

## K OBJEKTIVITĚ NÁBOŽENSKÉ VÍRY.\*)

### III.

#### *Náboženství není výplodem sobectví.*

Od nejstarších dob antické filosofie až po nejmodernější myšlení o náboženství byly vždy projevovány názory — třebaš ojedinelé — o podstatě a vzniku náboženské víry, jež spatřovaly původ a podstatu její v sobecké žádostivosti, v zistné touze povahy lidské, čímž byl vylučován mimolidský, transcendentní činitel z náboženství a náboženství snižováno na subjektivní činnost bez jakéhokoli jádra objektivního, mimolidského, bez jakékoli objektivní pravdivosti a oprávněnosti. Náboženství bylo často — třebaš ne všeobecně, ba ani ne od většiny náboženských myslitelů — označováno také za plod lidských přání, tuch a snah, jež nemají předmětem nic reálného, nýbrž jen vidiny. V důsledku toho pak náboženství znehodnocováno i mravně; mravnost, jsouc ve své podstatě přemáháním zistnosti, je prý zároveň přemožením náboženství. Odtud odluka mravnosti a náboženství a uznávání mravnosti na náboženství nezávislé.

Zistnost jest prý tedy pramenem náboženství. Sebe pamětlivá a jen na sebe myslící ziskuchtivost, která je základním pudem každého přírodního individua, vyžívá a uplatňuje prý se u člověka v náboženských zvycích, předsudcích a představách.

Náboženství se všemi svými představami a úkony podle toho prozrazuje svůj původ v touze po sebezáchově, sebeuplatnění a v ukojení všech pudů. Pudový život přírodní jeví se u člověka v náboženství a ve všem, co s náboženstvím souvisí, jest jen bohatěji vyjádřen — než u jiných tvorů přírodních, — poněvadž a nakolik vyniká člověk svým duševním životem nad ostatní tvory přírody; v jádru je to však jedno a totéž, totiž náboženství a pud sebezáchovy: cosi čistě přírodně-biologického. Náboženství je žádostivost, ba její zbožštění; je apotheosa přání, neboť přání, žádost jest nejvyšší měřítko skutečnosti, ano, bůh člověka.

Tak dívali se na náboženství již mnozí filosofové řecké i římské antiky (sofisté, stoikové, epikureové a jiní), tak vysvětlovali je mnozí moderní filosofové a myslitelé od dob humanismu a renesance, kdy obnovována filosofie řecká, zvláště filosofové, stojící více méně v nořtice na stanovisku pouze empirickém, ba jen sensualistickém, až po B. Nietzschého, ba dokonce i slavného Bergsona.\*\*)

\*) Viz ročník III., číslo 3, a ročník IV., číslo 1.

\*\*\*) Henri Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Alcan 1932.

snad proto, že holduje nejasnému mysticismu, není práv podstatě náboženství a zůstává v zajetí svého biologismu, jenž sice je překonáním materialistického mechanismu, ale nedosahuje objektivní sféry náboženské, jež je mimopřírodní a mimolidská. Kdož dlouho a toužebně čekali na jeho dílo o náboženství, nebudou uspokojeni jeho posledním spisem o morálce a náboženství, pokud ovšem nejsou naprostými stoupenci Feurbachova naturalismu, třebaš dnes ve filosofii jemněji pojímaného a vyslovovaného, jakož i naprostého autonomismu člověka v sféře mravnosti a náboženství. Bergsonovi není náboženství ničím jiným a ničím více než naprostou fikcí, čímsi vymyšleným, co povstalo následkem a pomocí tak zvané fabulační funkce: obrannou reakcí přírody proti rozkladnému vlivu intelektu (rozumu), zvláště pak obrannou reakcí proti bázní z nevyhnutelné smrti, ze zániku.

Silní, mocní a vládnoucí, tak se myslilo a myslí, měli zájem na náboženství, aby pomocí něho udržovali poddané v poslušnosti. Zištnost slabých, porobených a méněcenných našla v náboženství cestu, kterou dostali se slabí také k panství, jehož nemohli dosíci přímo poctivým bojem. Jelikož nemohli být knížaty, králi a panovníky vůbec, byli kněžimi a tak poníženými vládci panovníků. Tak Hellwald (Kulturgeschichte), Caspari (Urgeschichte der Menschheit), B Nietzsche (Antichrist) a jiní.

Stejně působil strach smrti, jenž je rubem bezmezné touhy po požitku a životě. Vyšší formu bral prý na sebe tento náboženský pud v tak zvaných mysteriích a jejich obřadech: tajemným zasvěcováním unikal člověk životu posmrtnému ve formě stínů a stával se členem společnosti boží a účastníkem dokonalé blaženosti v zásvětí. Viz na př. Röhde, Psyché, I., 278, 290 a násl.; II., 382, 400 a násl.

Podobně prý stalo se i křesťanství náboženstvím zásvětí, poněvadž první křesťané byli chudí a bezmocní a proto prohlásili za nicotné a bezcenné, čeho neměli. Právě křesťanství jest prý nejsilnější a nejjemnější formou přání a touhy.

Takový jest prý původ a důvod všech náboženství; přírodních, národních i světových.

Co k tomu říci? Co na tom pravdy? Je všechno pravdou? Nebo, jako obyčejně, je zde pravda pomíšena s nepravdou? Ano, tak jest. Třeba rozlišit pravdu a nepravdu.

Je jistě pravdou, že i v náboženství, v náboženské víře — a to právě v samém jejím srdci, v její podstatě působí žádost a touha a přání. V tom není nic méněcenného, nepravdivého a neoprávněného. Záleží vše na tom, jaká touha, jaké přání, jaká žádost se uplatňuje v náboženství.

Život jistě není nic jiného než žádostivost. Cíl a obsah snahy zove se dobrem, zvláště tehdy, když ten cíl a ten obsah je uznáván a pocítován, že je hoden našeho snažení.

Předmětem chtění, snažení, vůle může být jen to, co se nám jeví nebo aspoň zdá být dobrem. Člověk nikdy nežádá si toho, co se mu jeví jako zlo. Že se člověk v hodnocení předmětů své vůle a své snahy může mýlit a že se mýlí, je možné, ano často skutečné. Ale samo sebou není touha, přání, žádost nic méněcenného, neoprávněného pro člověka. Záleží vše na tom, co je předmětem touhy a přání, a jak ten předmět, jeho realita, skutečnost objektivní je zaručena. Proto nelze ani náboženstvím pohrdat proto, že se v něm uplatňuje přání, touha, snaha, žádost. Formálně vzato, je náboženství právě vědomá a čistá, cílová a úplná touha nebo shrnutí všeho snažení. Tedy nikoli slabost, ale vypětí síly. *Náboženství je touha po dokonalosti samé, po dobru vůbec, po ideálu života, pravého, silného, uspokojeného.* Či je hodnotnější vzdát se žádosti a touhy vůbec (buddhismus), než usměrnit vůli k nějakému kladnému, životnímu cíli? Myslím ostatně, že ani v buddhismu nevzdává se člověk žádosti, touhy a přání vůbec, že i v něm touží se po nejvyšším dobru, které ovšem na rozdíl od jiných náboženství, mravouk a filosofii spatřuje se právě ve vzdání se projevů života; *ve vzdání se spatřuje se nejdokonalejší touha.* Z toho vidět jen, že nelze se vzdát touhy, přání, žádosti ani v náboženství. Život jest touha, přání, žádostivost. Vše záleží na tom, co je považováno za vpravdě dobré, a co za mam a klam, za nehodnotné a nedosažitelné, za ilusi a fikci. Všichni chtějí ideál dobra; názory se různí v tom, co je vpravdě dobré a jak ho možno dosáhnout. V tom se různí i náboženství.

Přirozeností lidské je dána vloha pro dobro jako dobro; je to stránka formální. Po stránce obsahové, materiální musí člověk sám (ovšem za pomoci Boží) určit, co považuje za dobro a co za zlo. Jsou dobra nižší a vyšší. Nejvyšší dobro není nic smyslného, ani individuálně nebo sociálně zistného, ani nic pomíjícího nebo podřadného, nýbrž a jedině něco celistvého, konečného, trvalého.

Není ovšem snadné, ba je velmi obtížné ujít, uniknouti jednostrannosti při určení pravého dobra. Působí tu přec také přírodní vloha, výchova, názory zděděné a získané. Proto velmi často považuje se za nejvyšší dobro — požitek, majetek, moc a převaha, a nikoli uplatnění síly a mravnosti. Z toho však, že se v náboženstvích lidé často mýlí v určování obsahu nejvyššího dobra, nenásleduje, že náboženství je něco neoprávněného, podobně jako věda nebo umění neztrácí na svém oprávnění, nalezají-li lidé hned a vždy pravdu a krásu.

Náboženství, majíc podávat porozumění nejvyšší dokonalosti a způsobu, jak nejvyšší dokonalost má být pojímána a naplněna, má úkolem, podávat postačující vysvětlení jsoucna, skutečnosti, příčinu a cíl všeho, čili smysl všeho. I příčinou i cílem může být jen nejvyšší dokonalost. V náboženství vyjadřuje a vyžívá se

proto touha a snaha po pravém a trvalém zdokonalení ducha lidského, celé bytosti lidské, celého světa.

Jen to může být nejvyšším dobrem ve smyslu náboženském, co vysvětluje dostatečně a uspokojivě veškeru skutečnost a znamená naprosté zdokonalení našeho ducha. Touha po blaženosti jest jen všeobecný rámeček životní touhy po dokonalosti.

V jednotlivostech možno pak říci:

1. Jestliže se praví, že náboženství pramení z nízkých pudů zistnosti a že žádostivost je slepým pudem přírodním, v němž se vyživá samovolně individuálně jsoucno, a že žádostivost tedy předchází rozum a mravní vůli, obě brzdíc, a proto náboženství má být duchovní silou bytosti lidské přemoženo: pak dlužno proti tomu poznamenat, že žádostivost není jen projevem smyslů, ale i ducha. Třeba rozlišovat smyslnou žádostivost a duchovní. Smyslná žádostivost je přírodní pud a následuje vždy po dojmech. Ona se nepovznáší nad mechanickou přírodní příčinnost: v tom je její ráz pudový. U zvířat vystačí se s takovou formou životní.

Duchovní žádostivost však není přírodně nutným následkem dojmu, ale upíná se z důvodů vnitřního hodnocení k tomu, co poznáváme jako dobré a pocítujeme jako hodnotné. Ne to, co působí rozkoš a vynucuje naší náklonnost, nýbrž co jeví se nám vnitřně, věcně, svou podstatou jako dobré, je předmětem duchovní žádosti. Při pudové žádosti působí žádané, předmět žádosti samovolně, nutně; při duchovní žádosti jest předmět její pojímán, poznán a milován jako vnitřně dobrý a žádoucí: nenásleduje časově, zevně, nýbrž spojuje se s naší vůlí vnitřně, věcně jako formální účel a pohnutka.

Žádostivost — toť živé, niterné a vědomé vyjádření potřeb bytosti; buď ukazuje směr vývoje té bytosti, kterým se ubírá pouhá bytost přírodní (na př. živočich), nebo kterým má rozumná bytost svobodně se ubírat (člověk). Čím je která bytost bohatší a šlechetnější ve svých vlohách a schopnostech, tím hlubší a silnější je touha po vhodném zdokonalení jejím. U smyslových bytostí probíhá žádost ta v citech zlosti a strasti, a to samovolně, nutně. U bytostí, které povznesou se k vnitřnímu chápání věci a jejich hodnot, neuplätňuje se žádost ve formě přírodního pudu, nýbrž ve formě mravních a rozumných pohnutek, ve formě povinnosti a nadšení. Žádost stává se vůlí. Člověk, jenž řídí se svým rozumem, poznává nejvyšší dobro ve zdokonalení svého já; toto zdokonalení stává se mu mravním podnětem, mravní vzpružinou, aby vyhledával své zdokonalení způsobem člověka důstojným.

Vůle, pojatá jako potřeba mravní a blažené dokonalosti, není žádná slabost, nýbrž jest to v plném slova smyslu síla a přednost ducha.



Ve smyslu vývojové nauky jest potřeba vnitřním vyjádřením směru, kterým probíhá a musí probíhat vývoj bytostí, pokud není cizími vlivy rušen. Je-li podle toho náboženství potřebou ducha po pravé, konečné a všeobecné dokonalosti podstaty naší v dobrou, a sice potřebou všeobecnou, nezrušitelnou, pak je náboženství jako žádost po Bohu faktickým důkazem, že vývoj člověka má tímto směrem jít a tímto směrem půjde, nebude-li jinými vlivy rušen. Tak právě ta touha po Bohu ukazuje na objektivitu předmětu svého, skutečnost Boha.

Stoupenci iluzivnosti předmětu náboženské víry poukazují na zdánlivý fakt, že náboženský úkon a zvyk předchází mythus a náboženskou nauku. Náboženství prý původně bylo kultem, nikoli učením. Smysl a myšlenka prý byly vkládány do kultu a obřadů k uspokojení probouzejícího se rozumu. K tomu možno říci: Náboženské smýšlení ovšem se vyjadřovalo bezprostředně vhodnými úkony, nikoli v článcích víry a poučných bájích či mythech. Ale kult proto nebyl bez myšlenky, beze smyslu, nýbrž právě vyjadřoval určitou myšlenku, určitý smysl. Jinak by vznik kultury byl nesrozumitelný. Úkon byl na prvním místě, časově vzato, ale obsahově nebyl beze smyslu a myšlenky. Smysl a myšlenka byly zde právě vyjadřovány kultem. Časově obě bylo zároveň, ale logicky byl napřed smysl, myšlenka zde, jež daly vzniknouti kultu.

2. Také se říká se strany naturalistického vysvětlování náboženství: Žádost je něco subjektivního. Náboženská žádost — to je absolutní, naprostý, nejvyšší subjektivismus. Tedy nemá náboženský předmět — Bůh — objektivní platnosti.

Podřizování se Bohu v náboženství jest prý zdánlivé; člověk se podřizuje, aby ukojil svou žádost. Bůh stává se idolem, modlou, fetišem. Bůh je vymyšlen, aby se cítil člověk ukojen ve svých přáních. Kult vznikl prý z potřeby, přání — mítí božstvo při sobě jako cosi posvátného, na svou ochranu.

Je-li náboženství subjektivní, nemůže býti oporou mravnosti, neboť mravnost požaduje objektivní kritérium dobra: dobro neřídí se podle našich subjektivních, osobních, přírodních sklonů. Proto prý vyloučil Kant sebelásku z mravnosti a měřítkem dobra ponechal a určil povinnost. Mravnost musí býti autonomní, nezávislá na náboženství; náboženská mravnost — poněvadž je prý subjektivní — je méněcennou náhražkou mravnosti.

Na to třeba říci: Náboženská žádost není nutně — ve své pravé formě — přírodní subjektivismus, není snížením božstva, aby byla prostředkem a nástrojem ukojení lidských žádostí; ba — jest úsilně žádaným uskutečněním nejvyššího dobra v životě, myšlení, snažení, v celé lidské bytosti. Ne naše já, ale nejvyšší dobro jest zákonem naší subjektivity.

Zdání, že člověk v náboženství podřizuje sobě božstvo, vzniká odtud, že žádající je osobnost, požadované však může býti také

věc. Osobnost je neosobnímu vždy nadřizena. Bylo by tedy správné tvrdit, že v náboženství podržuje si člověk božstvo, kdyby božstvo smělo a mělo býti pojímáno jako cosi neosobního — v pantheismu na příklad. Tomu není však tak v křesťanském theismu, kde Bůh jako nejvyšší dobro je osobní a proto člověku nadřizen. Osobní zákon a vzor má vznešenosti vědomého a mocného zákonodárce. Osobní spravedlnost jest samostatně soudícím hodnotitelem, svémocným odplatitelem a dokonatelem. Při takových názorech nelze mluvit v náboženství o zbožštění žádosti, o apotheose přání a subjektivismu.

Duchovní a náboženská touha upíná se k dobru, které jest objektivně představováno a samo o sobě hodnoceno. Smyslná a přírodní touha žádá si dobra hmotného, jež chce žádající spojití se svou bytostí, aby bylo jeho součástí a přestalo existovat mimo něho. Hmotné dobro vchází v naši podstatu a jest tím ničeno ve své samostatné existenci. To děje se v oblasti hmoty a jejího koloběhu. Hmotné dobro, které máme my, nemůže míti již nikdo jiný.

V oboru ducha jest tomu jinak. Duchovní dobro se neničí ve své existenci, jestli se ho zmocníme, nýbrž trvá dál a my si je zpřítomňujeme, hodnotíme je poznáním a láskou, napodobením a vystižením. Tu — v oboru ducha — nejde o podstatnou totožnost, nýbrž o živý vztah myslícího k poznávanému, činného k dokonalému, které jest zákonem a životním obsahem. Bůh a člověk — osobnosti — nespývají jedna s druhou, ale bytují ve své odlišnosti. Bůh jest člověku zákonem, pramenem síly a obsahem života.

Možno mluvit jen o připodobnění člověka Bohu, o obecnství člověka s Bohem a Boha s člověkem, ale nekonečný odstup Boha od člověka není tím setřen. Naopak: čím podobnější je člověk Bohu, tím více chápe nekonečný odstup Boha od sebe. Duchovní sjednocení není splynání po způsobu hmotném, nýbrž znamená živý vzájemný vztah osobní, v poznání a v lásce.

Tím je zodpověděna i námitka stran mravnosti, která má objektivní kritérium dobra právě v nejvyšším dokonalém Bohu. Subjektivní a relativní byla by a je mravnost bez Boha. Kde není Boha, tam je měřítkem mravního dobra člověk se svou přirodností. Autonomní morálka je subjektivní.

3. Také se uvádí proti náboženství, pokud jde o objektivní oprávněnost a platnost jeho předmětu, že jsouc založeno na touze a žádosti, na přání, jež prýští z biologické a přírodní základny člověka, hovoří eudaimonismu a utilitarismu, skýtajíc právě těmto nižším stránkám člověka náplň obsahovou. Náboženství prý takto dodává touze po požitku a majetku vyššího posvěcení. To znamená však prý také snížení a znehodnocení mravnosti, pokud tato se opírá o náboženství.

Opravdová mravnost, vyšší mravnost se spokojuje jen s dobrem samým, plní povinnost pro povinnost, odmítá touhu po odměně, po požitku a majetku.

Takovéto hodnocení — ba znehodnocování — náboženství není však zdůvodněné. Je sice opravdu velké nebezpečí, že náboženství stane se chytráckou formou touhy po blaženosti, ale pravá podstata náboženství není v této touze. Náboženství není eudaimonismus, utilitarismus, není v základech svých touhou po blaženosti, nýbrž vlastním jádrem náboženství je činnost, aktivity, produktivnost ve službách dobra, tedy právě kladné překonání klidného požitku, prospěchářství, eudaimonismu a utilitarismu. Náboženská touha hledá dokonalost pro dokonalost samu a chce býti co nejsilnějším a nejhodnotnějším uplatněním pravdy a dokonalosti s jejím hledáním a uskutečněním.

Mravní dobro nelze chápat jako něco, co je ve shodě s přírodou. To jest výměr příliš všeobecný. Mravně dobré ve smyslu náboženském jest to, co svou vnitřní nutností zasluhuje, aby bylo obsahem vůle a bylo uskutečněno. Mravně dobré jest to, co je ve shodě s *duchovní přirozeností*, ne snad proto, že ta přirozenost je zde, že je taková, jaká je, nýbrž že je to právě *duchovní přirozenost*, která právě proto a jenom proto je vhodnou silou k uskutečňování pravdy a dokonalosti, totiž toho, co jest samo v sobě, vnitřně, svou podstatou ideální, dobré. Ideál, jak něco skutečného, je možný jenom v živém myšlení a chtění; jen proto jest dobrý *sám v sobě* a zároveň *dobrá pro duchovní přirozenost*, že existuje v živém myšlení a chtění. Dobro, ideál vnitřně hodnotný, je v prvé řadě a především principem nejvyššího a nejúčinnějšího uplatnění, uskutečnění, úsilovného zdokonalení vnitřního, nikoli však předmět líného požitku, hmotného majetku a mocného postavení. Je principem činnosti, nikoli klidu. Blaženost ovšem doprovází, ale jen *doprovází* činnost, kterou duch stává se Bohu podobným, nositelem Boha v konání, v uskutečňování dobra; blaženost tu není totožna s dobrem. Právě největší námaha duševních sil je konečným cílem snažení a pramenem věčného života. Blaženost nečiní myšlení a vůli zbytečnými, nýbrž vyžaduje právě jejich rozvoj.

V náboženství nelze božstvo mechanicky si osvojit, nelze je líně a nečinně požívat nebo míti egoisticky jen pro sebe. Ve vyšším pojetí je Bůh činnost sama, nejčistší a podstatná, je vzorem nejdokonalejšího života duchovního a může člověku jen skrze činnost jeho státi se zdrojem blaženosti. Dokonalá moudrost a svatost Boží působí v duchu lidském nejvyšší povzbuzení a podněcuje všechny síly ducha k činnosti, nikoli k nečinnému požitku. A to zde v tomto životě i v zásvěti, poněvadž nekonečné bohatství jejich obsahu je nevyčerpatelné a neprobádatelné. Tot také důvod víry naší v život věčný; duch lidský má nekonečný obsah své činnosti v moudrosti a svatosti Boží.

Mravně dobré — v mravnosti náboženské vyššího pojetí — jest to, co stupňuje vnímavost pro pravdu a dokonalost; co oplodňuje sílu duchovního života a co podporuje smysl pro společenství.

Když náboženství představuje Boha jako nejvyšší a právě dobro člověka, rozněcuje sice touhu v člověku, ale nikoli po nečinné blaženosti na způsob hmotného požitku, nýbrž po duchovní činnosti v lásce k Bohu a k bližnímu. Boha lze — v křesťanském pojetí — získat spíše usilovnou činností, než nečinnou vnímavostí, spíše účinnou obětavostí pro bližního, než malomyslnou, třebas domněle zbožnou zistností.

