přemyslovi o to, aby spor nebyl veden v Římě, ale v Čechách či aspoň v jejich sousedství. Král musil pomýšletí na ústup.

Zostřený postup kurie poučil ho, že se s její strany nemůže nadíti svého vítězství. Jestliže dříve doufal v blahovůli papežovu, a nechtěje míti soudcem svého biskupa v jeho vlastní pří, ochotně sliboval podříditi se rozhodnutí papežovu,<sup>68)</sup> nyní šlo mu spíše o to, aby se vyhnul přímému zasáhnutí papežovu, aby docílil dohodnutí s biskupem mimo kurii, jen za účastenství legáta papežova, kterého osobním stykem spíše doufal získati.<sup>69)</sup>

Uznává, že mu bude *nutno vyhověti alespoň v něčem*, a proto oznamuje předem, v čem by mohl povoliti, čili jak diplomaticky praví, v čem by mohl obměkčiti tvrdost svého národa a v čem nikoliv.<sup>70)</sup> V tom, co biskup požaduje spravedlivě, chce mu král vyhověti, ale *nemůže prý nutiti svůj národ k odvádění desátků neobvyklých, a nemohl by prý vůbec tak učiniti, ani kdyby se*

<sup>64)</sup> Srv. *Novotný*, České dějiny, I, 3, str. 477, pozn. 3: venit a latere eiusdem episcopi abbas de Insula, petens ex persona ipsius mitti sibi tres comites nostros maiores cum abbate de Waltsassen . . . dixitque frustra laborantes, si qui alii mitterentur.

<sup>65)</sup> *Tomek* praví (l. c. 155): bez kterýchžto županů, poněvadž by na ten čas nikterak býti nemohl. — V originále čteme: nullo consilio viae securitatem habere poterunt, což znamená spíše, že jim nemohla býti nikterak zaručena bezpečnost na cestě.

<sup>66)</sup> *Novotný*, České dějiny, I, 3, str. 477—478 praví: Jistě ani šlechtici sami nechtěli v okolnostech tak ponižujících poselství převzítí, — byla patrně pouhá výmluva, uvádělo-li se, že se jim nedostalo ujištění bezpečnosti cesty, — a také pro opata waldsaského našla se výmluva, že nesmí odejítí bez svolení opata v Cîteaux, leda na vyzvání sama papeže.

<sup>67)</sup> *Tamtéž* str. 477.

<sup>68)</sup> Srv. str. 79, pozn. 21 (NR III, 2).

<sup>69)</sup> *Novotný* l. c. str. 477.

<sup>70)</sup> Srv. *Novotný*, České dějiny, I, 3, str. 478, poznámka 2: in quibus duritiam gentis nostre flectere, vel in quibus eam non flectere posse cognoscemus.

*jednalo o desátky, které by se odváděly jemu samému, a měly tedy sloužiti jemu a jeho užitkům.*

To je zajímavý obrat. Prozrazuje, že Přemysl ví, oč jde, totiž o úpravu poměru církve české ke králi, aby král neměl z církve zisku, jako dotud. Nepříznává sice, že by chtěl poměr upravit tak, aby jeho zisk z církve přestal, ale počítaje v duchu, že by k tomu mohlo dojíti, hledí alespoň pojistiti dosavadní stav, pokud jde o desátky, tedy zabezpečiti se před vzrůstem břemen. Brání se proti neobvyklým desátkům, i kdyby jinak mělo zůstatí při starém a on z nich tedy mohl mítí zisk.<sup>71)</sup>

Pokud se však týče desátků starých, jež na mnohých místech se zadržují, — a v tom je další ústupek proti dřívějšímu popírání veškeré viny — postará se, aby biskupovi byly navráceny a nadále odváděny.

Aby pak papež nabyl jistoty, že co nyní slibuje, také oddaně vyplní, žádá král papeže snažně, by poslal legáta a latere (s plnou mocí) nebo některého rozvážného muže s biskupem Ondřejem do Pasova.

Kdyby se však biskup obával, že by mu přátelé královi mohli ublížiti, zavazuje se král přísahou, že biskup jak na cestě do Pasova, tak na cestě zpáteční bude úplně bezpečen. Aby pak svého základního požadavku — vypravení legáta — došel, nabízí Přemysl ústupky další. Hodlá se prý vypravit až na hranice zemské a odtud prostřednictvím posílá dohodnouti se s biskupem. Biskup si prý také může libovolně vybrati biskupy neb opaty, kteří by bděli nad vyplněním závazků se strany královny. Má-li biskup něco proti určitým osobám, rozsoudí to král podle práva zemského, nebo, kdyby si biskup přál, vyhradí soudu papežovu. Na konec omlouvá se král pro oběšení duchovního, jež mu bylo kladeno za vinu. Onen duchovní prý byl usvědčen z vyloupení pěti chrámů a falšování mince, a že potom se připojil k loupežníkům, s nimiž při loupeži byl se zbraní zajat a podobně tudíž jako oni potrestán.<sup>72)</sup>

Proti původnímu stanovisku královi byly to ústupky velmi cenné, třeba se král opatrně vyhýbal vlastnímu jádru sporu, jak se zatím vyvinul. Ale kurii papežské — ne nadarmo zdržoval se tu Ondřej — ani tyto ústupky nestačily, jako se nedala zmýliti, když Přemysl zmínkou o knězi zločinci chtěl obejítí zásadní požadavek jurisdikce nad kněžími. Naopak povolnost takto projevená, zdajíc se známkou slabosti, stupňovala její výbojnost.<sup>73)</sup>

Papež listem ze dne 15. května 1218 vyhověl přání královi, ale tak, aby král, dříve než by biskup do Pasova byl vyslán, vyplnil jisté podmínky.

<sup>71)</sup> *Novotný* I. c. str. 478.

<sup>72)</sup> Srv. také *Tomek* I. c. 155. — *Frind* I. c. 18.

<sup>73)</sup> *Novotný*, *České dějiny*, I, 3, str. 479.

Odpověď papežova je odmítavá, prozrazující na první pohled, oč se opírá. Jsou to požadavky Ondřejovy, jež tlumočí, a s nimiž se papež ztotožnil.<sup>74)</sup>

Král měl se totiž napřed zaručiti spolu s pány zemskými, že napotom biskupovi ponechá dosazování a sesazování kněží, soudy nad osobami duchovními a vše, co patří do oboru práva biskupova. Svými zástupci biskupa dosadí opět v pokojné a svobodné držení jeho biskupství a že náležitě nahradí škodu, způsobenou biskupovi a jeho stoupencům, a k tomu že zaváže i své straníky.

Pokud se týkalo odsouzení onoho duchovního — lupiče, radil papež králi, — přes to, že se popravený zločinec sám zbavil výsad kněžských, — by vyžádal si rozhřešení „ad cautelam“ (z opatrnosti).

Biskup řezenský Konrád IV., opat ebrašský Ebrhard a Heřman, opat waldsaský, měli se dle nařízení papežova ze dne 15. května 1218<sup>75)</sup> odebrati osobně ke králi, by jej k vyplnění těchto podmínek pohnuli a od něho přijali závazek, že splní on i jeho stoupenci vše, čeho požadoval papež; král se měl k tomu zavázati písemně, a kromě toho někdo ze zplnomocníků měl písemný závazek králův papeži doručiti. Jestliže král vyhoví všemu tomu, měli plnomocníci zdvihnouti interdikt, uvalený na Čechy, a jestliže by si přál král, uděliti mu rozhřešení „ad cautelam“ za oběšení onoho duchovního.

Nejsou to požadavky nikterak mírné a skromné. Oč Přemysl ustoupil; o to kurie své nároky zvýšila. Papež míří přímo k jádru věci, dotýká se zásadního požadavku, kterému se Přemysl hleděl vyhnouti, a vůbec program Ondřejův je zde ještě určitěji a ostřeji pointován, nežli se stalo 22. června 1217.<sup>76)</sup>

Než král s vyplněním přání papežových příliš nespíchal. Tak slabým, aby se ve všem poddati a veškerym požadavkům papežovým vyhověti musil, se Přemysl ještě necítil. Na váhu padala tu zejména jedna věc. Papež nezmiňuje se vůbec ve svém listě o vyslání legáta, jak toho žádal Přemysl, ale zato příliš zřetelně naznačuje, že konečné rozhodnutí míní učiniti sám. Nelze se tedy diviti, že jednání pak přerušeno na více než půl roku.

U kurie však očekávali již vítězství bezpečně, a biskup Ondřej činil již přípravy k návratu do své diecése. Také ony jsou charakteristické, i zde pozorujeme, že papež choval se mírněji než biskup.<sup>77)</sup>

Biskup Ondřej i papež obrátili totiž svoji pozornost znova k těm, kdož porušili interdikt. Šlo především o nižší venkovské duchovenstvo, jež asi vesměs přes interdikt ve vykonávání bohoslužeb pokračovalo. Ty potrestati bylo obtížno pro jejich množství

<sup>74)</sup> *Tamtéž* str. 479.

<sup>75)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 162, str. 153—154. — *Erben*, č. 596.

<sup>76)</sup> *Novotný*, České dějiny, I, 3, str. 480.

<sup>77)</sup> *Tamtéž* str. 481.

i pro velikou nesnadnost obdržeti za ně náhradu. Proto po výslovné žádosti Ondřejově dovolil papež listem ze dne 29. května 1218, aby sám biskup směl udíletí dispens nižším kněžím své diecése, kteří po čas interdiktu a klatby sloužili mše, protože je jich příliš mnoho.<sup>78)</sup> Tento list papežův jest první mezi listinami, které si Ondřej na cestu do Čech vyžádal.

Rovněž podobná dispense udělena řádům cisterciáckému, premonstrátskému a jiným řádům exemptním, ježto předstíraly, že interdiktem nebyly vázány.<sup>79)</sup>

Podobně dovolil papež udělití dispensi klerikům, kteří byvše pro nezachování interdiktu exkomunikováni, dali se jinými biskupy bez svolení Ondřejova ordinovati. Směli býti ponecháni v úřadech, jestliže byli jinak způsobilí a nedopustili se svatokupectví.<sup>80)</sup>

Zato totéž provinění tak lehce neprošlo duchovenstvu vyššímu. Dne 25. července udělil papež Ondřeji svolení, aby preláty a kanovníky diecése pražské, kteří porušili interdikt, vykonávající bohoslužby bez ohledu na klatbu, mohl zbaviti obročí a je potrestati dle předpisů kanonického práva.<sup>81)</sup> Podobné dovolení, — když očekávané plné vítězství tak dlouho se nedostavovalo, — opětoval papež na obnovenou stížnost Ondřejovu pro rušení interdiktu dne 3. prosince téhož roku, — aby směl totiž beneficií zbavovati i jinak trestati preláty a kněze, — nečiní se již rozdílu, — kteří se tím provinili.<sup>82)</sup>

Jejich provinění uznáno za tím těžší, že se nedostavili do Říma podle obeslání výše již uvedeného.<sup>83)</sup> Konečně pak — mezitím co Ondřej konal tak smírlivé přípravy k návratu do diecése — vydal papež dne 14. prosince 1218 nařízení ohledně jich biskupovi eichstätskému Hartwigovi.<sup>84)</sup> Papež píše, že děkan kapitolní Arnold, arcijáhnové Křištofor pražský, Benedikt bilinský, Vece mil bechyňský, Přibyslav plzeňský, Držislav žatecký a Zdislav horšovský, kanovníci Bohuslav a Valkoun s jinými zejména ne uvedenými přes suspensi na ně z moci papežské vynesenu (biskupem řezenským Konrádem, opatem walderbašským a sv. Emmerama), jakož i přes suspensi a klatbu pražského biskupa ve své zatvrzelosti trvali, do Říma na soud se osobně nedostavili, jak jim papež nařídil, ač jich tam ještě po uplynutí lhůty jim ustanovené biskup Konrád i oba opatové netrpělivě vyčkávali. Ty všecy tedy papež zbavuje beneficií a prohlášením tohoto trestu pověřuje biskupa eichstätského.

<sup>78)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 164, str. 154—155. — *Erben*, č. 599. — *Fontes rer. boh. V.*, pag. 130.

<sup>79)</sup> *Fontes rer. boh. V.*, pag. 130.

<sup>80)</sup> *Fontes rer. boh. V.*, pag. 130.

<sup>81)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 166, str. 155—156. — *Erben*, č. 600.

<sup>82)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 167, str. 156. — *Erben*, č. 602.

<sup>83)</sup> *Srv. výše pozn. 52 (NR IV, 2).*

<sup>84)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 168, str. 156—157. — *Erben*, č. 603.

### Úmluvy kladrubské.

Konečně odhodlal se Přemysl vyhověti podmínkám, ustanoveným minulého jara papežem, jestliže chce, aby biskup na dohodu s ním v sousedství Čech byl vyslán. Za tím účelem vypsál král sněm zemský do Kladrub, kamž se odebral král, přední pánstvo a preláti. Na sněm také se dostavili tři plnomocníci papežští, Konrád, biskup řezenský, Ebrhard, opat ebrašský, a Heřman waldsaský, jimž sem Přemysl se skvělým průvodem šlechticů a prelátů vyjel vstříc.

Ve shromáždění, jež se konalo začátkem r. 1219, asi v lednu, přečten byl nejprve list papežský, a sněm potom se usnesl, že přistoupí na tyto články:

Biskupovi a jeho nástupcům bude ponecháno právo dosazovati na beneficia a prelatury i s nich sesazovati, ovšem *bez porušení práva patronátního* (salvo iure patronatus).<sup>85)</sup> Soudy nad osobami duchovními podle zákonů kanonických a nařízení papežských bude vykonávati biskup, ale zase s dodatkem, *in spiritualibus* — *ve věcech duchovních*; a král vůbec nikdy na ně nevneve rukou násilných, ak dosavad se o něm roztrušovalo. Biskup bude moci rozhodovati v jiných věcech, jež přísluší k jeho úřadu biskupskému. Král ustanoví prokurátory, kteří by uvedli biskupa ve svobodné a pokojné držení celého jeho biskupství, a přijme jej opět do své přízně. Pokud se týče škod, jež se staly biskupovi i jeho stoupcům po jeho odchodu z Čech do Říma, dá král během tří měsíců po biskupově návratu do vlasti a skoncování sporu plnou náhradu za to, čeho se dostalo jeho komoře neb k jeho užitku přijato bylo. Pokud se však týče škod, o nichž se prokáže, že se staly mimo vůli královu, rozhodne v téže lhotě spravedlivě soud podle zvyklosti království. Že se tak stane, za to ručiti mělo — a také s povinností upozorniti krále, kdyby toho nedbal — šest předních pánů zemských: Slavek, Slavata, Budivoj, Beneš, Jaroš a Vítek. Vedle toho bude platiti král desátky dle dosavadního obyčeje, a kde se tak dosud nedálo, postará se, aby na příště placeny byly podle téhož zvyku.<sup>86)</sup> Konečně zaručil král biskupovi bezpečnost osobní a slíbil mu i povinnou úctu, již se má dostati i jeho nástupcům, když vykonají přísahu povinné věrnosti, poslušnosti a poddanství (subjectionem). Ke smlouvě přivěšena byla vedle pečeti královské také obecná pečeť zemská

<sup>85)</sup> Srv. *Novotný*, České dějiny, I, 3, str. 487, poznámka 2: remittentes et concedentes, pravi se v listině; prvé slovo je opakováno z listu papežského, druhé má jistě vyjádřiti stanovisko Přemyslovo, jenž v tom spatřoval ústupek.

<sup>86)</sup> Srv. *Novotný*, České dějiny, I, 3, str. 488, poznámka 1 (*Friedrich*, CDB II, č. 172, str. 161): Ad hec decimas secundum consuetudinem hactenus habitam solvemus et, sicubi non consueverunt, solvi de cetero faciemus secundum consuetudinem eandem; stylisace je nejasná, jistě úmyslné; v. o tom níže.

sv. Václava, s odůvodněním, že šlechticové ve věcech veřejných neužívají zvláštních svých pečeti.<sup>87)</sup> Svědky úmluvy byli biskup řezenský Konrád, opat ebrašský Ebrhard, opat waldsaský Heřman. Dále nově zvolený opat břevnovský Dluhomil, Silvestr kladrubský, Kassián postoloprtský, Reiner ostrovský, Heřman vilémovský řádu benediktinského, cisterciáctí opatové: Jindřich z bavorského Langheimu, Hartmud z Nepomuka a Albert z Plas; opati premonstrátské: Adam strahovský, Vilém želivský a Vilém tepelský a předních pět pánů zemských s četným zástupem duchovních a vladyk.<sup>88)</sup>

Jestliže pohlédneme na články, tuto vypsané a na to, čeho papež požadoval v květnu předešlého roku, shledáme, že Přemysl nevyhověl přání papežovu tak zcela bez výhrady.

Při dosazování a sesazování beneficiátů a prelátů neměla mítí žádně újmy „práva patronů“ (ius patronatus). Ale ta právě dle názoru v zemi dosud obvyklého, jak jsme viděli v úvodě, byla dosti značná a pomocí jich mohli patronové i dále různým způsobem křížiti volnost biskupovu v obsazování úřadů duchovních. Ovšem v Římě asi nebyli si úplna vědomi výkladu, jaký slovům těm dávali Čechové.

Také článek o náhradě nezněl tak apodikticky a všeobecně, jak si žádal papež. Co se týče desátků, měly býti placeny sice v dosavadní míře a také tam, kde dosud placeny nebyly, jak žádal papež, ale při tom se měla zachovati zvyklost domáci. Snažil se tedy král i sněm všemožně, aby při zachování zdání ochoty co největší přece zase ústupky církvi učiněné byly pokud možno zmírněny.

Také pravomoc nad kněžími omezena na věci duchovní, na čemž dodatek o dosavadní praxi nic nemění. Jím Přemysl toliko kvituje požadavek papežův, aby se také z onoho provinění očistil.<sup>89)</sup>

Úplně vyhovuje král jen požadavku papežovu o náhradě za škodu biskupovi způsobeně, čemuž se arci nemohl vyhnouti, a dále žádosti o návrat biskupův, jemuž se dosud nikdy nebránil, naopak vždy oň stál. Všude jinde král sice ustupuje, ne však úplně, poddává se, ale jenom s výhradami, a nelze se ubrániti dojmu, že ochota, s jakou ustupuje, je někde podmíněna vypočítavým spoléháním na to, že určité termíny měly v Čechách význam jiný.<sup>90)</sup>

Přemyslovi šlo především o to — a to jeho základní požadavek, — aby se Ondřej navrátil do Čech s legátem papežským a

<sup>87)</sup> *Tamtéž* str. 13, poznámka 3: *Friedrich*, CDB II, č. 172, str. 161: sigillo nostro speciali cum sigillo communi regni Boemie, videlicet s. Wenceslai, quia comites nostri specialibus non utuntur in facto communi sigillis.

<sup>88)</sup> *Erben*, č. 605. — *Tomek*, Dějepis města Prahy, I, str. 156. — *Frind*, Kirchengeschichte, II, str. 18. — *Palacký*, Dějiny, I, str. 290.

<sup>89)</sup> *Novotný*, České dějiny, I, 3, str. 489.

<sup>90)</sup> *Tamtéž* str. 488.



aby spor byl vyřízen doma, ne u kurie. Sám se k tomu také přiznává.

S touto úmluvou byl do Říma vypraven opat waldsaský. Král dal mu také ještě zvláštní list k papeži,<sup>91)</sup> v němž vylíčil, že vyslanec papežovy přijal s největší poctivostí a že rozkazům jeho, ač proti zvyklým zemským vyhověl ochotně. Zato žádá papeže, aby bez odkládání biskupa ke stádu jeho již poslal zpět a s ním některého ze svých kardinálů, muže svatého, moudrého, opatrného a prozíravého, jenž by mezi duchovenstvem, pány i veškerým lidem pilně vyšetřil, kdo komu ukřivdil, zda král biskupovi, či biskup králi, aby tak nevina králova byla papeži a kardinálům objasněna.<sup>92)</sup> Král slibuje, že legáta přijme čestně a blahovolně, jak se sluší.

Při tom nezapomněl Přemysl ani na duchovní a preláty, kteří v zápase s Ondřejem stáli po jeho boku a tak ztratili benefícia, prose papeže, by nařídil biskupovi, aby zanechaje hněvu, opět je dosadil na úřady a obročí jejich; prý urazili biskupa, přinuceni byvše králem. Bylo by prý velmi nespravedливо, aby, když král dosti učinil již i papeži i biskupovi, trestáni byli ti, jež donutil poslechnouti příkazů svých.

Povolnost, již Přemysl, třeba s výhradami, dal najevo, přiměla plnomocníky papežovy k tomu, že nyní snáli s Čech interdikt, a také biskup Ondřej chystal se k návratu.<sup>93)</sup>

Mohlo se zdáti, že nadešel konec rozporu mezi Ondřejem a Přemyslem. Ale i to byl jen klamný závěr. —

### *Nové zostření situace a obnovení interdiktu.*

Brzo měl spor vypuknouti znova. Zdá se, že jednou příčinou toho byla záležitost prelátů, kteří pro přízeň ke králi propadli censurám církevním a ztratili benefícia i úřady. Král však hájil jich, a kurie nespěchala s vysláním biskupa i legáta, kdežto Přemyslovi šlo především o to, aby konečného rozhodnutí bylo docíleno prostřednictvím papežského legáta, o jehož vypravení tak naléhavě žádal. A nyní prosil král v dopise, aby papež přiměl biskupa, by jim prominul vinu beze všeho. Papež však, ani biskup tak učiniti nehodlali.

Ještě dříve, než opat waldsaský s listem Přemyslovým stihl do Říma, nařídil papež — 18. ledna 1219 — vyšetřování proti

<sup>91)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 171, str. 159. — *Erben*, č. 604. — *Novotný* l. c. str. 487, poznámka 1: Listinu otiskl *Friedrich*, CDB II, č. 172, str. 160—161.

<sup>92)</sup> Srv. *Novotný*, *České dějiny*, I, 3, str. 489, poznámka 3: (*Friedrich*, CDB II, č. 171, str. 159) qui a clero et supanis terre et universo populo diligenter inquirat, utrum nos episcopo, vel ipse nobis extiterit iniuriosus, ut per eum nostra vobis et fratribus vestris innocentia declaretur.