4. Jestliže se namítá proti náboženství, jak bylo zde již řečeno hned s počátku článku, že náboženství prameníc ze žádosti, touhy a přání je schválením sobeckosti a partikularismu i pro věčnost, poněvadž vyhovuje právě těmto nižším pudům lidské přirozenosti: třeba upozorniti oproti tomu, že náboženství je sice touha a žádost, ale ne po sobeckosti a partikularismu, nýbrž po království Božím, po Bohu, jenž je „vše ve všem“, po obcování všech v Bohu a po dokonalém životě ducha. Jisto jest, že nejen partikularismus a egoismus jedince je něco nízkého a odsouzení hodného, nýbrž i egoismus společnosti, rodiny, národa, obce, státu. Není mravně oprávněn ani „svatý egoismus (egoismo sacro“) v životě národů a států. Žádná společnost nemá — v zásadě — většího práva než osobnost. Neméně je jisto také, že satan sobeckosti a protibožský duch světa nezastaví se ani před universalismem světových náboženství. To není však nutný důsledek náboženství, jakoby náboženství nutně bylo egoistické a partikularistické a zvěčňovalo sobectví, nýbrž znamená již zkažené náboženství. Náboženství ve svém zdravém jádře znamená touhu po dokonalosti, jež je ve sjednocení s Bohem a připodobnění Bohu. A tohoto sjednocení a připodobnění čili této dokonalosti má se dostat — dle intencí náboženství — veškerenstvu, všem bez rozdílu. Duch náboženský je tedy universalistický. Kult nejstarších dob byl vesměs rázu společenského. Byl pěstěn od počátku duch společenský. Egoismus jednotlivců byl odjakživa vylučován z náboženství. Bohové zastupovali a chránili záležitosti veškerenstva. Ovšem nelze nevidět, že okruh společenský nebyl vždy stejně široce chápán a pojímán. Ohledy na společnost omezovaly se s počátku jen na rodinu, rod, pak na národ, stát — až hlavně křesťanství rozšířilo rozhled na veškeré lidstvo. Nebylo jinak možno. Tak musil se dít vývoj lidstva po všech stránkách, tedy i v náboženství. Křesťanství zdůraznilo i práva osobnosti i společnosti: nekonečnou cenu duše lidské (osobnosti), bezvýznamnost zevních rozdílů (rodu, bohatství, původu, národnosti atd.), ale i všeobecnost vykoupění a spásy, naprostou universalnost království Božího. Přes všechno oprávnění osobnosti (právo na pravdu a trvalý cíl v dokonalosti) vy-

loučen jest z křesťanství jakýkoli egoismus, poněvadž nejde v křesťanství o naše já, ale o Boha: Bůh „vše ve všem“. Bůh stejným údělem všech.

Celkový náboženský vývoj lidstva mluví proti tomu, že by lidstvo bylo naplněno pudovou touhou po ukojení své potřeby blaženosti způsobem přírodním. Ne všechna náboženství schvalovala a pěstovala askesi; perský mazdeismus ji zavrhoval z důvodů vyšších. Ale všechna náboženství respektovala ideál sebeovládání a sebezapírání a velmi mnohá ukládala svým stoupencům těžké břímě různých úkonů, jež znamenaly sebezapírání. Právě náboženské smýšlení je vzdáleno sentimentálního ukojení lidských tužeb, osobních přání a zvláštních žádostí. Jestliže měříme energii, kterou vyvíjelo náboženství v potírání přírodních žádostí, neshledáme, že by jí nebylo vynakládalo dosti, nýbrž spíš vidíme, že jí plynulo mnohdy nesprávným směrem.

A tak možno říci: V náboženství uplatňuje se přání, touha, žádost, snaha, a to v míře nejvyšší, nikoli však sobectví a ziskost, nýbrž touha po nejvyšší pravdě a dokonalosti jakožto po nejlepším vysvětlení skutečnosti a uspokojícím cíli a účelu života. To děje se nikoli způsobem a formou přírodních pudů, ale sebevědomou a sebeurčující činností rozumovou, citovou a volní. Pravdu a dokonalost spatřuje náboženství v původu a cíli všeho, totiž v Bohu. Bůh není ilusí a fikcí, ale nutným požadavkem; aby byla dostatečně a rozumně vysvětlena skutečnost, a zdůvodněn její smysl, cíl a účel. Bez Boha není rozumného původu a cíle. Náboženství jest úsilným vyjádřením lidského snažení, a to po dobru vůbec. Vůle naše touží po dobru a dokonalosti vůbec a tím dokazuje, že musí býti podstatné dobro, aby byla vyplněna podstatná vložka ducha, aby byl dán zdroj síly v sebeurčení a v nevyzpytatelném uplatnění života.

Jakmile bytost má schopnost, chápatí to, co je samo v sobě dokonalé a žádoucí, jest pro dosažení toho i určena: objektivní dobro je pro ducha zároveň subjektivně vhodné. Při tom objektivní dobro je měřítkem toho, co je dovoleno žádati a co ne.

---

*Dr. Jan Podzimek:*

## BIBLE A MALOMOCENSTVÍ DRUHDY A DNES.

Jednou z nejhroznějších chorob, které zachvacují tělo lidské zvláště v zemích východních a jižních, jest lepra čili malomocenství. Nemoc tato má už svoji historickou pověst a jest jistě tak stará jako lidstvo samo, k němuž se víže takřka jako stín ke svému předmětu.

Nejstarší zprávy o této metle lidí můžeme čerpatí z některých staroegyptských pramenů a rovněž tak ze starých nábožen-

ských knih indických. Poříčí Nilu, zrovna tak jako poříčí Gangu zdají se býti vlastní lepry, ač jsme daleci toho tvrditi, že by jenom odtud vzešla.<sup>1)</sup> Nesporným faktem však jest, že v těchto zemích byla známou již celá dlouhá staletí před Kristem, pokud vůbec paměť lidská v historických pramenech sahá.

V literatuře o tomto předmětu uvádí se zhusta vyprávění, které pochází od egyptského kněze jménem *Manetho* a týká se faraona *Amenophise*. Tent prý si jednou přál viděti na vlastní oči bohy a vyžádal si v této věci rady jednoho z proroků. Ten mu sdělil, že je možno, aby se splnilo, čeho si žádá, ale jenom tenkrát, když očistí své království od malomocných. Král prý tak učinil, nechav je všechny zahrati do kamenných lomů poblíže Nilu. A bylo prý jich tenkrát všech na 80.000.

Tato zpráva, aniž ji v podstatě analysujeme, mluví o malomocných docela v číslicích. Byť i nebyla z nejspolehlivějších, ukazuje alespoň na značné rozšíření této choroby v krajích kolem řeky Nilu v tehdejší době.

Také staré indické prameny mluví o značném rozšíření této zákeřné a nakažlivé nemoci. Nedotknu se jich blíže, ale uvedu na svém místě jednu z indických legend a to tehdy, až bude řeč o t. zv. chalmooğře.

Jest samozřejmo, že nebylo to na východě jediné obyvatelstvo Indie a Egypta, které leprou trpělo. Ponechávaje biblickou Palestinu stranou, musím ukázati, že i Arabie, Persie a jiné země východní byly malomocenstvím zamořeny. Mnoho k rozšíření této choroby přispěla běžná tehdejší komunikace a obchodní styky mezi jednotlivými říšemi. Ale nejen to. I válečné výpravy rozsevaly lepru dál a dále.

Je takměř nepochybné, že velký podíl na rozšíření lepry do krajů na západ od jejího semeniště mají římská vojska. Podle *Plinia* a zrovna tak i dle zpráv *Plutarchových* zavlékly lepru do říše římské legie Pompeiovy, když se vracel z válečné výpravy syrské. Také u Řeků byla lepra záhy seznána. Zprávy o tom máme od *Aristotela*, *Herodota* i známého lékaře řeckého *Hippokrata*.

Ale nejen na území řecké a římské v užším slova smyslu, nýbrž i do provincií římských malomocenství se šířilo. Za doby císařské proniklo až do Španělska, Gallie, Velké Britanie; císař *Konstantin* zemřel na lepru. Křížácká tažení rozšíření nákazy dodělala, takže se v tomto období objevovala lepra i ve Švédsku a Norsku a vůbec v krajinách pobaltických, tu hojněji, tu zase jeh sporadicky, ojedinele. Obchodem černými otroky byla přenešena nemoc do Ameriky.

Dríve než se zmíním o úporných a věky trvajících pokusech

<sup>1)</sup> Nejnověji se rozeznávají tři střediska šíření choroby: záp. Afrika, jižní Čína a Indie.

o léčení lepry, jakož i o způsobech, jak se to dalo, nutno nahlédnouti do výzkumů, týkajících se podstaty této nemoci. Co je to vlastně lepra a co, nebo kdo je původcem této choroby?

Dlouho, velmi dlouho tento otazník zůstával pro lidstvo jen otazníkem. Vědělo se nejvýše, že je to nemoc nakažlivá a proto se veškeré léčení omezovalo na pouhou izolaci nemocných v t. zv. leproseriích. Tato leproseria byla zakládána velmi brzy. Už takové lomy; do nichž svrchu zmíněný faraó *Amenophis* dal zahrnati svoje malomocenstvím stížené poddané, jsou jakýmsi leproseriem. Leproseria měla prostě čeliti šíření nákazy, znemožniti sebe nepatrnější styk nemocných se zdravými. Nic více. Malomocní v leproseriích všelijak dožívali. O léčení v nich sotva lze mluvit, ač tam nemocní nebyli bez péče. Ve středověku byla leproserií v Evropě opravdu spousta. Tak se uvádí, že v době úmrtí francouzského krále Ludvíka XII. (1226) bylo v Evropě na 19.000 leproserií a z tohoto počtu jen 2.000 v samotné Francii. I tato čísla svědčí o mimořádném rozšíření choroby ve středověku i o velkých obtížích, s jakými bylo malomocenství čeleno.

Už první století po Kr. se vyznačuje většinou marně úporným zápasem s hrozivě se šířící leprou. Ve stoletích pozdějších pak není o nic lépe. Nemoc tato stává se dokonce předmětem vážných rozhovorů i na koncilech církevních. Tak v roce 549 nařizuje koncil, konaný v městě Orleansu ve Francii, že každý biskup ve své diecési má vyvíjeti patřičnou iniciativu v péči o malomocné. Koncil lyonský (583) stanoví určitá pravidla směřující k izolaci leprou stížených lidí od zdravých. Leč nejen nařízeními, ale i účinnou pomocí, zřizováním leproserií, církevní instituce bojují proti sverepě chorobě.

Také moc světská neskládá ruce v klín. R. 643 po Kr. vychází přísné nařízení<sup>2)</sup> krále longobardského *Lothara*, v němž se mimo jiné praví: „Pročež téhož dne, kdy z domu byl vypuzen (rozuměj malomocenstvím stížený), tak jakoby zemřel, za mrtvého budiž pokládán.“

Z tohoto ediktu pěkně je viděti, že malomocní byli obyčejně pokládáni za pacienty nevyléčitelné a na tu dobu v izolaci za smrti propadlé lidi. Podobné nařízení o malomocných jako Lothar vydal r. 784 po Kr. i *Karel Veliký*, před ním pak *Pipin Krátký*, jehož ustanovení se týká povolení rozluky manželské v případě, že by jeden z manželů trpěl leprou. Do jaké míry u nás v Čechách byla tenkrát lepra rozšířena, je těžko říci. Není v tomto oboru soustavných studií. Leč jak možno z některých historických pramenů usuzovati (jakož i z faktů infekce leprou v sousedních zemích), i u nás se nemoc ta vyskytovala a zvláště za *Karla IV.* jisté pomoci a péče se malomocným dostávalo, jak také svědčí i příslušný úryvek pohřební řeči, pronesený nad

<sup>2)</sup> Monumenta Germaniae.





rakví tohoto panovníka arcibiskupem pražským *Janem z Vlašimě* dne 16. prosince 1378.<sup>3)</sup> —

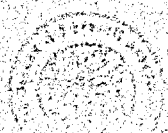
Svrchu zmíněný edikt Lotharův, měl spolu s podobným názorem na malomocné v jiných zemích jakousi odezvu ve středověku, symbolickém sice, ale za to málo šetrném obřadu, jemuž na příklad až do stol. 11. podrobovali malomocné ve Francii. Leprou postižený byl totiž doveden do kostela a tam byla zaň sloužena missa pro defunctis. Oděn jsa černým rubášem musil se malomocný položit po vykonané mši do čerstvě vykopaného hrobu, při čemž laikovi sypali na hlavu lopatkou tříkráte hlínu. Když se jednalo o malomocenství stíženého duchovního, postupoval obřad stejně, až na to, že hlínou posypali i jeho hrud. I z jiných zemí jsou zaznamenány obdobné obřady s více, méně rázovitými odchylkami podle charakteru toho kterého národa. Tak z Německa, Belgie, Normandie a p.<sup>4)</sup> Od r. 1048 věnoval se ošetřování malomocných v Palestině a potom i v Evropě řád rytířů sv. Lazara, jehož velmistr musil býti sám leprou stížen.

Ve stol. 16. začíná malomocenství pomalu mizeti z Evropy. Ve stol. 19. lepra až na ojedinělé případy (a ještě většinou zavlečené) opouští evropské země docela.

Jak už svrchu podotčeno, není možno velmi dlouho vůbec mluvit o nějakém léčení leprou postižených lidí. Nejspíše jen o izolaci a dožití v ní. Tato trudná okolnost souvisí s velmi dlouho trvajícím neznalostí podstaty nemoci samotné. Starověcí i středověcí lékaři znali totiž dobře jen vnější stránku této choroby, příznaky; vnitřní podstata její jim zůstala utajena.

<sup>3)</sup> Ve 12. a 13. stol. mívaly některé „špitály“ české něco málo malomocných. Tak špitál u sv. Petra na Poříčí, špitál sv. Lazara a pak špitál v Jindřichově Hradci.

<sup>4)</sup> Ba a s, německý lékařský spisovatel, uvádí ve své práci „*Die Anfänge der Heilkunde in altem Heidelberg*“ podrobný popis obřadu, obvyklého asi tehdy v Německu. Byl-li někdo veřejně prohlášen za malomocného, navštívil jej nejdříve farář, který jej o prohlášení uvědomil a poskytl zároveň duchovní útěchu, napomínaje ho, aby snášel neštěstí své zmužile a uvážil, že pro křesťana není žádná nemoc nebezpečnější než hřích. Proto ať se nesouzí z odloučení od zdravých, vždyť duchovně stejně bude patřiti Kristu. Chvilé vyločení malomocného ze společnosti byla pak farářem ohlášena věřícím. Důtčeného dne vedl farář v kněžském rouchu v procesi svých farníků malomocného z domu do kostela. Cestou zpívalo se sedm kajících žalmů s antifonou „Vím, že Vykupitel můj žije“. V kostele čtena mše, při níž nemocný ležel jakoby mrtvý na nosítkách, jindy zase klečel opodál, vždy však byl oděn v černý rubáš. Po přijímání dovedl farář malomocného ke stolu, na němž bylo už dříve připraveno nářadí jemu určené: šat, rukavice, chřestidlo, pohár a mošna. Po bohoslužbách seřadili se věřící opět v průvod a dovedli všichni malomocného do leproserie, nebo daleko do polí, kde byla pro něho postavena chýše, u níž stál kříž. Farář k malomocnému opět promluvil, povzbuzuje ho k trpělivosti, načež se průvod vrátil do kostela a modlitbou slavnost ukončil. Jen nejbližší příbuzní nešťastného nebo sluhové církevní bděli po prvních třicet hodin v blízkosti jeho, aby mu v případě nutnosti v lecčems pomoci poskytl.



Značné množství případů lepry právě po vnější stránce ozřejmilo její průběh. Avšak její vznik, jakož i některé jiné okolnosti zůstaly tehdejšímu člověku tajemstvím. Nevědělo se dobře, že je to nemoc záluďná, která se velmi často ohlašuje až tehdy, když se v těle dobře zahnízdila, nevědělo se vůbec, že její inkubační doba je značně dlouhá (až několik let). Bylo tu však příčinně neuvědoměle poznání, že je to choroba kontagiózní či sdělná (nakažlivá) a zrovna tak se vědělo, že vystupuje v různých formách<sup>8)</sup> a trvá dle prudkosti průběhu zrovna tak rok až dvě léta, jako 15—20 let.

Bacil lepry (*Mycobacterium leprae*) objeven byl *Armauerem Hansenem* teprve r. 1873 a za nedlouho potom jeho nález potvrzen *Neisserem*. S tímto objevem rozluštěny zároveň různé ty záhady, kupíci se kolem choroby. Proto středověk zrovna tak tápe v hledání podstaty choroby jako starověk přes tu okolnost, že středověcí lékaři věnovali leprě na tu dobu zcela mimořádnou pozornost.

O chorobě této psali zrovna tak žáci světoznámé školy salernské, jako proslulý *Bernard Gordon*, *Vilém ze Salicetu* a jiní, ale podstata a terapie její jim zůstala záhadou nadále.

Odtud také absurdní jejich předpisy léčebné, které proti leprě doporučují: maso zmíjí, vepřové, všelijaké mastičky a p.

Když roku 1873 *Hansen* ohlásil vědeckému světu tyčinkovité bakterie, izolované z těla malomocenství stížených, choroba byla už ve svém někdejším rozšíření v Evropě naprostě omezena.

Přes tento objev však rozhodující vliv na léčení<sup>9)</sup> lepry mělo teprve zjištění léčivé účinnosti t. zv. chalmooogrového oleje.

Uvážíme-li, že ještě dnes jenom ve francouzských koloniích afrických — jak *Mathivat* udává — jest nejméně přes 500.000 nemocných leprou (v celém světě asi 2 miliony), je zjištění léčivého prostředku proti této chorobě nesmírně důležité a má svoji velikou cenu i pro budoucnost.

Dříve však, než zevrubněji pojednám o chalmooogře, všimnu si ještě malomocenství v historii staré Palestíny a biblických zpráv a zkazek o něm.

<sup>8)</sup> Po počátečním stadiu nemoci — skvrnitá vyrážka, uzlíky a puchýře — gangreny (snět) v kůži, které vředovají. Vředy pronikají masem až ke kosti. Kost odumírá, okostice je zničena, články prstů opadávají, tělo se komolí. To je t. zv. *lepra kožní*. Tam, kde bacil lepry ničí hlavně nervy a zavíňuje anaestherii (z necitlivění) objevuje se t. zv. *lepra čivová* (nervová).

<sup>9)</sup> O něco výše jsem se zmínil o absurdních prostředcích, užívaných k léčení lepry středověkými lékaři. Není bez zajímavosti, že svého času vládlo tu a tam mínění, že tuto nemoc možno s účinkem léčiti *lidskou krví*. Tak *H. L. Strack* uvádí, že bylo, jak prý *Plinius* líčí v *Historia naturalis* XXVI. 1, 5, užíváno koupele z lidské krve v Egyptě, onemocněl-li takto král. S touto zprávou velmi se shoduje starozidovský výklad 2. knihy Mojžíšovy *Midraš Šemoth Rabba* V., 2, 23, kdež je řečeno, že k témuž účelu jednou zabili Egypťané 150 dětí židovských. Než i pro pozdější dobu než je tato udávají se některé případy této hrozné pověry.

Nejdříve ve Starém zákoně! Krom ojedinelých zmínek mluví se zde o malomocenství a malomocných především v třetí knize Mojžíšově. V kapitole 13. zmíněné knihy jest uveden celý zákoník předpisů. Hned na začátku se praví: „Člověk, na jehož těla kůže by byla nějaká oteklina anebo prašivina, aneb poškrvna, a na jehož těla kůže by bylo něco podobného k ráně malomocenství, přiveden bude k Aronovi knězi, aneb k některému ze synů jeho kněží.

I pohledí kněz na ránu, kteráž jest na kůži těla jeho. Jestliže chlupové na té ráně zbělejí a ta rána bude-li na pohledění hlubší nežli jiná kůže těla jeho, rána malomocenství jest.“

Z dalších vět uvedené kapitoly seznáváme, jak z vnějších příznaků rozeznávali židé mezi malomocenstvím a lehčím onemocněním — prašivinou.

Bílá oteklina na kůži s jízvou živého masa na té oteklině — toť podle starých židů malomocenství zastaralé.

Zevrubných předpisů o malomocenství je v této kapitole celá řada a jsou založeny vesměs na zkušenostech s malomocnými. Nejsme ovšem prosti podezření, že některé kožní choroby, vnějšími příznaky malomocenství podobné, byly s tímto nezřídka v jedno směřovány.

Kapitola 14. třetí knihy Mojžíšovy jedná o „Řádu očišťování člověka i domu malomocenstvím raněného“. Jak už doba sama sebou nese, není tento řád prost pověrečnosti a z ní plynoucích obřadních podivností (viz na příkl.: „Rozkáže kněz tomu, kterýž se očišťuje, vzíti dva vrabce živé a čisté a dřevo cedrové a červec dvakráté barvený a yzop, I rozkáže kněz zabítí vrabce jednoho do nádoby hliněné nad vodou živou. A vezme vrabce živého a dřevo cedrové, též červec dvakráté barvený a yzop a omočí to i s vrabcem živým v krvi vrabce zabitého nad vodou živou. Tehdy pokropí toho, kterýž se očišťuje od malomocenství, sedmkrát a za čistého jej vyhlásí, i pustí vrabce živého na pole“).

Po kněžském ceremonielu „ten, kterýž se očišťuje“, musí vypratí svoje roucho, sedmého dne potom pak nechati oholiti všechny vlasy na těle a vykoupati se.

Na to uvádí se ještě podrobně postup obětování darů Hospodina za to, že odňal nečistotu od nemocného.

Z celé této kapitoly je zřetelně viděti, nakoľik staří Židé považovali chorobu za trest poslaný Bohem na člověka hřešícího. Proto zde také zabíjí kněz „beránka oběti za provinění“.

Neméně zajímavé jsou předpisy, uvedené na konci této kapitoly a týkající se *domu*, v němž rozmohla se rána malomocenství.

Začíná se veršem 33.

„I mluvil Hospodin Mojžíšovi a Aronovi, řka: Když vejdete do země Kananejské, kterouž já vám za dědictví dávám a do-

pustil bych ránu malomocenství na některý dům země, kterouž vládnouti budete,

tedy přijda hospodář domu a oznámí knězi, řka: Zdá se mi, jako by byla rána malomocenství na domě.

I rozkáže kněz vyprázdňiti dům, dříve než by vešel do něho hleděti na tu ránu, aby nebylo poškrvněno všecko, což v domě jest. Potom pak vejde kněz, aby pohleděl na ten dům."

„Tedy vida ránu tu, uzří-li, že rána jest na stěnách domu, totiž důlkové názelení aneb načervení a na pohledění jsou nižší, než stěna jinde..."

Je zbytečno pokračovati v tomto citátu dále, než aby nebylo zřejmo, že toto malomocenství v domě („rána malomocenství na některý dům") vlastně žádným malomocenstvím není.

Jest pak také zároveň dokladem, jak širokým pojmem bylo u starých Židů malomocenství a co asi všecko se pro zdánlivou podobu vnějších znaků do tohoto širokého pytle házelo.

Mám zcela důvodně podezření, že to byly především všechny možné kožní choroby a choroby vlasů.

Mluví-li se speciálně ve Starém zákoně o malomocenství hlavy, mohlo jíti docela dobře i o t. zv. *favus*, nebo o *opar lysivý*) (Herpes tonsurans), jehož následkem je olýsalost (nebo pronikne-li choroba hlouběji, působí ještě hnisavý zánět kůže (*sykosis*)), či o jinou těmto podobnou nemoc. Rovněž tak jednalo-li se o některé choroby kožní, zachvacující údy a trup vnějšími příznaky ne nepodobné lepře.<sup>8)</sup>

Lepra sama byla v biblických dobách, leč i mnohem později, nevyčísitelnou a proto také tam v biblických knihách, kde se mluví o očistění a vyléčení nemoci, nejde a nemohlo jíti o pravé malomocenství, nýbrž o chorobu jinou, povahy snad takové, jak shora uvedeno.

Čím pak bylo ono „malomocenství zdíva“ obydlí lidských, těžko říci. V celku převládají mínění, že šlo buď o nějakou houbu, nebo spíše o salnytrové rozežírání zdi, dosti obvyklé v přibytých provlhlých, které samy už mohly býti semeništem různých chorob a v rozvoji tyto nemoci jen podporovaly. Poněvadž pak rozežrané stěny za nemocí napadené byly považovány, podléhaly podobnému očištnému obřadu jako nemocní lidé.

Obdobně i malomocenství oděvu, šatu<sup>9)</sup> nebylo jistě ničím

<sup>7)</sup> Muž, s jehož hlavy by vlasové slezli, lysý jest a čistý jest (Levit. 13, 40). Jestliže pak po jedné straně obleze hlava jeho, nalysý jest a čistý jest (Levit. 13, 41).

<sup>8)</sup> Tyto choroby jsou působeny vesměs parazity z říše hub (Fungi imperfecti); rody *Trichophyton*, *Microsporon*, *Achorion* etc. Bedlivě je prostudoval francouzský badatel Sabouraud. Podrobnosti nalezne čtenář v lékařských kompendiích.

<sup>9)</sup> Objeví-li se skvrna na vlněném, nebo na lněném rouchu, ať v osnově, nebo v útku, nebo snad na kůži, nebo na čemkoliv, co je vyrobeno z kůže, budou-li skvrny ty bílé, nebo červené, buďtež považovány za malomocenství a ukázány knězi (Levit. 13, 47 a násl.).

jiným, než vláknitými houbami (hlavně plísněmi) zaviněná skvrnitost a povlakovitost<sup>10)</sup>; než i o nich platí předpisy, týkající se rány malomocenství.

V Deuteronomiu (kap. 24.) nalézáme odkaz i napomenutí: „Šetr se při ráně malomocenství, abys ostříhal pilně a činil všechno, jakž učí vás budou kněží Levitští; jakož přikázal jsem jim, ostříhati toho budete a tak činiti.“ Nového zde není pověděno nic, aniž tu nalézáme nějaké údaje o chorobě a nemocných.

V druhé knize Královské (kap. 5.) čteme známý příběh o vyléčení hejtmana vojska syrského Námána z malomocenství prokem Eliseem a o rychlé nákaze sluhy Giezi-ho touže chorobou.

V tomto případě můžeme mluvit o naprostém diagnostickém omylu, jak pro chorobu Námánovu, tak pro nemoc Gieziho. Zde nešlo a nemohlo jít o malomocenství. Čteme v druhé knize Královské, verš 27.: „Protož malomocenství Námánovo přichytí se tebe i semene tvého na věky. I vyšel od tváři jeho malomocný jako sníh.“

Podle této výrazky, skvrn nezřídka i jiné barvy než bílých, se malomocenství poznávalo. Proto Řekové jmenovali tuto chorobu leuké — bílou. Leč Giezi byl jako sníh hned, náказа tedy měla velmi krátkou dobu inkubační. Lepra pak má, jak jsem už na svém místě řekl, inkubační dobu značně dlouhou; až několik let trvá, než se tělo jako malomocné projeví. Ostatně bylo by také s podivem, že oba, jak Námán, tak i Giezi, mohli by se pohybovat zcela volně ve společnosti, bez izolace. Nebezpečí, plynoucí z takové volnosti, staří velmi neradi se oddávali.

Vyprávění o Námánovi a Giezim je samo o sobě zabarveno do té míry ethicky, že si věčné omyly jeho i touto okolností poněkud vysvětlíme.

Zajímavou je také poznámka Eliseova: „Malomocenství Námánovo přichytí se tebe i *semene tvého*.“ Je v tom alespoň kus víry v dědičnost choroby. Zdá se, že tato víra byla v tehdejší době silně rozšířena, ač neprávem.

Neboť malomocenství podobně jako tuberkulosa dědičným není. I v případech, ač ojedinělých, kde šlo o nákazu plodu už v životě matčině, možno onemocnění vysvětliti infekcí.<sup>11)</sup>

Poznámku Eliseovu však možno chápati i jinak. Totiž tak, že i semeno Gieziho chorobou utrpí. A vskutku, poněvadž byly leprou zhusta zachvacovány i orgány pohlavní, bývalo z one-

<sup>10)</sup> Hlavním přenašečem nákazy jest hnisavý sekret z leprosních vředů. V něm totiž žijí miliony bakterií lepry, které ve stavu virilním jsou schopny zdravého infikovati. Pozoruhodnou je poznámka L a s s a r o v a o tom, že t. zv. lepra maculosa et anaesthetica (skvrnitá forma malomocenství) je méně nakažlivá, než lepra tuberosa (malomocenství hliznaté). (Viz citované pojednání.)

<sup>11)</sup> Jeť malomocenství chorobou ryze nakažlivou — kontagiosní, spojenou obvykle s vleklými místními záněty. Viz o tom více v pojednání O. L a s s a r a v „Deutsche Klinik“ 1903.

mocných až 50 procent malomocných mužů a ještě více žen neplodných.

Všeobecně lze říci o malomocenství pro dobu starozákonní ještě tolik:

Starí židé (viz Levitikus) rozeznávali v celku dobře trojí příznaky lepry. Totiž skvrnitost (vyrážku) na kůži, zbělení chlupů na těchto místech a posléze tu okolnost, že vždy skvrny (vyrážka) se poněkud propadají pod rovinu ostatní kůže, t. j. že se skvrny prohlubují.<sup>12)</sup> Od pravého malomocenství rozlišuje Levitikus dobře t. zv. leucodermu, která v počátečním stadiu lepře se podobá<sup>13)</sup> a dodnes prý jest pod hebrejským jménem *bóhak* u Arabů známa.<sup>14)</sup> Za to jiné choroby lepře vnějškem podobné s pravým malomocenstvím Židé asi zaměňovali.

Než i přes tuto okolnost byly praktické vědomosti starých Židů o lepře značné.

Také onen, abych tak řekl, instinkt Židů, jak lepru vykořeňovali (isolace) je obdivuhodný.

Jak už na svém místě bylo pověděno, celý středověk a do nedávna i novověk pokládaly lepru za nemoc nevyléčitelnou.

Těch několik případů vyléčení, o nichž se tu a tam mluví, těžko opravdovým vyléčením vysvětliti. Nemáme ani za mák jistoty, že později buď nedošlo k recidivě, nebo zda choroba byla vůbec správně identifikována. Přímého a účinného prostředku terapeutického po celou tu dobu nebylo. Péče o nemocné děla se zcela symptomaticky a posléze hygienicky (isolací). A to všechno už dělali starí Židé, třebaže neznali léčení radiového, nebo léčení chryсарobinem, s kterýmižto prostředky začala doba nejnovější a ve vyléčení lepry jimi dosáhla ostatně výsledků více než nepatrných.

Jak bádání *Boeck*-ova a *Danielsseu*-ova dokazují, můžeme považovati lepru staro- a novozákonních knih biblických s dnešní leprou za totožné. Souvislost choroby s generace na generaci infekcí dodnes v Palestině přetržena úplně nebyla, což je také důkazem pro toto tvrzení.

V pozdějším stadiu a v případech zastaralých lze ovšem lepru jako takovou mnohem lépe rozpoznati, než ve stadiu mladém, neboť ony hrozné průvodní zjevy pokročilého malomocenství (rozpadávající se vředy a hlízy, ano i odpadávající kusy údů, oslepnutí atp.) nenechaly jistě ani židovského kněze na pochybách, o co vlastně jde.

Isolace i u lehčích případů než jak uvedeno, byla jedinou možností omezení v šíření choroby, neřku-li u těchto případů těžkých.

<sup>12)</sup> Levitikus 13; 2, 3, 10, 19, 20, 21, 25, 26, 27, 30 a 43.

<sup>13)</sup> Levitikus 13; 38 a 39.

<sup>14)</sup> Hejčl, *Bibli česká I.*, 1., str. 304, 1917.

Pozoruhodné také jest, že židovští kněží hojně používali práva i podezřelé z malomocenství alespoň na čas izolovati (nechat si jaksí na pozorování).<sup>15)</sup> Takové opatrnosti ani ve středověku a starověku nebylo vždycky a v patřičné míře využito. Do jaké míry isolační praxe u starých Židů na svou dobu vynikala, vysvitne ze srovnání takové assanace Norvéžska v době nové se zmíněnou praxí židovských kněží před tisíciletími. Obě spočívá na principu věty z třetí knihy Mojžíšovy: „Po všechny dny, v nichž ta rána (rozuměj malomocenství) bude na něm, za nečistého jmn bude; nebo nečistý jest. *Sám bydliti bude, v ně za stany bude přebývání jeho.*“ Příklad, kdy náboženská víra vedla ve svých důsledcích k dobré hygieně!

Dnes už by se nekrylo zcela s pravdou, ale v roce 1903 mohl ještě *Oskar Lassar*, pojednávaje o malomocenství, napsati: „Neznám lepších ochranných opatření zdravotních, než jsou opatření věku starého.“ (Viz svrchu citované pojednání!)

Není divu, že u zdravých budilo malomocenství hrůzu. Vždyť to vlastně nebylo než pozvolné, ale jisté umírání. Odtud ne vždy šetrné zacházení s malomocnými v židovstvu. K strachu z choroby družila se i neméně obava z člověka nečistého, ve smyslu náboženském poskvrněného. Předpisy pro vnější chování malomocných jsou zaznamenány opět v Levitiku (44 a 45 i 46 verš 13. kapitoly). Prohlášený za malomocného musil roucho své na prsou roztrhnouti, musil míti hlavu nepokrytou, ústa zastřená a volati měl: Nečistý, nečistý jsem, aby už zdaleka lidé se mu vyhýbali. Jindy dřevce prkenné malomocní nosivali a o sebe jimi tlukouce, na sebe jako nečisté a poskvrněné upozorňovali.

A tak uděl jejich býval obyčejně velmi zlý; oni byli lidmi vyvrženými, jimž se zdravý střežil vejíti do cesty.

Do společnosti mohl se z takových lidí vrátiti jedině člověk očištěný, který se však musil podrobiti obřadu, o němž jsme už shora mluvili. —

V Novém zákoně se mluví o malomocných na nejednom místě a to v evangeliích. Poměry malomocenství jsou tu tytéž jako v dobách starozákonních. Chování Ježíšovo k nešťastníkům leprou stíženým jest však velmi laskavé a účinné.

Tak v evangeliu *Matoušově*, (8, 2—4), *Markově* (1, 40—44) a *Lukášově* (5, 12—14) vypráví se o malomocném, jemuž Ježíš pomáhá.

U Matouše: „A aj, malomocný přišed, klaněl se jemu, řka: Pane, kdybch chtěl, můžeš mne očistiti. I vztáh Jžíš ruku, dotekl se ho, řka: Chci, buď čist. A hned očištěno jest malomocenství jeho. — I dí jemu Ježíš: Viziš, abys žádnému nepravil. Ale jdi, ukaž se knězi a obětuj dar ten, kterýž přikázal Mojžíš, na svědectví jim.“ Podobně u obou ostatních synoptiků.

<sup>15)</sup> *Levitikus* 13; 4, 21, 26 a 31.



U Lukáše v kapitole 17. (v. 11—19) vypráví se podobně o uzdravení desíti malomocných Ježíšem, když se tento ubíral přes Samarii a Galileu do Jerusalema.

V obou případech posílá Ježíš pozdravené, plně tak zákon Mojžíšův, ke kněžím, neboť jen jim náleželo právo po bedlivé prohlídce prohlásit nečistého za uzdravena.

Ze zpráv evangelií nelze poznat, jak Ježíš léčil malomocenství. Není tam řeči o nějakém terapeutickém zákroku, rovněž tak ne o nějakém zákroku aseptickém nebo antisepsi. Ba ani tolik nečiní, co staří Židé dělali; ničeho z těch hygienických opatření, kterých užívali oni (isolace) on neužívá.

Je řeč jen o slovu Ježíšově a někdy o vztážení ruky a doteku nemocného; z toho doteku ruky a vztážení dalo by se soudit, že Ježíš též užíval nějakých prostředků léčivých. Bohužel není zde v těch stručných záznamech evangelijských ani zmínky o tom, jaké malomocenství oněch uzdravených osob bylo; není zevrubnějších údajů o něm.

Pouhým slovem nelze dnes léčit malomocenství. Ani sugesci. Ve starých církvích vykládá se toto léčení zázrakem.

Na předchozích stránkách jsem seznámil čtenáře s léčebnými poměry, v jakých se nacházeli malomocní od dob nejstarších až téměř na skloněk století devatenáctého. V této době nastává konečně v úsilí lepru vyléčiti rozhodný obrat k lepšímu. Vzdělaný svět evropský seznamuje se se specifickým lékem proti malomocenství. Jest to t. zv. *chalmogrový olej*, pod kterýmžto více obecným pojmem zahrnuje se skupina organických sloučenin, které se dnes získávají ze semen rozmanitých druhů rostlin čeledi *Flacourtiaceae*. Druhy této čeledi, z jejichž plodů olej se dobývá, jsou obyčejně stromy, dosahující mohutných rozměrů, a rostou, tvoříce nezřídka větší nebo menší komplexy lesní, v těžko přístupných končinách tropů a subtropů jihoamerických, západoafrických a indomalajských. Nejznámější rody rostlinné, z jejichž druhů olej se dobývá, jsou: *Taraktogenos*, *Asteriostigma*, *Oncoba*, *Caloncoba* a *Hydnocarpus* pro oblast posledně jmenovanou, *Carpotroche* pro oblast jihoamerickou a *Gynocardia odorata* z Himalají.

Avšak oleje z těchto rostlin, resp. z jejich plodů, extrahované nejsou všechny stejně účinnými léky proti malomocenství, ba leckteré z nich obsahují i mnoho látek neúčinných a tedy méně a necenných.

Olej z plodů posledně jmenované *Gynocardie*, jak se ukázalo, je pak pro lepru zcela bez účinku.

Nejvíce léčivé účinných chemických složek má nesporně

olej<sup>10)</sup> ze semen dužnatých, jako pomeranč velikých plodů, svrchu uvedeného stromu *Taraktogenos Kurzii King*. Proto v odborných kruzích sluje také jménem „pravá chalmoogra“.

Bohužel jsou tyto stromy, pravé chalmoogry a lesy z nich, jak už na svém místě pověděno, domovem hlavně v místech pustých a odlehlých, těžko přístupných, v nebezpečných džunglích i neschůdném podhoří. Odtud v zemích malomocenstvím dosud zamořených snaha po umělých kulturách těchto stromů, jejíž uskutečnění na sebe asi nedá dlouho čekat.

Zajímavé jest, že chalmoogra jakožto lék proti malomocenství byla domorodcům dalekého orientu známa už před mnoha staletími. Dočítáme se o tom v knize *Rockově* (viz na konci uvedeny seznam literatury!), který s podporou americké vlády procestoval pústinu a hluboké džungle Siamu, Burmy, Assamu a Bengálska, jenom za tím účelem, aby zjistil stanoviště rostlin chalmoogrových v těchto zapadlých končinách světa. Opakuje se tu historie chininové kúry, kterou také celá staletí před objevením Ameriky užívali domorodci proti sverepé zimnici.

*Rock* vypráví ve svém díle starou legendu, kterou objevil v knize *Budhů* zv. „*Mahawin*“.

V této legendě se vypravuje o indickém králi Oksagaritovi, který v zemi vládl před Budhou. Měl prý pět synů a pět dcer. Nejstarší z těchto princezen onemocněla jednoho dne malomocenstvím a byla svými bratry s velkou zásobou potravin zavedena do džungle a ubytována jimi v jakési jeskyni, kdež nadále ponechána svému osudu. V téže době, vypráví se v legendě dále, onemocněl leprou benárský král *Rama*. Odešel proto dobrovolně, vzdáv se trůnu ve prospěch syna, sám do džungle a usídlil se v kotlině stromu *kalaw* (*Taraktogenos*). Živil se plody tohoto stromu a tu po nějakém čase k velkému svému údivu shledal, že je z hrozné choroby vyléčen. Zůstal však ještě v džungli. Jednou, prodlévaje u svého primitivního příbytku, zaslechl zoufalé volání o pomoc a hned na to řev tygra. Jda druhého dne ve směru kterým křik přicházel, našel dceru krále Oksagarita v její jeskyňce. Vzal ji s sebou a nechal pojídati plody stromu *kalaw*. Když se princezna uzdravila, vzal si jí *Rama* za manželku a ona mu později porodila 16 dvojčat, samých chlapců. Krátce po její uzdravení přišel do džungle jakýsi benárský lovec. Poznal krále a ohlásil všecko jeho synu. Ten se vydal s četnou hned družinou na cestu a žádal otce, aby se

---

<sup>10)</sup> Semena obsahují až 55 procent tohoto účinného oleje. Olej přichází ve dvou modifikacích. Jednak jako polotuhá, polotekutá látka, jednak jako kapalina více méně zahoustlá, barvy žlutohnědé. Chemická analýza této složitě látky není dosud definitivně skončena. Podle studií *Powerových* největším procentem na složení oleje participují glyceryl-estery opt. aktivních kyselin a ty jmenovitě *kyselina chalmoogrová* a *kyselina hydnocarpová*, vedle menších kvant kyseliny palmitové, linolové a linolenové.

opět ujal vlády. Než ten odmítl, ale na tom místě, kde on i jeho manželka se uzdravili, založil město *Kalawagara*.

Dnes se chalmoo grového oleje, ač je to dosud dosti drahý lék, používá hojně v terapii lepry. Dříve se používal chalmoo grový olej jako surovina a nemocní jej užívali výhradně per os. Poněvadž však tato léčba vedla nezářídka k poruchám v zažívacím traktu, používá se dnes ne surového oleje, ale preparátů z něho (obsahujících převážně jenom kyseliny chalmoo grovou a hydno karpovou, která vlastně a jediné léčivě působí), které se do těla nemocného obyčejně vpravují hypodermálně (pod kůži). Jako poboční léčby se používá vtírání chalmoo grových masť do kůže nemocného, podávání některých snesitelných přípravků per os, jakož i t. zv. helioterapie.

Tohoto způsobu léčení užívají nyní ve většině leprosarií, zvl. na Havajských ostrovech a Filipínách, leč i jinde.

Život v těchto ústavech je pro malomocné hotovým rájem. Některé z nich zvláště komfortně jsou vypraveny a pečováno v nich nejen o vyléčení, ale i o zábavu a poučování nemocných. Nemocní, pokud mohou, pracují doma nebo v zahradách a sádech ústavů, mají svoje zpěvácké a orchestrální kroužky, svoje sportovní hřiště atd. Jak vidno, je tu pečováno nejen o ozdravení těla, ale i o ozdravení mysli, neboť se ví dobře, že každá tudnomyslnost a chorobné přemítání o nemoci tuto jenom silně podporují v jejím rozvoji.

Jak nesmírný to rozdíl — takové leprosarium starých Židů, nebo leprosarium středověké a moderní léčebný ústav pro lidi leprosní v dnešní době!

*Mac Donald*, přednosta výzkumné stanice pro malomocnoství v Kalihi na Havajských ostrovech prohlásil nedávno, že pro dnešek je názor, jako by lepra byla nevyléčitelná, hotovým anachronismem. Jenom když léčivé látky bude pro nemocné dosti.

A tak i pro malomocné, kdysi k smrti odsouzené lidi, otevřely se náhle brány naděje, jimiž odejdou uzdraveni.

*Literatura:* André-Jouatte, *L'huile de Gorli*. Bull. des Sci. pharmacol. 1928, 35. — Brumpt, *Précis de parasitologie*, Paris 1922. — Desprez G., *Sur le Chalmoo gra*. Journ. de Pharm. et de Chim., avril 1900. — Domin, *Cesty po Západní Indii II.* (kapitola o lepre), Praha 1926. — François M., *Examen d'un échantillon des graines de Gorli de culture*. Bull. des Sci. pharm., juin 1929, 36. — Hejčl-Sýkora, *Bible česká*, Praha 1917-22. — *Kralická bible* (Bibli svatá), 1921. — K. Knur, *Christus medicus?* Frankfurt n. M. 1906. — Kořínek, *Mikrobiologie*, Praha 1930. — Marek, *Případ lepry*. Cas. čes. lék. Praha 1914. — Novák, *Klášteříček*. Ohlas od Nežárky 1916. — Perot, *Chalmoo gra et autres graines utilisables contre la lépre*, Paris 1926. — Rock, *The Chalmoo gra and some rel. Species*, Washington 1922. — Saquépée, *Précis de bactériologie*, Paris 1921. — Schneider, *Čalmugrové ořechy*, Praha 1924. — Starckenstein, *Zur Pharmakognosie der Hydno carpus und Gynocardia*, Praha 1911. — Rogers-Muir, *Leprosae*, Bristol 1925.