<sup>93)</sup> *Novotný* l. c. str. 490.

biskupu olomouckému Robertovi, na něhož již od r. 1217 pro jeho okázalé porušení interdiktů byl velmi rozhorlen. A nyní došly — z podnětu opata želivského — naň žaloby přímo neuvěřitelné. Tento biskup, dříve mnich cisterciácký (byl dříve převorem v Nepomuce), prý se dopustil dvojnásobné vraždy, obcoval tělesně se dvěma jeptíškami kláštera kounického a s četnými ženami vdanými, ano zneuctil i jednu pannu (jistě podivně rozlišování) a spáchal ještě prý jiné věci na pohoršení jiných. Žaloby tyto měly přísně vyšetřiti opat a převor rakouského kláštera ve Světlé a opat walderbašský a ve smyslu kanonických předpisů, co třeba, zaříditi.<sup>94)</sup>

Biskup Robert nemohl arcí platiti za vzor kněze podle názorů přísných mravokárců, i je pravděpodobné, že zvláště žaloby o jeho nedovolených stycích s druhým pohlavím nebyly zcela smyšlené, — aspoň o jeho návštěvách kláštera kounického slyšíme, že budily pohoršení,<sup>95)</sup> — ač jím jejich sousedství — obvinění z dvojí vraždy — hodnověrnosti nepřidává.<sup>96)</sup>

Nemáme dnes možnosti, spolehlivost žalob kontrolovati, ale o tom sotva lze pochybovati, že jich nyní užito za agitační prostředek dosti neomaladě. Je nápadné, že se splnomocníkům papežovým jen zcela všeobecně ukládá, aby zařídili, čeho třeba, ač přece taková provinění vyžadovala trestů nejpřísnějších. Je dále neméně nápadné, že hodnostář z takových hanebností obviněný nejen nebyl suspendován, nýbrž zůstal v úřadě ještě déle dvacet let a teprve r. 1240, zmožen stářím a nemocí, odstoupil. I když tedy nelze prostě říci, že mnohé výtky byly zcela vyhláňny, jestliže kurii nepřekážely později, je přece jasné, že jejich nynější zdůrazňování po jeho předcházejícím poměru k interdiktům a vůbec k boji Ondřejovu nebylo než prostředkem k jeho zastrášení a k vynucení jeho poslušnosti.<sup>97)</sup>

\*

*Oprava.* Na str. 22. v řádce 14 shora (NR III. 1.) místo nápadnější má býtí nápadněji a v řádce 21 místo věřicímú věřicím, na str. 76. v řádce 16 shora (NR III, 2.) místo umínil se — umínil si a na str. 77. poslední 4 řádky: — jak ze stížností biskupových, později v Římě přednesených patrně, neodváděl ze svých statků biskupovi desátků a měl prý v tom velmože české a také chudší obyvatelé království za následovníky. Jak ze současné zprávy biskupovy, poslané do Říma, patrně, odváděli v Čechách... Na str. 78. v řádce 2 shora: jiní toliko 12, v řádce 12 shora místo soudcům — soudům, na str. 196. v řádce 2. zdola (NR III, 4.) místo kvjtna — května, tamtéž v poznámce 16. místo (srv.

<sup>94)</sup> Friedrich, CDB II, č. 170, str. 158. — Erben, č. 606.

<sup>95)</sup> Friedrich, CDB II, č. 294, str. 294.

<sup>96)</sup> Novotný, České dějiny I, 3, str. 483.

<sup>97)</sup> Tamtéž, str. 483—484.

svrchu str. 000 pozn. 6) má být: srv. svrchu str. 149 pozn. 6. Na str. 28. (NR IV, 1) pozn. 30. správně zní: Srvn. výše str. 149 pozn. 6 (NR III, 3), na str. 30. řádek 6 shora: příliš jasně, řádek 9: šlechta stála, v poznámce 40 na str. 31 místo mean — meam, na str. 33. řádek 7 shora: již nečekati, v pozn. 45: místo viz výše str. 80 — viz výše str. 33, pozn. 47 zní správně: Srv. str. 194—195 (NR III, 4) a na str. 34 poslední řádek: konati jiné bohoslužby ...

*Miroslav Novák:*

## VZNIK STARÉHO ZÁKONA.

Chtěl jsem v tomto článku původně vypsati jen vznik Starého zákona pro lepší porozumění jeho obsahu, ale během práce nutkalo mne to podati vyhraněnější stanovisko a poohlédnutí se po cenných statcích Starého zákona. Tak se stalo, že úvod tohoto článku vyzněl v apologii.

Jsou odpůrcové St. z. a byli od počátku jeho existence v dnešní jeho podobě. Myslím, že jest možno rozdělit je do dvou skupin:

1. Ti, kdož zavrhnou Starý zákon jako celek.
2. Ti, kdož nesouhlasí jen s některými jeho částmi.

Do kategorie první patří většinou lidé bez zvláštních znalostí St. z. a národa izraelského, mohl bych říci, lidé, kteří četli ve St. z. A v očích „čtenáře“ je St. z. lehce zbaven vši důvěryhodnosti nesrovnalostmi v celku i v jednotlivých oddílech. Každý se přece může přesvědčiti, že si St. z. sám v sobě odporuje ... Jak poznáme z dalšího, překáží v tomto případě správnému posouzení vlastní stanovisko čtenáře, pokládajícího St. z. za jednotlé, celistvé dílo, a snad i za výtvar jednoho člověka. Základní omyl. St. z. není knihou, nýbrž celou literaturou mnoha knih a mnoha spisovatelů. Na něm po staletí pracovalo nespočetně opravovatelů (vědomých nebo bezděčných) a redaktorů, z nichž každému byl jeho vlastní názor svatým. Pro moderní badání starozákonní jsou tyto nesrovnalosti požehnáním, neboť umožňují rozlišení jednotlivých pramenů, ze kterých se celek skládá. Odchyly v řeči dovolují aspoň přibližně označiti dobu vzniku mnohonásobných redaktorských poznámek.

U několika protivníků St. z. (a to u těch nejfanatičtějších) je příčinou k odporu novodobý antisemitismus, nechť ke všemu, co s židovstvím souvisí. Chybou zde je anachronismus. Není možno promítati do starých dob dnešní poměry. Kdo ztotožňuje dnešní židovství se starou kulturou Jizraele, připadá mi jako

někdo, kdo si není vědom rozdílu mezi olejem a vodou. Již jménem je „židovstvo“ od „Jizraele“ odlišeno. Židovstvo je sice pokračováním Jizraele, ale do něho jsou přimíseny prvky i krev cizí.

Koho zarážejí ve St. z. „nemravnosti“, ten vykazuje neznalost zákona vývoje, jemuž vše podléhá; že tedy i naše doba má pro mravnost jiné názory, než měla doba stará.

Naproti tomu v kategorii druhé (částečný nesouhlas) setkáváme se s vynikajícími a vzdělanými muži, kteří mají pro své tvrzení náležité opodstatnění. Řada jich počíná se již v době tvoření kánonu. Rabbi Hilel a rabbi Šamai se svými farizejskými školami přeli se o přijetí či odmítnutí knihy „Kazatel“, rabbi Ben Akiba musil obhajovati svatost „Písně písní“ proti odpůrcům, kteří namítali, že píseň bývá zpívána ve vinárnách. Akiba prosadil přijetí písně tím, že použil alegorického výkladu. (Alegorickým výkladem pomohli si i Kraličti z nesnázi, jež jim způsoboval vysloveně milostný ráz písně.) Martin Luther by viděl ve St. z. raději některé z knih apokryfních, než na př. knihu Ester . . .

A jak jsou různé názory o tom, co by ve Starém zákoně nemělo být, tak různé jsou i o částech nejlepších. Jedni považují za nejcennější knihy velkých nebo malých proroků, druzí části s historickým jádrem nebo knihu Žalmů. Mne zaujaly silně myšlenky mesiášské, vyznívající skoro ze všech knih St. z. Neznám ve světové literatuře knihy naplněné tolik pevnou vírou v lepší budoucnost a naději, že „Bůh přece obrátí tvář svou k lidu vyvolenému“. Víra a naděje i v nejhorších situacích získala národu jizraelskému jméno „národ naděje“.

Třebas uznávám cenu mnohých knih St. z., za nejkrásnější květ starozákonní literatury považují právě tyto mesiášské myšlenky, o nichž se snad právem domnívám, že nemalou částkou přispěly k udržení, ba i k znovuzřízení národa, který se zdál kolikrát být blízek zániku. Ale St. z. po této stránce připadá mi jako hluboká lesní studánka, do níž napadalo listí se stromů a na povrchu vytvořilo ošklivý, odpuzující škraloup; abychom se mohli osvěžití studenou křišťálovou vodou, musíme odhrnout povrchní vrstvu. Také ve Starém zákoně je na povrchu škraloup zbytečného, mnohdy i nechutného balastu, jež nutno odstranit, chce-li kdo pochopiti správný smysl. Tak chápu cestu k lepšímu porozumění a za tímto účelem chci vylíčiti stručně vznik St. z. podle dnešního stavu starozákonní vědy.

Forma, ve které dnes máme před sebou Starý zákon, jest výslednicí staletého vývoje, ale i nyní ještě obsahuje zbytky nejstarších jizraelských kulturních výtvorů na poli písní a pověstí. Všeobecně v kultuře učil se nomádký kočovník (a takovými Jizraelité původně byli) od usedlého a pracujícího národa. Když

tedy Jizrealité vnikli do země kanaanské, přicházeli do styku s národem vysoce vyspělým, bydlícím již v kamenných domech, pohromadě pak v hrazených městech, s národem živícím se povětšinou pravidelnou prací zemědělskou, ale vynikajícím i po stránce válečnické. Podobný styk nemohl zůstati bez vlivu na příchozí. Jistě osvojili si mnohé z nově poznanych kulturních vymožeností. Země kanaanská svojí polohou nebyla způsobila pro samostatnou, původní a vyhraněnou kulturu a proto ani kultura Jizraelitů při jejich příchodu do země nalezená nebyla úplně původní a jednotná. Kanaanské území bylo jakousi křížovatkou, na níž se setkávalo mnoho národností a ras, tedy i kultur. Mimo domorodé členy cizích národů, procházejících zemí, byli to především Feničané, stýkající se obchodně s mnoha zeměmi (Asyrie, Egypt), kteří prostředkovali vynálezy cizí kanaanským. Představíme-li si, že tyto styky byly přátelské, obchodní, musila tu být již vzájemná důvěra mezi obchodujícími národy, a samozřejmě, musily to být větší, stejnorodé celky. Jako takové musily mít ustálené, známé zvyklosti, zárodek to pozdějšího práva. Mám na mysli na př. pohostinství nebo krevní mstu. I v tomto případě začali si Jizraelité vypůjčovat primitivní právo u Kanaanských<sup>1)</sup>. Nezůstalo však jen při těchto. Podle nejnovějších badání musíme vzít zřetel na babylonské, egyptské, docela na staroasyrské právo, jakožto přímopůsobilé prameny k vytvoření práva jizraelského. Mluví práva (soudcové) byli dvojí: kněží při svatyních (pravděpodobně přejatých také od domácího obyvatelstva) a laici, snad nejstarší mužové z vesnice nebo města. To předpokládá dvojí právo, posvátné a světské. Každý kraj měl svoje vlastní právo a postupné mizení velkých rozdílů mezi jednotlivými právními výnosy dá se vysvětliti tím, že výnosy nejlepších soudců uznány za dobré i jinde a prováděny. Práva zaznamenaného nebylo, poněvadž v nejstarších dobách nebylo písma.

Ani jinak nemáme žádných písemných památek z duchovního života starého Jizraele. Je nejpravděpodobnější, že nejdříve existovaly nepsané písně s heroickými náměty, o slavných činech ve válkách proti nepřátelům. Písně byly v řeči vázané a zpívali je pěvci domácí nebo potulní zpaměti. Zajímavé jest, že písně byly později nahrazeny prosaickým vyprávěním toho, co dříve bylo opěvováno. Klasickým příkladem nám může být píseň Debořina, jež je jako vyprávění obsažena ve čtvrté a jako píseň v páté kapitole knihy Soudců. *Píseň* složena od jednoho nebo několika pěvců, kdežto *vyprávění* prosaické vykazuje činnost mnohých. V předmluvě ke knize Soudců<sup>2)</sup> praví Rud. Kittel: „Obě (zpracování) vplynula z událostí samých, ale pevná forma písně ochránila tuto před pohádkovými doplňky. Práce vypravovatele je mnohem více vystavena hře obrazotvornosti...“ Když

1) Kittel, Geschichte, sv. 2., str. 51.

2) Kautzsch, Die Heilige Schrift des A. T., sv. I., str. 375.

přišel takový vypravovatel do dědiny nebo do města (hlavně o sváteční den, kdy se nepracovalo), shromáždili se obyvatelé v bráně nebo před svatyní a on jim líčil živými barvami příběhy současné na jiném místě a události z doby minulé, jež získal ústním podáním.

Tak si představují i vznik pozdějšího legendárního líčení izraelských králů: Saula, Davida, Šalamouna a soudců; nejdříve jednotlivé historicky o hrdinských činech, které v ústech vyprávěčů shrnuty pak na jednu nejslavnější a nejpopulárnější osobu.

Písemnictví vzniklo asi současně se zavedením nového souhláskového písma, které Gardiner<sup>3)</sup> klade již do 16. stol. př. Kr. v Palestině a domnívá se, že bylo přineseno do země Kanaan z Egypta. Předtím a zároveň používáno klínopisů, jak zřejmo z hlíněných tabulek z Tell-el-Amarna, nalezených při vykopávkách r. 1887 a napsaných kolem 1400 př. Kr. (Adresovány na Amenofise III. a IV., což dokazuje úplnou nadvládu Egypta.)

Asi ve dvanáctém století, po rozšíření souhláskového písma, došlo k poznamenání některých hrdinských písní; byla to na př. již jmenovaná píseň Debory (Soudců k. 5.), nebo písně náležející do „knihy spravedlivého“ (sefer hašajar), o níž se zmiňují verše Jozue 10, 12 a 2 Sam. 1, 18. Jistoty pro tyto staré časy se snad nikdy nedopátráme. Musíme si pomyslet, že písmo nebylo nějak systematicky učeno a pěstováno, jen ojedinelí zájemci se písmu učili a ti asi sloužili pak obchodníkům nebo domácím knížatům za písaře. Se zavedením království byl jistě úřad písaře mezi prvními úřady královskými a zastávali jej lidé velké vážnosti a důvěry. Tito vedli současné anály o nastoupení krále na trůn, o době jeho vlády, o výsledcích války a pod., a za druhé vyřizovali královskou korespondenci. (Srov. nahoře dopisy egyptským faraonům.)

Na nějaké spisování nebo vypisování minulých událostí nebylo krátce řečeno času, a to ještě ani za prvního izraelského krále Saula. Od svého příchodu do země Kanaan neměl národ izraelský chvilky klidu; boj a neustálé války zabíraly celou jeho mysl. Teprve za Davida, jenž svými slavnými činy dodal váhy království a ještě více za Šalamouna, který říši zděděnou upevnil a spořádal, nastává příhodnější doba. David stal se zakladatelem národního sebevědomí izraelského a za něho snad po prvé vzniká snaha zachovatí budoucím pokolením slavnou přítomnost. Přitom nebylo zapomenuto ani na připravovatele slávy Davidovy, na jeho přechůdce Saula.

To byl počátek zaznamenávání izraelských dějin. Postupem času pokračovalo se dál a dál, ovšem neustále zpět do minulosti. Při snaze dostatí se co nejdále zpět zájem o minulost pochopitelně vzrostl; hlavně o to, co bylo již dříve napsáno: písně a vy-

<sup>3)</sup> ZDMG. 1923, str. 17.



pravování, psané právo a kulturní předpisy. Tyto starší písemné památky přepisovány a rozmnožovány, novější poznatky k nim přidávány; takže jejich počet i obsah vzrůstal. Texty byly v soukromém užívání, soukromým vlastnictvím; možno říci i co se týče obsahu jednotlivých spisů, poněvadž i s obsahem mohl každý svobodně nakládati. (Tehdy neplatilo autorské právo.) Kniha v našem slova smyslu nebylo, psalo se na svitcích z papyru nebo z hlazené kůže.

Přijmeme-li k tomu existenci sbírek kulturních předpisů (jako „kniha úmluvy“), máme zhruba materialia počátků Starého zákona. Knihy prorocké vznikaly bezprostředně, ale ani ony neušetřeny doplňků a redakcí.

Tento materiál je v neustálém toku vývoje a mění se, až časem nastává spojování ve větší celky; nynější forma, jak už řečeno, jest poslední.

Základ St. z.: „Zákon“ (Tora) a „Proroky“ zná již Ježíš Sirach kolem roku 130 př. Kr.<sup>4)</sup> jako sbírku v obecném používání, ale tato není kánonem v dogmatickém smyslu. I v době Ježíšově není kánon uzavřený. Prvně se s ním setkáváme u farizeů, kteří jak stojí psáno v Misně, „uznávali písma za posvátná a nechtěli se jich ani dotknouti“. Byla pro ně „tabu“, něco, co člověka znečišťuje, poskvrňuje a proto se farizeové myli po doteku písem.

O obsahu „svatého písma“ nebylo nikdy jednotného názoru. V úvodu jsem se zmínil o sporech farizejských škol mezi sebou o jednotlivých knihách. Co vyplývá z takových sporů najevo? Za prvé sice, že byli různých názorů o diskutovaných dílech, ale za druhé, že byli *jednotného* mínění o nutnosti pevně ohraničeného kánonu. A to bylo v době, kdy na všech stranách panovala záliba v hojné literatuře apokalyptické a legendární<sup>5)</sup>, s prvky cizích kultur. Snad se farizeové chtěli právě brániti synkretismu, který židovstvu hrozil.

Jaké bylo farizejské kritérium při určování hranic starozákonního kánonu, prozrazuje nám Josephus. Jako kanonické uznány jen spisy z „prorocké“ periody, t. j. z doby od Mojžíše až po Ezdráše. To byla doba božího zjevení a jenom z té je nefalšovaná pravda boží inspirace.

Co vzniklo mimo tyto dva mezníky, nenalezlo přijetí do kánonu, ať to byly apokalypsy, které nesly jména předmojíšských patriarchů (Henoch, Noah, Abraham), nebo knihy napsané po Ezdrášovi (Ježíš, Sirach, Baruch, Ezdrášova apokalypsa...). Mimoděk vyvstává otázka, co bylo farizeům vodítkem při určování stáří knih, jež bylo vlastně na všem tom nejdůležitější. Spoléhalo se hlavně na nadpisy a na tradici: Žalmy napsal král David, kniha Přísloví, Píseň písní a Kazatel platily za díla Ša-

<sup>4)</sup> Hölischer, Gesch. d. israelit. u. jüdisch. Religion, str. 242.

<sup>5)</sup> Dr. Kovář, Apokalypť. literatura židovská, podává nástin doby a překlad dvou apokal. knih.

lamounova, Pentateuch (pět knih Mojžíšových) měl autorem Mojžíše, proto pojat bez nesnázi do kánonu, třebaže tam nepatří, neboť vznikl většinou po Ezdrášovi.

Pro Talmud jest Mojžíš stále původcem pěti prvních knih St. z., poněvadž Talmud uznal za věrohodné místo v 2. knize Kronik 34, 14, v němž se o autorství Mojžíšově mluví. Jediné, co Mojžíš nenapsal, jsou věty o jeho smrti.

Koncem tvoření kánonu byl asi nešťastný rok 70 po Kr., značící zničení státu, města Jeruzaléma a jeruzalémského chrámu. Apokalypsa Ezdrášova (IV. Ezdr. 14, 45, kol r. 90 po Kr.) a Josephus (r. 100 po Kr.) citají již 24 knih kanonických, jako my. Josephus čítá ve skutečnosti jen 22 knih starozákonních, což se stalo tím, že počítá Rut ke knize Soudců a pláč Jeremiášův k proroku Jeremiášovi.

Hebrejský text, nám dochovaný, nazýváme masoretský, od slova masora, t. j. tradice. Masoretové chtěli zajistiti správné, tradicí podávané vyslovování a čtení, a tím i správný výklad. Proto zavedli do souhláskového písma samohlásky, ale, poněvadž se ve čtení lišili jeden od druhého, rozhodovala o „správnosti“ většina. Údaje o čtení některých slov, počtu slov a vět byly poznamenány trojím způsobem. Jednak na okraji vedle textu = masora parva, dole pod textem = masora magna, a na konci knih, kde byl zpravidla uveden počet slov a vět v knize obsažených = masora finalis. Můžeme tedy poděkovati hlavně těmto zbožným zákoníkům, že se nám nic neztratilo. Podle upraveného textu opraveny i texty ostatní.

Pro starozákonní vědu má velký význam, že se zachovaly překlady z textu nenormovaného. Nejvýznamnější je Septuaginta (nazvána tak proto, že prý překlad pořídilo 70 učenců). Překlad její vznikl kol r. 250 př. Kr. a byl určen pro diasporní osady v Egyptě, kde mateřská řeč nebyla již běžnou. Při srovnání Septuaginty s masoretským textem vyjdou najevo mnohé chyby, jež masoretové špatnou punktací způsobili.

Starozákonní spisy přejala všechny křesťanské církve od Židů (prvokanonické); kdežto církev katolická uznala za posvátné i mnohé spisy apokryfní: Baruch, části proroka Daniele, Judit, Ježíše Siracha, 2 knihy makkabejské a nazývá je druhokanonické.

Nehledě k jeho nábožensko-historické ceně vlastní, Je St. z. nepostradatelným pro studium Nového zákona a křesťanství, třebaž toto získalo svůj dějinný význam teprve na půdě řecko-římské. Nejhlubší základ křesťanství nemůžeme hledati v umírající antice, nýbrž v jeho vlastní a ve Starém zákoně.

#### *Literatura:*

- Alois Spisar, Dějiny náboženství před Kristem, Kroměříž, 1921.
- D. Joh. Meinhold, Einführung in das Alte Testament, 1926.
- Dr. Fr. Kovář, Apokalyptická literatura židovská, Kladno, 1923.

Dr. Gust. Hölscher, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, roč. 1923 (Gardiner).

Rud. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 1925.

Die Heilige Schrift des Alten Testament, 4. vyd. (Kautzsch), 1922.

## ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ CÍRKEVNÍM.

*Franz Šek*  
Dr. F. M. Hnik:

### CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ NA POLI MEZINÁRODNÍM.

Národní ráz československé církve, jímž měl být zdůrazněn a proniknut od počátku směr, metoda a cíl této nové náboženské a křesťanské společnosti, byl od mnohých protivníků nepochopen a zkreslován. Církev byla podezírána ve svém celku z prázdného vlastnění a dokonce se našel katolický spisovatel, nebo přesněji řečeno, katolický novinář, který už mnoho let v různých variacích opakuje o ČČS hanlivou pověru, že znamená návrat k národním penátům, čili k předkřesťanskému pohanství. I mnozí nekatolíci, kteří si neodvykli nazíratí na duchovní dění ve světě mimo brýle mechanického římského internacionalismu, počali se předčasně obávat, že církev československá uzavře se čínskou zdi nacionalistické sebespokojenosti a že se sama zmrazí svou ideovou nemohoucností. Marné by bylo pochybovačům a odpůrcům čelití pouze slovním popíráním jejich důrazných tésí. Církev musela nejprve svým církevním sněmem dokázat, že nárys její věroučné soustavy je hotov a jím se představití světu jako mravně opravdová a vnitřně ukázněná jednotka, jež si pokládá přívlastek „křesťanská“ za stanovení svého základního úkolu se stejnou oprávněností, jako ostatní historické církve, ač přitom formulace, pravím jen formulace jejich náboženských idejí byla přiblížena způsobu myšlení příslušníků nové církve. Přívlastek národní církve zůstává stále její touhou a naznačením jejího konečného cíle: aby totiž národ československý byl v ní duchovně sjednocen ve službě evangelia Ježíše Krista, při čemž ukazovatele cesty na této pouťi v alejí věčnosti nejsou nám národní penátové, nýbrž význačné osobnosti naší československé reformace husitské a českobratrské.

Tato základní tendence, v jejímž jménu byl zaznamenán počáteční nárazníkový rozmach čl. církve, není však v žádném sporu s duchem evangelia Kristova, jež vede k tomu, aby všichni jedno byli, neboli ke konečnému ekumenickému soustředění ovčince Kristova. Církev československá je nom protestuje proti formálnímu a uniformnímu internacionalismu, jehož cílem je autokracie římského papeže. Proti nadiktované poslušnosti vůči římskému biskupu, jež byla našemu národu v minulosti tolikrát násilím vnucována, usiluje o katolicitu svobodných křesťanských osobností, přímo poddaných jedinému Pánu — Ježíši Kristu. Podle našeho názoru má svobodná katolicita vyrůstatí z náboženské zkušenosti, orientované biblickým theismem, jehož principy jsou formulovány v názvoslovi blízkém naší dnešní terminologii. Nehledáme ekumenickou základnu ve spletité šroubovanosti starokřesťanských symbolů, nýbrž v Novém zákoně Pána Ježíše Krista, kriticky vykládaném. Ježíšův ideál Božího králování nad světem a nad dušemi a věrné oddanosti milujících se bratří a sester je pro nás normou, podle níž má být uzpůsoben náš život osobní, život našeho národa a život všech národů. Abychom se uskutečnění tohoto ideálu přiblížili v našem národě, sdružili jsme se v církve československou. Abychom si uvědomili důsledky

tohoto svého rozhodnutí pro vztahy mezinárodní, tvoříme pracovní součinností se všemi protestantskými a pravoslavnými církvemi světa. Opět čin za nás mluví a zbavuje nás povinnosti odpovídati na maloduché osočování z obdivu k pohánským penátům.

Z mezicírkevního obecenství, jehož se ČČS účastní, jmenujeme tyto korporace: Světový svaz pro šíření svobodného křesťanství a náboženskou společnost, Ekumenická rada pro praktické křesťanství, Světová aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církví a Pokračovací výbor Světové konference pro jednotu církve ve víře a zřízení. Kdežto výklad stanoviska ČČS k Světové konferenci lausannské vyzádá si zvláštního theologického rozboru, zmíníme se v tomto článku o posledních událostech ve všech shora zmíněných mezicírkevních svazech, zvláště pokud mají nějaký vztah k životu ČČS.

Nejblíže z nich máme k Světovému svazu pro šíření svobodného křesťanství. O poměru k němu pojednala dne 11. května t. r. theologická komise Ústřední rady ČČS, vyšechnuvší podrobný referát bratra profesora A. Spisara, v němž v podstatě řekl: Úzka spolupráce se Světovým svazem nám může velmi prospěti, poněvadž náš cíl je vnitřně příbuzný s cílem Světového svazu, který pracuje pro synthesu křesťanství a kultury, reformačních a humanistických idejí, individualismu a kolektivismu, pro vyjádření obsahu evangelií v řeči současné společnosti srozumitelné. Pro dosažení stanoveného cíle je důležité, kdo jsou konstitutivními jednotkami Světového svazu. Prozatím jsou to jednak svobodné církve křesťanské, jako celky, a dále svobodomyšlné skupiny nebo jednotlivci uvnitř církvi starokřesťanských, při čemž jsou ovšem tito v nevhodě, a nesamostatnými skupinami je zdržována práce Světového svazu. Proto se bude asi pro budoucnost zdůrazňovati pevnější organizace než je dosavadní. Koncentračním činitelem je výkonný výbor Světového svazu, jehož úkolem je hlavně: formulovati a šířiti náboženské zásady, vydávati mezinárodní publikace, svolávati kongresy a pečovati o výchovu mládeže svobodných církví. Hlavní práce má býti na půdě křesťanské, ale i s příbuznými svobodomyšlnými skupinami mimokřesťanskými mají býti pěstovány styky za účelem lepšího vzájemného poznání a spolupráce. Světový svaz by potřeboval časopis, který je prozatím ně nahrazován čtvrtletně vycházejícími zprávami generálního sekretariátu v Utrechtu. Pro nejbližší dobu jsou připravovány následující společné podniky: V měsíci srpnu měl býti svolán od Svatého Havla (St. Gallen) ve Švýcarsku mezinárodní kongres pro pokrok v náboženství, k němuž měla býti přidružena konference mládeže svobodných církví. Kongres však musí býti přeložen na dobu hospodársky příhodnější a místo něho bude konána ve dnech 14. až 17. srpna t. r. porada zástupců církví a skupin ve Světovém svazu spolupracujících, na níž budou řešeny nejdůležitější otázky organizační a ideové. Za ČČS účastní se této porady bratři patriarcha Procházka a biskup dr. Stejskal. Jiným úkolem je příprava mezinárodního zpěvníku s modlitební knihou a liturgickou agendou, již byla pověřena zvláštní liturgická komise. Prvním větším literárním činem Světového svazu má býti vydání publikace „Duch a pravda“, do něhož slíbilo přispěti 14 představitelů svobodného křesťanského myšlení z Evropy a Ameriky. Dílo toto má obsahovati články v jazyce anglickém, francouzském a německém a bude vydáno ještě v tomto roce. Bude jistě pozoruhodným přehledem současných myšlenkových proudů v kritické theologii a duchovním životě svobodných křesťanských církví. — Theologická komise ČČS, zaujímajíc stanovisko k obsaženému referátu profesora Spisara, z něhož zde byly zachyceny jen hlavní myšlenky, usnesla jednak některá doporučení liturgické komisi Světového svazu a dále doporučuje Ústřední radě co nejuzší spolupráci se svobodnými křesťanskými církvemi. Směrnice pro liturgickou komisi zníjí: Mezinárodní zpěvník má býti pracován tak, aby vyhověl i theistům mimokřesťanským. Má obsahovati nejen písně, zdůrazňující charakter křesťanství jakožto náboženství spásy a vykoupení, nýbrž zachycovat i všeobecnější prvky náboženské zkušenosti. Historické hymny křesťanské mají

býti zachovány pro svoji melodickou působivost a nábožensky hodnotný obsah, avšak přitom oddogmatizovány; při čemž by nepřijatelné orthodoxní formulace, opřené o starokřesťanskou teologii, byly podloženy novým textem, který by odpovídal ideologii svobodných církví. Do zpěvníku mají býti zařazeny žalmy a též písně nábožné lyrického obsahu, jež mohou podníti náboženskou vělost a intenzivnější zbožnost. Liturgická komise by měla vypracovati návrh liturgie, respektujíc přitom stanovisko jednotlivých svobodných církví. — Aktivní spoluúčast při všech podnikcích Světového svazu umožňuje jí získání odpovědného místa v duchovním obecnství svobodných křesťanských církví. Návštěva generálního sekretáře Světového svazu univerzitního profesora dra L. J. van Holka v Praze ve dnech 19.—25. března t. r. pouta našeho přátelství jen utužila.

Světová aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církví měla a má prokázati svou vnitřní hodnotu ve zkoušce státníkové, jež jí ukládá současná mezinárodní situace se vzrůstající nedůvěrou na poli hospodářském a s hromadícími se konfliktky v životě politickém. Odzbrojovací konference v Ženevě byla jí podnětem, aby ve 34 státech, v nichž působí prostřednictvím svých národních odboček, vykonala ve veřejném mínění náladu odzbrojení příznivou a dále, aby pracovala k úspěchu odzbrojovací konference, která se nesmí — podle názoru čelných představitelů aliance — rozejíti dříve, dokud nebude dosaženo aspoň zřetelné dohody o snížení zbrojení. Intenzivní činnost byla vyvinuta Světovou aliancí nejprve za tím účelem, aby odzbrojovací konference byla vůbec svolána ve stanovenou dobu a aby objasnění odlišných stanovisek na jejím fóru nebylo zdržováno. V té rozhodující chvíli předvánoční a povánoční bylo církvemi v celém světě hlášáno, že žádný národ nemůže převzít odpovědnost za následky, jež by mohly vzniknouti jejím odložením. Byla probíhána zásada, že Kellog-Briandův pakt musí se státi vedoucím principem, usměrňujícím porady o odzbrojení. A když se odzbrojovací konference sešla, sledovala Světová aliance svými bezprostředními zástupci vyjednávání na konferenci. Její delegáti pronikali rozpory mezi požadavky vedoucích velmocí, jež průběh konference komplikovaly: Zástupcové Německa hájili zásadu rovnosti ve zbrojení a rovnosti v bezpečnosti. Jejich návrh směřoval k zrušení vši vojenské a námořní moci ve světě a odstranění strategicky důležitých opěrných bodů na suchu i na moři. Rusko navrhovalo úplné a všeobecné odzbrojení. Francie usilovala o vybudování mezinárodní armády, která by v ozbrojeném světě posilovala a pomáhala uskutečnění rozhodnutí Rady Společnosti národů. Severoamerická Unie zastávala plán částečného odzbrojení a ochrany civilního obyvatelstva před následky vzduchové války. To je jenom část zásadně odlišných stanovisek, jež se na odzbrojovací konferenci objevily. Cesta k míru je dlouhá, a mír nám nespadne zadarmo do klína. Církvě mají před sebou nesmírný úkol výchovný a Světová aliance jim musí napomáhati radou a vzájemným přispěním, abychom se přibližovali trvalému míru zabezpečováním lepšího dorozumění mezi národy a uzavíráním osobních přátelství mezi příslušníky různých národů, zvláště těch, jež mají proti sobě hluboce zakořeněné předsudky. Mnoho mohou vykonati pro řešení sporných otázek regionální konference a dobrý, kritickým duchem vedený tisk. Ještě více vykoná soustředění pozornosti věřících sdružení církví na určitý okamžik v církevním roce, v němž mají společně uvažovati o své osobní odpovědnosti za mírovou politiku svých zemí; zvláště ve státech demokratických, a prositi Pána života, aby „srovnal, co je zkriveno“ mezi národy, jejichž jsme členy. A konečně nejvíce je třeba osvícené výchovy mládeže k spolupráci a mezinárodní duchovní solidaritě, jež tryskajíc z uvědomělé a produhovnělé lásky k vlastnímu národu, překonává ducha tíže, jenž vede k nenávisti cizích národů a zpupnosti nad jedinečnou čistotou vlastní rasy.

Světová aliance disponuje již řadou časopisů v různých zemích, jež od dané chtějí sloužiti věci míru. V Evropě, kde předsudky a nenávisti jsou zvláště vypjaty, organizuje Světová aliance (jmenovitě prostřednictvím své

britské odbočky) řadu podniků, jež mají mezinárodní přátelství soustavně pěstovati. Na prvním místě je to korespondence mládeže mezi příslušníky různých národů, která nemá naprosto jen ráz formálního psaní, nýbrž ve formě přátelského dopisování mají býti objasňovány důležité kulturní a politicko-hospodářské události, jež jsou aktualitou dne. Jsou organizovány společné putovní výlety Němců do Anglie a Francie, Angličanů do Francie a Německa a pod., s cílem vzájemného poznání země, kraje a lidí a tvoření vlastního názoru. Němečtí a skandinávští pastoři jezdí do Anglie kázati a angličtí jim oplácejí návštěvu. Anglie už po dva roky pořádala a letos znovu připravuje mezinárodní prázdninové domovy, v nichž se seznamují každoročně mladí lidé s přáteli z různých zemí Evropy a stávají se přesvědčenými šířiteli evangelia lásky a pokoje. Národní odbočky Světové aliance soustředily své mírové poselství hlavně k nově zaváděné mírové neděli, jež má býti jednotně slavena na druhou neděli adventní všemi církvemi ve Světové alianci spolupracujícími, a dle studie profesora Dra F. Siegmunda-Schultze v posledním čísle časopisu „Die Eiche“ skutečně se užívá.

CČS plnila v uplynulém období všechny své závazky, jež z jejího členství ve Světové alianci v této vážné době vyplývají. Ústřední rada vyzvala všechny náboženské obce CČS, aby druhou neděli adventní zasvětily myšlenkou míru a první neděli v měsíci únoru věnovaly modlitbě za zdar odzbrojovací konference. Všechny církevní tiskové orgány věnoval pozornost šíření mírového vědomí a svědomí v srdcích příslušníků CČS. Ústřední rada pořádala dále v Praze dva veřejné manifestační projevy pro mír a mezinárodní spolupráci, na nichž promluvili vedle bratří patriarchy Procházka a profesora Spisára též významní hosté zahraniční: generální sekretář Světové aliance Dr. Drummond z Oxfordu a univ. prof. Dr. van Holk z Leydenu. Hlavní úsilí Ústřední rada věnuje přípravě mezinárodní mírové konference mládeže, jež bude konána ve dnech 20. až 30. července 1932 v černohorských Kúpelích na Slovensku. Za řečníky na konferenci, která je připravována za spoluúčasti Ústředního svazu jednot mládeže CČS a pod protektorátem československé odbočky Světové aliance podařilo se získati dvanáct významných kulturních pracovníků, domácích a zahraničních. Ze zahraničí slíbilo účast dvacet pozvaných delegátů mládeže, většinou zástupců Světové aliance z Německa, Maďarska, Rakouska, Polska, Švýcarska, Holandska, Francie, Anglie, Severoamerické Unie a Indie. Nemůže zajisté býti žádoucnejšího cíle pro nás v mírové práci, než umožniti příslušníkům našich jednot mládeže, i dospělým příslušníkům CČS, aby obohatili svůj vnitřní život o nová přátelství s členy jiných národů a církví, a získati je pro službu ideálům křesťanské spolupráce a všelidského bratrství. Podaří-li se uskutečniti tento odvážný podnik podle předsevzatých plánů, bude jistě CČS ke cti, že v době dějinně vážné dovedla uskutečniti na evropském kontinentě první prázdninový domov mládeže Světové aliance.

Ekumenická rada pro přátelství křesťanství, jejímž členem je bratr patriarcha Procházka, je svolána ke svému řádnému zasedání do Ženevy ve dnech 7. až 14. srpna t. r. V zasedání má podle předběžného rozvrhu býti rozhodnuto o pořadu druhé světové konference, která se má sejíti r. 1935 v Londýně, aby pokračovala v práci konference stockholmské pro jednotu církve ve věci života a díla. Rada si bude voliti též svého předsedu, když po odchodu zesnulého Dra Soederbloma, arcibiskupa z Upsaly, ztratila též obětavého jeho nástupce biskupa z Winchesteru, jehož nečekaného úmrtí jsme nedávno litovali. Pro finanční těžkosti přestala zatím vycházeti trojjazyčná ekumenická revue „Stockholm“, jejíž místo je dosud nenahrazeno jinou publikací stejného významu. Tato skutečnost svědčí o chabé podpoře církvi, jež za stockholmským hnutím stojí, když nedovedly udržeti na vysoké úrovni obsahové ani finančně jedinou revue s aspiracemi universálně křesťanskými. Vědeckým výzkumným ústavem při ústřední kanceláři Rady v Ženevě je Mezinárodní ústav pro sociální křesťanství, který se v poslední době věnoval studiu příčin současné hospodářské krise a nezaměstnanosti. Ve dnech 25.—30. dubna pořádal



v Basileji mezinárodní studijní konferenci o problému nezaměstnanosti za účasti církevních vůdců, národních hospodářů, zaměstnavatelů a dělníků z různých zemí evropských a ze Severoamerické Unie. O výsledcích diskusí na této konferenci bude vydána zvláštní zpráva. Na pořadu v Basileji naváže svými pracemi menší komise, která bude studovat theologické problémy, jež souvisí se sociální odpovědností církví. V ní mají být nastíněny též základní problémy tak zvané křesťanské sociologie. V tyto dny vychází péči Ústavu maďarsky studie o stockholmském hnutí, jemuž maďarské církve věnují zvláštní pozornost. V Německu, Holandsku, Švédsku a Švýcarsku byly konány v uplynulých měsících studijní konference, věnované problému nezaměstnanosti. Zvláště iniciativa švýcarských církví je obdivuhodná a prakticky účinná. V červenci a srpnu uspořádán bude mezinárodní theologický seminář, v němž budou probírány současné theologické směry a různé problémy ekumenického hnutí, a dále týden sociálního studia, v němž bude řešeno stanovisko mládeže k církvi, otázkám mírovým a novému hospodářskému řádu. — Bilance našeho vztahu ke stockholmskému hnutí je, jak při upřímné sebekritice musíme doznati, nejméně aktivní, ač bude povinností naší církve, stejně jako i ostatních nekatolických církví křesťanských v našem státě, aby se sociologickému badání pečlivě věnovaly, užívajíc při konečném hodnocení sociální situace kritérií Ježíšova evangelia. Doposud všem nekatolickým církvím v ČSR schází nejen solidní středisko k sociologickému výzkumu naší hospodářské a mravní situace s hlediska křesťanského, nýbrž i prostá připravenost naší mladé duchovenské generace k tomuto úkolu. Zatím co profesori křesťanské sociologie J. Šrámek, B. Vašek a F. Reyl vychovali celé generace katolického duchovenstva v sociální nauce odvozené z encykliky papeže Lva XIII., duchovenstvo nekatolických církví je ve své sociální teorii žalostně desorientované, poněvadž se mu nedostalo žádné soustavné vědecké přípravy o základech sociologie a o moderních pracovních metodách v sociální péči. Toto skromně doznání píšeme v přesvědčení, že doba i u nás dozraje k cílevědomé a vědecky zdůvodněné spolupráci na poli praktického křesťanství mezi československými církvemi, a později též se střediskem badání na poli sociálního křesťanství v Ženevě.

## ROZHLEDY O ŠKOLSTVÍ.

Dr. Rud. Urban:

### X. BOJ O NOVOU ŠKOLU.

Již po léta lze u nás pozorovati podobně jako v celé Evropě po převratu zvýšené úsilí o novou školu (L'école nouvelle, The new school). A to jednak proto, že od reformy výchovy, jmenovitě výchovy školní, očekává se nejjistěji, třebaže zvolna, ale neúčinněji radikální regenerace národa a člověčenstva, jednak proto, že stávající organizace školské výchovy stala se převratovými změnami r. 1918 nevyhovující a proto neudržitelnou. Metody jsou rovněž přežilé a šablonovité, neúčinné. První ministr školství G. Habrmann využil sice značně revoluční popřevratové doby, ale přece jen ne dosti radikálně v ohledu vnitřním a zásadním.

Vnitřní duch a výchovný cíl staré školy byl ve smyslu základních školních zákonů z r. 1849 a r. 1869, jak o tom šířeji pojednávám ve své knize,\*) mravně náboženský, aby totiž školy kladly mravní základy a podmínky, a tak ze školní mládeže aby vychovávaní byli schopní členové společnosti, a školy aby poskytly studentstvu vyšší všeobecné vzdělání a přípravu pro

\*) „O lepší výchovné cesty“, Praha 1932, nákl. vlastním, str. 46—49.

universitní nebo technické studium. A třebaže tehdejší doba nebyla již nábožensky mravně vypiatou, přece jenom náboženství bylo i při tehdejší orientaci humanisticko-idealistické považováno za tak důležité k dosažení výchovného cíle školy, že kladeno bylo ve všech tehdejších kategoriích škol obecných i středních, v Rakousku i Uhersku, vždy na místo první a mělo býti koncentračním prvkem školy. Nebylo to ovšem tehdy vždy tak opravdově míněno, neboť kultura tehdejší se již v různých svých oborech zvolna počala z úzké, organické a těsné spojitosti s náboženstvím emancipovati, což samozřejmě do jisté míry zaznívalo někdy i ve školních některých síních, ale oficiálně a úředně hodnocen byl význam náboženství ve staré škole prvním místem, jež mu bylo vesměs vykazováno. Na naše doby však pro novou tvořící se školu zůstala z toho soustřeďujícího a sjednocujícího postavení náboženství ve školní výchově toliko mrtvá litera na vysvědčcích, v třídních knihách a učebních schemech bez patřičné působivosti a praktických důsledků organizačních.

Uvedený ústřední výchovný cíl staré školy byl administrativními změnami Habrmanovými z r. 1919 a pozdějšími zákonitými školskými reformami z r. 1922 otřesen, ačkoliv *nový, lepší výchovný cíl školství vytčen nebyl.*) Pak ovšem není divu, že naše škola je také dítětem své doby, tedy rovněž nejednotnou, rozpolcenou, polovičitou s duchovní anarchií moderní doby, jak to doznal i prezident T. G. Masaryk.\*\*)) Samozřejmě, je-li naše kultura v krizi, že v ní jest i naše škola. Jak tedy tuto zreformovati, aby nehověla celkové krizi doby, nýbrž aby jí léčila a zdravou, účinnou výchovou odstraňovala? To je úkol veliký; tak veliký, že vyžaduje napětí a soustředěnosti všech sil lidstva a volá do zbraně všechny odborníky a experty, teoretiky i praktiky, aby se činně účastnili úsilí a zápasu o novou školu, jaké národ a stát, Evropa a svět potřebuje.

Nebudu zde popisovat vývoj pedagogického reformního ruchu a boje o školu u nás a odkazují opět na druhý díl své knihy. Uvedu čtenáře in medias res současného stadia jeho. Jsou v něm patrný dva hlavní směry: Jeden příliš *radikální* v ideové orientaci, odmítající náboženskou výchovu školní, ano i filosofickou orientaci při stanovení ústředního výchovného cíle, za který pokládá život sám, totiž jeho vývoj a meliorism, nebo ideál gentlemana, či „ideál bábiství“, člověka s neurčitým pojetím a obsahem, schopného a spolehlivého občana. To jsou stručně shrnuty výchovné cíle a ideály radikálního reformního směru. Pedagogiku pokládá tento směr za vědu přírodní, biologickou, a nikoliv vědu duchovní, jak to činili naši velcí filosofové a pedagogové Masaryk, Lindner, Drtina a j. V jeho základním pojetí se málo zdůrazňuje etická orientace, a měřítkem její je rovněž *biologický utilitarism*, totiž užitečnost pro život. A přece všeobecně se volá po „novém člověku, novém Adamovi“, jak píše Masaryk.\*\*\*)) Nový člověk, noví lidé se nevychovali ve škole bez filosofické orientace, bez jasného světového a zdravého životního názoru, čili nemůže nová škola beze škody odmítnati theoreticky zdůvodněnou mravouku, nejen nahodilou, ale plánovitou. Radikální směr tedy nerozvážně činí, odmítá-li i náboženskou výchovu školní. Je-li tato také v krizi, neplyne z toho, že by se musela eliminovat, jako se neodmítá pedagogika, didaktika a ostatní obory kultury, která je celá v krizi. Spíše se řídme pokynem prof. J. B. Kozáka.†)) abychom boj o duchovní hodnoty, tedy i o lepší náboženskou školní výchovu sami napsali na svůj štít a vedli jej lépe.

Podobně jako pedagogiku, tak i psychologii novazuje radikální směr reformní za vědu přírodní podle amerického psychologa a pedagoga Edwarda L. Thorndíkeho z newyorské university Columbia, který neuznává principu duchového a introspektivní povahy psychologie. Behavioristická psychologie

\*) jak výše str. 60 a n., 106 a n.

\*\*)) Světová revoluce, 1925, Orbis a Čin v Praze, str. 546.

\*\*\*)) jak výše 541.

†)) „V boji o duchovní hodnoty“, 1930, Čin, Praha, str. 35.

Thorndikeho zdůrazňuje zřetel kvantitativní, ne kvalitativní, víc než možnost individuálního výběru ve výchově, podtrhuje vliv prostředí a situace, sílu vrozených vloh čili *determinism i ve výchově školní*. Tím jest účinnost a význam pedagogiky snižován a přečeňován zvykový systém kampaní učebních metod, osnov a institucí dle vzoru amerického školství.

Tento radikální reformní směr v boji o novou školu jest veden a reprezentován u nás předsedou reformní komise pro národní školství při ministerstvu školství a ředitelem pokusného reformního školství docentem dr. Václavem Příhodou, učitelstvem pokusných ref. škol a radikálními jednotlivci z řad učitelstva národních škol. Ale v poslední době i učitelské organizace občanských a obecných škol odklonily se ve svých sympatiích od radikálního směru Příhodova jmenovitě v otázce osnov, odstoupil od něho i dřívější jeho spolupracovník prof. dr. C. Stejskal a podle celkové situace mezi učitelstvem možno znamenati ústup směru Příhodova, což spatřuji v příčinné souvislosti ve zprávě o jeho resignaci na předsednické místo v reformní komisi při ministerstvu školství, která však, prý, nebyla přijata.) Poněvadž i podle svých vlastních výroků v polemické debatě nedávného přednáškového cyklu, pořádaného akademickou Ymkou v Městské knihovně pražské, měl dr. Příhoda neobyčejnou důvěru a vliv v reformní činnosti ministerstva školství, znamená případná jeho porážka v budoucnosti také i neúspěch, ústup a porážku ministerstva školství, které celou svou váhou se postavilo za směr Příhodův v jeho zásadním i praktickém ohledu. Nynější stav boje s výkyvem opačným spatřuji ve stadiu kritickém.

Druhé hlavní křídlo boje o novou školu je podle mého názoru zastoupeno docentem brněnské Masarykovy university a profesorem učitelského ústavu, dr. Josefem Uhrem, který s profesorem pedagogiky brněnské university dr. Otakarem Chlupem vydává reformní časopis „Nové školy“, a oba jsou protiváhou, zdravou kontrolou a moudrým regulátorem radikální orientace a pokusného školství směru Příhodova. Podobné kontroly a konstruktivní kritiky je konečně třeba všude v demokratických útvarech. Působilo to neobyčejně radostným dojmem, když doc. Uher se k takové kladné kontrole veřejně přihlásil, navázav na slova posl. V. Beneše o výchově k samosprávě a kontrole.

Své pedagogické reformní názory rozvinul doc. Uher v nesčetných svých člancích různých pedagogických časopisů. Nejnověji mu poskytla akademická Ymka příležitost od 15. IV. až do 6. V. 1932, aby v cyklu přednášek „O novou školu“ v Ústřední městské knihovně v Praze I. rozvinul svůj plán národní výchovy a jmenovitě těch bodů v reformách školských, v nichž se rozchází s představitelem křídla Příhodova. A přes ujišťování doc. Příhody, že se s Uhrem vlastně nyní podstatně shodují, by bylo přece jen naivním nebo neupřímným namlouváním, že tomu tak jest. Sám dr. Uher to po své závěrečné přednášce 6. května otevřeně přiznal, že jsou mezi nimi rozdíly zásadní a veliké. Myslí-li Příhoda, že nejsou, tedy si to vysvětluje tím, že to, co Uher pokládá za zásadní, podstatné, to Příhoda pokládá za vedlejší a naopak, což přece vyolývá ze zásadní orientace filosofické neb věcné.

První rozdíl mezi oběma a charakteristika křídla Uhrova je přesvědčení, že dosavadní naše školské reformy po převratu daly se na periferii školní výchovné práce, ponejvíce v ohledu didaktickém a organizačním. *Metodu a instituci nelze přečeňovat* a nutno se dožadovat podle Řádu školního a vyučovacího z r. 1905 svobody metody učitelovy. Metoda není všemocná; ta metoda je nejučinnější, kterou učitel njlépe dověde. Mezi dětmi a učitelem musí býti přímý a vřelý individuální poměr bez prehrady papírových testů a šablon, v užším prostředí menších školních celků, než jaké reformní náš směr chce zavést „konsolidací školy“.

Uher pokládá za nejdůležitější při reformách školních *ústřední výchovný cíl*, který musí býti jasně formulován, nesmí býti nízký, ale patřičně úrovně, nesmí býti proměnlivý, musí býti nad hierarchii cílů partiálních. Nejobteře-

\*) Viz „Pražské školství“, r. IV., č. 3, str. 50.

něji se přiznal ke svému cíli, jímž ve své první přednášce dne 15. IV. označil: „*krok ke království Božímu na zemi*“. Užil-li slova krok, učinil tak jistě vědomě, aby jeho cíl nebyl maximalistický a nedosažitelný, ale takový, aby ho mohlo být též dosaženo ve stadiu školní povinnosti. V Křesťanské revui (r. V., č. 1., str. 6—9) vytyčil si za výchovný úkol: „Vychovávat hledače Boha, bojovníky za pravdu, reformátory života, kteří by neustávali v úsilí o zdokonalení života.“ Můžeme tedy mít radost, že doc. Uher je nábožensky orientován a ve své závěrečné přednášce 6. V. nerozpokoval se vyslovit se pro náboženství ve škole a projevil mně i svou radost nad mojí knihou, v níž vidí vážné úsilí o povznesení úrovně náboženské výchovy školní. Není mně ještě určitě známo náboženství doc. Uhra, myslím, že bude blízko idealisticko-humanistickému stanovisku Masarykovu, ale zatím je to otázkou podružnou. Náboženství ve škole má prý vyzářovat z osobnosti učitelovy. Příbuzné stanovisko spatřuji též ve slovech posl. V. Beneše ve třetí přednášce cyklu, že by nechtěl, aby nová škola jako stará o Bohu mnoho kázala, ale málo Boha ukazovala.

Z té náboženské orientace je pak samozřejmý jeho názor o nutnosti reformy ducha nové školy a o potřebě zdůrazňovat člověka jako bytost duchovní a odstranění dnešní krize spatřuje v pokroku duchovního života za nejvyšším cílem, čili v Masarykově *renesanci člověka a člověčenstva* v duchovním smyslu jeho okřídleného výroku: „Ježíš a ne Caesar.“ Uher neodmítá služeb filosofie v ohledávání základů nové školy, v pedagogice nevidí vědu přírodní, nýbrž filosofickou, idealisticky usměrněnou se silným *přizvukem mravním*, tedy více normativní než přírodní, vždyť jde o člověka, který má být středem reformní výchovné činnosti. Tím odmítá behavioristickou psychologii americkou, kterou dr. Příhoda u nás uvádí do reformní pedagogiky školní podle směru Thorndikeho. Vábec je Uher velmi kritický k americkému školství a doporučuje více dbát české školní pedagogické *tradice*, která je také hodně bohatou a svou asimilací cizích vlivů našim poměrům příhodnější a úrodnější, než povrchní americký materialism a slepá americká racionalisace.

Celkem se s dr. Uhrem shodoval i druhý řečník cyklu prof. dr. J. B. Kozák, který rovněž požadoval větší infusi ducha do nové školy, zduchovnění, jež vidí v tom, aby duchovní hodnoty měly ve školní práci dominantní postavení, zdůrazňoval potřebu jasného a pevného výchovného cíle, což souvisí podle něho i s vědou i náboženstvím, projevil nedůvěru ke spásitelnosti vědeckých metod, jmenovitě k psychotechnice.

Mám-li stručně podati poslední fázi boje o novou školu po cyklických přednáškách akadem. Ymky: Uhra, Kozáka a V. Beneše za četné, ano stále vzrůstající návštěvy odborníků a rušných debat, musím říci, že *posice Uhrova docílila značného mravního posílení*. Demagogické náběhy exponovaných stoupců směru Příhodova byly věcnosti i obratnosti předsedů schůzí: prof. dr. Kozáka a dr. Hromádky i přednášejících uvedeny do patřičných mezí rezervované věcnosti a náležitě úrovně. Přednáškový cyklus akad. Ymky projevil značný zájem o výchovné školské reformní problémy, ale ponejvíce jen z řad odborníků, ale málo z širších vrstev veřejnosti. Příhoda byl často v neúspěšné defensivě a jsem přesvědčen, že je jeho křídlo na ústupu, třebaže mu nikterak nechci nepřiznati dobrou vůli, odvahu a obětavost, se kterými se do reformních pokusů byl odhodlal. Jeho reformní pokusy, i kdyby v budoucnosti ztroskotaly, přece zaslouží uznání jeho nesporných zásluh i při jeho chyběch a omylech, neboť i těmi bude školní pedagogika obohacena pro stavbu budoucí nové školy.

V celku však musím konstatovati, že řečníci i debatéri o náboženské orientaci mluvili velmi opatrně, povšečně a náznakově, ačkoliv z ránce Ymky se to od mnohých očekávalo ve *zřetelnější formě*, jak to vyslovil i prof. dr. Novák, až to odb. učitele Hanuse, exponenta Příhodova křídla, svedlo k nemístnému sarkasmu, který byl prof. dr. Kozákem po zásluze energicky odsouzen. Jinak Ymka uspořádáním veřejného přednáškového cyklu prospěla nemálo věci a zájmu odborníků.

Boj o novou školu sleduje i naše církev s nevšedním zájmem, sympati-  
sujíc nepochybně s křídlem doc. Uhra, který se přechoasto a teď zase vyslovil  
pro náboženství ve škole. Českobratrská církev evangelická žádá podle Kost-  
nických jisker (r. XIV., č. 16) povinné vyučování náboženství ve všech tří-  
dách středních škol, jak jsem byl i já ve své výše uvedené knize, str. 120,  
zdůvodnil psychologicky a poukazem na úkol střední školy, jmenovitě  
gymnasii: poskytnouti žactvu vyšší všeobecné vzdělání a patřičnou přípravu  
pro universitní a tedy i bohoslovecké studium. Urban.

---

2. Jaroslav Košťák, Vodslivy, p. Chocerady n. Sáz., „Občanská vý-  
chova a náboženství.“ (Časopis pro občanskou nauku a výchovu. Vydává  
Státní nakladatelství, r. IX., 1932, seš. 4., str. 56—57.)

Je pro nás neobyčejně zajímavo, jak soudí o významu náboženské vý-  
chovy školní pedagogický praktik, činný učitel obecné školy:

Po zavedení občanské nauky a výchovy do škol národních jako samo-  
statného předmětu myslilo se všeobecně, že bude náhradou za náboženskou  
výchovu.

Dnes se zdá, že se poměry ustálily, že náboženství a občanská výchova  
setrvávají vedle sebe, ba poznalo se, že se ani nevylučují — naopak: mohly  
by se vhodně spojit při tvoření charakteru, neboť mají stejný podklad. Mo-  
rálka světská se neliší od náboženských požadavků. Při srovnání obou předmětů  
shledáme kontakt a vzájemné doplnění.

„Náboženství působí intenzivněji na cit“, „v občanské nauce převládá  
etický vnějšek, že tomuto předmětu nelze propiknouti do hloubi citu, že je  
zatížen formálností části naučné. Naproti tomu náboženství má schůdnou  
cestu do nitra, danou tím, že cit je hlavní, oč se dbá. Tu právě vzniká úkol  
občanské výchovy, který nikde jinde nemůže být nahrazen: aby na citovém  
podkladě, nábožensky vstípeném, vychovávala v člověku vůli plnití to, co  
bylo uznáno za potřebné.“

Biblické děje svou jednoduchostí vzbuzují silné odezvy citové. „V tom  
směru má náboženství přednost, kterou nemůže dobře laický předmět na-  
hraditi.“

Toto přesvědčení o nesporném výchovném významu náboženství v oblasti  
citové, jež pohání vůli k rozhodnutí a k činům z péra praktického pedagoga  
laika, je utvořeno na podkladě mnohaleté výchovné praxe a zkušenosti  
a zasluhuje, aby nebylo od směrodatných činitelů reformních přehlédnuto.

U.

---

Jaroslav Halbhuber:

### 3. SPOR MEZI HISTORISMEM A PSYCHOLOGISMEM V NAŠICH UČEBNÍCÍCH NÁBOŽENSTVÍ.

V naší církvi není dosud ujasněno, jak jest pojímati a podávati nábožen-  
skou zkušenost, obsaženou v Bibli, zdali metodou historickou nebo psycho-  
logickou.

Metoda *historická* chce uváděti, pokud možno, zachovaná biblická po-  
dání v souhlas s historickými fakty, *psychologická* pak se snaží vytěžití ná-  
boženské jádro podání bez ohledu na to, zdali jeho zevní forma sou-  
hlasí s historií, případně i s naší běžnou životní zkušeností.

Metoda *historická* rozlišuje proto v biblickém podání mezi mytem, po-  
věstí, legendou a pravou historií, kdežto při metodě *psychologické* nezáleží

na tom, zda a do jaké míry jest způsob podání náboženské zkušenosti biblické výplodem myslí nebo historií; při ní jde především o obsah náboženské zkušenosti, nikoliv o její zevní formu.

Br. dr. Farský zastával v celku stanovisko *historické* a biblická podání se snažil postaviti všude na historický základ. Kde to dobře nešlo, pokládal taková podání za méně významná. Tak na př. při theologické zkoušce ve dnech 4.—7. ledna 1925, která předcházela svěcení prvních kněží ČCS, na dotaz kteréhosi bratra, co má činiti při náboženském vyučování s podáními v Bibli, kterých nelze vyložití přirozeně, na př. s některými Ježíšovými zázraky, řekl: „To vynech!“

S tohoto hlediska snaží se na př. osvětliti podání o Ježíšově vzkříšení ve svém spisku „ČCS“, kde v kapitole „Kristus z mrtvých vstalý“ pojednává nejprve o orthodoxním pojetí Ježíšova vzkříšení a pak dále píše: „Opačný názor zastává mínění, že Ježíš byl jen zdánlivě mrtev, načež opět přiveden k životu, a po krátkém čase že uchýlil se ke svým esenským, poustevníkům to, z kterých vyšel a jejichž tajný řád i umění lékařské a duchovní vědy lidstvu prozradil. Vylíčení smrti Ježíšovy a jeho návštěv u apoštolů i rozloučení umožňuje tomuto výkladu značnou pravděpodobnost.“ Nebo zase ve své sbírce kázání „Naše postyla“ na str. 203 píše o osvobození Izraelitů z egyptského otroctví: „Krví beránčí si tenkrátě poznačili domy své, aby mstící meč věděl, kam vpadati nemá v té noci vražedného pogromu na Egyptany.“

Br. prof. Spisar žádá také postavení biblických podání na historický základ, ale přitom nepehlíží ani takových zpráv, kde to není dosti dobře možné, a i z těchto těží pro náboženské poznání. Jest tedy pro *historický psychologismus*.

Tak na př. ve své knize „Počátky viry křesťanské“ naznačuje možnost vysvětliti historicky přirozeně zprávu evangelií o prázdném hrobě Ježíšově. Čteme tam na str. 36: „Není myslitelné, že Josef z Arimatie, jenž jest počítán k učenníkům Ježíšovým, odstranil tělo Ježíšovo ze svého hrobu, do kterého je byl položil ve spěchu večer po smrti Mistrově prozatímně, a dal je do hrobu jiného, trvalého? Snad ve své vlasti Arimatii? Ale ještě jest jedna možnost, že totiž židé sami, velerada židovská, se svolením Pilátovým odstranila tělo Ježíšovo a dala na místo neznámé, aby hrob Ježíšův nestal se místem posvátným jeho učenníkům. Atd.“

Avšak přesto, že br. prof. Spisar neuznává Ježíšova vzkříšení podle doslovného podání Pisma, přece z něho nábožensky těží, totiž vykládá je ve smyslu duchovním; jakž lze čísti na př. v uvedené knížce na str. 45: „Ježíšovo zmrtvýchvstání ve smyslu duchovním znamená i nám představu života věčného, oslavu Ježíše Krista u Boha a v Bohu. Znamenáť vítězství osobnosti, ducha nad hmotou, přírodou, nad zákony hmotné přírody, jež znamenají zánik, smrt, konec, rozklad a rozpad.“

Také br. dr. Kovář požaduje historické podložení biblických podání, ale přesto hodnotí pro náboženské poznání i taková podání, kde historický základ částečně nebo i cele chybí.

Tak ve svých „Dějínách doby starozákonní“, vydaných jako litografovaná přednáška, na str. 3. uvádí: „Dosavadní zkoumání historie otců nevedla k žádnému výsledku takovému, abychom si mohli představiti historický obraz počátku národa. Ukazují jen, že Abraham přišel z Babylonie, Josef pak trávil život v Egyptě. Sama neukazují jinak, než že Izrael od nejstarších dob byl ve styku s těmito zeměmi.“ Považuje tedy br. dr. Kovář příběhy pracouců izraelských za nehistorii, za pověsti.

Přesto však v těchto přednáškách na str. 14 oceňuje tyto příběhy s hlediska psychologicky náboženského. Čteme tam: „V bibli nalézáme krásné příběhy, jak byl ctěn Jahve a jeho řád. Abraham vzdává se z mírumilovnosti svého práva ve prospěch svého bratrance Lota, poskytuje každému pohostinství, Josef uniká pokušení cizoložné ženy.“

Jako zástupce směru převážně *psychologického*, mohu uvést četné naše duchovní, kteří ve svých kázáních čtou místa z Pisma, a aniž by jich histo-



ricky osvětlili, těži z nich přímo náboženská naučení; ponechávají tedy úplně stranou, zda, a-do jaké míry jsou tato místa historicky podepřena nebo nikoliv. Hodnotí tedy obsah náboženské zkušenosti bez zřetele na její zevní podání. Svoje stanovisko podávají zejména faktem, že většinu zpráv bibliických nelze umístiti dosti spolehlivě a nenásilně do rámce historie, a že s hlediska náboženského má pro nás především cenu jejich náboženské jádro, nikoliv více méně historické nebo nehistorické zpracování.

Já osobně jsem pro metodu převážně historickou. I děti ve škole se ptají: „A je to pravda? Stalo se to skutečně?“ A odpovídá to i Husov: „Hledej pravdy a drž pravdu!“ Ovšem: Co jest pravda? Noetika nás přesvědčuje, že člověku není dáno, aby poznal pravdu v její naprosto objektivní hodnotě, ježto jsoucno nevnímáme v jeho absolutní podstatě, nýbrž dostáváme o něm toliko jisté smyslové a citové (intuitivní) obrazy, které však jsou závislé na našem psychofysickém založení. Tyto obrazy si pak rozumově, t. j. logickým myšlením, zpracováváme. I toto rozumové zpracování jest individuální a proto u různých jedinců různé. I nazýváme pak pravdou to, co jest ve shodě s výsledky našeho dosavadního myšlení. Pak jest pravda ovšem subjektivistická a jen potud se nám jeví jako objektivistická, pokud jsme si psychofysicky příbuzní. Kde jest pak tedy pravda? Přesto však na některých poznáních a jejich myšlenkových zpracováních se vcelku více nebo méně sjednotíme a nazýváme je pak pravdami. Tak jest tomu i s historickými pravdami.

Kritická věda biblická, která se zabývá vědeckým zkoumáním bible, a zejména historická její složka, učinila v poslední době značné pokroky, zejména na podkladě četných nových vykopávek na biblické půdě Malé Asie, Syrie, Mezopotamie a Arabie. I můžeme pak jejími brýlemi přehlížeti zápisy v bibli a pak rozlišovati v ní do jisté míry mezi historií, polohistorií a nehistorií. Přitom jest ovšem možno těžiti z náboženských zkušeností, bez ohledu na to, kterou z těchto forem jsou vyjádřeny.

Uvedená nejednotnost ve způsobu podávání náboženských zkušeností bibliických v naší církvi obráží se výrazně v našich dosavadních učebnicích náboženství.

Tak historismus se uplatnil zejména ve Farského Biblické čítance Starého zákona a v mé náboženské prvouce Seménka.

Proti tomu jest psychologismus vedoucím hlediskem a metodou v Lemberkově Náboženské čítance a v Hradcově Náboženské čítance Nového zákona.

S hlediska historicko-psychologického jsou pak psány připravované nové učebnice Spisarovy: Věrouka a Mravouka pro školy měšťanské a střední, jakž jsem mohl usouditi po nahlédnutí do jejich rukopisu.