## VZNIK STARÉHO ZÁKONA.

### II.

V minulém článku nakreslil jsem vnější vývoj Starého zákona od jednotlivých počátků k celku, ke konečnému útvaru kánonu, tentokrát chci obrátiti svůj zřetel k vnitřní výstavbě St. z., což jest věci nepoměrně těžší. Je nemyslitelné propracování celého kánonu po této stránce a proto se spokojím příkladným znázorněním na jedné, a to nejsložitější části. Vezmeme původní „Zákon“, to jest „Pět knih Mojžíšových“ (hebrejsky tora). V knize Kronik označen za autora Mojžíš, avšak v díle samém není nikde o tom zmínky. Překvapilo by nás to, kdyby Mojžíš mluvil o sobě jako v 4. knize (Numeri) kap. 13, 3: „Byl pak Mojžíš člověk nejtišší ze všech lidí“, nebo v knize Exodus 6, 26 ss. Zrovna tak těžko bychom si vysvětlili, jak by jeden pisatel mohl vypravovati v příběhu o Josefovi, ve verši 27, kap. 37 v Genesi, že bratři prodali Josefa kupcům izmaelitským a hned ve verši 28 říci, že ho z cisterny vytáhli Madiánští. (V kralickém textu smysl veršů nejasný.)

Tyto nesrovnalosti byly známy dávno, ale nebylo pevného bodu, který by sloužil za základ k vědeckému zpracování vzniku Pentateuchu. Bude pro nás velmi poučná cesta dosavadního vědeckého badání od počátku, jímž jest teprve rok 1753. Tehdy Jean Astruc čirou náhodou upozoroval, že v první knize Mojžíšově hebrejské názvy pro boha: Elohim (bůh) a Jahve (JHVH = vlastní jméno boha izraelského) střídají se způsobem, jež si on nemohl vysvětliti jinak, než jako zvláštnost dvou různých spisovatelů. Astruc vytvořil si svůj názor o tom: Mojžíš nalezl dvě zpracování již hotová, spojil jednak obě dohromady a přidal k nim několik drobnějších zpráv, také od něho nalezených. To učinil bez vlastního přepracování a bez vlastních přídavků a tím se stalo, že jména Jahve a Elohim zůstala na svých místech.

Byl to velký objev a další díla nedala na sebe dlouho čekati. Eichorn (1780) rozvedl teorii o dvou jménech božích a dokázal že obě byla doprovázena různým slohem a slovním pokladem. De Wette (1802) rozeznává již čtyři prameny: E<sub>1</sub>, E<sub>2</sub>, J, D. (Elohista, jahvista a Deuteronomium, jímž rozumí zákon nalezený za krále Josiáše, [622], což bylo pro jeho dobu odvážným tvrzením.) Novou teorii zakládá Ewald (1843): považuje elohistu za pramen základní a jahvistu za jeho doplněk. Proto se tato teorie nazývá doplňovací (Ergänzungstheorie). Převrat v dosavadním datování přinesli Wellhausen (1876, 1878) a Kuenen (1885). Dosud na prvním místě stál E<sub>1</sub>, na druhém E<sub>2</sub>. Holandán Kuenen rozpoznal, že pramen E<sub>1</sub> jest vlastně nejmladším a poněvadž se

skládá ponejvíce z kněžských nařízení, nazval jej „spis kněžský“ (Priesterkodex, značka P). Dále poznal, že J jest starší než E. Vzorec pramenů byl pak J, E, D, P (P = E<sub>1</sub>). Toto časové uspořádání platí dodnes za správné. Nyní probereme jeden pramen za druhým a podáme jeho charakteristiku.

### Jahvista (J).

Tento pramen byl dříve považován za celistvý, ale během času se poznalo, že tomu tak není. J jest prací řady pisatelů. Za dnešního stavu badání dají se bezpečně zjistiti dva jahvistické prameny, slohově i ideově se od sebe lišící. Můžeme je označovati J<sub>1</sub> a J<sub>2</sub>.

J<sub>1</sub> pokouší se vypravovati dějiny národa jizraelského a jistě obsáhl ve svém vyprávění více než z něj máme nyní — na př. schází příchod Jizraelitů do země Kanaan; J<sub>1</sub> nezná vypravování o potopě. Vyskytují se u něj staré náboženské představy. Bůh jest příliš lidsky pojatý, „... jest pro J<sub>1</sub> stvořitel a pán světa, při tom dějinný bůh Jizraele, který nestrpí vedle sebe jiných bohů; jeho chtění a jednání není však pohansky libovolné, nýbrž jest určeno mravními motivy“.\*) J<sub>1</sub> nezapírá, že se Jizraelité s Kanaanity spojovali, vstupovali s nimi v příbuzenský poměr, berouce sobě dcery jejich za manželky, a nestaví se proti tomu, neschvaluje jen kanaanskou volnost mravů.

V J<sub>2</sub> jest viděti sběhlejšího spisovatele. Je to snad nejvýznačnější dějinný autor Starého zákona. Obzor jeho líčení jest velmi široký, neboť J<sub>2</sub> snaží se řešiti otázku umístění Jizraele mezi jinými národy.

U něho Bůh je nad světem, Bůh oduševnělý. Autor se vystřihá hrubých antropomorfismů Boha. Kdežto u J<sub>1</sub> kmen Levi je zařazen jako rovný mezi ostatní kmeny jizraelské, u J<sub>2</sub> stojí v popředí jako kmen kněžský. Ku Kanaanitům staví se nepřátelsky a této nepřáteltví je nábožensky podloženo.

Dobu vzniku a zpracování nemůžeme samozřejmě určit s bezpečnou jistotou. I k pravděpodobnému odhadu musíme vzítí některé místo z textu. Pro J<sub>1</sub> běreme „Požehnáni Jakubovo“ z Geneze, kap. 49. Ve verši 23 mluví se o tom, že Syrští utlačovali severní říši. Tím je usnadněno datování J<sub>1</sub>. Patří do počátku 9. stol. J<sub>2</sub> jest původu mladšího, ale neví ještě ničeho o pozdějších bojích Jizraele s Asyrií, v polovině osmého století. Doba vzniku pohybuje se tak od poloviny devátého do poloviny osmého století př. Kr.

### Elohista (E)

Elohista je vlastně přepracováním látky Jahvistovy se stanoviska prorockého náboženství. Stojí na vysokém stupni nábo-

\*) A. T. sv. I. Uvod. (Heilige Schrift des A. T.).

zensko-mravním. Bůh jest zbaven všeho lidského, nevstupuje více mezi lidi, aby s nimi obcoval na zemi, nýbrž mluví k nim s nebe. Náboženství izraelské podle E je založeno na zjevení a vůli boží. Ve zřejmé protivě k staršímu pramenu J je líčení patriarchů: patriarchové jsou výše stojící mravní osobnosti, jež se nedopouštějí chyb a omylů a jsou prosti všeho špatného. Abraham nelže, prohlašuje svoji ženu za svou sestru, Jakub neobelhává Lábána atd. Úkolem a cílem národa je čistý monotheismus; tím zároveň vstupuje více dopředu negativní stránka, t. j. boj proti všemu pohanskému.

Elohistovi patří Desatero přikázání (Exod. kap. 20) i Kniha úmluvy je asi jeho dílem (Exod. kap. 21—23). Všechny zákony jsou dílem božím.

V pramenu E mluví se často o svatyních a kmenech severní říše izraelské a proto usuzujeme, že autor E pocházel odtamtud. Pramen vznikl ku konci století osmého.

J a E, lépe řečeno tři prameny, byly zpracovány společně asi v polovině sedmého století. Příběhy, pojednávající o stejném předmětu, nemohly být ovšem spojeny a tak bylo mnoho vypuštěno. Redakční práce spočívala v onom složitém propletení a vzájemném doplnění ze všech tří pramenů.

#### Deuteronomium (D).

Deuteronomiém nazýváme pátou knihu Mojžíšovu, jejímž obsahem jest krátce zákonodárství Mojžíšovo v zemi moabské. Od dob Wellhausenových bylo D hlavním sloupem datování předexilové literatury starozákonní. Od těch dob považováno za jisté, že D je knihou zákonů, zmíněnou v II. král. 22, 3 n. n.: V 18. roce vlády krále Josiáše (622) našel velebný Helkiáš knihu zákona v chrámě (22, 8), předal ji písaři Safanovi a ten ji přečetl před králem. Josiáš prohlásil pak zákoník slavnostně státním a kultovým. Při této zmínce v druhé knize královské myslilo se dříve, že zákoníkem by mohl být celý zákon — Tora, t. j. „Pět knih Mojžíšových“, avšak vzhledem k tomu, že Safan knihu nalezou před králem přečetl, je to nemožné. Tento názor musil ustoupiti a tím způsobem obrácen zřetel k knize Deuteronomium.

Převahou jest Deuteronomium sbírka zákonů a nařízení a tím se liší od vyprávěcí tendence J E. Všechny zákony (uložené hlavně v kap. 12—26) sledují určitý cíl: zřízení kultu a centralisace jeho na jedno místo, do chrámu jeruzalémského. Následkem tohoto úkolu nastává pak nutnost řešiti řadu vedlejších četných otázek, na př.: uspořádání svátků, odstranění dosavadních svatyní, umístění propuštěných kněží nejeruzalémských atd.

Kap. 12—26 jsou jádrem, jemuž předcházejí a následují řeči. Prvních jedenáct kapitol připravuje národ na přijetí zákonů, dává napomenutí, aby národ si božích přikázání vážil a podle



nich se řídil; některá nařízení zdůrazňují se již předem. Kap. 27—30 pohlíží již na zákony (jako dané) zpět, radí vtesati je do kamenů, mluví o vstupu národa do země zaslíbené. Poukazuje se na důsledky zachovávání nebo zanedbávání přijatých příkázání: zachovávání má odměnou požehnání ve všem, kdežto zanedbávání má v zápětí zlořečení a neštěstí. Kapitoly 31—34 vypravují o posledních slovech a činech Mojžíšových.

Tímto sloupem starozákonního datování chtěli v novější době někteří učenci pohnouti a posunouti jej do doby mladší. Nejradikálnější jest jistě Gustav Hölscher, který šel se vznikem Deuteronomia o 100 let dozadu a dostal se až k roku 500. Jeho důvody nejsou však docela přesvědčující.

Hölscher se domnívá o verši 15, kap. 6, že zná zánik říše judské (jižní), ale není to pravda. V. 15: „... lehce mohl by se Jahve rozhněvati na tebe a shladiti tě s povrchu zemského“. Vědomost judské katastrofy jest od Hölschera do tohoto verše násilím vložena.

Nejvážnějším důkazem Hölscherovým je: sváteční kult při centralisaci musí být vykonáván v chrámě jeruzalémském, všichni z celé země mají se odebrati do Jeruzaléma, takže ve skutečnosti nikdo nezůstane po celý týden doma.

To je čirou utopíí a nemohlo být nikdy prováděno. Musili však všichni do Jeruzalému ve svátky? — Nemusili. Deuteronomium představuje jen ideální program. Mohamedáni mají také putovati do Mekky, ale jen kdo může. Tak i v D; proto není vypsán žádný trest na nedostavení se do chrámu v den sváteční. Rozhodně musíme odmítnouti stanovisko Hölscherovo v otázce původu páté knihy Mojžíšovy. Pochází prý z kruhů *kněžských*! Není možné, neboť jinak bychom musili přijati za správnou domněnku, že byly dva kruhy kněžské docela navzájem neodvislé: jeden pro kněžský spis (P) a druhý pro Deuteronomium. D pochází z kruhů *prorockých*.

Myslím, že nemáme tak pádných důkazů, abychom popírali totožnost Deuteronomia s nalezeným zákoníkem Josiášovým. Mám na mysli D bez pozdějších přepracování. V II. Král. 22 se praví o Josiáši, že skutečně zrušil všechny „výšiny“ a svatyně mimo Jeruzalém a chrám jeruzalémský očistil od cizích kultů.

Počátky D můžeme položit asi kolem roku 700 př. Kr.; centralisace vyhovuje požadavku tehdejší doby.

Deuteronomium bylo přijeno k celku J E asi v době vyhnání. Tuto redakci nemůžeme však omeziti jenom na pouhé připojení D k J E, ona přepracovala i další knihy, pokračující ve vypravování J E, t. j. knihu Josue, knihu Soudců, knihy Samuělovy a královské. Zájem deuteronomistické redakce zůstával i v těchto knihách theologickým a bohoslužebným. Hodnota královské osoby pro tuto redakci spočívá jen v tom, učinil-li král něco pro chrám nebo kult, na př.: jestliže očistil chrám od cizích



kultů, byl králem dobrým a pobožným, naopak, připustil-li jiný kult, je králem špatným.

Do vyhnanství měli tedy Židé své dějiny ve formě J E D.

### Spis kněžský (P, Priesterkodex).

Slavnostní zavedení nového zákoníku králem Josiášem nemohlo zamezit zániku jižní říše judské a zničení jeruzalémského chrámu. Obyvatelstvo musilo do vyhnanství a ze všeho zůstala mu jenom naděje, spojená s pevnou vírou, že stát jejich bude obnoven v bývalé slávě a moci. Ve vyhnanství chopili se vedení kněží, kněžská strana, která rozhodovala, co je nejlepší přípravou pro budoucí stát a co žádá Bůh od lidu svého v tomto bodu. Nejstarší program do budoucnosti je od kněze — proroka Ezechiele v kap. 40—48. Tu se praví, že úkolem kultu jest chrániti *svatost* Bohu zasvěcených osob, svátků, místností atd. Tato svatost jest také základnou spisu kněžského: „Svatí buďte, nebo svatý jsem já, Hospodin, Bůh váš.“ (Lewit. 19, 2.) Svatost nespočívá nikterak v mravní dokonalosti, je to čistota *zevní* (levitická), kdy člověk nebo věc jsou prosti znečištění. Na vnějškost ukazuje již okolnost, že svatost se vztahuje nejen na osoby, nýbrž i na věci: bohoslužebné šatstvo, nádoby, chrámové síně atd.

V kněžském spise můžeme rozeznati různé vrstvy: 1. Sbirka nábožensko-mravních zákonů, obsažená hlavně v Levitiku (třetí knize Mojžíšově) a skládající se nejvíce z návodů k svatosti; proto přiléhavě nazvána „Zákon svatosti“. Souvisí nejen s P, nýbrž i se zmíněným návrhem zákona od Ezechiele. Ezechiel byl také dlouho pokládán za spisovatele této části.

2. Další vrstvou jsou kultová nařízení (o obětech a pod.), pocházející z různých dob.

#### 3. Vysvětlující vypravování.

Ustanovení spisu kněžského byla dějinně zdůvodňována, t. j. vložena do dějin národa izraelského, čímž dějiny ty nabyly úplně jiného vzhledu. Autor nesnaží se dějiny svého národa *vypravovati*, radí prostě hlavní data vedle sebe, takže vzniká jakási kostra, k níž však chybí maso a krev. Nejdůležitější úlohu hrají čísla a míry, jež jsou u autora ve velké oblibě.

Jestliže Deuteronomium klade centralisaci kultu do dob Šalamounových, pokračuje kněžský spis ještě dále do minulosti a dovozuje, že Bůh již na poušti přál si být uctíván jen na jednom místě: ve svatostánku.

Elohista oproti Jahvistovi znamenal velké zduchovnění náboženství. Spis kněžský předstihl po této stránce veškero dřívější. Jizrael, vyvolený národ, je povýšen nad ostatní národy, jeho Bohu nemůže se rovnati žádný z těch ubohých cizích bohů, plných lidských vad a chyb. Bůh podle P jest transcendentní, nadsmyslný, nikdo s ním nepříjde do styku, nikdo ho nemůže

spatřiti; od lidí žádá naprostou poslušnost. Proti Bohu není člověk ničím.

Pro nejstarší části kněžského spisu můžeme označiti dobou vzniku dobu mezi r. 573 (Ezechiel) a rokem 444, t. j. uveřejnění zákoníku Ezdrášova Nehemiášem. (Neh. 10, 1.) O poslední velké redakci, spojení t<sub>2</sub> různých vrstev P se staršími knihami vyprávění a zákonů JED nenalezneme žádného místa, jež by mohlo sloužiti za oporu. Redakce jest provedena v duchu spisu kněžského a vztahuje se na celý Hexateuch (Pentateuch s knihou Jozue).

Nějaký čas mohly obě části: JED a P kolovati odděleně, avšak na dlouhou dobu to nemohlo být pro jejich různost, která byla jistě pocíťována. Tak vznikla asi snaha vypravování předhistorie i dějin izraelských sjednotiti v jednom díle. Kdy se tak stalo, nevíme přesně, asi ke konci pátého století. Během století čtvrtého přijali Samaritáni Pentateuch jako posvátnou knihu. Těžko by tak učinili, kdyby nevěřili, že autorem celého díla jest Mojžíš sám. Musil být tedy Pentateuch v dnešní formě již nějaký čas hotov.

Redaktor dosáhl svého cíle, jak si přál. Starší prameny skoro vůbec neporušil, ty měl připraveny od dřívějších redakcí. Kde byly vyloženy protivy, pomáhal si přemístováním a seskupováním jednotlivých částí dohromady. Tolik pramenů a redaktor poslední dovedl je spojití tak obratně, že od čtvrtého století př. Kr. až do 18. stol. po Kr. zdálo se autorství Mojžíše v Pentateuchu neochvějným. A pro Talmud zůstává Mojžíš autorem Zákona dosud.

*Literatura:* Kromě literatury uvedené při prvním článku (minulé číslo N. R.) použito knih: Harford John Battersby: *Since Wellhausen*, London, 1926. — *Eucharisterion für H. Gunkel*, 1923. (Gustav Hölscher).

*Jaroslav Halbhuber:*

## SMYSLOVÉ A DUCHOVNÍ POJETÍ JSOUČNA.

Ideálem člověka jest osobnost tělesně i duchovně zdravá a zdatná, usilující o pravdu a dokonalost.

Jest však dáno člověku pochopiti plně veškeru skutečnost? Dnešní stav lidské kultury praví, že nikoliv.

Vše, co jest, chápeme, poznáváme pomocí svých smyslů, a tu pak součástí jsoucna se jeví, ukazují se nám jako tvary, barvy, zvuky, vůně, chuti, tlaky, teploty, pohyby a od tohoto všeho odvozené pocity prostoru a času. Co však jest podstata těch zjevů?

*Tvary* vnímáme zrakem jakožto barvy a hmatem jako tlaky. Co však jsou to barvy a tlaky? O barvách učí fysika, že jsou to vjemy, pocity, vyvolané v našem ústrojí zrakovým různě rych-

lým, od předmětů vycházejícím kmitáním čehosi v prostoru (říká se tomu ether, ale neví se, co by to bylo), čímž vznikají v oku různé pocity barevnosti. Jsouť *barvy* jen smyslové *jev*y. Tlaky vnímáme hmatem. Tento není u všech lidí, ba ani na různých místech téhož těla stejný, na hřbetě ruky jest na př. jemnější než na dlani. A tak i *tlaky* jsou jen smyslové *jev*y. Z uvedeného vyplývá, že i *tvary* poznáváme toliko jako zrakové nebo hmatové *jev*y.

O zvucích učí fysikové, že jsou to smyslové dojmy, jež působí rozkmitané předměty, kteréž kmity vzduchem se přenášejí na sluchové ústrojí. Poněvadž však sluchová ústrojí nejsou u všech lidí utvářena naprosto stejně, nejsou ani sluchové pocity působené touž vnější příčinou přesně stejné. Jsou pak i *zvuky* toliko osobním smyslovým *jev*em.

Podobně i *vůně*, vnímané čichovým ústrojím v nose, a *chuti*, pocítované chuťovým ústrojím v dutině ústní, jsou jen smyslovými *dojmy*, jež u různých lidí jsou při téže příčině často velmi různé.

Také *teploty*, velmi nestejně pocítované citovým ústrojím různých osob, i *pohyby*, jež vnímáme jen jako změny dojmů zrakových nebo tlakových, jeví se nám pak jen jako *jev*y smyslů.

A co jest čas? I o něm jest mínění, že jest jen smyslovým *dojmem*. Kdyby prý se vše kolem nás utvářilo tak, jak tomu bylo před 100 lety, byli prý bychom zbaveni dojmu, že uplynulo 100 let. A podobně prý ani *prostor* neeksistuje, nýbrž jest toliko prostorovost, tvárnost hmot, kterouž vnímáme zrakem a hmatem, čímž jest pro nás onen také jen smyslovým *jev*em.

*Nepoznáváme tudíž přírodu, jakou vpravdě jest, nýbrž jen jakou se nám prostřednictvím smyslů jeví.*

Zkoumáním jsoucna, skutečnosti, se zabývá *věda*. Co však může věda zkoumati? Jen to, co jest nějak přístupno našim smyslům, ať již přímo nebo prostřednictvím nějakých pomůcek, přístrojů. Poněvadž však smysly ukazují nám věci ne jaké vpravdě jsou, nýbrž jaké se nám jeví, zkoumá konec konců věda svět ne jaký jest, nýbrž jak se nám jeví. *Věda tedy zkoumá lidské jevy světa*. K pravé, absolutní podstatě jsoucna nemůže proniknouti a vážně o to také neusiluje, tvrdíc, že je to nemožné. Co na př. ví věda o elektríně? Ví velmi dokonale, jak se nám přímo a zejména prostřednictvím různých přístrojů a strojů jeví, ale naprosto ničeho neví o tom, co elektrína jest.

V povaze lidského ducha jest však proniknouti až k podstatě všeho jsoucna a pochopiti, co toto vpravdě jest, a ne toliko, jak se naší smyslové soustavě jeví. To však nelze, neboť nemůžeme opustiti smyslovou tělesnou schránku, jaksi vyléztí ze své kůže a podívatí se na svět přímo a ne skrze smysl.

Tedy ani smyslové vnímání světa, ani tak zvané vědecké zkoumání, které není ničím jiným než zlepšeným, zdokonaleným

smyslovým poznáváním, nepoví nám nic o podstatě toho, co jest a čím žijeme.

Jest však možno ještě nějak jinak proniknouti jsoucno než jen prostřednictvím smyslů, které nám předvádějí jen jevy světa? Odvěká zkušenost nám tvrdí, že ano.