Br. dr. Farský ve své Čítance starozákonní se snaží postavit vybranou starozákonní látku na podklad historický. Někde se mu to daří, totiž tam, kde jeho úprava souhlasí s výtěžky vědeckého badání; mnohde si však pomáhá umělé obrazotvorností, a tu se pak uplatňuje jistý subjektivismus. Tak na př. biblický přechod Izraelitů Rudým mořem líčí jako cestu po umělé hrázi, vytvořené při odlivu v mělkém moři narychlo izraelským lidem; nebo anděla z vypravování o Abrahamově oběti nahrazuje služebníky, kteří v pozvdálí šli za Abrahamem, vytrysknutí pramene ze skály na poušti po úderu Mojžíšovou holí podává jako odkrytí artézského pramene a pod.

Veliké plus, které nám přinesla tato učebnice Farského, jest, že nám ukázala, že jest možno podávati bibli na podkladě realistickém.

I já ve své učebnici Seménka šel jsem ve stopách Farského historismu, při čemž ovšem také leckde mé úsilí o reální podání se projevilo určitým subjektivismem. Tak na př. když líčím zlé doby, které přišly před odchodem Izraelitů z Egypta na zemi egyptskou, jako obvyklé egyptské pohromy přírodní, nebo když náboženský zážitek Ježíšův při křtu v řece Jordán podávám jako psychologické „obrácení“ ve smyslu Jamesově, při němž psychické hodnoty, „zrající“ v podvědomí, „vyšlehuji“ náhle do vědomí, což bývá pak provázáno mocnými úchylnými stavy duševními, jako „viděními“

a „slyšením“, anebo když Ježíšova léčení vyličují jako léčbu sugescí, ač neupírám i moci Ježíšovy modlitby.

Naproti tomu učebnice Lemberkova a Hradcova jsou psány celkem se stanoviska psychologismu. Oba autoři uvádějí na př. tak zvané záznaky Ježíšovy jako uzdravení slepého, hluchoněmého, malomocného, vzkříšení dcery Jairovy a j. jako příběhy vpravdě zázračné a ponechávají stranou, zda se skutečně mohly státi nebo nikoliv; přitom však vyvozují z nich náboženská naučení, která jsou u prvého namnoze ukryta v otázkách za články a u druhého připojena v poučkách.

Směrem, při němž přicházejí k platnosti historismus i psychologismus, vyznačují se, jak již bylo praveno, obě nové učebnice Spisarovy.

Uvedená různá hlediska, s nichž jsou psány naše náboženské učebnice, působí ovšem nepříznivě při náboženské výuce, neboť mají konkrétně za následek četná vzájemná nedorozumění i rozpory. Bylo by tu třeba unifikace těchto základních pojetí v duchu naší církve.

Zdá se mi, přestože jsem zastáncem historismu, že bude tu třeba učiniti určité ústupky psychologismu, což v podstatě znamená přijati stanovisko Spisarovo a Kovářovo. Chtěl bych jen zdůrazniti, že bude vždycky nutno pečlivě respektovati výtěžky vědeckého badání, zejména kritické vědy biblické, a v důsledcích toho dobře rozlišovati, pokud jen možno, v biblických podáních mezi historií, polohistorií a nehistorií. Tím náboženské zkušenosti, uložené do těchto různých zevních rámců, nemusí nijak utrpěti, nýbrž naopak při objektivním rozlišování zevních forem nabudou spíše přesvědčivosti a působivosti. Ovšemže ve snaze po historičnosti a tím i realnosti nesmíme jíti tak daleko, abychom si biblická podání jakkoliv porušovali a tak vlastně bibli předělávali.

Ustupek psychologismu bych viděl v tom, že texty biblické by se podávaly nezměněně vzhledem k bibli, a to nejen obsahově, ale pokud srozumitelnost a rozsah dovoluje, i slovně, aby byl zachován i pel biblické mluvy, leč k nim by se připojovaly úvody a vkládané nebo závěrečné výklady a vysvětlivky, týkající se nejen vyjadřované náboženské zkušenosti, ale i vztahu k historií a skutečnosti.

## ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

### REFERÁTY.

Dr. R u d. U r b a n: *O lepší výchovné cesty*. V Praze 1932. Nákladem vlastním. Tiskem knihtiskárny „Blahoslav“, Praha II. Cena 24 Kč.

V době všeobecného přerodu, ba přelomu nynější společnosti kulturní po všech stránkách života veřejného i soukromého, nemůže ani škola a výchova zůstat v klidu a ve stadiu dob minulých, nýbrž musí pracovat o změny a reformy, aby nestala se zkamenělinou trčící z doby již přešlé v dobu naší a budoucí. Žijeme ve všeobecném shonu a chvatu, vše mění se o překot, staré a nové naráží na sebe jako v mořském vlnobití. To platí i o škole. Návrh na změny a reformy stihá návrh, činí se pokusy stále jiné a nové, vše i na poli školském jeví chvat, spěch, mnohdy i neprozíravost a nerozvážnost. Tento chvat a spěch, tato snaha snadno a rychle změnit školu a výchovu dneška, — je tím odpovědnější, čím důležitější je vzdělání a výchova budoucích pokolení státu a národa. Jestliže každá změna ve společnosti je spojena s bolestmi jako porodními, a jako při každé novotě, ve společnosti třeba počítat s časem a dobou, v níž musí novota uzrát, aby společnost ji přijala jsouc připravena a aby byla tak uchráněna revolučních otřesů (evoluce — ne revoluce!), tak tím více je toho třeba i na poli školy a výchovy. Není možno

nepřipravenosti, překotnosti, nepromyšlenosti rozvracet školu a výchovu, neboť tím by rozvrácena byla budoucnost společnosti, státu, národa. Škola, výchova, není kabát, není bota, které, když se nepodaří, můžeme odhodit a koupit si nové. Špatně vychovaná mládež a nedostatečně vzdělaná je otravou, ba zkázou svého okolí, národa, státu.

Chci těmito slovy upozornit, jak posvátná a odpovědná, poněvadž velevýznamná je výchova a výuka mládeže a instituce školská před Bohem i lidmi. Možno říci, že dnes u nás věnuje se dosti pozornosti, úsilí o „novou školu“, o reformy staré školy jak po stránce didaktické, tak pedagogické, třebaš zájem tento (jak je pochopitelné), v prvé řadě a především projevuje se u učitelů, vychovatelů a školských úřadů, méně pak v širší veřejnosti, což je vysvětlitelné starostmi o zájmy hospodářské a politické v dnešní všeobecné světové krizi. Ale zajímají se o školu a o to, co se pro ni chystá, aspoň také mnozí rodiče dítek školou povinných a vzdělání hledajících na školách středních a vyšších.

Máme dnes dosti časopisů vychovatelských a školských, které zabývají se řešením problémů školské didaktiky a výchovy a přinášejí dosti článků informativních. Máme také i samostatné publikace toho druhu, lámající kopí za novou školu a za reformu školy staré. O tom všem poučí čtenáře velmi obsírné kniha br. dr. Urbana, která ovšem má pro nás — ale i pro širší veřejnost, mimocírkevní — tu přednost, že zabývá se vedle všeobecné pedagogiky se zřetelem na novou a starou školu také otázkou pro nás nadmíru důležitou, totiž otázkou postavení náboženství ve škole nové nebo významem a potřebou náboženství pro výchovu novoškolskou.

Kniha br. Urbana zabývá se na 200 stránkách všemi problémy a těžkostmi školy dnešní a požadavky školy nové v míře dosti vyčerpávající. Předně kreslí profil výchovy minulosti po stránce všeobecně pedagogické, výchovného cíle vůbec a pak zvláště po stránce významu náboženství v kultuře, výchově, jakož i po stránce poměru výchovy dob minulých k náboženství a školní organizace náboženské výchovy u nás před převratem (str. 11—51). Potom podává profil reformní výchovy (str. 51—97) a to v přehledu snah reformních vůbec a zvláště se zřetelem k stanovisku hlasatelů reform k náboženství. V třetím oddíle (97—195) pak věnuje se důsledkům, které plynou z reformního hnutí pro náboženskou výchovu jak ve škole tak mimo školu, v organizaci mládeže mimoškolské. Tu podává jednak kritiku moderních nebo módních snah reformních vzhledem k náboženství, rozlišuje a uznává klidně a spravedlivě, co dobrého je na nich, ale též upozorňuje na nemožnost a škodlivost nových hesel pro výchovu, nebude-li dbáno dosti tak vydatného výchovného prostředku k cíli, jakým bylo a bude vždy náboženství, v našich poměrech ovšem náboženství křesťanské, a nastiňuje, jak třeba si počínat, aby odstraněn byl osten a ulomen hrot námítkám proti výchově náboženské.

V Závěru (195—197) shrnuje požadavky kladené na výchovu náboženskou, aby neminula se cílem. Následují pak poznámky ke třem dílům knihy (str. 199—223) a na konec je uvedena literatura použitá a týkající se předmětu projednávaného.

Kniha je dosti obsáhlá, v pěkném vydání a — laciná.

Co do vnitřního obsahu možno říci všeobecně, že opravdu může být církevní veřejnost a nejen naše ČČS, ale i jiných církví — vděčná za spis br. dr. Urbana právě proto, že autor zabývá se hlavně otázkou náboženskou ve výchově projektované do budoucna, třebaš nezanedbává ani zřetelů všeobecně didaktických a pedagogických. Kniha ovšem činí dojem traktátu školského — vyšla z disertace doktorské na Husově fakultě — čímž ovšem zaviněno, že musí si všimati mnohých věcí, které jsou všeobecně známy a méně zajímavé, a to na úkor věcí, které jsou právě v požadavku náboženské výuky a výchovy sporné a ožehavé, ale tím nemá být řečeno nic na úhonu knihy, ba naopak právě tou okolností je srozumitelná nejširší veřejnosti a přináší mnoho poučení i těm, kdož nejsou zasvěceni do otázek reformem školských z našich dnů. Právě po stránce této, totiž po stránce přehledu 109

chovy vůbec a reformních snah školských, tedy po stránce historické přináší kniha velmi mnoho materiálu, snad až zbytečně mnoho. Také z literatury je uvedena spousta knih a spisů a článků domácích i cizích (různých národů), třebaž ovšem přidruhuje se autor při formování názorů hlavně německé literatury protestantské, což opět vysvětlují si původem spisu (doktorská disertace na Husově fakultě). To netýká se ani tak požadavku náboženské výchovy — ta je nám samozřejmá a mimo diskusi, ale více se to týká všeobecného stanoviska filosofického a theologického, jemuž oddáni jsou a musí být pedagogové evangeličtí, stanoviska totiž, jež zdůrazňuje více cit a vůli než rozum, pravím, více cit a vůli než rozum, neboť to právě souvisí s celou theologií evangelickou. Se stanoviska ČCS je dle skromného mínění, ba přesvědčení recesentova nutno zdůrazňovat s t e j n ě rozum i c i t i vůli, jelikož nelze dělit duševní život člověka na příhrádky. Není citu bez rozumu a vůle a naopak: cit i vůle jsou nutně sloučeny s rozumem. Pokud stará škola pěstovala jen paměť a rozum, zaslouží výtky a opravy. To měl na mysli již náš Komenský a ostatní národové čerpali z něho. Výchova musí být rozumná, uvědomělá, má-li být trvalá. Cit pouhý nepostačí přes všechnu jeho důležitost pro jednání; vyprchá, pohasne. Poznání zůstává.

Vím, že br. autor sdílí toto stanovisko, ale nemohu zamlčet, že v knize není ono dosti zdůrazněno. Byla by stačila jen místy jiná stylisace.

Také by bylo třeba více rozlišovati filosofii (metafysiku) a náboženství. Autor sice nezaměňuje obě úplně, ale málo obě rozlišuje a přece je u obou velký rozdíl. Vůbec cena knihy jest více v přehledech historických a v pozitivním popise dnešní neb minulé skutečnosti než v theoretickém zdůvodnění požadavků br. autorem kladených. Nesouvisí i toto snad s podceňováním rozumového poznání? A přece není praxe bez theorie, což zase br. autor uznává.

Mnohé věci z knihy br. dr. Urbana měly by být prodiskutovány, ať týkají se požadavku náboženství ve škole vůbec, nebo otázky, jak provést výchovu náboženskou, aby proti ní nemohlo nic být namítáno. Nepostačí jen metoda, je třeba počítat i s obsahem. Nejen jak učit a vychovávat, ale i čemu. Namítky proti náboženství ve škole, jak známo, netýkaly se jen metody (ač také, ale ne jenom metody), nýbrž také — ne-li hlavně — obsahu výuky a výchovy. Vůbec je otázka náboženství ve škole spojena s různými potížemi a těžkostmi, vyvolává celou směs požadavků, tak že i mnohé církve, hlavně menší, nejsou výukou a výchovou náboženskou ve škole (snad za daných poměrů?) nadšeny. Uvádím to jen na doklad, že věc není tak jednoduchá, jak by se zdálo nebo mohlo zdát. Co je s odlukou církve od státu? Jaké potom by byly možnosti náboženství ve škole? A jak zase větší církve by při odluce církve od státu zdolaly výuku a výchovu náboženskou u své mládeže? Ty věci musily by být napřed prodiskutovány a ujasněny, než bude možno hlásat určité požadavky.

Stanoviska ČCS a jejich potřeb a požadavků všimá si autor méně, což snad opět souvisí se vznikem a původním účelem knihy. Zvláště nemohu přejíti mlčením zmínku autorovu o birmování v ČCS na str. 181 a 182. Stylisace místa je dosti nejasná. Nevím, co chtěl br. autor. Chtěl říci, že naše birmování je snad jako katolické? To by se mýlil. Aby postihl smysl birmování u nás, nesmí se spokojit jen s naší definicí birmování, nýbrž musí v prvé řadě si všimnout definice svátostí vůbec. My v ČCS vůbec ve všech svátostech se lišime podstatně od katolického sakramentalismu; nejvíc ovšem ve křtu a večeři Páně. Ale též v birmování. Nevím také, proč by se musil měnit název birmování. To bychom snad musili měnit názvy všech svátostí a neužívat ani názvu „svátosti“, jak na sněmu někteří naši členové žádali. Ale není toho třeba. Stačí, dáme-li starým názvům nový obsah. A to my jsme učinili u všech svátostí, čímž lišíme se i od evangeliků. Souhlasím však s požadavkem, aby příprava na birmování byla mnohem důkladnější než dosud. Tu třeba lecos reformovat. Jak rozumět posile Boží, to vysvětlí z celého našeho učení. Žádné magie! Svátosti postaveny na podklad psychologický. Nejsou pasivně přijímány, ale mají být prožívány.

Také by bylo bývalo dobré, uvést víc ve známost širší veřejnosti naši literaturu ať článkovou, ať knižní. Jsme sice chudí, ale něco máme přec. Již časopis *Právo Národa* z r. 1919 zabýval se otázkou reformy výchovy náboženské po stránce obsahové.

Co zde řečeno, nemá být výtkou, ale upozorněním, a nemá zeslabovat významu knihy br. Urbana. Vnitřní cena její je značná a můžeme ji opravdu doporučit nejen našim br. duchovním a učitelům náboženství, nýbrž všem členům našim, jakož i všem těm, kdo se o novou školu zajímají, ať jsou pro náboženství nebo proti němu.

Spisar.

T. G. Masaryk: *V boji o náboženství*. „Čin“, Praha. Stran 68. Cena Kč 8,50.

V knihovně zásadních a živých otázek Program, redigované Vasilem Škrachem, vyšla právě v druhém vydání dávno rozebraná knížka, jež pro poznání zápasu o dokonalejší formu čistého náboženství, který vedl profesor Masaryk v době předválečné, je nesmírné ceny. Spis je věnován pronikavému rozboru náboženské krize, jak se s ní autor setkával v našem českém prostředí před čtvrt stoletím. První úvaha diskutuje otázku náboženské svobody, v níž prof. Masaryk viděl nutný předpoklad náboženského pokroku. Mnohé výtky proti ztrnuté dogmatickosti církve katolické i církví protestantských a proti jejich nelidovosti a nesociálnosti staly se odtud často citovanými hesly v boji proti církevnímu náboženství. V kapitole o podstatě náboženství viděl autor příznačnou známku krize náboženství v tom, že náboženství církevní nedostačuje. Proti hledaným náhražkám jeho Masaryk zdůraznil v řadě aforismů, že náboženství není ani filosofie a věda, ani teologie, víra nebo mravnost, ani kultus, umění a mysticism, ani příslušnost k církvím. Snaže se o vystižení vlastního pole náboženství, zdůrazňuje nutnost pokroku v náboženství. Náboženství je mu životem sub specie aeternitatis, uvědoměním smyslu života, životní opravdovostí. Mezi jeho konstitutivními prvky Masaryk uvádí osobní přesvědčení, duchovní zkušenost, vyšší mravnost, socialitu, duchovní pojetí Boha, spolupráci mezi Bohem a člověkem. Pro příslušníky ČČS je pozoruhodné, že Masaryk se vyslovuje pro náboženství, tryskající z kořenů naší národní bytosti. (Str. 33.) Náboženská krize spočívá v rozporu mezi náboženstvím zděděným a nihilismem. Otázka náboženská je otázkou vnitřní poctivosti. Samozřejmou povinností zvláště inteligence má být, abychom své náboženské přesvědčení neskrývali. Klerikály nemáme dráždit, ale máme státi v poznané pravdě. Závěr brožury vyznívá pro pozitivní, to jest orthodoxním katolicismem a protestantismem nezastavený vývoj náboženský, který je úkolem zvláště nás Čechů. — Pročítáme-li znovu toto nové vydání Masarykových podnětných kapitol, rádi přiznáme, že by velký zisk vzešel z toho, kdyby se staly předmětem úvah o potřebách našeho dnešního náboženského života. Pro ČČS bude prospěšné uvědomiti si kriticky, pokud jsme pokročili v ní svým učením i církevní praxí ve směru náboženského vývoje, Masarykem naznačeného. Že v našem národě bylo mnoho smyslu pro náboženskou opravdovost a náboženství vnitřně poctivé, o tom podává vznik ČČS důkaz. Že však mnozí předváleční spolupracovníci Masarykovi nepochopili, že v ČČS je ztělesněno úsilí po pozitivním náboženském vývoji, o němž mluvil r. 1904 Masaryk jako o úkolu budoucnosti, nepatří mezi chyby ČČS. Veliký boj Masarykův o uslechtilější a jasnější formy náboženství, odpovídajícího způsobu myšlení moderního člověka, není dobojován. V jednotlivostech i podstatného významu se naše fronta liší od fronty Masarykovy. Příliš všeobecného jeho odporu proti teologii nesdílíme. Ani nevěříme, že by byl pokrok náboženství v ústupu od náboženství zjeveného k náboženství nezjevenému. I v tomto spise Masaryk klade přílišný důraz na subjektivní prvek náboženské zkušenosti. Necítíme potřebu rozlišovati tak úzkostlivě mezi přesvědčením a vírou, když přece víra se může přesvědčením státi. Ale přitom je nám knížka tato přesvědčivým povzbuzením, že v základních direktivách, jež Masaryk r. 1904 nastínil pro svobodný vývoj náboženský svého národa, můžeme nalézti i dnes platné směrnice k náboženskému růstu.

F. M. Hník.

Karel Háňava k a: *Slovo života*. Duchovní promluvy rozhlasem r. 1929 až 1932. Brno 1932. Nákladem vlastním Cena 10 Kč.

Nemáme v ČČS nadbytek duchovní četby, jež by v duchu ČČS mohla nahraditi promluvy a kázání při bohoslužbách těm, kdož z různých důvodů nemohou účastniti se našich bohoslužeb, jak by v zájmu duchovního růstu potřebovali a si také přáli. Této potřebě vyhoví velmi zdárně sbírka 24 promluv br. gen. vikáře brněnského K. Háňavy, profesora náboženství ČČS a duchovního správce naší náboženské obce v Brně, jenž vydal tiskem promluvy, konané při bohoslužbách našich v Brně ve sboru Husovu a vyslaných rozhlasem v r. 1929—1932. Jsou to asi půlhodinové promluvy upínající se obsahem k různým slavnostem církevního roku o nedělích a svátcích, promlouvající nejen k rozumu, ale i k citu a přinášející náměty pro duchovní i mravní povznesení a povzbuzení našich bratří a sester. Mnohé z nich spínají život národní s náboženskými našimi dějinami a s naší přítomností, ve všech však zachvívá se vedle struny náboženské zároveň struna citu a lásky k národu, jak žádá toho národní ráz naší církve. Při tom ovšem podotýkám, že prosty jsou slova br. Háňavy všeho bombastu a vši frázevosti a že dýší upřímným citem duše oddané pravdě a dobru a kráse ve smyslu naší víry v Boha, jak nás jí učí Ježíš Kristus ve výkladu M. Jana Husa.

Čtenáři té sbírky budou čerpati z ní poučení, nadšení i povzbuzení v různých okolnostech života, dobrých i zlých.

Doporučujeme vřele všem, kdož chtějí mít četbu povznášející nábožensky, mravně a duchovně. Úprava knížky o 94 stránkách je velmi pěkná a cena přiměřená. Spisar.

Kurt Leese: *Die Krisis und Wende des christlichen Geistes*. Studien zum anthropologischen und theologischen Problem der Lebensphilosophie. Berlin, Junker und Dünnhaupt 1931.

Spis psán na základě podobných předpokladů i cílů, které sleduje i ČČS: podstatu náboženství Kristova spojit v synthesu s moderními názory na svět a život, usmířit náboženství a vědu. K tomuto cíli potřebuje křesťanská víra svobody svědomí. Křesťanství třeba osvobodit nejen od pout tradiční církevní nauky, ale i od forem prvokřesťanství. Nesmí činiti ze svých věřících, jež jsou povoláni k svobodě synů božích, otroky knih, pojmů a symbolů. Co je v křesťanství věčného, musí býti odloučeno v každé době od pomíjějícího, dobového a musí si vytvořiti nové formy výrazové. Jak viděti, nejsme osamoceni se svými názory, snahami, cíli a metodami. Stejně potřeby plodí stejné prostředky k svému ukojení a uspokojení. Spisar.