V lidstvu se vyskytovaly a stále vyskytují osobnosti, mající podivuhodnou schopnost vnímati jsoucno zvláštním duchovním uschopněním, t. zv. *vnitřním viděním*“ či *intuicí*“). A tyto osobnosti objevují *svět* ještě jiný než *smyslový*, kterýž si věda rozložila na hmoty a síly, objevují svět zcela jiných kvalit — *svět duchovní*, svět pravdy, dobra, krásy a mravnosti, duchovního zdokonalování, v němž místo pozemského větru vane dech boží.

Byli a jsou *lidé duchovní*, zejména umělci všeho druhu a náboženští proroci, kteří svým duchovním zrakem, intuicí, více méně určitěji nahlédali a nahlédají do obzorů světa duchovního a o nich prostřednictvím štětce, dláta, gesta, hudebních tónů, pera i živého slova promlouvali a stále promlouvají k zástupům toliko smyslově vidoucím.

Avšak tento lid smyslů většinou nerozuměl oněm jinak vidoucím, nechápal jejich vidění, vise, ať již umělecké nebo náboženské a pak často je i pronásledoval a hubil — byli z jiného světa. A tak jest tomu dodnes.

A přece tyto osobnosti jsou Kolumby-objevovateli jiného světa, který tu jest, a který jest jim neméně skutečným než ten, jenž se nám jeví toliko jako dojem našich smyslů.

*A těmto duchovním osobnostem a jejich duchovnímu poznání měli bychom věnovati aspoň tolik pozornosti, jak věnujeme vědcům*, pronikatelům do oblastí světa, vnímaného smysly, světa smyslového. Tedy ne toliko Koperník, Galilei, Newton, Lavoisier, Linné, Volta, Watt, Edison, ale i Budha, Zarathustra, Konfuce, Laotsi, Mojžíš a Kristus, Michelangelo, Rubens, Rodin a z našich Smetana, Březina, Bielek — měli by býti učitelé lidu.

Nejvyšší hodnotou toho jiného světa je Bůh, původce a obsah a duch vši pravdy a dokonalosti. Náš osobní styk s Bohem jest náboženství.

Avšak které náboženství? Zrovna tak se můžeme ptáti: která věda či umění? Neboť výsledky vědy nejsou zcela jednotny, obsahující mnohá mínění, která čas od času se mění, ba i omyly (na př. o době husitské má historik Pekař zcela jiný názor než historik Palacký), a podobně jest tomu ve všech oborech umění, v nichž někdy na čas pode jménem umění ovládne právě ne-umění. Člověk nedovede vždy všeobecně jistě rozhodnouti, co jest pravda. A tak i u náboženských proroků vedle vysoké hodnotných intuitivních poznatků, shledáváme se i s poznáním více méně nedokonalým, jehož nelze dobře uznati.

\*) Zde tlumočí autor svůj individuální názor noetický, s nímž se redakce plně neztotožňuje.

A nemůže být jinak ani ve vědě, ani v umění a náboženství, neboť tak jako vše ve vesmíru i poznávání smyslové i intuitivní musí se ubírat cestou povolného vývoje.

Intuitivními schopnostmi obdařeni jsou jen vzácní jedinci lidstva, přesto však každý člověk má aspoň zárodky schopností intuitivních a dovede pak, když ne „vidět“, tedy aspoň tušit existenci světa duchovního a jeho hodnot a ji aspoň přibližně poznávat.

A tak člověk, který chce pokud možno nejsprávněji pochopit skutečnost a na základě tohoto pochopení i nejsprávněji prožít život, musí vedle výtěžků vědeckého poznávání a výplodu umění dbát i duchovních poznatků, zážitků náboženských vidců, proroků lidstva, dbát též jejich *náboženských zkušeností*.

Náboženští proroci vyšli z různých ras lidstva, a proto jejich náboženské zkušenosti a jejich slovní formulace jsou jejich vlastním rasám bližší než jiným. Nám jsou nejbližší a tudíž i nejsrozumitelnější *náboženské zkušenosti Ježíšovy*, jež, žel, ne zcela plně a přesně dochovány jsou v evangeliích, zejména Markově, Matoušově a Lukášově. A tak se stala evangelia základem mravnosti především bílé rasy. *I nemůže proto kulturní evropský člověk Ježíše a jeho intuitivních poznatků duchovních nedbat.*

Jak si však Ježíše vyloží, pochopí a prožije, záleží na něm. Stačí-li na to sám, stane se náboženským (křesťanským) individualistou a formálně bude snad i bez vyznání; nebo se přikloní k pochopení Ježíše ve smyslu některé z křesťanských církví, a pak jistě do ní vstoupí, ale nikdy, myslím, nemůže být zcela bez náboženství, neboť každý duševně zdravý člověk má aspoň poněkud probuzené schopnosti intuitivní, jež pak nutně vedou k duchovnímu, náboženskému pojetí světa. V každém případě bude však snášlivý ke všem jiným náboženským *přesvědčením*.

*J. Plešinger:*

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

(Část další.)

Hněv biskupa Ondřeje obrátil se zvláště také proti opatu strahovskému Adamovi, jako vůbec pronásledoval svým nepřátelstvím všechny, kdo se těšili přízni Přemyslově.<sup>183)</sup> Proto Pře-

<sup>183)</sup> *Novotný, České dějiny, I, 3, str. 484.* Poznámka 1: Vladislav Jindřich psal o něm přímo, že opat Adam a domino Pragensis episcopo gravibus ide iniuriis lacessitum, quod apud illustrem O. regem Bohemiae . . . cuius fideles idem episcopus gravat ubique propterea, prout potest, gratiam creditur invenisse.

mysl uznal za vhodné, ujmouti se opata. Ale neučinil tak sám. Kanovník strahovský, sklep mistr Mikuláš, vedle přímluvného listu Přemyslova přinášel i list jeho bratra Vladislava a jeho sestry Anežky, abatyše svatojirské, již oba se opata horlivě ujímali. Vladislav přímo vinil Ondřeje, že opata Adama nenávidí jakožto oblíbence Přemyslova.<sup>184)</sup>

Je však pravděpodobné, že opat strahovský Adam opravdu byl nucen ustoupiti.<sup>185)</sup>

Rovněž vůči neposlušným prelátům a kanovníkům vystoupil papež velmi přísně.

Zase asi nestalo se náhodou, že zakročení proti hlavním viníkům, prelátům kostela pražského, vyhradil si papež sám. Dne 11. července nařizuje<sup>186)</sup> zvláštní listinou biskupovi Ondřejovi a kapitule pražské zakročiti proti hlavním viníkům v listině jmenovitě uvedených. Papež vybízí biskupa a kapitolu, aby beneficía provinilých prelátů kanonickým postupem propůjčili jiným osobám vhodným, hroze klatbou těm, kdo by nově zvoleným překáželi.<sup>187)</sup>

Šlo především, — jak už částečně víme, — o příbuzného králova, děkana Arnolda, arcijáhny Křištofora pražského, Benedikta bílinského, Vicemila bechyňského, Zdislava horšovského, Držislava žateckého, Přibyslava plzeňského. Přistupuje z arcijáhnu ještě Jan Kourímský, takže pouze dva z arcijáhnu, hradecký a litoměřický, chybějí mezi neposlušnými. Vedle kanovníků Valkouna, Bohuslava a Matěje jmenují se nyní ještě Pelhřím, Jan z Aschafenburka a Bartoloměj.<sup>188)</sup>

Jako však preláti tito věrně stáli při králi, tak jich tento ani nyní neopustil a nepřipustil, aby odnětím (faktickým) beneficií byli potrestáni.<sup>189)</sup>

Další list papežův ze dne 20. července<sup>190)</sup> uděluje biskupovi právo poskytnouti dispens těm klerikům, kteří interdikt porušili tím, že přijali svěcení od sousedních biskupů.<sup>191)</sup>

Počínání kurie, která nevysílala ani legáta, ani biskupa, a vedle toho tak přísně postupovala proti prelátům králi věrným, vzbudilo v Čechách hněv, jenž měl za následek činy, které přiměly papeže, aby obnovil interdikt. Stalo se to listinou ze dne

<sup>184)</sup> *Tamtéž*, str. 484. — Viz svrchu pozn. 183.

<sup>185)</sup> *Srv. Novotný* I. c. str. 486, poznámka 2: R. 1221 jmenuje se již opat Berthold (*Friedrich*, CDB II, č. 217, str. 205.)

<sup>186)</sup> *Erben*, č. 609.

<sup>187)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 181, str. 167.

<sup>188)</sup> *Novotný*, *České dějiny* I, 3, str. 494: Jejich počet jest nyní větší, než býval dříve, patrně nejistota vzbudila další nedbání, nebo snad se u kurie teprve postupně o jednotlivých dovídali.

<sup>189)</sup> *Erben*, č. 612. — *Srv. Palacký*, *Dějiny* I, str. 290.

<sup>190)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 182, str. 168.

<sup>191)</sup> *Novotný* I. c. str. 494.



2. srpna 1219,<sup>192)</sup> když podal biskup Ondřej papeži stížnosti mnohem těžší. Opětným prohlášením interdiktu byli pověřeni biskup rezenský Konrád IV., Oldřich, biskup pasovský, a probošt u sv. Mikuláše v Pasově Oldřich.<sup>193)</sup> Poslyšme, co vytýká papež, opíraje se o žalobu biskupovu za přítomnosti opata waldsaského a posla královského, Čechům: Král a velmoži až dosud prý pronásledují církev, libovolně dosazují a sesazují na svých kostelích správce duchovní, či spíše násilím vnucují a opět o benefícia olupují, a úřadům církevním nedovolují vykonávati jejich pravomoc.

Také prý neodvádějí desátků, předstírajíce starý zvyk, který se stanoviska církevního jevil se spíše zkažeností, nejen důchody chrámů si přivlastňují, ale daně, jež vybrali od poddaných církevních, zpěčují se vrátiti; rovněž i některé statky biskupství pražského a jiných kostelů zabrali, ano zmocnili se i soukromých statků biskupových, kterých před odchodem dlouho užíval a jež kostelu pražskému v jakémsi dluhu zapsal, ba prý i prodal a ještě jinak porušili výsady církevní. Dále vytýká papež, že vědomě stýkají se s exkomunikovanými a nedopouštějí, aby schismatictí preláti byli po zásluze potrestáni, a nedovolují, aby jim důchody církevní byly odňaty. Duchovní, kteří jsou vysíláni, aby rozkolníkům doručili listy, jimiž jsou obesíláni k papežskému soudu nebo zbavováni beneficií, vyhostují z království a zakazují komukoli v diecési pražské přijímati listy papežské nebo biskupovy, v nichž byla by zmínka o interdiktu nebo klatbě církevní. Duchovním a poslům biskupovým nedovolují volného příchodu a svobodného odchodu ze země. Vedle toho zmiňuje se papež ještě o dvou břemenech od nedávné doby prý duchovním ukládaných: vymáhá se od kněží při clech pomezních čili mýtech z osoby jejich 30 denárů, kdežto laikové, nevyjímajíc ani židy, platí po jednom denáru, a že se na klášterích při každé výpravě vojenské i jízdě králově na sněm vymáhá spíše, při čemž prý každý klášter musí dáti jeden vůz plný.<sup>194)</sup>

Papež opakuje stížnosti, jež mu právě nyní Ondřej před opatem waldsaským a poslem Přemyslovým (jímž je asi Arnold) přednesl, a nařizuje, aby plnomocníci papežští, jimž svěřeno bylo vyhlášení interdiktu, vyzvali nejprve krále i pány české, aby biskupovi dali náhradu za škody a odňaté důchody a ustali od jeho obtěžování. Neuposlechnou-li do dvou měsíců, mají prodchnouti církevní klatbě a země interdiktu, což má od nynějších plnomocníků papežových býti vždy v neděli a ve svátek slavnostně prohlášeno a dbáno o zachovávání.<sup>195)</sup> A tak se i stalo.

<sup>192)</sup> *Erben*, č. 612.

<sup>193)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 183, str. 169—170.

<sup>194)</sup> *Srv. Tomek*, Dějepis města Prahy I, str. 157. — *Frind*, Kirchengeschichte II, str. 19.

<sup>195)</sup> *Erben*, č. 612.



## *Nové kroky královy na urovnání sporu.*

Po obnovení interdiktů král nečinil po nějakou dobu, téměř půl roku, žádného kroku na docílení narovnání s biskupem. Dlouhý proces začínal konečně papežskou kurií unavovatí.

Teprve asi počátkem r. 1220 posílá král opět papeži list, jenž jest vlastně odpovědí na to, co jemu a Čechům bylo vytýkáno papežem při obnovení interdiktů.

Přemysl počínal si s opatrností obratného politika. Odklady a vytáčkami hleděl unaviti odpůrce a vyhnouti se definitivnímu rozhodnutí, jakož i zachovati svoji dobrou pověst jakožto panovníka zájmům církevním vřele oddaného.

Již dne 11. června 1219 ohlásil biskup po svém zvláštním poslu, kleriku Radoslavovi, že chce přijmouti ujednání v Kladrubech uzavřené;<sup>196)</sup> ale jeho ochota v tu chvíli pro Přemysla neměla ceny, naopak přicházela nevhod.<sup>197)</sup>

\*

*Oprava.* Na str. 86 (NR IV, 2) v poznámce 83 místo pozn. 52 má být pozn. 54. Na str. 87 tamtéž, 18. řádek shora místo ak — jak a na str. 90 tamtéž, 16. řádek shora místo 59) má být 95. —

## *ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ CÍRKEVNÍM.*

*Dr. J. R. Stejskal:*

### **SVĚTOVÝ SVAZ PRO SVOBODNÉ KŘESŤANSTVÍ A NÁBOŽENSKOU SVOBODU.**

Švýcarsy jsou zemí konferencí nejen politických, nýbrž i náboženských. Jejich geografické umístění, náboženská svoboda a mezinárodní charakter je k tomu plně opravňují.

Mimo exekutivní výbor konference Stockholmské „Life and Work“ konal se také ve Švýcarsku, v St. Gallen, sjezd delegátů „Světového svazu pro svobodné křesťanství“, jehož aktivním členem jest též naše církev. Tak právě jako sjezd Stockholmské konference i tento sjezd delegátů byl sjezdem pracovním.

„Svaz“ liší se ovšem od ostatních ekumenických hnutí mezicírkevních tím, že sdružuje církve a jednotlivce s programem svobodného (v učení) křesťanství.

Základem či páteří „Svazu“ jest církev unitářská a naše církev — mimo to sdružuje „Svaz“ četné pokrokové skupiny všech církví protestantských, jakožto i jejich významné činitele. Také reformní církve katolické jsou členy „Svazu“, jako na př. početně silná církev Filipinská, jejíž delegát se také jednání zúčastnil (navštívil pak též i Československo a naši církve). Také naši přátelé z theologické fakulty v Marburgu se zúčastnili sjezdu (prof. Hermeling, prof. Siegfried).

<sup>196)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 184, str. 171.

<sup>197)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 490.

Z protestantských skupin nejpčetněji byly zastoupeny svobodné skupiny holandské, švýcarské a německé. Ovšem nechyběla ani Francie, Belgie, Maďarsko a t. d.

Jak známo, mezi církvemi protestantskými jest latentní ideová krise. Křídlo orthodoxní, které má povětšinou v rukou vedení církve po stránce administrativní, a křídlo pokrokové, které jest si vědomo, že středověká protestantská orthodoxie jest právě tak mrtvá a nepřístupná novým náboženským ideím, jako jiné orthodoxní církve, hlavně římsko-katolická.

Také odklon širokých mass inteligentnějších příslušníků od orthodoxních protestantských církví, jest toho výstražným znamením (viz Německo). Vrstvy pokrokové opírají se hlavně o pokrokovou theologickou vědu (theologická fakulta v Marburgu). Mezi protestantskou theologickou vědou a učením církve jest povětšinou rozpor. Jinak se učí na fakultě, jinak se káže s kazatelén. To dobře cítí lid a proto odkloňuje se od církve, žel, že často k bezvěří. Pokrokoví theologové chtějí tyto rozpory odstranit, protestantism zreformovat, převést do naší doby a navrátit tak lid zase náboženství. Hnutí toto v protestantismu nabývá stále větší a větší půdy a ani občasně proudy orthodoxie, které mají působit jako injekce, nejsou s to je zastavit.

Světový protestantism stojí před velmi vážným úkolem, jak vyrovnat se nejen s novou theologii, nýbrž také s novou dobou. Pochybujeme, že protestantský lid půjde na trvalo svázat starými dogmaty. To právě cítili největší jeho duchové a theologové a připravovali novou jeho éru. Netřeba připomínat, že na tomto poli náboženské práce naše církev, která vyšla z církve římské, tak jako kdysi i protestantism, jde s pokrokovými bratry protestantskými ruku v ruce. A výrazem této práce jest právě „Svaz“, který z malých počátků nabývá stále více a více půdy. Zajímavo, že „Svaz“ neodpírá se ani spolupráce s ostatními světovými náboženství, pokud tyto neodporují duchu evangelia Kristova. Přirozeně podstatá a ráz „Svazu“ jsou křesťanské.

Bylo zajímavé sledovat jednání delegátů a srovnávat s konferencemi jinými. Byla to zvláštní radostná živost a životnost, která naplňovala všechny delegáty a projadřovala se ve víře a naději, že „Svaz“ přes to, že ještě stále náboženský pokrok je stigmatisovaný heresi, získává stále více a více půdy a stává se ideovým střediskem pro pokrokové křesťany a náboženské lidi.

Mimo otázky organizační, administrativní a hospodářské byla středem sjezdu otázka ideová, t. j. založení vysoké bohovědné školy pro střední křesťanství světové. Otázka tato zajímala především naše delegáty (br. patriarcha a Dr. Stejskal) a tito se také zúčastnili hlavní debaty. Jak známo, jest právě otázka bohovědné fakulty naší podstatnou bolestí.

Mezicírkevní vysoká škola bohovědná, k jejímuž uskutečnění jistě dojde, a na níž přednášely by ve svobodném, pokrokovém duchu náboženském, největší theologické kapacity světové, byla by vhodným doplňkem naší vysoké bohovědné školy pro studium a všeobecné vzdělání náboženských našich theologů.

Také prostředí bylo pro pracovní konferenci velmi dobře voleno. Starobylé nábožensky kulturní město St. Gallen, ležící na staré římské cestě, téměř na hranici tří států při jezeře Bodamském, — podobně jako Kostnice — mělo plně pochopení pro tradici konference. Také lid hojně se účastnil nevěřejných projevů konference i bohoslužeb. Br. patriarcha kázal v jednom z nejznámějších ev. kostelů St. Gallenských, za napjaté pozornosti přeplněného kostela. Netřeba podotýkat, jaký význam propagační to má nejen pro naši církev, ale také pro náš stát.

Naše zahraniční ministerstvo by si mělo plně uvědomit, že jsou státy velké a mocné, kde jinak, než církevně nepronikneme, snad jsou zde již určité zkušenosti.

Přijetí konference nejen od lidu švýcarského, ale také od švýcarského pokrokového evangelického duchovenstva bylo velmi vřelé a plno pochopení — ne studeně protestantské, nýbrž srdečně evangelické.

Jest vidět, že i v protestantských církvích jest mnoho duchovních, kteří hledají nové cesty. Zde jest to zcela přirozené, neboť nedaleko jest rodiště švýcarského reformátora Zwingliho (Wildhaus) a jeho tradice a ideje v kraji žijí.

Jednoho bylo jen litovat, že ve Švýcarsku (i v Ženevě) i v prostředí protestantském o naší církvi toho poměrně málo vědí a bude stále třeba práce informační, kterou naše delegace slibně započala.

Jsmě rádi, že můžeme potvrditi z vlastní zkušenosti, že práce „Světového Svazu“ úspěšně pokračuje a zaručuje dobrý výsledek. Také naše církve má zde svoji váženou posici a vzácné, upřímné přátele, kteří jsou ochotni, nejen s námi spolupracovati, ale též nám pomoci.

Ve „Svazu“ roste pokrokové náboženské ústředí a souručenství, které jistě na poli světového vývoje náboženského bude mítí velký vliv.

---

*Dr. J. R. Stejskal:*

## ŽIVOT A DÍLO (LIFE AND WORK).

Od 7. do 5. srpna t. r. zasedal v Ženevě výkonný výbor t. zv. Stockholmské světové konference „Life and Work“. Zastoupeny byly svými delegáty téměř všechny církve, tvořící t. zv. Stockholmské sdružení. Také naše církve byla zastoupena br. patriarchou Procházkou a biskupem drem Stejskalem.

Stockholmská konference, jak hnutí „Life and Work“ se běžně v životě mezicírkevním nazývá, t. j. sdružení církví křesťanských, mimo římskou, na podkladě praktického křesťanství, utrpěla velkou ztrátu úmrtím svého prvního organisátora, švédského arcibiskupa Söderbloma. Již nyní jest pozorovati, jak schází jeho velkoryse organisáční duch. Jak jsme se svého času zmínili v „Revue“, křesťanské církve „neřímské“, přes svoje morální kvality, jsou velmi oslabovány tím, že nemají svého organisáčního a správního ústředí.

Tím trpí jejich práce, která individuálně daleko převyšuje práci římskou, ale trpí také jejich světový význam.

Této slabosti byl si vědom dobře arcibiskup Söderblom, a jako dobrý psycholog věděl, že doba poválečná byla by nejpříhodnější k společné práci. Z této jeho myšlenky pak vyrostl onen světový koncil Stockholmský, který se zdál býti dobrým základem k oné mohutné budově spolupráce mezi křesťanskými církvemi.

Söderblom dobře věděl, že dogmatické rozdíly mezi církvemi křesťanskými jsou tak hluboké a vžitě, že spolupráce a teprve sjednocení na tomto podkladě by bylo na dlouhou dobu ilusorní. Proto chopil se myšlenky mravní, t. j. křesťanství praktického, o němž věděl, že mezi církvemi křesťanskými není na tomto poli velkého rozdílu a že je zde možna spolupráce.

Znajíce houževnatost arcibiskupa, věřili jsme, že se jeho dílo podaří. Každý, kdo si přál spolupráci křesťanských církví na poli praktického křesťanství, musí trpce želeť, že nepodařilo se mu dílo dokončit.