Reinhard Steffler, *Die neuen Nationalkirchen der Tschecho-Slowakei*. Sächsische Verlagsgesellschaft m. b. H., Leipzig, stran 139 (z r. 1931). —

Informativní kniha o náboženských reformačních prouděch, jejich vývoji a církevním rozvrstvení dle národnosti v zemích naší republiky. Autor podává sice přehledný, ale výstižný obraz o jednotlivých národních evangelických církevních útvarech tradičních, nově seskupených i nových podle orientace vídeňského prof. Dr. J. Löscheho, Dr. H. Hassingera, J. S. Szabó a j. Uvádí nás velmi zajímavě do mentality německých a maďarských protestantů v našem státě, informuje pozoruhodně o vzájemném poměru mezi protestanty českými, slovenskými, německými a maďarskými, o jejich smýšlení k republice a její vládě. Kniha je plná žalob a domnělých křivd. Náš stát, prý, je dilem procitnuvšího ducha husitského; ducha to nacionálního českého fanatismu, nesnášlivosti a husitské msty. O presidentovi T. G. Masarykovi referuje ve smyslu Löscheho. — Nemá-li autor vřelejšího a objektivního slova pro evangelickou církev československou a její teology, tím méně příznivější kritiku můžeme očekávati o naší církvi. Jako vůbec hnutí „Pryč od Říma“ v Čechách nepramenilo prý z náboženských



motivů, tak ani československá církev nevznikla z pohnutek náboženských, nýbrž národnostních, ačkoliv během svého vývoje vždy více je doháněna k náboženským rozhodnutím. Tedy přece aspoň něco potěšitelného nachází u nás. Po době 13 let trvání naší republiky mohli bychom však přece jen očekávat od něm. protestantského duchovního k našemu státu postoj kladnější a více odpovídající duchu evangelia.

—U—

Arthur Titius: *Natur und Gott* (Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931; p. 946. Cena ?

Obsáhlé dílo z pera osvědčeného publicisty německého vychází už ve druhém vydání. Autor je profesorem protestantské teologie v Berlíně a je znám též výmí čistě theologickými spisy a organisováním edicí tohoto druhu (viz na příklad z poslední doby „Deutsche Theologie“).

Druhé vydání zmíněného spisu je ovšem přepracované i rozšířené a zpracováno v něm skutečně spousta vědecké literatury starší i z let nejnovejších. Kniha sestává kromě úvodu z 8 částí, z nichž každá má více kapitol. Z názvů jejich je alespoň částečně patrno, jak si spisovatel celkovou látku rozvrhl. Jdou po sobě jak následuje: I. „Důležitost přírody pro náboženství a jeho dějiny.“ II. „Vědecký a náboženský názor na přírodu v dějinách křesťanství.“ III. „Fyzikálně-chemický obraz světa.“ IV. „Život a jeho formy.“ V. „Člověk ve světle přírodní vědy.“ VI. „Náboženská cena přírodovědeckého názoru světového.“ VII. „Náboženství a přírodní věda v souvislosti s kulturní filosofií a teorií poznání.“ VIII. „Konečné výsledky a poslední otázky.“

Ke knize přiložen je velmi pečlivě pracovaný rejstřík jmenný i věcí.

Jak už svrchu pověděno, prozrazuje autor všude důkladnou znalost základní literatury přírodovědecké a to jak fyzikální a chemické, tak i biologické. V jednotlivých částech není sice výběr vždy nejvhodnější, ale to je pro celek chyba nepatrná a ještě dobře omluvitelná. Autor sám není přírodovědcem a v žádném z odvětví přírodovědy speciálně nepracoval. Přes to však i v partiích, které se týkají noetiky přírodních věd a pro hlubší posouzení hodnoty a dosahu přírodovědeckého poznání žádají si autopsy z praxe, dosti dobře zhostil se úlohy informátora, alespoň v hlavních věcech. Jak sám v obou předmluvách ke své knize poznamenává, snažil se psátí zcela objektivně, třebaže ve výsledcích hleděl dosáhnouti kladného poměru mezi vědou a náboženstvím.

Protestantská teologie arcit plnění takovýchto předsevzetí umožňuje do značné míry, a proto se také tento spis velmi liší od podobných děl s výlučně katolickou orientací, které by filosofické stanovisko Titiusovo a limine zamítly, jak se ostatně při posuzování knihy *Natur und Gott* katolíky také stalo. Kniha má přirozeně i svoje kapitoly více filosofické („Problém a Kantovo řešení“, „Naturfilosofie v nárysu Kantově a Goetheově“ atd.), což je ostatně samozřejmé, neboť souhrny přírodovědeckých poznatků vedou vždy k určité filosofii a k určitému názoru světovému. V krátkém referátu nelze mi ani stručně poukázat na tak mnohou zajímavost myšlenkové bohatého díla Titiusova, ač bych to učinil rád. Jakousi náhradou snad bude okolnost, že se k němu budoucně ve svých pracích tu příležitostnou poznámkou, tu obsáhlejším rozбором toho či onoho detailu zase vrátím.

*Podzimek.*

Hieronymus Wilms: *Albert der Grosse* (Seine wissenschaftliche Bedeutung und sein allseitig überragendes Wirken). München 1931; p. 237.

Vedle Tomáše Akvinského snad nejzvučnějšího jména pro svoji všestrannou práci literární nabyl ve století 13. dominikán *Albert Veliký* či *Albertus Magnus*. Všestranný jeho rozhled po tehdejší vědě, filosofii a theologii vynesl mu i pozdě po jeho smrti užívaný přídomek „doctor uni-

versalis", který mu dali jeho vrstevníci. Významné místo v dějinách středověké kultury patří mu podnes.

Jaký tedy div, že spisy Albertovy byly častěji vydávány (nejnovější, kriticky zpracované vydání podnikl A. Borgnet v Paříži a to v letech 1890—1899) a že literatura o jeho osobě i díle časem velmi vzrostla (Sighart, Hertling, Schneider, Van Weddingen, Stadler a jiní). Největší procento těchto monografií je psáno katolíky a tedy s hlediska katolického, leč i v dějinách přírodovědy setkáváme se se jménem Albertovým, neboť i v tomto teologii zdánlivě odlehlejší oboru byl Albert činným (viz v tom ohledu obsáhlá díla dějin přirodních věd: Dannermann, *Aus der Werkstatt grosser Forscher*; Darmstaedter, *Handbuch zur Geschichte der Naturwissenschaften*; Günther, *Geschichte der Naturwissenschaften*; Whewell-Littrow, *Geschichte der indukt. Wissenschaften* a monografii Stadlerovu *Albert Magnus*, nehledě k četným pracím speciálním, obyčejně menším pojednání).

K těmto knihám, jednajícím o Albertovi Velikém přibýlo v poslední době dílo řeholníka ordinis Praedicatorum H. Wilmse, vydané v Mnichově. Jedná o Albertovi jako přírodovědci, filosofovi i theologovi. Vykládá o vztahu Albertově k tehdejším přírodním vědám (A. Magnus und die Flora; A. Magnus und die Fauna a p.), v oddílu o filosofii Albertově mluví o jeho poměru k Aristotelovi a Platonovi a vysvětluje jednotlivosti z jeho metafysiky a jeho, dnes už nám nepřilíší jasně a srozumitelně psychologie.

Přehledně všimá si také Alberta Velikého jako exegety, moralisty, mystika a dogmatika. Ve všech oddílech je spíše pilně sneseno co už do té doby o Albertovi známo a uveřejněno, než aby bylo přinášeno nové. Ostatně ani nelze jinak u osobnosti, již se dostávalo tak značné pozornosti jako Albertovi. Proto také autor hojně cituje starší i novou literaturu o svém předmětu.

Výhodou díla pro čtenáře jest, že je ve všech svých oddílech stejnoměrně pracováno, nevýhodou pro nás zůstává arciť stanovisko spisovatele. Přes to však lze z knihy Wilmsovy odnésti mnohý solidní poznatek, zvláště neignorují-li se současně publikace jiné, o životě a díle Albertově jednající s hlediska trochu jiného, než je Wilmsovo. *Podzimek.*

Giordano Bruno: *Cause, Principe et Unité*. (Traduction de E. Namer), Paris 1930; p. 218.

Jest to francouzský překlad známého díla Brunova, dialogu „*Příčina, princip, jednota*“, provázený zevrubným komentářem. Tedy něco podobného Lassonově edici téhož díla v německém překladu (*Von der Ursache, dem Princip und dem Einem*, Philos. Bibl. 2., Leipzig). Bruno sám jest a zůstane pro všechny věky zajímavou osobností. Není sice tvůrčím duchem a spíše jen propaguje poznané, ale přece jeho filosofické základní dílo stojí za to, aby bylo překládáno a znovu vydáváno, jsouc jedním z článků růstu filosofie. — Autor námi referovaného spisu Brunova přistupuje hned po krátkém úvodu k rozboru filosofie Brunovy. Mluví nejdříve o názorech a filosofické koncepci Brunově, týkajících se hmoty, dále o „principu formujícím“, o příčině, duši a inteligenci a, ve čtvrtém oddílu závěrem o jediném a relaci mezi formou a hmotou.

Nato následuje vlastní spis Brunův, známých pět dialogů, sledovaných stručnými poznámkami překladatelovými. Několik instruktivních náčrtků doplňuje text. Je zbytečno zmiňovati se, byť i stručně, o samotném obsahu díla dávno známého a dnes jen přetiskovaného. Francouzský překlad Brunových dialogů však dobře našemu čtenáři poslouží. *Podzimek.*

Miroslav Plecháč: *Spiritismus v Podkrkonoší*. YMCA, Praha 1931; stran 66.

Zjev, jemuž se již věnovalo mnoho knih, úvah i příležitostných článků. Avšak spiritismus je zjevem různorodým, různorodějším, než by mohla

sama spiritistická theorie připustiti. A tak vedle, abych tak řekl vědeckých spiritistů, kteří mají někdy i rozsáhlé vzdělání všeobecné a speciální (u nás na př. prof. V e l e n o v s k ý), existují t. zv. „kroužky duchařské“ a konečně je tu i hnutí lidové, zvláště v Podkrkonoší, na Kladensku, na Budějovicku, místy na Moravě a pak ve Slezsku rozšířené, které má ráz spíše nábožensky-mravní.

Vzdělání stoupenci spiritistů mívají obyčejně větší nebo menší rozhled i po ostatních vědách okultních, studující nezřídka i methodicky oblast fysikální mediumity, magie, alchymie atp.

„Duchařské kroužky“ však zrodily onen vulgární typ babských seanci, začasté výdělečných, podvodných i pověrečných, kde o nějakých objektivních a kriticky řízených experimentech nemůže vůbec býti řeči, typ, který straší nejčastěji v hlavě naší veřejnosti.

S třetím typem, jenž poněkud udívá normálního pozorovatele, který je zvyklý hleděti na spiritismus jako na čiré duchařství a citování duchů, seznamuje nás Mír. Plecháč ve výše uvedené publikaci. Jest to knížka velmi instruktivní a na nemnoha stránkách přináší v přehledné formě mnoho cenných informací jako o hnutí samotném tak i o jeho střediscích, literatuře, časopisech, předácích, šifitcích a stoupencích. Dobře charakterizuje svéráz hnutí několik slov autorových o „Řádu pro seance“. Je prý z něho patrné, že seance jejich jsou vlastně pobožnostmi. Záleží v modlitbě, ve zpěvu ze zvláštních spiritistických zpěvníků a v projevech medií; jež jsou velmi často kázáními na texty z Pisma. Počet účastníků kolísá obyčejně kolem dvaceti.

Druhá kapitolka dílka je věnována organisátoru spiritistů podkrkonošských. K. S e z e m s k é m u, redaktoru, vydavateli i překladateli spiritistických knih.

Ve třetí kapitole se mluví speciálně o spiritistických shromážděních a popisuje se zevrubně seance našich podkrkonošských spiritistů a potom t. zv. debatní schůze.

Důležitá je kapitola IV., jednájící o nauce podkrkonošských a ostatních našich spiritistů v theorii a praxi. Po soustavném výčtu časopisů, brožur a větších spisů, ukazuje se na pozoruhodné jednotlivosti tohoto učení spiritistického. Důležitý je poukaz na prvky vzaté z východu (karma a reinkarnace), které se zde spojují, a posléze na prvek vývojový, víru ve vývoj k dobrému a dokonalému („Naroditi se, zemřiti, znovu se naroditi a pokračovati bez ustání až k úplné dokonalosti, toť zákon!“ — A. K a r d e k). Dobře pravi Plecháč, že tento spiritismus možno oprávněně nazvati náboženstvím pokroku. Křesťanský nátěr má také nesporně (pokládají spiritisté tito své seance za původní apoštolská shromáždění; doma u rakve zemřelého se koná seance; na hřbitově při pohřbu se modlí Otče náš; svátosti však neuznávají). Ze svátků mají prý pro spiritisty zvláštní význam Dušičky a rovněž i svátky svatodušní. Mají též svoji morálku, podloženou vírou, že život lidský je buď odpykáním (idea spravedlnosti), nebo posláním (idea pokroku). Proto odsuzují vraždu i sebevraždu. Kladným cílem života jest jim tedy dokonalost, osobní dokonalost. Zajímavé jsou doklady, které uvádí autor k pochvale jejich soukromého života, jakož i poznámky o povaze jejich náboženských sklonů.

*Podzimek.*

*K smrti odsouzení.* Román od René Naegeleena. Vydáno v naklad. L. Mazáče v Praze. Stran 236. Cena 20 Kč. — V románu tomto líčí se osud vojína Jacqua Féroula a jeho kamarádů Georga Schmidta a Alberta Blancharda ve světové válce. Všichni tito tři mladí lidé byli nedočkaví, aby odešli na frontu, přísahali si, že se nerozejdou. Na jejich žádost je přidělili k těžce setnině a do těžce čtyry. A tu zakusili první zklamání. Doufali, že půjdou ihned do bitevní čáry, že zaslechnou hukot bitvy, ale byli zatím přiděleni k 182. pluku v departementu Meuse, v Sorcy. A nemohli se ani dočkat toho, až půjdou do zákopů. Ale i pak byli zklamáni. Jaký to život bídný, plný strachu o život! Autor popisuje celý život v zákopech a různé

boje dělostřelecké a nepřátelské útoky plynové, vypravuje, jak není ani možno odstraniti ze zákopů padlé vojíny. Je tam mrtvý střelec, ležící na břiše, jako by byl klopýtnul a padnul v běhu, jiný leží na boku a otáčí voskovou tvář, přerušenou velkým černým knírem, třetí jako by ukazoval prstem na rozevřenou ránu. Červené prádlo, výstroj potřísněná krví, leží na zemi. Nevybuchnuvší střely, zapadlé do země, ukazují svá zkroucená křídla. A při útocích se snadno stane, že vojní francouzští musejí se uchýlit do bývalého příkopu německého. Jaký to zase smutný obraz! Zákop je pobořen. Jedna mrtvola je natažena tváří k zemi a je již pokryta blátem. Ze zhroucených choděb vystupuje zápach smrti. Hrůza! Vojín Féroul cítí, že mu nohy zapadají do zbahnělého masa. Zdá se mu, že se šlape po tvářích. Chce se vyhnout této hrůze, ale marně se pokouší vyléztí na předprseň zákopu a těžce padne na tlející mrtvoly.

Ozývají se prosebné výkřiky z temné roviny. Sanita! Nosičí! Jakýsi plačtivý slabší a unavený hlas, který zní něžně, volá neustále: „Maminko! Maminko!“ — Kdo jsou ti nešťastníci, krvácející, roztržštění, natažení na nehostinné a opuštěné zemi a kteří vykřikují do neúprosné noci tyto projev neštěstí. Vojáci: nikoli, jsou to chlapi, uboží chlapi, slabí a odzbrojení, zbloudilí chlapi, kteří se již unavili žadoněním k nemilosrdné krutosti lidí, obracejí se zoufale k samému prameni svého života, a s pláčem se obracejí k své mamince, jako by je mohla slyšeti daleko přes zpuštěnou polé a skloniti se nad nimi.

Autor pokračuje v popisu hrůz válečných. Popisuje útok na vrch souainský. Na všech stranách jsou nataženi lidé bez života nebo sténající. Šarže mohou sotva shromáždití své vystrašené mužstvo. Odvážnější obvazují raněné. Aspirant Poncet je zabít, šrapnel mu prolétl hlavou, jedno oko mu vyhřezlo s krvavou šedivou hmotou, u pasu má připevněnu krásnou přilbu pruského důstojníka. Z toho divadla kamarád aspirantův Ravet zšeřel. Chudák dívá se upřeně na několik kroků před sebe. Při každém výstřelu poskočí a když se ho někdo na něco táže, odpovídá vždy, ukazuje prstem na vidění, které ho zaujalo: „Vidíš tam aspiranta s jeho přilbou?“

Střelba z pušek zaznívá na celé linii. Není slyšeti nic jiného, než nesnesitelné bouchání mauserovek. Krvácející ranění padají na bojiště. Jeden z nich s předloktím a s visící červenou rukou běží po bojišti, hledaje, kde by se skryl.

Kamarád Féroulův Albert Blanchard — padne. Jacques Féroul sedí na vlhké zemi a přemýšlí. Vyhliďka na zítřek jej naplňuje hrůzou. Dal již vše, co mohl, vydal veškeru svou odvahu, nezbyvá mu nic, než omrzlost a strach. Po prvé pomyslí na svého kamaráda Blancharda a shledal, že mu téměř závidí jeho osud, jako osud všech těch, kteří již odpočívají věčný sen. — Vzpomíná na své rodiče. Co by si tak mysleli, kdyby ho tam viděli, v tom tragickém, zmrzačeném lese, s bradou položenou na kolenou, shrbeného a cvakajícího zuby. Vzpomíná si na pěkné zimní večery u krbu, na své příjemné mládeňské lože, na všechny ty věci, se kterými se již nesetká. Rozplývá se v bezmezně beznaději a je mu do pláče.

Autor líčí další útrapy válečné. Mužstvo nosí si jídlo v nádobách, které nebyly nikdy umývány, ježto voda jest vzácná, a proto silně zapáchají a nesou na sobě zbytky jídel z celého týdne. Vojáci čekají nedočkavě na dovolenou, aby aspoň na krátký čas mohli si odpočinouti od toho pekla a modlí se: „Bože můj! Dej, aby mi byl osud přízniv, aby mne střela ušetřila, aby se mi kulka vyhnula! Bože, oddal hodinu ofensivy, nech mne žítí až do dovolené! Potom se vrátím a budeš mít mé tělo, mé útrapy i můj život.“ Tolik se již marně doufalo a zoufalo. Často člověk dával ve chvíli útoku „s Bohem“ svým drahým, svým milým a starým tvářím rodičů, vyrostlým děvčátům, místům, kde se člověk zrodil, klidnému krbu, kde se člověk pokoušel o své první kroky.

Také hrdina románu Jacques Féroul neměl jiné myšlenky a jiných starostí a jiného důvodu k životu. Rodiče jeho byli malí důchodci. Bydlil s nimi v malém domku. Oba jeho bratři jsou na frontě, starší vážně raněn na po-

částku války, je nyní důstojníkem u těžkého automobilového dělostřelectva; druhý byl přidělen k praporu myslivců. Život těchto hodných lidí plynul klidně, ale tu nastává válka. A nyní se neustále chvějí o své děti.

Kniha popisuje příjezd na dovolenou Jacquesa Féroula. Přišel na nádraží do rodného místa k ránu. Běží k domku svých rodičů, kteří ještě spí. U okna volá své rodiče, rodičové se probouzí a nastává srdečné uvítání, pobíhání, vyptávání bez konce. Jedno ráno mu stačilo, aby vyčerpal téma svého vzpravování o válce. Jacques byl nepříjemně dotčen, když viděl, kterak ti, kteří žili v zázemí daleko od nebezpečí a pekla bitev, pili, jedli, spali měkce v loži a žili životem lidí a sice tak, jako by války nebylo. Viděl ženy, mluvící o módě, o toaletách, a muže, hovořící o obchodě a tisícovkách. Zázemí nebylo obráceno tedy, jak se domníval, stále k frontě. Od otce se dovídá, že ten a ten kupec, jehož obchodní stav byl v r. 1914 velmi špatný, vyplatil již dávno své věřitele a nyní že naplňuje své pokladny. A ti, kteří byli vojenské služby zproštěni pro tělesnou slabost nebo pro vysoké stáří, vrhli se na obchod. A tak jako vojáci za bombardování prohlubují i obchodníci svou brázdou a plnými rukama hrabou zlato, které se jim válí pod nohama. Nitro našeho hrdiny se bouří. Tolik utrpení na frontě a tak rozmařilý život v zázemí!

Nastává opět rozloučení. Minuty loučení mu působí hrůzu, velická bolest jeho rodičů mu jest nesnesitelnou, přeje si, aby již byl z domu. Je nutno zase odjetí. Jacques Féroul vnímá oběma očima milované tváře svých rodičů, líbá jejich vrásky, pije jejich slzy a zvolna se vymaňuje z objetí a odchází opět do tohoto pekla. A nastávají mu opět útrapy války. Nemůže ani spát, neboť nemůže zase přivyknouti tomu životu. Vše páchne vlhkostí a plísni. Kterysí voják má živý sen a mluví podivným hlasem. Ozývá se jakési temné šustění, jakési zvíře leze po kohoutku pušky — krysa.

Jindy při jedné hlídce pozoroval, kterak zpod vybledlých čapek mrtvých vojnů utíkaly krysy, vypasené lidským masem. S tlukocím srdcem a vystrašený, lezl k mrtvému. Čepice se odkutálela. Mrtvý voják tam ukazoval svou rozšklebenou hlavu, úplně bezmasou; lebka byla holá a oči vyžrány. Umělý chrup sklouzнул na prohnílou košili a z otevřených bezzubých úst vyskočila krysa. Mrtvoly, ohlodané až na šlachy, nemohly již uživit krysy. Vyhladovělá zvířata se uchýlovala do krytů, loupila v batozích, odnášela do svých děr zbytky posledních jídel, drze se přibližovala ke spáčům a pletouce si je s mrtvolami, čenichala na jejich tvářích. Usmnutí to znamenalo oddatí se na milost a nemilost ohavným těm zvířatům.

A což, když nastane útok plynem! Jaká to hrůza! A v tom pekle jsou lidé. Aby udrželi oheň, který by zabránil smrtícím parám sestoupiti do zákopů, běhají vojáci s dusícími maskami a vytrhávají dřeva z naspů. V jedné chodbě zákopu leží mužstvo, překvapené vypuštěným plynem, v křečovitých polohách s otevřenými maskami, s rozšklebenými tvářemi. Účinek plynu byl ohromující. Kdo se ho nadýchal, padli svíjejíce se ve strašných křečích. Mnoho vojnů, majících spálené plíce, umíralo za ukrutných bolestí a nikdo nemohl nic učiniti, ani pro jejich záchranu, ani pro úlevu jejich smrtelného zápasu.