Hned při jeho smrti projevíli jsme mínění, že sotva se najde muž jeho rozhledu a činorodé křesťanské energie, který by ho dovedl nahradit.

Jeho nástupce, biskup z Winchesteru, v určitěm smyslu žák Söderbloma, také zemřel dříve, než budoucnost díla Söderbloma mohla býti plně zajištěna.

Ke krizi osobní přistupuje také nynější krize hospodářská, a to byl též jeden z hlavních bodů, o němž „executive committee“ zmíněné konference jednal.

Těžká situace nynější byla, podle našeho názoru, ještě kombinována tím, že generální sekretář administrace Henry A. Atkinson v době pro konferenci tak těžké se vzdal své funkce a podobně jednatel evropské sekce Dr. Keller. Jak H. Atkinson, tak i Dr. Keller byli spolupracovníci Söderbloma a ve své funkci hned od začátku.

Nelze zapírat, že jednání bylo těžké. Vzhledem k finanční situaci nutno administrativu omezit na nejmenší možnou míru a není divu, že vynořily se návrhy na sjednocení všech hnutí oekumenických, jako jest „Alliance universelle“ (Hnutí pro mír mezi národy pomocí církvi), „Faith and Ordre“ (Práce pro sjednocení mezi církvemi na poli dogmatickém) a konference Stockholmská (Life and Work).

Podle našeho názoru, po smrti Söderbloma, jest to dobré východisko, neboť nelze tajit, že t. zv. hnutí oekumenická trpěla právě svou roztržitostí, zvláště přihlédneme-li k tomu, že kádr vůdčích osobností v každém tom hnutí byl téměř stejný. Také otázka finanční v tom smyslu snáze se vyřeší.

Představovali bychom si jako jednotnou ústřední organizaci, která by projevovala činnost třemi hlavními směry, které zastupují nyní samostatně konference.

V každém případě jest vidět, jak křesťanské církve mimořádné potřebují nutně svého pracovního ústředí, a v jaké výhodě jest církev římská, která toto ústředí má, i když fakticky jest ono vytvořeno z analogie imperia pohansko-římského s veleknězem (pontifex maximus) v čele.

Schůze exekutivního výboru konference byly čistě pracovní, a to ve smyslu organizačním a také se zřetelem na proponovanou světovou konferenci v roce 1935 v rozsahu konference Stockholmské.

Zvláštního důrazu bylo dáno sjezdu přítomností pí Söderblomové, choti zesnulého arcibiskupa, která se činně zúčastnila práce.

Jest nyní na vedoucích činitelích konference „Life and Work“, aby dílo, které bylo tak slibně započato, splnilo svůj světový a křesťanský úkol, neboť ono má velikou přednost, že nechce spojovati církve na podkladě slov, nýbrž skutků evangelia.

---

F. M. Hník:

## MEZINÁRODNÍ MÍROVÁ KONFERENCE MLÁDEŽE V ČERNOHORSKÝCH KÚPELÍCH.

Konference byla pořádána ve dnech 20. až 28. července 1932 Ústřední radou CCS pod protektorátem Československé odbočky Světové aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církvi. O vnějším průběhu konference bylo podrobně referováno v Českém zápasu. Zde bude přehledně zaznamenána myšlenková struktura přednášek a přepsán výsledek diskusí, pokud byly resumovány konferenčním plenu. Rámcovým tématem konference byla „Spolupráce v činnostech mírových“. Jednotlivé přednášky měly zdůvodniti, pokud pozitivní součinnost na různých polích kulturní a hospodářské výstavby světa, nevylučující soutěživosti, ale řízena duchem evangelia, může se státi v životě mezinárodním hrází proti motivacím válečnickým. Celek konferenčních přednášek a ovšem též diskusí, jež na přednáškách byly položeny, vyzněl spíše teoreticky. Pro náhodnou neúčast referentů, jichž úkolem bylo vylíčiti metody spolupráce v politickém a sociálně ekonomickém

životě, dostala konference ráz převážně ideologický, avšak přitom náboženské základy mírové spolupráce byly probrány do podrobnosti, jež právě pro osobní rozhodování účastníků a jejich niterný vztah k příslušníkům národů, pokládaných za „odvěké nepřátele“ mají význam rozhodující. Ačkoliv to neodpovídalo přesně původnímu rozvrhu přednášek, bylo nutno poněkud uzpůsobit pořad přednášek zřetelům technickým. Nebude však nijak na závadu; zmíníme-li se o přednáškách v postupu, jak byly předneseny. V první skupině bylo referováno o účelu konference a o cíli Světové aliance. Druhá skupina přednášek informovala o nejdůležitějších činitelích mírotvorných, lidovýchově, veřejném mínění a demokratické formě vládní. Třetí skupina všimla si místa církvi a náboženství při řešení otázky mírové a významu jich spolupráce v hnutí ekumenickém. Závěrečná skupina resumovala vztah dnešní mládeže k duchovním ideálům a hnutí mírové v církvích podložila důrazem etickým.

*Dr. Hník* ve své úvodní přednášce o účelu konference začlenil tento podnik Ústřední rady ČCS v organickou souvislost s nejlepším mírotvorným úsilím současného křesťanstva a ocenil místo Světové aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církvi pro mírovou politiku Společnosti národů. Aliance šíří přesvědčení, že má-li se státi zabezpečení míru realitou, a ne jen pouhým požadavkem, musí být založeno na osobním přátelství příslušníků různých národů k sobě navzájem. V důsledku své universálnosti je Aliance právem nazývána duchovní obdobou Společnosti národů. Světová aliance může dávat ideovou iniciativu a posilovat mírové pracovníky v jednotlivých církvích. Tato konference byla též inspirována loňským příkladem britské odbočky Aliance, která uspořádala mezinárodní prázdninový domov ve Westcliffu-on-Sea a konferenci mládeže v Cambridge. Základní osou loňského několikadenního soužití účastníků těchto podniků byly společné rozhovory o nejvážnějších otázkách osobního i společenského života naší současnosti. Otevřená upřímnost, čistá neblaseovaná lidskost a vědomí společného určení příslušnostím ke křesťanské církvi je vysvětlením toho faktu, že účastníci se cítili býtí zajedno ve svém přátelství a že slíbili posilovati se i po rozchodu do svých domovů v dopisech i v modlitbách na dráze dobré vůle a všelidského dorozumění, jichž se stali služebníky. Prázdninový domov v Černoorských Kúpelích, tím, že je bezprostředně spojen s konferencí, mající přesnou linii přednášek a diskusí cílevědomě usměrněných, a s cestováním mezinárodní družiny ve Vysokých Tatrách, je vlastně novým experimentem. Naše společné úsilí na této konferenci je namířeno k potírání pověry o nutnosti války. Proti vraždění a závodům ve zbrojení stavíme příklady uslechtilé závodivosti na poli sociální služby, vědy, umění, filosofie a mravné politiky. Proti nenávisti a podezřívání chceme postavit příklad přirozené tendence člověka k přátelství vůči příslušníkům jiných národů. Účelem této konference je též, abychom se učili převzítí ručení za svou církev a za její mírotvorné úsilí. Nestěžujme si na svoji církev, co doposud zapomněla vykonati, ale ztotožněme se s jejím vůdcovským úkolem a pomáhejme církvi Kristově sjednocovati lidi i národy v Bohu. Opravdovou sympatií k zahraničním přátelům a pochopením těžkostí jejich vlastí, láska i láska k našemu národu hlubší obsah.

*Rev. Burlingham* z Londýna, přednášející o úkolu Světové aliance, vzpomněl v úvodu mírového programu biskupa Jana Amosa Komenského, který chtěl dosáhnouti usmíření mezi církvemi a mezi národy ve tří body: 1. Aby státy, zabránití válce a vybudovati svět v duchu pravého křesťanství, čímž se stal předchůdcem snah Světové aliance. Nynější úsilí o zabezpečení světového míru nemá naděje na trvalý úspěch pro svou příliš světskou povahu. Účel, proč byla Aliance založena, shrnul řečník ve tři body: 1. Aby byli shromáždováni její členové z různých církvi a poznávajíc se navzájem, uvědomovali si své duchovní obecenství jako učedníci Kristovi. 2. Aby jim byla dána příležitost sejítí se společně na fóru mezinárodním za účelem projednání křesťanského stanoviska k mravním závazkům v mezinárodních

problémech a mohli projevit své společné svědectví vůči svým vládám a národům; 3. Aby zřídili v každé zemi organizaci, jež by uschopnila církev vésti své vlastní příslušníky a skrze ně celý národ na cestu míru. Dále byla probírána organizace Aliance v mezinárodní radě a národních odbočkách a zdůrazněna potřeba spolupráce mládeže. Nejdůležitější problémy, jež má Aliance řešiti, jsou: křesťanské vlastenectví, otázka minorit, vzdání se války jako prostředku rozhodčího v mezinárodních konfliktech, národní bezpečnost. V závěru nastíněny prostředky alianční práce (konference, prázdninové domovy, cestovní zájezdy, výměna návštěv duchovních, dopisy mezinárodního přátelství).

*Prof. O. Mikan* rozebral podrobně psychologické předpoklady výchovy k míru. Přívrženci války uvádějí v její prospěch, že ona donutí národy ke krajnímu vypětí sil, při čemž bývají objeveny nové technické vynálezy. To je však výhoda jen zdánlivá, poněvadž prostředky zkázy nemohou býti blahorečeny. Mezi příčinami, jež vedou k válce, jsou vedle ctižádostivosti panujících rodů a kast, vojenské kruhy, výrobci válečného materiálu a zneužívání pud dravosti. Výchova mírová musí usilovati: 1. o vybudování světového veřejného mínění, nepřiznivého válce; 2. o vyšší kulturní úroveň; 3. o regulování pudu dravosti; 4. o využití kladných stránek sportu. Jak působiti na mládež? Mládež má živou představivost, zesílený pud rvavosti, touhu po romantismu — to jsou ovšem prvky válečnické psychologie. Hru na vojáky u chlapců nedoporučuje se potlačovati, spíše touhu po ní i způsob hry usměrňovati. Křesťanství pro své náboženské stanovisko zastupované církví dostává se do konfliktu se státem. Buď vítězí církev a zmocňuje se státní mocí. Nebo zvítězí stát a zmocňuje se křesťanských ideálů, deformuje je a zneužívá jich. Křesťanská církev může v otázce války nejvýše zachovati mlčení, avšak nikdy nesmí se dáti do služby válečným cílům. Podobně náboženský člověk nesmí svobodně, z vlastní iniciativy se rozhodnouti pro zabiti. Kdo se podřizuje povinnosti vojenské služby, musí si býti vědom, že vyšší ideály podřizuje dočasně nižším a že tak činí s vědomím nečistoty prostředků, jichž užívá pro obranu ideálů vlasti, národa a státu. Válka se stává čím dále strašnější, poněvadž technické prostředky jsou stále rafinovanější a zhubnější. Je a zůstane nelidská, rozumíme-li slovem „lidství“ ideál humanity a ne lidstvo jako fyziologický fakt.

Přednáška *dr. Bacona* z Newcastle on Tyne o veřejném mínění a světovém míru vycházela z těchto thesů: 1. Skutečný mír jest jedině možný na základě veřejného mínění. Dny nadiktovaného míru minuly. Musí býti založen na základě svobodné volby národa a ne pouze na základě úmluvy mezi armádami nebo vládci. Válka může býti trvale znemožněna jenom s přispěním veřejného mínění. Odstranění zbraní nepomůže, není-li zároveň odstraněno pokušení používatí jich a trvá-li strach a nedůvěra. 2. Veřejné mínění musí nastoupiti na místo války. Vzdělané veřejné mínění ve světě musí opatřiti prostředky pro řešení sporů a podepřiti je duchovní silou, která zamezí útočnost. V budoucnosti změny hranic, bude-li jich třeba, mají býti rozhodnuty ne válkou, ale světovým veřejným míněním. 3. Světový mír vyžaduje dobře řízené státy. Dobrá vláda záleží v tom, aby veřejné mínění bylo přesně informováno a mělo působivé prostředky pro vyjádření své vůle. Musí též opatřiti příležitost k přiměřenému vyslechnutí přání všech menšin. Pokrok při opatření vhodného a vyhovujícího světového soudu nebo tribunálu bude pokračovati současně se zlepšením ve vnitřní správě států. Problém vytvoření takového soudu není tak obtížný jako problém vytvoření důvěry v národech, jež by dala předpoklad v uskutečňování jeho rozhodnutí. 4. Vytvoření světového veřejného mínění je nesmírně důležité, poněvadž problémy světového míru se dotýkají celého světa a zúčastněné státy nejsou v něm izolovanými jednotkami. 5. Veřejné mínění musí se projevovati prostřednictvím jistých orgánů. Prvním a nejvýznačnějším orgánem je národ a jeho vláda. Vláda v demokracii potřebuje se přizpůsobovati ustavičně tomu, jak se jednotlivci jí spravování vyvíjejí a rostou. Ale i jiné společenské instituce



a církev ve spolupráci s nimi mají svůj význam. Nejpůsobivějším orgánem ve veřejném mínění je tisk, který může napomáhati v pořádání nejlepších duchovních sil ve světě a působiti k tomu, aby se soustřeďovaly k jednomu problému. Možnosti tisku nejsou dosud plně využity a tisk je nyní často nepřitelem pokroku a míru. Veliké demokracie jsou jako člověk, který se probouzí ze zlého snu a není ještě schopen, aby rozeznal hrůzy zvrácené představitosti od skutečnosti. Uvolnění duchovních sil a překonání strachů dá předpoklad k veřejnému mínění, jež bude spěti k uskutečnění nového života pro lidskou rasu

*Diskuse* o této přednášce byla shrnutá ve svých kladných výsledcích následovně: 1. Zástupci mládeže křesťanských církví z desíti různých států účastnili se diskuse o veřejném mínění ve věci míru v jednotlivých zemích. Konstatována ethická povaha mírového hnutí. Žádný stát dnes ve skutečnosti nechce válku, ani ne veřejné mínění států, jež říkají, že se jim po válce nedostalo plně spravedlnosti. Tato ethická orientace veřejného mínění je nejcnějším příspěvkem k zabezpečení světového míru a základem naděje do budoucnosti. Lidé se neptají, co dokážeme mocí, nýbrž co je spravedlivé. Mírová orientace musí však býti založena nábožensky, křesťansky. Musí prameniti z obrozeného křesťanského svědomí. 2. Mírovou orientaci nutno usměrniti, aby nebyla pouhou náladou, vyplývající z poválečné deprese. Zvláště mládež má býti vychovávána v mírové mentalitě. Není potřeba vybudovati novou organizaci pro mírovou výchovu mládeže, avšak mírové uvědomení v duchu Světové aliance má býti šířeno v jednotlivých svazech církevní mládeže, a pronikati do místních sdružení mládeže. Církev v Alianci spolupracující měly by věnovati mírovému uvědomení mládeže největší pozornost. 3. Hlavně záleží na tom, abychom neustrnuli jen na pouhé zásadě, nýbrž abychom sami se snažili ve svém prostředí státi se služebníky mezinárodního přátelství a božího míru. Především v zemích, kde národní rady Světové aliance doposud nezačaly soustavnou činnost mezi mládeží, budeme se snažiti jako jednotlivci získati aspoň jednoho předáka odbočky Světové aliance pro tuto práci a směřovati k vytvoření komise mládeže, složené ze zástupců svazů mládeže církevní, v níž by se celá ideová i akční iniciativa soustřeďovala. Ve státech, kde už tato činnost odbočky Světové aliance dobře pokračuje, půjde o získání všech svazů církevní mládeže, zvláště pak těch, které se mimo rámec Aliance mírovou prací zabývají, a dále půjde o intensivní, programatickou práci ve všech sdruženích mládeže. Místní poměry si vynutí v různých státech odlišné metody. Přece však si chceme vzájemně sdělovati své zkušenosti a hlavně se budeme snažiti, aby byla výměna mládeže z různých zemí stále častější a mezinárodní přátelství stalo se skutečností, o níž se všechna upřímná mírová politika státníků bude moci do budoucnosti opřítí.

Přednáška *Rev. Hoaglanda* z Chicaga o evropské a americké demokracii a jejich vztahu k světovému míru nastínila především v úvodních poznámkách rozdíl základního stanoviska k otázce mírové mezi konservativci a liberály. Optimistické východisko liberálního názoru na politiku a na společenské dění vůbec disponuje liberála k tomu, aby se stal exponentem politiky mírumilovné. Přes rozmanitost státních útvarů, jež se označují názvem demokratických republik, přece jeden princip má býti neměnitelným jich základem, stejně v Evropě jako v Americe, a sice konečná nvrchovanost lidu. Je však lid v demokracii skutečně svrchovaným rozhodčím? Demokratická forma vlády může zabezpečiti zachování míru, avšak za předpokladu, že lid bude soustavně k míru vychováván a že jeho soud, uložený v osvěceném veřejném mínění, bude určován konečným zřetelem spravedlnosti.

Ve svém kázání o vztahu církví k světovému míru zmínil se v úvodu *biskup dr. Rost. Stejskal* o depresi v životě křesťanských církví bezprostředně po ukončení světové války, jež nastala na základě rozpoznání, že nedovedly lépe vychovati národy jejich duchovní péčí svěřené. Církev neobstála ve velké zkoušce, jakou byla světová válka a proto jejich pokání,

jehož se účastnily až na církev římsko-katolickou na světové konferenci o životě a díle, mělo být počátkem nové éry v jich životě. V křesťanském světě nastalo uvědomění, že jsme se odcizili Ježíši Kristu a zároveň vznikla touha po nápravě. Práce Světové aliance, jejíž je tato konference součástí, je výrazem této nové orientace. Pro věřícího křesťana je válka zrazením Krista. Kristus zajisté nepřinesl svého učení, aby dopomohl představitelům křesťanských církví k světské slávě, pohodlné existenci a moci nad lidem. Ježíš chtěl vykoupiti člověka z jeho bídy a utrpení a založiti všeobecné království boží mezi lidmi. Církev musí si tohoto úkolu být vědomy a obrátiti se ke Kristu, jinak jejich úpadek bude pokračovati a stanou se rato-lestmi suchými. Hlavně velké církve a velcí národové mají ve svých rukou mír světa. Dnešní držitelé moci by si měli uvědomiti běh dějin. Co je z velkých říší antického světa? Jaká sláva zbudě dobyteli doby nynější? I o dnešku platí, že každý hřích národa i člověka je pomstěn a vyrovnán. Pýcha velkých církví a národů by měla nastoupiti cestu pokání, pokud nepřijdou ještě větší hrůzy na církve i národy za jejich proradu na evangelium Kristově. Ježíš nebrání nám v lásce k vlastnímu národu, ale zabráňuje ne-náviděti a vražditi bližního. Svými válkami dali křesťané špatný příklad národům pohanským, nad nimiž se potom neoprávněně vyvyšují. Naději do budoucnosti zůstává, že se mladá generace národů křesťanských spíše dohodne, než dovedl její otcové. Je ctí a radostí ČČS, že v duchu Chelčického, Jiřího z Poděbrad a J. A. Komenského může spolupracovati při sblížení národů v dobré vůli a pro světový mír.

Přednáška *patriarchy Gustava A. Procházky* zahrnuje v sobě zásady spolupráce ČČS s křesťanskými církvemi a náboženskými společnostmi v hnutí ekumenickém. Národní ráz ČČS neznamená její výlučnost, nýbrž ČČS hned od svého začátku usilovala o včlenění se do společenství křesťanských církví a konfesí a o účast ve hnutí, jež směřovalo k sjednocení v křesťanském světě. Ideový program ČČS dával však církvi čsl. postavení odlišné od dosavadních církví starokřesťanských, ač přitom chce zůstat náboženskou společností křesťanskou. Účastnila se proto první světové konference ve Stockholmu v r. 1925, obelala svými delegáty i konferenci v Lausanne v r. 1927, nejúžeji pak spolupracuje se Světovým svazem pro šíření svobodného křesťanství, jehož kongres, směřující k ustavení Světového svazu, spolupřádala v r. 1927 v Praze, stejně jako se účastnila ustavující konference v Arnhemu 1930. Nejkrásnějším květem křesťanského snažení je Světová aliance, k níž členské závazky ČČS oddané plní, jak je toho dokladem i tato konference mládeže. — ČČS doufá v sjednocení církve Kristovy v budoucnosti, ale za předpokladu, že dojde k revisi článků věroučných, při čemž podstatně první křesťanství musí být očištěno od prvků předkřesťanských. Křesťanské církve právě v dnešní době mají usilovati o syntesu křesťanství a dnešní kultury. — ČČS, vycházejíc ze zásady, že cena křesťanství a jeho vlastní význam spočívá v uskutečňování mravních příkazů evangelia, s radostí se účastnila konference ve Stockholmu v r. 1925. Vždyť vidí poslání křesťanství v tom, aby jako kvas pronikalo všecek život politický, hospodářský, sociální a kulturní. Církev v minulosti na to zapomínaly a proto se jim lidstvo odcizilo. Nynější odvrácení se od křesťanství a souvisící s ním duchovní rozvrat, nezastaví theologicko-dogmatická soustava, nýbrž praxe křesťanského života. Dík konferenci stockholmské podařilo se sjednotiti církve na poli praktického křesťanství. — ČČS zdůrazňuje praxi křesťanského života je niterně blízká zvláště těm církvím, jež nevidí smysl křesťanství v zásadách dogmatických, nýbrž v uskutečňování etických zásad evangelia. Poněvadž v obecnosti svobodných křesťanských církví nacházíme první pokus sjednotiti křesťanství s kulturou naší doby, spolupracujeme se Světovým svazem pro šíření svobodného křesťanství. Konference podobné jako naše sblížíjí nás společně a ukazují nám k hlubšímu poznání, že jeden je vůdce nás a jedno evangelium pro nás všechny.