Spisovatel popisuje strašné boje o Verdun. Každý z vojnů si přál býti zraněn, aby se vyhnul tomu peklu. Každý se těšil tou nadějí potajmu v sobě. Verdun! Vojáci věděli velmi dobře, že tuhé boje, jichž se již zúčastnili, nedostihují bojů u Verdunu, ani co do hrůzy, ani co do nebezpečí, ani co do útrap. Zásobování není možné, vody není, hyne se žízni. Nadmutí koně leží po cestách se ztuhlými nohama. Pojízděné kuchyně zničené tyčí k nebi svůj neškodný otvor. A znovu zabít koně a mezkové s dlouhými ušima. A potom rozbité bedny, převrácené vozy, nepoznatelné trosky. V příkopech cosi černého. Toť mrtvoly, padlých, některé bez hlavy. Střely, které dopadají na mrtvoly, rozšiřují ohavný, morový zápach. Válka pokračuje bez přestávky a bez soustrastí. Po Champagni Verdun, po Verdunu Somme. Čím dál, tím více strastí. Není to již bitva, je to válka až do vyhubení a veškerá naděje na konec zdá se býti zničena.

Nejen Francouzi, ale i Němci zakoušeli téhož osudu. Vojíní obou stran ve společném neštěstí jsou si bližší vzájemně, než těm, kdož vzadu jim pochlebují, je oslavují, je podněcují a sebe-obohacují. A kdyby si mohli rozumět a dohovorit se spolu, podali by si ruce.

Hrdinovi tohoto románu padne bratr. Jak rád by uposlechl výzvy matčiny a přijel k ní. Avšak není to možné, všechny dovolené byly zrušeny. Co však Jacquesovi Féroulovi působí trýzeň, kterou nic nemůže utišit a která je v něm jako krvavá rána, je pomyšlení na ohromnou bolest ubohých rodičů. Pomyšlení na ten žal, který černým stínem smutečního závoje zatemní navždy jejich staré dny až do konce, jej zneklidňuje.

Než válce není stále konec. Jako zvěť chycená do léčky, tak utíkají vojíní, marně hledající za ukrutné střelby nemožný útulek. Všude, v zákopech, pod otrískanými stromy, přerážejí nemilosrdné střely kosti, roztrhávají těla, otvírají vnitřnosti a ze silného vojáka nenechávají nic, než krvavou kupu. Ranění umírají bez ošetření. Není již ani velitelů, ani ošetřovatelů, není již ani mužů, zbývá pouze chvění o život. Konečně padl i druhý přítel hrdiny tohoto románu Georges Schmidt. Ale válka také rychlým tempem dospěla ke konci. Nadešel listopad 1918. Každý velmi dobře cítil, že se válka chýlí ke konci. Každý litoval nešťastníků, kteří zanikli v bouři, než dospěli do přístavu.

Jednoho rána zazvučely zvony plným hlasem. Bylo to příměří, poslední rána z děla byla vystřelena, poslední voják padl. Vlajčí prapory narážely na okno. Kde kdo projevoval velkou radost. Válka byla skončena. Kdysi v srpnu 1914 pomyšlili si lidé náhle: „Je to válka, válka, v níž nikdo nevěřil.“ Nyní si mysleli s tímž úžasem: „Je to mír, mír, v nějž již nikdo nevěřil.“

Kniha líčí válku v celé její hrůze, nic nezamlčuje, ale také nenadsazuje. Líčí nesmírné utrpení těch, kteří jako vojáci museli se války zúčastnit a mluví do duše všem těm, kteří z vlastního prospěchu nebo z touhy po moci štvovali proti sobě národy a země. Spisovatel tohoto románu svým líčením hrůz válečných sleduje cíle mírové a dává příštím generacím výstrahu, aby se něco podobného, jako byla světová válka, neopakovalo. Pro mírové snahy má tato kniha velikou cenu. Kdo tuto knihu přečte, ten musí válku jako nejhorší zlo odsoudit.

V-y.

*Apis a Este.* Román o Františku Ferdinandovi. Napsal Bruno Brehm. Z němčiny přeložil Ladislav Drábek. Str. 404. Jako 245. svoji knihu vydalo v lednu 1932. Vydavatelstvo Družstevní práce v Praze. — Kniha počíná spiknutím důstojnictva srbského proti panující rodině královské r. 1903. Hlavním vůdcem tohoto vojenského spiknutí byl kapitán generálního štábu Dragutin Dimitrijevič, který jest nazýván všeobecně „Apis“. Tak jej nazývali již ve škole, hocha se širokým čelem a býčí šíjí. V zahradě vojenského kasína se spiklenci jednoho dne sešli. V pozdních hodinách nočních, když všichni odešli, zůstali spiklenci sami. Apis ujímá se slova a dává narychlo rozkazy. Práví: „Bude-li každý na svém místě, musí se to zdařit.“ Rozdělí spiklence na pět skupin, každá skupina obdržela svůj zvláštní úkol. Ještě jednou naposledy napomíná kamarády spoluspiklence: „Neztrácejte čas! Celá věc musí být vyřízena nejdéle za půl hodiny. Vůdci skupin jsou odpovědní. Na vás, pánové, závisí, budeme-li mít občanskou válku či ne.“ A pak blíží se spiklenci ke královskému konaku, aby osvobodili národ srbský zavržděním královských manželů srbských Alexandra a Drágy Obrenovičových. Tento úkol spiklenci také vykonali. Tělo královo zasáhlo 19 ran revolverových, z toho dvě naprosto smrtelné a 5 ran šavli, tělo královnino bylo zasaženo 36 revolverovými ranami a více než 40 ranami šavli.

Kniha končí popravou Apisovou, kdesi za solunskou frontou, ke které byl odsouzen válečným soudem proto, že se pokusil o útok na prince vladáře Alexandra, nynějšího krále Jugoslaviie. Při jízdě jeho z fronty mezi Ostrovem a Vodenou bylo na něho zákeřně střeleno a za inspirátora tohoto činu byl považován Dragutin Dimitrijevič, řečený Apis, a Ljubomir Vulovič, kteří



jsou službou přiděleni do Ostrova, věděli prý o návštěvě prince vladáře na frontě.

Při čtení tohoto románu otvírají se čtenáři dva různé světy. Oslňující lesk staré odumírající monarchie, její armáda s falešným pozlátkem, úplný rozvrat panovnické rodiny. Naproti tomu světu otvírá se svět jiný, svět fanaticky vlasteneckých a romantických spiklenců, kteří mají na zřeteli jedinou myšlenku, totiž osvobození a sjednocení všech Slovanů jižních a kteří ze tu myšlenku jsou hotovi položit třeba i své život a prolítí svou krev.

Středem této knihy je atentát na rakouského následníka trůnu, arciknížete Františka Ferdinanda d'Este, kterýžto atentát stal se jiskrou, která zapálila požár světové války v Evropě. Spisovatel sebral mnoho nových a dosud neznámých dokumentů, takže kniha přináší mnoho sensationálních událostí, které zaujmou cele čtenář. Tato část knihy jest také nejcněnější. Z knihy této se dovídáme, že Princíp a Čabrinovič nebyli první, kteří se odvážili atentátu, aby osvobodili Bosnu od jha rakouského. Již před nimi pokusil se o to mladičský student Žerajič. Ovšem tehdy atentát se nezdárl. Žerajič vystřelil, ale chybil cíle. Aby unikl stihání a snad popravě nebo aspoň dlouholetému žalářování, otrávil se jedem, který měl s sebou, kdyby atentát selhal.

A na hrobě tohoto studenta Žerajiče trávil Princíp celé noci těsně před atentátem a na tom hrobě také vykonal svou přísahu: „Na den sv. Víta ozdobím tvůj hrob, Bogdane, na den sv. Víta přinesu ti květiny, neboť ty dole musíš jej více oslavit než všichni ti ostatní tu nahoře, kteří ani nevědí, co jsi vytrpěl, jak statečně jsi zemřel za svůj národ vlastní rukou. Bogdane, dej mi stejnou odvalu, abych se zprostil těchto soudců, až své dílo provedu a abych se jim mohl v hrobě právě tak vysmát, jako jsi to udělal ty, který jsi se smál i mlčel ve smrti. Nyní přísahám u tebe zde ještě jednou, co jsem přísahal ve Sdružení: „Sjednocení nebo smrt!“

Román „Apis a Este“ obírá se světovou válkou, avšak nelíčí bojů na frontách, ale zabývá se hlavně osobami, které byly příčinou světové války. Je to rakouský následník trůnu, arcikníže František Ferdinand d'Este, a srbský důstojník Dragutin Dimitrijevič, řečený Apis, který byl vůdcem tajného spolku srbského.

„Apis a Este“ není obyčejná kniha. Je to životopis i historický román. Je to historický román z doby, které jsme byli sami svědky.

Bruno Brehm je jedním z mladých a nadaných německých spisovatelů z republiky Československé. Napsal již řadu krásných knih, které se čtou se zájmem a které byly přeloženy také do cizích jazyků. Bruno Brehm zaujme svými romány čtenáře od začátku až do konce. Za světové války byl v rakouském vojsku důstojníkem a všiml si pozorně všech událostí. Předností Brehmových románů jest, že se snaží býti co neobjektivnějším. V-y.

## KNIHY.

Fritz Heinemann, *Neue Wege der Philosophie; eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Leipzig, Quelle M. Meyer 1929. Cena neudána. — Zabývá se zkoumáním moderní filosofie od dob Berkeleye až Husserleho a Driesche, rozbořem subjektivismu pozitivistického, transcendentálního (Kant) a metafysického, jakož i fenomenologie Husserlovy a dospívá k životu emocionálnímu a praktickému. Člověk může míti důvěru k životu.

Voltaire, *Filosofický slovník* čili rozum podle abecedy. Přel. E. Horák. V Praze, J. Laichter, Otázky a názory, kniha 60., 1929. Str. 390. 36 Kč. — Spis velmi obávaný církvemi starými a potíraný, nicméně i dnes hodný, aby byl čten.

Platon, *Filebos* a Dewey, *Demokracie a výchova*, ve filosofické knihovně u J. Laichra.

Nikolaj Berďajev, *O samoubijství*, psychologickij etjud, Paříž 1931, nákladem Ymka. Cena neudána. — Studuje zjev sebevraždy v ruské emigraci. Hlavní myšlenka spisu zní: Jen Bůh dává smysl života.

Prof. dr. Hans Duhn, *Der Weg des modernen Menschen zu Gott*. M. 450, München, Reinhardt. — V předmluvě praví autor: Křesťanství ztratilo svůj účinek. Vina není naprosto jenom v zlobě lidské. Z velké části je vina v tom, že mnozí již nevědí, co je vlastně křesťanství, nebo lépe řečeno, co je zvěst Ježíšova; neboť obě není totéž.

Władysław Tatarkiewicz, *Historja filozofji*. Dva díly, stran 396 a 312, Lwów 1931. — Vypsání dějin filosofie od dob nejstarších až na naše dny. Zaslouží si pozornost svou hodnotou. I u nás, kteří nemáme souborných dějin filosofie až do doby nejnovější.

Dr. A. Draťová, *Problém kauzality ve fyzice*. Předloženo České akademii věd a umění. Vydáno jejím nákladem v Praze 1931. Cena neudána. — Zákon příčinnosti je nejdůležitější zákon našeho myšlení, poznávání i zákon dění vůbec. Ten nás vede z našeho já ven do světa objektivního a za svět empirický do světa věcí o sobě a opět dále až k první příčině všeho — k Bohu. Autorka zabývá se problémem příčinnosti jen ve světě jevů, ve fyzice, čímž příčinnost není vyčerpána, ba ve své podstatě ani dotčena; nicméně je i to, co podává, důležité — v době skepse o platnosti zákona příčinnosti.

Adolf Keller, *Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt*. 1931, M. 550, Mnichov, Kaiser. — Popisuje vliv dialektické teologie na soudobé církevnictví, nejen protestantské, ale i katolické a pravoslavné. Spis poučuje o církvích současných.

Ferd. Kattenbusch, *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*. Ihre Schäden und ihre Leistungen. 5. přepracované vydání, 5 M., Giessen, Töpelmann. — Ukazuje teologii cestu k evangeliu a k Lutherovi. Radí, jak se vymanit z moci ducha řecké filosofie v dogmatice, obzvláště v pojmu Boha (pantheismus).

Joh. Meinhold, *Das alte Testament und evangelisches Christentum*. 1931, M. 480, Giessen, Töpelmann. — Vědecký a spravedlivě odhadující úvod do souboru otázek starozákonních. Kritika všech možných stanovisek k nim. Uvádí do Starého zákona, ale skrze Krista.

Ad. Harnack, *Aus der Werkstatt des Vollendeten*. Reden und Aufsätze. Vydal Axel Harnack, 1930, M. 850. — Harnack jeví se tam jako myslitel, badatel, učitel, theolog a kazatel, jako organisátor vědy a bojovník za sociální pokrok. Práce tam uveřejněné mají zároveň ráz životních vzpomínek muže tak znamenitého v nové teologii křesťanské.

Hugh Redwood, *Gott im Großstadt-Elend*. Ein Buch moderner Wunder. Z anglického přeložil J. Ferd. Laun, 2 M., Gotha, Klotz. — Řešení napětí mezi Bohem a velkoměstskou bídou.

J. Ferd. Laun, *Unter Gottesführung*. Zeugnisse religiöser Erneuerung moderner Menschen. 3 M., Gotha, Klotz. — Výmluvná svědectví naprosté náboženské obrody nejmodernějších lidí všech tříd a povolání.

Walt. Classen, *Eintritt des Christentums in die Welt*. Váz. v plátně 12 M., Gotha, Klotz. — Vítězství křesťanství na pozadí zapadající antické kultury. Cesta křesťanství od Galileje až po Benedikta, zakladatele klášterů na západě.

Ernst Johanssen, *Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums*. 5 M., Mnichov, Kaiser. — Co znamená evangelium pro primitivní africké obyvatelstvo u srovnání s jinými náboženstvími, na př. mohamedanismem.

*Religionspsychologie, Dokumente der ersten internationalen religionspsychologischer Tagung in Wien, 1931.* Dráždany, Unqelenk. — Tři oddělení: 1. pro lékaře psychotherapeuty, kriminalisty; 2. pro theology a filosofy (víra a nevěra v existenciální psychologii); 3. pro vychovatele a učitele (víra a nevěra v psychologii mládeže). Víc než 30 přednášek vůdčích osobností z různých oborů psychologie náboženství.

Heinrich Barth, *Das Problem der Autorität.* 30 stran, 1 M., Bern-Lipsko, Gotthelf. — Problém autority je problém dneška.

Paul Schütz, *Zwischen Nil und Kaukasus.* 2. vyd., M. 5.80, Mnichov, Kaiser. — Cestopisná zpráva o náboženské a politické situaci východu.

Th. Siegfried, *Grundfragen der Theologie bei Rud. Otto.* 4 M., Gotha, Klotz. — Komentář Ottovy theologie. Ukazuje na spoje veškeré práce jeho a na myšlenkovou jednotnost jeho.

Friedrich Heiler, *Im Ringen um die Kirche.* 12 M., Mnichov, Reinhardt 4. — Obsah: Celý Kristus celé církve. Katolická církev (východní, západní a evangelické křesťanství, Frant. z Assisi, reformní katol. a modernismus). Reformátorské křesťanství. Moderní protestantská theologie. Hnutí ekumenické. Katolická obnova církví reformačních.

Friedrich Heiler, *Liturgische und sakramentale Erneuerung.* — Zvláštní číslo časopisu „Hochkirche“ (březen, duben 1931), Mnichov, Reinhardt, 2 M.

Christoph Schrempf, *Menschenlos* (Hiob, Oedipus, Jesus, Homosum). 4. vydání, M. 3.80, Stuttgart, Frommann. — Výklad záhady života lidského.

Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik.* 2 M., München, C. H. Beck. — Příspěvek k filosofii života. V duchu filosofie dějin tohoto spisovatele.

Helmuth Schreiner, *Der Nationalsozialismus vor der Gottesfrage.* Illusion oder Evangelium? M. 1.40, Berlin-Spandau, Wichern. — Spis má na mysli německý národní socialismus, který měří evangeliem, ale hodí se i na naše poměry, kde poslední dobou vede se diskuse o nacionalismus a socialismus.

A. de Quervain, *Die theologischen Voraussetzungen der Politik.* Fürche-Verlag, Berlin 1931. — Žádná politická ethika. Zásadní stanovisko správné (křesťanské) politiky, třebaš ne dokonalé a neomylné politiky. Pod zorným úhlem víry v Boha a výkoupění.

Prof. Dr. J. Iljin, *Wider die Gottlosigkeit.* Berlin-Steglitz, náklad Eckart, M. 0.95. — Zabývá se propagandou nevěrců. Věnuje pozornost manželství, rodině, škole. Je to přednáška.

Fritz Lieb, *Das westeuropäische Geistesleben im Urteile russischer Religionsphilosophie.* Tübingen, Mohr. — Oprávněnost výroků Dostojevského: Určení Rusů je určení celoevropské a světové.

Joachim Wach, *Einführung in die Religionssoziologie.* 1931, Tübingen, Mohr, M. 4.50.

Wilhelm Koepp, *Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Theologie.* Eine Einführung. 1930, M. 4.20, Tübingen, Mohr.

E. Brünner, *Gott und Mensch.* Vier Untersuch. über das personhafte Sein. 1930, M. 3.60, Tübingen, Mohr.

Prof. Dr. Lohmeyer, *Vom Worte Gottes.* Zpráva o 3. sjezdu něm. theologů ve Vratislavi. M. 5.50, Gottingen, Vandenhoeck-Ruprecht.

Adolf Sannwald, *Der Begriff der Dialektik und die Antropologie.* M. 5.50, München, Kaiser. — Zkoumá pojem Já ve filosofii něm. idealismu a jeho protinožců.

Wilhelm Bartelheimer, *Schleiermacher und die gegenwärtige Schleiermacherkritik*. S předmluvou Gogartena. Cena M. 9.—, Lipsko, Hinrich. — O smyslu a významu odklonu nové theologie protestantské od Schleiermachera.

Georg Merz, *Kirchliche Verkündigung und moderne Bildung*. M. 3.30, München, Kaiser.

Heinrich Rickert, *Goethes Faust*. 1932, M. 18.—, Tübingen, Mohr.

Erich Franz, *Goethe als religiöser Denker*. 1932, M. 10, Tübingen, Mohr.

Gustav Krüger, *Die Religion der Goethezeit*. 1931, M. 6.—, Tübingen, Mohr.

V. Ivanov, *Dostojevskij*. Tübingen, Mohr.

F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*. Lipsko 1929.

H. Herrigel, *Das neue Denken*. Berlin 1929.

A. Liebert, *Geist und Welt der Dialektik*. Berlin 1929.

H. Driesch, *Philosophische Forschungswege*, Ratschläge und Warnungen. Lipsko 1930.

Frant. Krejčí, *Filosofie posledních let před válkou*. Praha, Laichter 1930.

Dr. Jos. Kratochvíl, *Meditace věků*, III. Brno 1930.

Dr. G. Venzmer, *Körpergestalt und Seelenanlage*. Stuttgart, Kosmos.

Dr. H. Mignon, *Education psychologique de l'enfance*. Paříž, P. Lethiel-leux.

Dr. M. Apel, *Filosofický slovníček* (sbírka Göschen).

Dr. H. Schmidt, *Filosofický slovník* (8. vydání). Kröner's Taschenausgabe, sv. 13.

R. Odebrecht, *Kleines philosophisches Wörterbuch*. 6. vydání, Lipsko 1929.

R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. 4. vydání, Berlin, Mittler a syn.

O. Dittrich, *Geschichte der Ethik*. Lipsko, F. Meiner, III. sv. (Středověk až po reformaci.)

J. Rehmke, *Philosophie als Grundwissenschaft*.

R. Eisler, *Kantlexikon*. Berlin, Mittler u. Sohn.

Papini, *Sant' Agostino*. Florencie.

Mc. Dougall: *St. Augustine. A study in personal Religion*. New York.

C. Leonard Woolley, *Ur und Sinflut*. Lipsko, Brockhaus.

Theod. Siegfried, *Die Theologie der Existenz bei Friedr. Gogarten und Rud. Bultmann*. Cena 12 M., Gotha, Klotz.

Th. Siegfried, *Die Theologie des Worts bei Karl Barth*. 10 M., Gotha, Klotz. — Oba spisy jsou věnovány zásadní kritice theologie Karla Bartha a jeho školy.

Dr. H. Weinert, *Menschen der Vorzeit*. Stuttgart 1930.

Dostojevskij, *Sborník statí k 50letému výročí jeho smrti*. Péči Společnosti Dostojevského v Praze vydalo naklad. Melantrich. Red. komité:

O. Fischer, Jiří Horák, A. St. Mágr. Hlavní redaktor A. L. Bém. Vytiskl Melantrich, a. s. Praha-Smíchov 1931; cena neudána.

A. R u n e s t a m, *Psychoanalyse und Christentum*.

H. S a a l f e l d, *Das Christentum in der Beleuchtung der Psychoanalyse*.

Dr. J. B e n e š, *Psychoanalyse* (Freudova psychoanalýza a poměr křesť. filosofie k ní). Praha 1930. (Katolík.)

*Sborník o sv. Augustinu*: „S. Agostino, pubblicazione commemorativa del XV. centenario della sua morte.“ Vydala katolická universita v Miláně. Obsahuje 19 příspěvků.

G. J. H e e r i n g, *Der Sündenfall des Christentums*. 10 M., Gotha, Klotz. Zkoumá křesťanství, stát a válku.

Antonio Aliotta, *Il problema di Dio e il nuovo pluralismo*. 9 lir, Citta di Castello, Casa editrice Il Solco. R.

## ČASOPISY.

*Christentum und Wirklichkeit*, dříve *Christentum und Gegenwart*. Od 1. ledna 1932 vychází v Mnichově, naklad. Kaiser, za přispění Georga Merze a Georga Flemmiga pod vedením Georga Merkela a Otto Frickea. Je směru reformačního. Čtvrtletně M. 1,80.

*Die Hochkirche*. Vede Friedrich Heiler. Cena 8 M., Mnichov, R. Reinhardt. Měsíčník pro spojení církvi.

*Christliche Volkswacht*. Vede H. Wagner, vydává Volkswacht-Bund, Hamburg. Měsíčník. 5 M. ročně. Časopis, věnovaný sexuální ethice a sexuální pedagogice.

„*Przegląd Współczesny*“, polský časopis, uveřejňuje v lonském ročníku v řadě čísel článek L. Chwistka pod titulem „Otázky duchovní kultury v Polsku“ s partií zvláště zajímavou „O podmínkách filosofického vývoje v Polsku“.

*Droga*, polský časopis, vycházející ve Varšavě, přinesl v minulém ročníku pozoruhodnou a zajímavou studii o různých kulturách na thema: Soumrak optimistické civilisace. Hledí mužně vpřed a neklesá na mysl při úpadkových zjevech kultury 19. století.

*Křesťanská revue* vychází 15. každého měsíce mimo prázdniny. Vedou prof. dr. J. L. Hromádka a Emanuel Rádl. Odpovědný redaktor Jar. Šimsa. Předplatné na celý rok 36 Kč. Praha II., Pořič č. 12. Věnuje se časovým otázkám se stanoviska křesťanského evangelického. Vychází ročník V.

*Religiöse Besinnung*. Čtvrtletník, věnovaný křesťanskému prohloubení a ekumenickému dorozumění církvi. Vydává dr. Karel Thieme. Vychází v Německu ve Stuttgartě, naklad. Fr. Frommann. Roční předplatné 5 něm. marek. I. číslo roč. IV. (1931/32) přináší články o stanovisku jednotlivých konfesí k otázce manželské.

*Die Eiche*. Čtvrtletník pro sociální a mezinárodní společenství práce. Vydává F. Siegmund-Schultze. Vychází v Německu v Gothe, naklad L. Klotze. Ročně 12 něm. marek. Loni vycházel ročník 19.

*Die christliche Welt*. Vychází dvakrát měsíčně. Je věnován otázkám náboženským, církevním, vědeckým i všeobecně kulturním se stanoviska kritického protestantismu. Vydává prof. dr. M. Rade. Ročně 20 něm. marek. Vychází v Gothě u Klotze.

*Logos*. Italský časopis filosofické knihovny v Palermu. Řídí prof. Ant. Aliotta. Neapol, Francesco Perella. Cena u nás 40 lir. Pěstuje filosofii ve směru moderního intuicionismu. V roč. 14, č. 3 je článek N. Abbagnana na thema: Problém Boha v některých novějších diskusích.

*Naše Doba*. Revue pro vědu, umění a život sociální, roč. 39. V č. 3: je článek prof. Žilky: Křesťanství a mír. V č. 2. článek Odkřesťanění Ruska od Alex. Hertze. Také přinášívá rozhledy po životě náboženském a církevním z pera prof. Žilky.

*Christentum und Wissenschaft*. Založil K. Girgensohn. Vydávají: Rob. Winkler a Hermann Sasse. 12 sešitů ročně. Cena 11 marek. Drážďany, Ungelenk.

*Kommende Gemeinde*. Nezávislý náboženský časopis. Vydává J. W. Hauer, Tübingen. Ročně zatím 4 sešity po 2 až 3 markách. Časopis se věnuje rozboru a reformě nynější náboženské situace ve všech jejích rozporech.

*Orient und Occident*. Věnován teologii a sociologii. Věnuje pozornost poměrům ruským. Vydává Fritz Lieb a Paul Schütz ve spojení s Nik. Berdajevem. Lipsko-Hinrich, Ročně 4 svazky. Cena v předplacení 10 německých marek.

*Theologische Rundschau*. Založena Boussetem a Heitmüllerem. Vydává R. Bultmann a Hans von Soden za pomoci čelných německých theologů. Ročník 4, 1932. Tubinky, Mohr, ročně 15 něm. marek. Podává přehledy jednotlivých oborů theologických.

*Theologie der Gegenwart*. Literární příloha k Neue kirchliche Zeitschrift. Vydává řada odborníků theologických. Přináší nejnovější literaturu v jednotlivých oborech. Ročně 12 sešitů. Cena ročně 7 něm. marek.

*Zwischen den Zeiten*. Vydavatel farář Georg Merz, docent teologie. Stálí spolupracovníci: prof. K. Barth, Gogarten, Thurneysen. Časopis, věnovaný theologickým otázkám v duchu Barthovy teologie. Cena ročně 11 marek, Mnichov, Chr. Kaiser.

„*Catholica*“ se jmenuje německý časopis, jenž počal vycházeti nákladem Winfriedova svazu. Je to čtvrtletník, jenž má býti věnován theologické diskusi s protestanty. Církve protestantské nemají důvěry v tu diskusi, když katol. církev římská odmítá diskusi a kontroversi na fóru světových snah ekumenických. (Lausanne, Stockholm.) R.

## RŮZNÉ.

*Protináboženské hnutí v Bulharsku*. Postavení bulharské pravoslavné církve jest ohrožováno rostoucím protináboženským hnutím, které vedou hlavně komunisté. Nedávno byla založena Jednota bezbožníků v Sofii, která má již přes 100 odboček v městech. Bylo vydáno množství knih, brožur a letáků protináboženských. Překvapující úspěch této propagandy v zemi, kde pojem národnost a náboženství jest tak těsně spjat, lze vysvětliti hlavně tím, že v jejím čele stojí bývalí pravoslavní kněží, znající dobře slabé stránky pravoslavné církve a jejích služebníků, z nichž v poslední době někteří sami hodně přispěli, že autorita církve poklesla. Vůdce jest bývalý pravoslavný kněz Rusinov, poslanec nezávislé dělnické strany, která nahradila rozpuštěnou stranu komunistickou. Rusinov je výborným řečníkem a dělnici všude chtějí slyšet jen „rudého popa“. Jeho syn je redaktorem protináboženského listu „Bezbožník“. Propaganda se vede hlavně proti slavení křesťanských svátků vánočních a velikonočních. Mezi bulharskými bezbožníky najdou se



velcí fanatikové. Církev zahájila ráznou obranu. Založeno v sofijském okrese přes 50 spolků křesťanské mládeže, které mají bojovati nejen proti propagandě komunistů, nýbrž i proti americké YMCA. Také veškeré pravoslavné duchovenstvo bylo mobilisováno do boje. Od loňska se slaví v celé zemi „den křesťanské mládeže“, kdy všechna školní mládež je vedena do kostelů. Bulharský Synod, hlava pravoslavné církve, požádal vládu o pomoc a v poslední době policie začíná pronásledovati protináboženské agitátory a rozháň jejich schůze a tábory.

*Katolický kněz proti papežské politice.* Pozornost vzbudila odvaha, s jakou odsoudil politiku Vatikánu, která podporuje fašisty, dusící Slovany v Itálii, římsko-katolický kněz, poslanec Pavlič, v bělehradské skupštině v rozpravě o rozpočtu. Pravil, že náprava se stane, až nebudou stále po staletí voleni za papeže jen Italové, ale až bude zvolen příslušník jiného národa: Francouz, Angličan nebo Čechoslovák papežem, aby dělal Vatikán nestranou politikou.

*Kolik mají jednotlivé církve na světě vyznavačů.* V holandském časopisu „Het Schild“ se sděluje, že podle posledního statistického výpočtu žije na světě kolem 1.850.174.000 lidí, z nichž 351.840.000 je katolíků, 233.998.000 hindů, 233.988.000 mohamedánů, 199.462.000 budhistů, 164.684.000 protestantů, 131.461.000 pravoslavných, 122.240.000 pohanů a 15.732.000 židů. Vyjádřeno v procentech je ze všech obyvatelů světa 19% katolíků, 13,8% hindů, 13,8% mohamedánů, 10,8% budhistů, 8,9% protestantů, 7,1% pravoslavných, 6,6% pohanů a 0,9% židů. — Nejvíce katolíků je v Americe, kde jejich počet činí 53,1% všech tamních obyvatelů. V Evropě je katolíků 42,9%, v Australii 22%, v Africe 3,8% a v Asii 1,7%. Z jiných vyznání je v Evropě 25,3% pravoslavných, 24,3% protestantů, 2,3% židů, 2,2% osob bez vyznání a 1,8% mohamedánů.

*Nová papežská encyklika.* Papež vydal novou encykliku, která začíná slovy: „Milosrdenství Kristovo nás přimělo...“ V encyklice papež znova pozvedá svůj hlas, aby vyzval všechny k jednotnosti v boji proti zlu, které tíží lidstvo, aby bylo zabráněno ještě dalším zlům. Na otázku, jakého původu jest dnešní tiseň, odpovídá papež, že byla způsobena žádostí po pozemských statcích. Podvrtné strany, pravi dále papež, využily všeobecné bídy a rozvíjejí dále bezectnou i bezbožnou propagandu a nenávisť proti náboženství. Dříve bylo neznabohů poměrně málo, dnes však tvoří v různých zemích pevně organisovanou armádu. Papež zapřísahá všechny národy, aby zanechaly nízkého egoismu a využily všech sil k vytvoření jednotné fronty. K boji o náboženství a sociální mír musí býti využito všech lidských prostředků. V poslední části encykliky žádá papež, aby svátek Nejsvětějšího srdce Ježíšova byl pro celou církev svátkem prosebným.

*Ukrajinský pravoslavný biskup v Polsku.* Ve Varšavě byl posvěcen jako první ukrajinský biskup pravoslavný v Polsku archimandrit kláštera jiroveckého Polykarp Sikorský. Nový biskup narodil se r. 1875 v Kijevské gubernii, studoval v semináři a universitě kijevské, načež se věnoval církvi a národnímu životu ukrajinskému, zejména za revoluce pracoval v emigraci. R. 1922 vstoupil do kláštera a pracoval na Volyni, až nyní se stal biskupem v Lucku. Tam a v okolí žijí také naši krajané pravoslavní z dob carských.

*Episkopální církev ve Škotsku,* kterou spravuje biskup z Brechinu, čítá 340 duchovních; každého roku přistupuje na 60.000 lidí k večeři Páně. Tato církev má bohoslovecký seminář v Edinburgu a má také seminář ku vzdělání učitelů.

*Presbyteriální církev ve Škotsku* vyslovila svůj souhlas s návrhem zákona, dle něhož bude pro příště brán zřetel při obsazování profesorských míst na bohosloveckých ústavech na kandidáty jen reformovaného vyznání. Proto uchází se nyní o uprázdněnou profesorskou stolič v Aberdeenu i jeden kongregationalista a jeden baptista.

*Reformovaná církev v Maďarsku* má každého roku nadbytek duchovenského dorostu (ročně 70 až 80), ježto má jen 240 far a míst katechetických. Z té příčiny bude přijímáno pro příště méně kandidátů stavu duchovního.

*Protestantské církve v Bulharsku*, z nichž církev kongregationalistů se 6000 příslušníky jest nejsilnější, otevřely v Samokově seminář pro své kazatele. V tomto semináři jest nyní 18 studentů.

*Bezbožníci v Rusku* obdrželi od vlády subvenci 200.000 rublů na zřízení divadla, které má sloužiti účelům protináboženské propagandy.

*Socialistickému faráři Kappesovi v Karlsruhe* byla dána od badenských nadřízených církevních úřadů důtka, že ostře vystoupil proti tomu, že byl nástupcem Eckertovým jmenován duchovní pozitivista a že nyní velmi početní náboženští socialisté v Mannheimu nemají faráře svého směru.

*Při anglických bohoslužbách v katedrále sv. Petra v Ženevě* u přítelosti světové odzbrojovací konference sám prezident této konference, britský socialistický ministr Artur Henderson četl část Pisma sv. Starého zákona.

*Bývalý farář Lic. Dr. Hans Hartmann*, který konal přednášky ve Švýcarsku, Francii a Belgii o evropské mládeži a odzbrojení, byl v Lutychu, když mluvil v methodistickém kostele, od příslušníků „légion nationale“ těžce ztýrán.

*Mnoho španělských jezuitů* usadilo se v Holandsku. V Belgii byl španělským jezuitům v počtu asi 350 pronajat zámek Marneffe.

*Biskup evangelické církve augsburské v Polsku Dr. Bursche* vydal u příležitosti odzbrojovací konference pastýřský list, který byl čten věřícím s kazatelen.

*V Japonsku* jest 60.000 kněží sintoistických, 200.000 budhistických a 2.000 křesťanských. Kagava Toyohiko, křesťanský japonský dělnický vůdce, pokládá za nutné, aby počet křesťanských kazatelů byl zvýšen. Za tím účelem usiluje o to, aby nejméně 5.000 laiků bylo vzděláno na kazatele ve zvláštních kursech, ve kterých by se přednášelo o výkladu Pisma sv., o sociální péči, o evangelisaci, hospodářství atd. V Mandžusku pracuje 172 protestantských misionářů (55 dánských luteránů, 44 irských, 51 skotských presbyteriánů, 6 adventistů) v 37 stanicích o 25.000 členech. Velká část Mandžuska a skoro celé Mongolsko jsou ještě bez misijní práce křesťanské.

*Italie* má 41.060.693 obyvatel. Z nich jest 139.000 nekatolíků, a to 82.569 evangelíků (valdenských, methodistů, baptistů, adventistů atd.), 47.485 židů (jen v Římě 10.901), 17.493 bez vyznání.

*Proti zřízení krematoria v Debrecíně*, prvního to krematoria v Maďarsku, pozvedly římsko-katolické organizace ostrý protest. Stavba krematoria jest hotova, ale povolení k otevření dosud nebylo uděleno.

Nástupce misionářského superintendenta Schillera, *farář Hessel v Kyotu v Japonsku*, měl před japonskými učenci přednášky o hlavních problémech moderní německé theologie a filosofie. (Poznání Boha; problémy Christologie; antropologie a mravní problémy; církev a její vztah ke království božímu.)

*Ve starém Prusku* jest 952 (13.16 proc.) evangelických far neobsazeno.

*Kardinálové*. Dnes jest 54 kardinálů, 16 míst jest uprázdněno. Služebně nejstarší jest kardinál Skrbenský z doby papeže Lva XIII.

*Jednání o t. zv. Katolickém statutu transylvánském*. V posledních dnech vyjednávala zvláštní rumunská mise v čele s ministrem Valerianem Popem u Vatikánu o t. zv. Katolickém statutu transylvánském. Jde o veliký fond, disponující jměním, které činí několik desítek milionů a určeným na církevní účely v Transylvánii. Tento fond byl založen dlouho před válkou svě-

tovou a správa jeho byla svěřena komisi, nezávislé na státu, a sestávající ze zvláště laických i z řad duchovenstva. Mírovými smlouvami, jimiž Sedmihradsko bylo přičleněno Rumunsku, přešel fond a jeho majetek do Rumunska. Správci fondu nepodnikli však nic, aby stanovy přizpůsobili novým politickým poměrům. Proto se nyní ujal iniciativy rumunský stát a zvláštní misí obrací se přímo na Vatikán, aby byla přivoděna změna věci a aby stanovy fondu byly pokud možno rozšířeny na celé Rumunsko.

*Katolická církev* zaměstnává na svých misích 163.615 sil; mezi nimi jest 46.174 kněží, řeholních bratří a sester a 117.441 laiků. Misím patří 45.826 kostelů a kaplí, 309 seminářů s 9971 studenty, 31.418 škol s 1.521.710 žáky, 691 hospitalů s 283.503 nemocnými ročně, 1848 polyklinik s 11.066.749 pacienty ročně, 1525 sirotčinců s 81.240 dětmi, 299 chudobinců s 11.332 obyvateli, 81 asylů pro malomocné se 14.060 nemocnými, 134 jiných filantropických ústavů s 9966 obyvateli.

V *malé obci v Raumlandu* u Bechburgu byl na kostele objeven kámen s letopočtem 732. Kostel byl skutečně v tomto roce Bonifácem vystavěn a jest tedy nejstarším kostelem v Německu.

Když *lutheráné v Lippe* odepřeli vyslati zástupce do zemské synody, synoda škrtnla paragraf, který stanovil, že jeden z přisedících předsednictva musí býti vyznáni lutheránského. Lutheránské obce neuznaly usnesení synody za právoplatné, ale synoda jednohlasně prohlásila, že jí nemůže býti bráněno právoplatně se usnášeti. Zemská církevní daň byla o 2 proc. snížena, takže náboženské obce (i lutheránské) musely zvýšiti církevní daň, ježto dostávaly dosud určitý díl zemské církevní daně k úhradě svých výloh.

*Lotyšská synoda* usnesla se 347 hlasy proti 25 zříditi úřad lotyšského evangelicko-lutheránského arcibiskupa a zvolila dosavadního zástupce lotyšského biskupa, pastora Grünberga. Němečtí zástupci zdrželi se hlasování. Tím stal se německý biskup Poelchau, který byl lotyšskému biskupu na roveň, tomuto podřízeným.

*Sovětská vláda ruská* zaslala do Francie 40.000 kg ruských zvonů kostelních, které byly úmyslně poškozeny, aby mohly býti snáze jako zlomkový bronz prodány.

*Církev baptistická* má na celém světě 10,689.215 členů, z toho je v samotné Americe více než 9 milionů, v Evropě 662.410, v Asii 400.000. V Rusku byly baptistické náboženské obce vládou zrušeny.

*Papež udělil všem*, kteří vyhnané španělské jesuity přijali, zvláštní papežské požehnání.

*Velkolepá Kazaňská katedrála v Petrohradě* pro bohoslužby zavřena jest nyní Akademií nauk upravena v „Museum historie náboženství“. Museum je zakládáno s protináboženským úmyslem a historie náboženství bude v něm znázorněna s hlediska odhalení náboženství. S katedrály budou snáty všechny náboženské odznaky, jako kříže, náboženské ozdoby atd. Velký kříž na kopuli bude zaměněn rudou vlajkou. V novém museum budou vystaveny ikony (obrazy), proslavené v celém Rusku jako zázračné, i známá ikona Kazaňské Bohorodičky, ikona Čenstochovské Matky Boží, ikona, znázorňující krvácející Tělo Kristovo atd. Všechny tyto ikony a mnohé jiné předměty budou hlavními předměty nového sovětského musea.

*Nález prvotisku české bible z r. 1489.* Městské museum ve Vsetíně získalo vzácnou památku, která vzbudila pozornost všech odborníků z republiky. Je to tak zv. inkunabule (prvotisk) české bible z r. 1489, tedy jedna z nejstarších památek našeho knihtisku. Odborník, ředitel Národního musea, Dr. Volf, určil knihu najisto jako jedno z dvou vydání t. zv. Kutnohorské bible z r. 1489. Za první český tisk považuje se dosud t. zv. Kronika trojanská z r. 1468, vytištěná asi v Plzni. R. 1488 vytištěna byla v Praze u Kampa bible Pražská a hned roku následujícího na Horách Kutných bible zvaná Kutnohorská. Tiskařem jejím byl Martin z Tišnova. Vzácný

výtisk této bible byl objeven zásluhou malíře prof. K. Langra na měšťanské škole v Novém Hrozenkově. Bible hrozenkovská je znamenitý foliant vázaný v kůži, jenž měl původně 612 listů tištěných a 40 listů rukopisných na konci svazku. Průběhem staletí bylo vytrženo a ztratilo se 56 a půl listu, takže bible má nyní 555 listů. Je bohatě vyzdobena ručně omalovanými dřevoryty, jichž je tam 84, původně bylo jich 118. Má hojné glosy a poznámky na okrajích, české i latinské, o jejich dřívějších majitelích, přehližitelích i vazacích. Hrozenkovská bible řadí se k dvaceti dosud známým exemplářům kutnohorské bible, pokud byly zjištěny u nás i v cizině. Byla nyní vykoupena a uložena do musea na Vsetíně.

Byly vydány „Zprávy Státního úřadu statistického“ o rozvodech a rozlukách manželských v Československé republice, a to za rok 1930. Počet rozvodů u nás blíží se opět dobám po válce. V roce 1930 bylo rozvedeno 5312 manželství (v roce 1929 4862), a to 2714 dobrovolně (v roce 1929 2546), 2598 nedobrovolně (v roce 1929 2316), rozloučeno bylo 5697 manželství (v roce 1929 5379), z nichž 3672 po předchozím rozvodu (v roce 1929 3581) a 2025 bez předchozího rozvodu (v roce 1929 1798). Manželství neplatných bylo prohlášeno 24. Nejvíce rozvodů a rozluk přibýlo v Čechách, pak na Moravě, ve Slezsku a na Slovensku. Celkem je vina u rozluk rozdělena takto: u mužů 1840, u žen 1002, u obou stran 905, bez udání viny 1950 případů. Tedy značný je počet případů, kdy vina spadá na oba manžely. Muži starší než jejich ženy dopouštějí se poměrně více zlého nakládání, muži mladší nevěry. Mezi většími městy a venkovem jsou dosud podstatné rozdíly, neboť v městech jsou rozvody téměř desetkrát častější než na venkově, ač dnes i tu rozvodů přibývá.

*Statistika vražd v roce 1930 a 1931.* Osob obžalovaných před občanskými soudy pro vraždu a úmyslné zabití nebo pro pokus těchto činů bylo v roce 1930 celkem 319, v roce 1931 klesl jejich počet na 290. Počet osob pro uvedené zločiny v roce 1931 odsouzených činí 168 (v roce 1930 bylo jich 175), z toho k trestu smrti 22 (v roce 1930 38). Rozsudky smrti jsou výhradně ze zemí české a moravskoslezské, poněvadž slovenské soudy užily ve všech případech možnosti, dané jim slovenským trestním zákonem, a změnily trest smrti v trest na svobodu. Na osoby mladistvé (které v době činu nedosáhly 18 let věku) byla obžaloba pro uvedené trestné činy v roce 1931 podána v 8 případech (v r. 1930 ve 13 případech), 7 mladistvých bylo pro tyto trestné činy odsouzeno (v r. 1930 15). Případů vražd a úmyslných zabití, ve kterých trestní řízení bylo zastaveno, protože pachatel nebyl vypátrán nebo dopaden, v roce 1930 bylo 86, v roce 1931 jen 66. Z těchto čísel je patrné, že vražd a úmyslných zabití u nás v roce 1931 oproti roku 1930 celkem ubylo. M. Z.

## NEKROLOG.

† *František Loskot.* Antonín Klímt uveřejňuje v České mysli, XXVIII., 2., str. 123—124 velmi pietní vzpomínku Ph. a Th. Dr. Fr. Loskota, redaktora *Venkova*, který zemřel 8. II. 1932 v 62 letech. Loskot byl výraznou osobností, cílím spisovatelem vědeckých a zvl. lidovýchovných knih z oboru české historie, jmenovitě reformační, a doplnil svá teologická studia ještě i doktorátem filosofie na české universitě. Vynikal neobyčejným zájmem pro otázky náboženské, osvědčil se jako bystrý a obratný žurnalista, redaktor a řečník. Z jeho četných spisů zaslouží pozornosti: „Velcí mužové české reformace“, „Ježíš Nazaretský“, „Na zříceninách chrámu“, „Pavel z Tarsu“, „Bible“ a j. Velký zájem projevoval o současné duchovní proudy v republice, jmenovitě o vnitřní rozvoj československé církve. Čest budiž jeho životnímu úsilí! U.