*Docent Bonhoeffer* z Berlína ve své přednášce o theologickém zdůvodnění alianční práce hájí thesi o nutnosti vybudovati theologii eku-

menického hnutí, jež by jinak bylo odvislé od kolísání politické konjunktury. Musí už konečně přestatí podceňování teologie od „praktiků“. Některé zásady pro tuto theologickou práci zároveň naznačil. Církvi Ježíše Krista je uloženo, aby zvěstovala slovo Kristovo celému světu. Církev zpřítomňuje Krista a proto jeho jménem zvěstuje evangelium, majíc přitom se dotýkati současně konkrétní situace. Přednášející dále sledoval, odkud známe příkaz boží pro tuto hodinu. Jedině od Krista můžeme se o něm dověděti, poněvadž od něho přichází též evangelium. V jeho duchu musíme pokládati celý svět za „padlý svět, jehož původního řádu neznáme. Rozhodnutí se církve pro nebo proti stávajícímu řádu musí býti váženo pohnutkami víry. Církev v Alianci spolupracující pokládá řád mezinárodního míru za řád nám dnes od Boha přikázaný. Co může církev zvěstovati o míru? Mír je v anglosaském theologickém myšlení pojímán jako skutečnost evangelia, jako součást království božího na zemi a stává se tak pro křesťana absolutním ideálem. Ovšem toto pojetí nedostačuje. Také mír má své hranice v pravdě a právu. Tam, kde pravda a právo jsou potlačeny, nemůže býti trvalého míru. V padlém světě je právo na zápas, což však neznámá právo na válku. Válka jako prostředek zápasu je nám od Boha zakázána, poněvadž znamená vnější i vnitřní zkázu pro lidstvo. Aliance působí pro věc míru tím, že pracuje pro „dorozumění“. Dorozumění v křesťanském slova smyslu neznámá však jen, abychom se vzájemně poznali a stali se dobrými přáteli. Podobně jako se podařilo socialismu, aby se svým poselstvím postavil na mezinárodní základnu, tak může též církev jediné obsažnou křesťanskou zvěstí a theologii položit nadnárodní základnu pro dorozumění. Církev v Alianci spojené mluví jednak ke křesťanstvu, aby slyšelo boží příkaz a dále ke státu a ke světu, aby věnoval pozornost kritickému slovu církve. Takto mluvití může však pouze církev, která zvěstuje pravdu evangelia. Církev ovšem nemá jednu pravdu, poněvadž pravda v nich je rozštěpena a v tom je největší nedostatek ekumenického hnutí, který musí býti v budoucnosti napraven.

*Diskuse* o přednášce doc. Bonhoeffera byla shrnuta v těchto poznámkách: Dnešní přednáška obsahovala tolik nových podnětů, že se dala očekávat živá diskuse. A skutečně mohli jsme rozlišovati dvě zcela odlišná hlediska, mezi nimiž se uspokojující soulad na počátku nezdál dosažitelný. Na prvním místě jsme diskutovali otázku, zda je nutná společná theologická základna pro ekumenickou a mírovou práci církvi. Na jedné straně bylo zdůrazněno, že celé ekumenické hnutí by bylo odsouzeno k nezdaru, kdyby nemělo určité theologické základny. Nejde přitom o časovou prioritu, nýbrž o logickou nezbytnost teologie ekumenického hnutí. Na druhé straně bylo řečeno, že žádati tuto společnou základnu nyní, znamená znemožniti spolupráci různých církvi a že teologie ekumenismu může býti až výsledkem této spolupráce. Když jsme přišli k otázce, zda mír musí býti dosažen činností a organizací, nebo pouze zvěstováním evangelia, museli jsme si uvědomiti, co mír pro nás znamená. Zde do popředí vystoupil rozdíl mezi cílem vši světské mírové práce (vrcholící ve Společnosti národů) a mezi naším křesťanským úkolem, Mír v křesťanském slova smyslu je mnohem více než jen negace války, a jeho pozitivním obsahem je skutečnost lásky. Opravdovými mír musí míti nutně svůj základ v evangeliu. A tak my křesťané potřebujeme především i ve své praktické mírové práci kázati evangelium, v němž požadavek míru je obsažen. V tom jsme došli k jednomyslnému souhlasu a tím byla potvrzena nepřimo první these naší diskuse, neboť pro kázání potřebujeme jasných směrnic, jež nám může dáti jen určitá teologie.

*Profesor dr. E. Rádl* přednášel o vztahu dnešní mládeže k duchovním ideálům. Dnešní mládež je jiná než byla mládež v letech devadesátých, kdy mladí lidé byli nositeli budítelského nadšení. Dnes stojí před námi mládež, která si žije svým způsobem života, jemuž málokdo rozumí. Těžko rozumíme, jaké jsou ideály mládeže organizované a tím méně mládeže neorganizované. Zdá se, že mládež nechce mít nic s ideologií. Nechce se dát ničím vázat. Tento negativní rys je podstatnou její známkou. — Dnešní mládež

tolik nehlámuje, nepije a nekouří. Najdeme ji mnohem spíš v lesích a na hřišti než v hospodě. V tom je pokrok, stejně jako ve větší odolnosti mládeže vůči prostituci. Dnešní mládež je velmi nezávislá na starší generaci. Jeví se to především v poměru dětí k rodičům, při čemž jde o poměr rovného k rovnému, ne poslouchajícího k poroučejícím. Stejně uvolněna je dnešní mládež ve styku mezi hochy a dívkami, jež souvisí s vítězstvím emancipačních snah. Úsudek o této změněné situaci je velmi těžký. Jsou dnes celé skupiny dívek, které při vši volnosti žijí mravněji, než se žilo před válkou. Zkušenost nám ukazuje, že drsný zevnějšek nás často klame a svádí. Přitom je pozoruhodné, že nezávislost mládeže na generaci starší můžeme pozorovati všude ve světě, stejně v Německu, Americe, Číně nebo u nás. Stav napětí je abnormální, staří a mladí musí zase pracovat dohromady a k tomu je musí pojití program. Heslo o nezávislosti mladých přineslo skutečně velké osamostatnění mladých a zdemokratisování života. Zároveň pozorujeme, že ideály starých hynou a mladí nové nepřinášejí. Avšak na světě nevládnou generace, nýbrž myšlenky, programy — a v nich se musíme staří a mladí společně nalézt.

*Diskuse* o přednášce prof. Rádlá byla uzavřena tímto resumé: Mezi zúčastněnými byl dosažen souhlas, že mladá generace usiluje o nový obsah svých duchovních ideálů. Odpor mladých není především namířen proti starší generaci otců, nýbrž obrací se mnohem více proti jejich určitým principům, soustavám a formulacím. Ačkoliv mládež se většinou nezajímá o církevní náboženství, poněvadž církve ztratily mnoho ze své důvěry, přece mají mladí lidé často hluboký zájem dopracovati se čestně svého vlastního světového názoru, při čemž jsou nakloněni stále více oceniti pomoc svých starších přátel, pokud Tito neztratili upřímné porozumění pro ně. Avšak dnešní mládež se nespokojuje pouze hledáním přesné formulky světového názoru. Stejně se snaží mladí lidé o dosažení souladu mezi svou teorií životní a uskutečňováním ideálů ve skutečném světě. Obsah svých duchovních ideálů nacházejí v oblasti své náboženské a sociální zkušenosti; při touze po pravdě a spravedlnosti neodmítají pomoc a příspěví starší generace, pokud ovšem mohou přijatou radu opřítí o úctu k osobnostem a o svůj svobodný úsudek, bez vedlejšího autoritativního nátlaku.

Závěrečnou přednášku konference o mravních předpokladech světového míru proslavil *děkan dr. Žilka*. Mír není možno zabezpečiti pouze na základě práva. Zdůvodnění míru důvody hospodářskými a právními je jistě správné, ale samo o sobě nedostačuje. Mezinárodní právo se teprve tvoří na nových základech. Pro válečný čin často se nachází omluva a činí se pokusy vylicíti útok jako obranu. Po stránce hospodářské se uvádí, že zbrojařský průmysl zaměstnává mnoho dělnictva a tvoří mocný kapitál. Problém světového míru je otázkou mravní. Nestačí jenom cestou diplomatickou prohlásiti válku za zločin, stejně jako zákon ještě neodstraní vraždu. Pro křesťana je válka nejhrubším hříchem proti Bohu a lidstvu. V křesťanově pojetí práce pro mír nabývá absolutního posvěcení a kategorické imperativnosti. Úkolem křesťanů je dáti mírové práci ve službě Ježíše Krista mravní a náboženský základ. Předpoklady míru v duchu evangelia jsou dány přesvědčením o svrchované ceně lidského života, právem sebeurčení individua a národa, povinností ochraňovati slabší a obětovati se pro ně a vědomím duchovní jednoty člověčenstva. Těmito zásadami jsou též dány prostředky, jimiž církve mají usilovati o náboženskou a mravní výchovu svých členů k mírotvornému uvědomění.

V rámci tohoto článku bylo možno načrtnouti jen v základních rysech schéma konferenčních přednášek a diskusí, z něhož je zřejmá ideová podnětnost konference. Živá účinnost evangelia dala nám východisko, z něhož jsme překonávali počáteční nedůvěru k sobě navzájem a spěli k hlubšímu porozumění rozdílných stanovisek, jež vyplývala z rozdílných národnostních, konfesionálních i individuálních. Úcta k evangeliu Kristovu a k jeho příkazům ukázala se podstatnou duchovní silou, jejíž závaznost vybízela nás k osobní snášenlivosti a snaze upřímně pochopiti třeba i zcela odlišné sta-

novísko našich přátel ze zahraničí. Neboť ačkoliv jsme nemohli ani nechtěli zapřít sami sebe, nýbrž naopak uplatnití hledisko svoje jeden každý z nás, přece křesťanské obcenství vedlo nás k hledání hlubší podstaty našeho společného lidského údělu. V tomto směru vidí hlavní zřetel konferenčního zdaru naši zahraniční přátelé, v tomto smyslu bude skutečným obohacením konferenční pobyt v Černohorských Kúpelích pro všechny, kdož se konference účastnili. Konference objevila pro nás a zpřítomnila nám svět nezkalené lidskosti a ČČS přispěla jí v mezích své možnosti k budování mostů sympatie a bezprostředního poznání mezi svou mládeží a zástupci velikého křesťanského bratrstva.

B. Dlat'a:

## KONFERENCE AKADEMICKÉ YMČY V NOVÉM MĚSTĚ NAD METUJÍ.

8.—15. července 1932 byla pořádána na thema rámcové: Mezi starým a novým světem. Předsedali: prof. J. L. Hromádka a doc. dr. Uher. 8. července bylo zahájení.

První přednášku proslovil dr. J. B. Bouček: Duchovní jednotu lidstva. Na poli technického pokroku a hospodářství se dnes jeví tendence k jednotě. Méně však k žádoucí jednotě působí myšlenky, programy velkých hnutí společenských, politických. K duchovní jednotě lidstva nevede ani katolictví s neomylnou autoritou, neboť vedle ní nutně stojí nesvobodný člověk. Idea komunistická, ani fašistická, ani německé národné sociální hnutí nepřispěje k jednotě, neboť ona vylučuje násilí. Duchovní jednotu lidstva může vyjít jen ze svobody, jak ji zaručuje jedině křesťanství, pojaté reformací. — V rámci konference byla 10. července veřejná schůze s přednáškou prof. Em. Rádl: Evropa mezi Amerikou a Ruskem. Myslí dnešní Evropu: V pozdním středověku rozuměli Evropou všechny ty země, kde bylo katolictví. Pravoslavi představovalo Rusko. Ostatní bylo pohanské. Na konci středověku je katolická Evropa v rozkladu, Moc hierarchie upadá, nastupují světské státy. Dějiny Evropy pak jsou vyplněny válkami. I po tom rozdrobení znala ale cizina nadále jen Evropany. Dnes je Evropa v rozkladu, v kulturním úpadku. Má sice starou tradici, ale i špatnou pověst. Anglie se vyvíjela vedle Evropy jinak. Je samostatná, přísná, bohatá, byla zemí charakteru, dnes i její mravnost upadá. Myšlenkově se evropsuje. Je na předním místě ve snahách mírové politiky. Dnešní Evropa prožívá stagnaci. Před válkou měla Ibsena, Strindberga, Zolu, Rusové Tolstoj, Dostojevského, a dílo těchto i oněch bylo „slovo do prance“. Dnešní literatura baví, ale nevede. Vlaková literatura. — Německý a italský fašism je šovinism, výraz strachu o kapitalistické državy, avantgarda kapitalismu, nic neznamená, není *poselstvím* ani pro Evropu, tím méně pro lidstvo. Proti Rusku nemají Evropané nic svého. — O americké kultuře se sami američtí spisovatelé vyslovují pesimisticky (i francouzský G. Duhamel) a zemí pokroku, demokratické Americe dávají za vzor — konservativní Evropu. Mnozí pak u nás činí obráceně, dávajíce Evropě za vzor Ameriku. — Dnešní Rusko je problém. Vše se tam děje ve stínu diktátu, není svobody. Potlačuje se idea a dovoluje stará romantika (pohlavní volnost). — Tak vidíme, že si Evropa nedovede pomoci a jiní přinášejí recepty špatné. Nezbyvá, končí řečník, než pracovat a věřit, mít odvahu, nebojácnost, ale i opatrnost! — 11. července opět přednášel prof. Em. Rádl: O t. zv. sociální indikaci v novém návrhu na změnu § 144. Otázka souvisí těsně s mravností. Proč má být umělý potrat beztrestný? Samo myšlení v rámci té reformy je znamením rozvratu doby, odporu k mateřství. Matkám i otcům jde dnes více o zábavu, biograf, o cesty do ciziny, než

o rodinnou péči. Zabijení nenarozených je vždy nemravné, nelidské. Ani hospodářská tíseň, ani zdravotní stav matčin neospravedlní provedení zákrok, třebaš na lékařské uznání. Reforma má chudým matkám přinést bez-trestnost za zabití plodu jako bohatým, které se dovedou postarat o bez-trestnost případu. Naše otázka zní: je umělý potrat před, nebo po reformě § 144 m r a v n ý? Taková sociálnost v chystané reformě bude zřejmě proti mravnosti, a přece žádná sociálnost nevydrží bez mravnosti. Je proto so-ciální indikace, napsal prof. Rádl v N. O., *nesociální, nesocialistická a ne-lidská*. Chudí tím jenom napodobují bohaté. Vzorem vždy bude matka, která se o své dítě stará, i komunistická matka. Kdo je ve skutečnosti sociálně slabý? V našem případě právě lidský zárodek. Diskusní skupiny shodly se pak na tomto: nejde o uzákonění potratů a beztrestné zabijení, ale učinit sexuální život odpovědný. To je úkol církví, ethických hnutí, ženských spolků a pod. — Třetím řečníkem byl curyšský profesor *Leonhard Ragaz*: Křesťan a nový svět. Středem jeho úvah je království Boží, křesťanství, socialismus, komunismus. Není jen socialismus jako určitý řád společenský, komunismus. V životě stále narážíme i na kosmické moci, na vinu, smrt, osud. Socialismus je přehlíží, komunismus popírá. Boží království je svět, kterému Bůh pomáhá, kde hřích, vina, smrt, osud se překonává. Socialismus pravý může jen z takového světa vycházet, růst. Křesťanství neklade krá-lovství Boží do pomyslna, do duše. Vidíme to na díle Ježíšově. Jeho milo-srdný Samaritán nepředkládá zraněnému dogmata: Na posledním soudu ne-žádá soudce po souzených vyznání víry, ale ptá se po skutcích všedního života. Ragaz zde užívá výrazu svatý materialism biblický. Proti němu stojí historický materialismus Marxův a pod jeho vlivem se dnes obchází vnitřní život, vyhledává se dobré bydlo. Husitské přijímání pod obojí správně zdů-razňuje duši i tělo. — Království Boží není záležitostí individua, ale kolek-tiva. Soukromá víra znamená veliký boj, je však neplodná. Království Boží není sankce, ale tok, evoluce. Není náboženstvím, není církví, není křesťan-stvím: Je novou skutečností. Bůh je víc než náboženství, než naše zbožnost; On je plná skutečnost a je tam, kde je spravedlnost. „Bible je věčná revo-luce světa z Boha.“ — První křesťané „měli všechny věci obecné“. Toť biblický, nepolitický komunismus, nenásilný a přece radikálnější než v Mo-skvě. Bible je kniha návodu k socialismu, k sociálnímu přestavbě světa. Ofi-ciální křesťanství je opak biblického křesťanství, které zase v očích církve je kacířstvím. — Kapitalismus je odpad od Krista, od Boha, jeho následkem je válečné myšlení. Přírozenou protiváhou je socialism a komunism. Hnutí ta jsou ale atheistická. Mírou všeho tu je člověk a stroj. Tak v dnešním světě je mrtvá víra bez skutků pro království Boží, ale bez úsilí o ně — bez Boha: bolševismus. Proto socialism a komunism jsou v rozkladu. Nový oheň musí přijít z Krista. Socialism nesmí být formou stran, ale záležitostí lidstva. Dělni-ctvo je nositelem, pokud mu půjde o řád ducha: Radikální socialism je socialismus Boží, Kristův, křesťanský: Do společenských tříd, do proletariátu patří kříž Kristův. Socialism a komunism je volání a dodatek Boží. — Na večerní schůzi byl prof. Ragaz dotázán, co by on, radikální pacifista, učinil v případě občanské války. Na to rozhodně prohlásil: „Postavil bych se mezi oba tábory uprostřed ulice s bílým praporem. Snad při tom zahynu, ale je nutno se pro mír i obětovat.“ — Čtvrtý den. Přednášel *doc. dr. Uher*: Škola, jako nástroj reformy světa. Dnešní škola je málo připravena na nové úkoly. Cíl její výchovy je nejasný. Každý nástroj má ale něco zhotovit. Dnešní škola je mechanická. Chce učit a naučit. Tak je tomu zvláště na střední škole. Tam mezi profesory a žáky není nic, než látka, osnovy, učebnice. Jinou vadou je byrokratizm. Vědomí odpovědnosti mizí. V monarchii byla moc od Boha. V demokracii mají jedinci moc od lidí. Té ale nemá být zneu-žíváno, neboť jejich práve není. Charakter podřízených se tu nutně láme. V byrokr. školství se tedy láme i charakter žáků. Neblahý je vliv politických stran na školu. „Ve škole má vládnout paedagogika.“ Tomu by mohl odpomoci laický element, rodiče, pokud by ovšem i oni v té funkci byli prosti smýšlení politické strany, k níž patří. Nezbývá, než se starat o výchovu bu-



doucích nebo mladých učitelů. Dnešní škola je nástroj dokonalý. Ani současnými reformními snahami duch školy zasažen není. Východ ze situace je: hledat duchovní smysl života, poměr k náboženství. Je nutno vyjít z říše Caesarovy, politické, hmotné, do říše Ježíšovy. Poslední cíl výchovy? Je království Boží. — Pátý den přednášel poslanec *prof. dr. Macek*: Chléb a království Boží. Dnešní hospodářství má hmotářskou příchut. Aby kolovaly statky, je třeba mravních zásad. Křesťanským vůdcům platí dnes „dejte vy jim jísti.“ Chudoba. Je často sociální křivdou, a tu je nutno v prvé řadě odstranit. Je i chudoba zaviněná, a tu odstranit bylo by někdy i nespravedlivé. — Výroba nesmí mít účel sama v sobě. Je nutno ji podložit etikou. Výroba a spotřeba je ustavičný tok, je život. Cena. Je-li vyrobený předmět nám drahý, je nutno si položit otázku, zda bychom byli ochotni sami jej prodávat levněji, než ho kupujeme. — Křesťanství a kapitalismus je antithese. Co s kapitalismem, aby nastalo křesťanství? Kdo bude dědicem kapitalismu? A vakuum nastat nemůže. Krise. Neznáme východisko z krise, leč veřejným podnikáním. Soukromé podnikání se zastavuje a přechází na obce a veřejné korporace, které mohou ukládat daně za používání třebaš vybudovaných cest, silnic a j. Otázka daní pak se dotýká důvěry, jak a k čemu se jich použije! Krise konečně nespočívá v nedostatku peněz, jako z velkého nedostatku rozumu. A pomoc? Je nutno s mravní orientací hledat i optimum ekonomické. — Poslední přednášku 15. července měl *prof. něm. theol. fakulty v Praze dr. E. Winter*: Muž a žena před Bohem. Lidstvo prožívá velkou bídu mravní. Mocný ten otrěs není ještě u konce. Na všech stranách se o tom jedná a mezi recepty je i tento: osvobodte se od pout mravnosti. Na rodinném životě, v manželství je ten otrěs zvláště patrný. Sem patří nynější ruská registrace manželství, které je vyplněno skutkem společného soužití a zaopatřením. Že to jsou pouta nedostatečná, je jasné. Rozklad je toho důsledkem. — Ženská emancipace? Emancipovaná žena trpí, a to nedostatkem klidného, rodinného života. — Mládež necítí odpovědnost a užívat je jí tolik, jako pítí sklenice vody. A právě socialism a komunismus má mít smysl pro odpovědnost. Je nyní povinností budit víru v lidstvo. To mohou jen křesťané, strážci čistoty. Ne velkými slovy, ale prostotou a rozumností. Že nastal odpad křesťanů? Viděli a prohlédli pokrytectví zmíněných strážců čistoty. Chudé vždycky mítí budete. A utrpení je i krásné a nikdy tvář nezoškliví jako hřích. — Dnes není jen rozklad hořejších 10.000, ale všech i spodních vrstev. Je proto nutno ve výchově být tvrdým a nesmlouvavým. Jestliže v ozdravení lidstva nic neznamenaáme, pak proto, že nic nedávááme.

Konference byla početně silně navštívena (asi 220 účastníků). Byli tu zástupci z Německa, Rumunska, po jednom účastníku z Anglie a Rakouska. Z domácích hostů byli přítomni profesoři Kozák a Linhart.

## ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

### REFERÁTY.

*The Doctrine of Grace* (Nauka o milosti), vydal W. T. Whitley, Student Christian Movement Press, London. Cena neudána.

Spis vznikl ze sjednocovacích čili ekumenických snah „víry a zřízení“ (Faith and Order) konference církevní v Lausanne r. 1927. Čtenářům našim jsou tyto snahy dosti povědomy, bylo totiž jak o Lausanne tak o Stockholmu v naší revui již častěji psáno.

Konference v Lausanne, usilujíc o sjednocení církví křesťanských v učení a ve zřízení narážela ani ne tak na překážky snah sjednocovacích

v učení o Bohu, Kristu a evangeliu, jako spíše v učení o církvi. Tam stavěly se ekumenismu křesťanskému překážky — zdánlivě — nepřekonatelné. Vůdčí hlavy konference v Lausanne pochopily, že k odstranění těch překážek bude potřeba především poznat důkladněji názory církvi zúčastněných na jednání v Lausanne, na církev Kristovu, její úkol i život. Různé názory v tomto bodu vznikají z různého chápání „milosti“, neboť podle chápání milosti řídí se i názory na církev a její úkol, její původ, cíl, zřízení, správu a vedení a hlavně na svátosti. Proto bylo jako první thema studia stanoveno, aby všechny složky konference v Lausanne vyslovily se především o milosti. Tak vznikla kniha, o níž zde píší.

Jest to úctyhodná práce celé řady nejučenějších a nejlepších theologů přítomné doby, různých církví západních i východních, anglikánských, protestantských i pravoslavných, které usilují o ideové a správní sjednocení roztržitého křesťanstva. Církev římsko-katolická ovšem není zastoupena, jelikož se strani společné práce s církvemi nekatolickými, omezujíc se jenom na unionistické styky s některými jednotlivci z pravoslavi; ale její názory na „milost“ jsou v knize této též předmětem studia, ovšem theologa nekatolického.

Kniha podává po úvodu arcibiskupa yorkského, W. Ebor, zprávu theologického výboru, ustanoveného stálým výborem „víry a zřízení“, tomuto stálému výboru v zasedání v High Leigh 19. srpna 1931, jež obsahuje osnovu celého studia „milosti“ a přehled práce naší knihy. Potom v deseti kapitolách podávají se názory na „milost“ od počátků křesťanství až po naše doby, a to: v Novém zákoně, u církevních otců řeckých (východních) a západních (latinských), zvláště pak u sv. Augustina, dále ve středověku a v církvi katolické (římské), u reformátorů německých a francouzských (Luthera, Zwingliho, Kalvína), v křesťanské mystice, v církvích pravoslavných, v methodistické tradici a z nejnovější doby v německé theologii protestantské, počínajíc Schlaiermacherem až po K. Bartha. V 11. a v 12. hlavě podávají se poznámky k tomuto historickému přehledu a nárysu, a činí se pokus dáti pokyny, jak by se daly překlenout rozpory v nazírání, — jež se vývojem doby vytvořily, — aby mohla povstati synthesa (nikoli eklektická, ale vyšší jednota vnitřní) a usmíření ve sjednoceném křesťanstvu.

Jest to kniha jedinečná v nejnovější literatuře theologické o milosti. Jednotlivé přehledy, podávané přesně se stanoviska církvi, k nimž pisatelé přináleží, jsou klasicky dokonalým vystižením názorů té které církve nebo skupiny ve věci milosti. Krátce, ale přece obsažně, podávají, co je naprosto nutné znát těm, kdož pracují o sjednocení církvi. Stanovisko konference v Lausanne, aby nebyly rozdíly v názorech zastírány, nýbrž otevřené a přesně přiznány a pochopením různých hledisk a názorů aby bylo pracováno k sblížení církvi a — dá-li Bůh — k vyšší synthese neb jednotě, toto stanovisko je i v knize ve všech statích přesně dodržováno. Pisatelé počínají si s láskou a porozuměním tam, kde mluví o názorech jiných skupin a církvi. Problémy a obtíže se nezakrývají, ale také nezveličují. Stále hledá se dosažení cíle — třeba v budoucnosti teprve — totiž pochopení, porozumění a dohody. Zvláště třeba upozorniti na stať na str. 342—354, kterou podává William Adams Brown a v níž velmi správně a našemu stanovisku velmi blízce upozorňuje se na symbolický ráz našeho slovního aparátu, kterým nikterak nevystihujeme celé skutečnosti přesně; ani skutečnosti přírodní, tím méně skutečnosti Boží a tedy i milosti. Podobně zajímavě pro nás počíná si J. Vernon Bartlet ve statí: Dnešní nauka o milost (pokus smíření), str. 355—372, v níž ukládá theologům úkol, odčiniti nedorozumění theologická vzniklá v učení o milosti a radí, aby přihlíželi více k mluvě biblické i ke způsobům vyjadřování se v těch dobách, kdy nepřevládala abstrakce nad osobním dojmem a zážitkem.

Do jednotlivosti nelze se mi pouštět v recenzi knihy. Možno na ní jen poukázat a k ní odkázat jako ku knize nadmíru cenné. Naše církev bude muset zabývat se také řešením problémů milosti a všeho, co s milostí souvisí. Musíme znát historický vývoj názorů v různých církvích a pak teprve

můžeme se snažit získat stanovisko své v učení o milosti, jako jsme učinili jinde. Nepohrdáme žádným názorem, třebaš bychom se k němu nemohli přiklonit a ho přijmout, ale chceme jej znát a hodnotit. Snad přispějeme i my svou hřívnou k vytvoření vyšší synthesy v názorech o věci tak ozeňavé a tak důležité pro ekumenism církevní. Kniha může nám býti a bude cenným vodítkem a cennou pomůckou.

Tisk a zevní úprava je reprezentační.

A. Spisar.

J. L. Fischer: *Zrcadlo doby. Abeceda skoro filosofická*. Nákladem „Orbisu“ 1932. Stran 244. Cena Kč 45.—

Ve sbírce „Perspektivy — knihy živé vědy“ vyšla jako druhý svazek sbírka essayí docenta Masarykovy university v Brně dra J. L. Fischera. Účelem vydání těchto úvah, jež místy mají povahu letmých črt, aby jinde zase vyzněly jako sociální nebo politické krédo, je zpřístupnit základní these autorovy „Soustavy skladebné filosofie“, jejíž první díl byl nedávno vydán, aplikací na řadu ozeňavých problémů naší současnosti. Tyto problémy jsou probírány podle abecedně sestavených hesel a jednotného rámce tomuto kaleidoskopicky se měnícímu zápisníku se dostává opakováním několika základních motivů ethicky tendenčních, v refrénu místy až pedantickým. Kniha je taktně připsána T. G. Masarykovi vstupní glosou Osamělý balvan. Prvním slovem Fischerovy sociálně filosofické alfabety je zkratkové nahození pojmu Amerika, jež je bohužel úvodem příliš povrchním, ač blýskavě efektním, což se opakuje i u některých dalších vokábulí tohoto slovníku. Jak je možno aspoň po trochu trpělivém prolístování Vorovkovy Americké filosofie, i kdybychom nic jiného neznali o tvůrčích výpravách amerických myslitelů do říše idejí, napsati tak „evropský“ povýšený odsudek, jako napsal autor ve slovech: „Ale za tím vším bohatstvím, za vší touto energií, za celým tímto horečným shonem neskrývá se nic; absolutně nic. Prázdnota bez ducha.“ (Str. 11 a 12.)? Nemůžeme sledovati obsah jednotlivých odstavců Fischerovy knihy a všimneme si z jeho podnětů jen myšlenek nejvýznačnějších, abychom k nim zaujali stanovisko. Fischer opětovně zdůrazňuje potřebu autority a s ní souvisícího smyslu pro kázeň mravní, v níž se mu zhušťuje hlavní národní naše povinnost. Velkou pozornost věnuje problému demokracie a vytyčuje pojetí skladebné demokracie, jež zdůrazňuje místo kausálního sepětí funkcionálnost sociálních vztahů v hierarchické nadřazenosti. S tím souvisí u skladebného pojetí místo mechanistického dogmatu o kvantitativní podstatě jsoucna důraz na kvalitativní různorodost jsoucna, jejímž měřítkem je různý stupeň racionálnosti jednotlivých úseků jsoucna. Hierarchická nadřazenost sociálních vztahů má býti podle Fischera ve skladebné demokracii založena na kvalitě sociálních činností, jež postupuje od státků (vycházejících ze skutečností hospodářských) k hodnotám (regulujícím vzájemné poměry mezi lidmi) a konečně k výrazům (jichž určením je zmnožovati danou skutečnost ve směru jejího kvalitativního růstu). V kapitalismu jsou hodnoty a výrazy podřízeny státkům, ve skladebné demokracii naopak nejvýše stojí výrazy. Fischer na základě této teorie též důmyslně buduje dvojí linii organizačního plánu institucí správních a korporativních, v nichž každý příslušník skladebné společnosti má vykonávati funkci, jež by jej zařazovala do určitého syndikátu a zároveň dávala možnost nejširšího projevu politické vůle. Není potřeba ani zdůrazňovati, že Fischer má na zřeteli demokracii kvalitativní, v níž by kontrolní instancí správy vrchnostenské i demokratické byla odborná autorita. Schema reforem Fischerem nastíněných je sympatické, až na to, že vrcholná instituce kulturní, mající nejvyšší kompetenci kontrolní, je postulována jako skutečnost spíše imaginární než v dohledné době sociologicky účinná. Souhlasíme s Fischerovým odporem proti antidogmatismu, který zakrývá osočování dogmat nedostatek vlastního pevného přesvědčení. Aktuálnost Fischerova spisu ještě zvyšuje řada politických úvah, plných bystrých postřehů (na př. kapitoly o fašismu, kapitalismu, socialismu a Sovětském Rusku). Podivnou láskou Fischerovou je jeho zápal pro gotiku, která v pravém slova smyslu

je geneticky i funkcionálně vysvětlitelná jen na podkladě myšlenkového názoru fundovaného theismem a pro ateistu Fischera nemůže mít plného významu, ztrativší svou náboženskou rozteskněnost po Bohu a smysl světa. Fischer všemožně se snaží uniknouti této své nedůslednosti, ale uniká jí jen slovy a jeho gotická sympatie je posledním zbytkem jeho zdravého tušení po směru, kde je zakotvena pravda. Jakou nenáboženskou, předmětnou představu kosmického řádu chce Fischer postavit na místo mrtvého boha? Před krásou gotické katedrály si asi jednou uvědomí, že Bůh není mrtev, ale že jeho neživá idea řádu bez Ducha všehomíra nikdy nestvoří novou katedrálu gotické souměrnosti. Fischer je si vědom, že mírou každé harmonie je rozpětí mezi hloubkou a výškou. Sám tuto harmonii porušuje pouhou předmětností, neosobností svého kosmického zájmu. Fischer není však doposud ztracen na cestě svého agnosticizmu. Mluvě o podstatě víry vůbec, klade si zajímavou otázku, na jejímž zodpovězení záleží konec přírodovědeckého dogmatismu, „jemuž pro oblast náboženství, autor doposud podléhá. Na str. 105 napsal: „Ale ani víra nevzniká rozumem, i ona jest jím pouze přijímána, aby byla různě podepírána. Pouze rozumovou úvahou? Nebo spíše zkušenostní úvahou. Uvažovati možno vždy jen o něčem, t. j. o něčem skutečném“. Neplatí tato these v nejvlastnějším slova smyslu též o víře náboženské? Fischer ovšem tvrdí, že náboženská víra nehledá důkazů svého oprávnění, a proto může prý býti nahrazena příkazem kvalitativního měření skutečnosti. Přitom ve své náboženské afázi zapomíná, že právě náboženské síly disponují mysl pro kvalitativní zdokonalení desky hodnot. Gotický zájem pochybovačné a neklidné Fischerovy duše, uschopňuje jej nahlédnouti v tragický smysl životního dějství a spatřuje jej v tom, že člověk na své cestě za dokonalostí tvorby je sražen bleskem zániku. O uvědomění této tragické hloubky života přicházejí prý lidé náboženští. Popis náboženské zkušenosti, při odporu Fischerově ke skutečnostem náboženské víry, musím uznati za taktní a spravedlivý. Bůh v této interpretaci „aby sebe oslavil, stvořil tento svět a my, jen nezřetelně tušíce velikost jeho slávy, hledíme obohatit ji svým skromným přínosem, skládající jej do jeho rukou a jemu na počest“. Fischer se mýlí, že theistická víra postrádá tragickou hloubku. Vždyť tragika křesťanského optimismu spočívá v tom, že člověk nikdy nedosáhne dokonalosti Tvůrcovy. — Přes tyto podstatné výhrady, k nimž bychom mohli připojiti řadu dalších, rádi přiznáváme, že Fischerova kniha je vzácným tvůrčím činem, nabitým bohatostí myšlenkových podnětů. Fischer v ní vyslovuje smělé tvrzení a v tom je půvab jeho myslitelské zdatnosti. Jestliže funkce náboženství je eliminována z nástinu kulturotvorných skutečností, jsme knihou Fischerovou vedeni k tomu, abychom vážně uvažovali nad příčinami odporu naší inteligence k náboženskému programu, poněvadž též ona není většinou vzdálena od vylučování náboženství z vlivu na tvorbu duchovních hodnot.

F. M. H.

Theodore Dreiser: *Sestra Carrie*. Román. — *Jeny Gerhardtová*. Román. Nákladem Činu v Praze 1931.

Před nedávnem jsme psali o vrcholném díle mistrovského umění Dreiserova, jež vyzrálo v jeho Americké tragedii. Český čtenář může nyní poznati v dobrých překladech další díla tohoto předního romanciera současné Ameriky, který vyrůstá z naturalistické předmětnosti svých novelistických temat v soudce destruktivních sil v dramatickém procesu „amerikanisace“. „Jeny Gerhardtová“ a „Sestra Carrie“ patří do dřívějšího vývojového období autorovy tvorby, avšak vyznačeny jsou již zárodky týchž příznaků kládů, jež se později projevíly v „Americké tragedii“. Oba tyto romány jsou svou základní povahou rázu sociálně dokumentárního, snažíce se v postavách ústředních, bočních i periferních zrcadlití život amerického velkoměsta ve vši jeho zmatené složitosti. Přitom Dreiser uchraňuje svébytnost účastníků společenského procesu tím, že nenechává jednotlivé vůdčí nositele sociálně působících idejí ani představitele osudového rozkladu na křižovatkách života

vlačenu býti zpeněným řečístem velkoměstského kalu, nýbrž trpělivě sleduje jejich individuální osudové pásmo, ať už hraničí s životní tragikou nebo komickou bravurou. Evokační umění Dreiserovo jeví se zvláště v jemném nastínění životního údělu Jeny Gerhardtové, u níž čistá obětovnost, neuhýbající se ani osobnímu utrpení, protavenému nenáročnou láskou k lidem, s nimiž je spjata v životě nejúžeji, dovede vítěziti a vykoupiti její lidské jáství. Vykoupiti, vůči komu? Především vzhledem k morálnímu nevolnictví, které ve výstřelcích puritanismu raději zapře lásku k vlastní krvi pro problematickou vinu, než aby uschopnilo lidi vcititi se v konečnou motivaci činů, jež nebyly sice dostatečným přizpůsobením se mravní normě, ale tím méně aktem zločinného záměru. V „Janě Gerhardtové“ hřeší hrdinka románu proti konvenčním pravidlům společenské morálky z přemíry touhy po rozdávání sebe při záchraně druhých. „Sestra Carrie“ je naplněna týmž lidský smírným vcitěním se do lidských osudů, při nichž někteří z nás padají do propasti zapomenutí nebo smrti, aby druhé učili cestě dál od marnosti tohoto světa. Kam vede tato cesta? Na tuto otázku nedává zatím Dreiser odpovědi. Puritanism odsoudil, vyprav si pro jeho charakteristiku typy spíše úpadkové, ale náhradní, zdravější soustava mravních norem za jeho světem románovým jasně neproniká. Ve jménu čeho Dreiser soudí a jaká je stupnice jeho hodnot, to zůstává prozatím otázkou otevřenou. F. M. H.

Alfred Fuchs: *O deseti svatých* (Knihovna životní moudrosti, svazek V.), Aventinum 1931.

Jest zajímavo sledovati knižní edice Fuchsovy. V nedlouhém časovém rozpětí vychází po autobiografické knize „Oltář a rotačka“ svrchu uvedená sbírka stručných životopisů desíti svatých.

Výběr oněch desíti svatých nebyl přirozeně učiněn nijak náhodně, nýbrž s určitým úmyslem. Vysvětlujet to autor sám blíže v úvodní kapitole, nadešpané: „O svatých lidech“: Nejde snad „o svaté, kteří žili výhradně životem vnitřním, o světce výhradně kontemplativní“, nýbrž o jakési „civilní svaté“, tedy o světce natolik lidské, aby si o nich mohl čtenář nakonec říci: „Ano, takovýmhle svatým bych mohl a chtěl býti také!“ A tak vybral Fuchs tu o desítku světců: Pavla z Tarsu, Augustína, Benedikta z Nursie, Františka z Assisi, Kateřinu Sienskou, Jana z Boha, Filipa Neri, Františka Sáleského, Jana Křtitele a Vianney a blahoslaveného Dona Bosca.

Netřeba připomínati, že se výběr dál se stanoviska přísně katolického. A i kdyby výběr nebyl dosti katolický, přes všechnu dobrou vůli a snahu autorovu, můžeme si býti jisti, že Fuchs řekne nakonec: mea culpa. A kdyby snad nějaký úsudek, nějaký výrok nevyzněl orthodoxně ve smyslu katolické víry, Fuchs už předem odvolá.

Po této stránce mohl by si dobře vyzádati na každou svoji knihu impri-matur u příslušného církevního úřadu katolického. Toto mějme tedy na paměti, listující jeho knížkou. Že byla vydána ve svobodářském Aventinu na věci nic nemění.

Pozoruhodným momentem pro knižičku zůstane odvolávání se na Söderblomovu knihu „Der evangelische Begriff des Heiligen“. Fuchs z ní cituje některá místa a to s jistým zadostiučiněním pro svou církev, u níž by přece bylo lze mluvití bez nadsázky o hypertrofii kultu svatých. Po vzoru Söderblomově ukazuje nejdrve k tomu, že svatost je pojem jiný, než pouhý pedantický pojem mravní dokonalosti. Svatost je svého druhu heroismem, je „hörli-vostí domu Božího“.

Z uvedeného spisu Söderblomova v souvislosti s tímto výměrem cituje dále pasus: „Před několika lety jsem v jedné ze svých studií o světcích dovozoval, že římské pojetí světce v zásadě zdůrazňuje věc správnou, na niž my evangelici příliš často zapomínáme, nebo kterou zanedbáváme. Zvláště po období pietismu a osvícenství jeví se v evangelické teologii tendence racionalisovati základní náboženský pojem svatosti. Svatost byla ztotožňována s mravní dokonalostí větší nebo menší. Bohoslovci se dívali na mravní dokonalost Spasitelovu a na mravní dokonalost jeho malých a

slavných nasledovníků, jako na cosi negativního, jako na nedostatek chyb, což odporuje svědectví Písem a živého náboženství.

Jest známo, že lidé si dali mnoho práce, aby omluvili Spasitele, že s tak nevhodnou prudkostí zpřevracel v chrámě stoly penězoměnců, peníze rozházel a bičem z provázku vyhnal obchodníky i s jejich ovceci a s jejich voly z chrámu. Co si má počítí zbožnost s takovým člověkem? Žár lásky, horlivost spravedlnosti, sebeobětová statečnost až k smrti, trpělivost bez mezí mohou člověka učiniti světce božím, ačkoliv třeba se mu dá leccos vytknouti co do korektnosti a bezvadnosti, třebaže i tyto vady jest nutno odstraňovati bdělostí a cvikem. Býti světce neznamená přizpůsobiti se schematu, nýbrž znamená tu vlastnost, že člověk svým životem a celou svou bytostí vydává svědectví o boží moci. A tak má římské pojetí světce potud pravdu, že existuje svatost, jež se jeví v boží síle na slabém člověku a nikoli v naprosté kopii hotových vzorů ctnosti." Uzavírá pak citáty z téhož díla: „Svatý jest, kdo svou bytostí a svým životem projevuje boží sílu, takže lidé nevelebí jej, nýbrž Otce na nebesích" (ve smyslu slov: „Ne nám, Pane, ne nám, ale jménu svému dej slávu!“).

Söderblom jest jistě autoritou, hodnou i naší úvahy. Nelze, alespoň v hlavním, nesouhlasiti s jeho vývody. Ale jak i přitom pochodí celý ten arsenál katolických svatých, kromě několika desítek; všelijací ti legendárně svatí, specialisovaní co do přeb u Boha na jednotlivé obory dle působnosti svých svěření na tomto světě? Jak pochodí podle těchto závěrů na příklad Jan Nepomucký nebo Svatá Hora se všemi svými podrobnostmi praktického uctívání svatosti?

Jak vidno, apologetický výsledek Fuchsův i při citování ze Söderbloma bude a jest kusý.

Než jedno zůstává v knížce Fuchsově charakteristickým. Neopomenet Fuchs nikdy příležitosti, alespoň tak, jak je uvedeno, přibližovati se svým katolictvím protestantismu.

Prakticky má publikace Fuchsova jeden význam a to ne malý. Vzpomeňme na katolické edice Kuncířovy v Praze, edici „Krystal“ v Olomouci i ostatní, co dnes vychází z kláštera a bohosloveckého učeliště řádu dominikánů tamtéž, ale i jinde.

Tyto všechny knižní podniky mají totiž podchytili, co se ještě dá, z naší československé laické inteligence pro katolicismus a proto význam jejich jest i propagační! Takový cíl, zainteresovati totiž širší veřejnost, byť i nepřímou, na nové renesanci katolictví v zemích československých, sleduje také knížka Fuchsova. Nakolik se za uvedeným cílem využívá i umělecké výpravy těchto knih, přenechávám soudné úvaze čtenářově. Jistě uzná, že této hrůvy bylo opravdu důkladně využito na značný prospěch věci. Pro nás mohou býti všechny tyto okolnosti ovšem jenom mementem!

Obsahově je knížka Fuchsova v celku dobře vyřešena a místy i srdečně psána (viz poznámky o zesnulém arcibiskupu Stojanovi na str. 130). V líčení jednotlivých svatých a hlavně ve výběru látky použité k jejich představení čtenáři, obratné pero Fuchsovo zhostilo se dobře svého úkolu. O Augustinovi bylo by však bývalo dobře říci, že znal filosofii a kulturu řeckou jen prostřednictvím latiny. Řeckého jazyka neovládal, kterážto okolnost vedla později k nedorozumění ve výkladu některých míst z Nového zákona a tedy k theologickým sporům.

Ve všech kapitolách, zvláště však v některých, postrádáme všestrannějšího využití literatury. Katolické stanovisko Fuchsovo nám sice dává dostatečné vysvětlení pro tuto okolnost, ale nemůže uspokojiti.

Tak v kapitole o Františku z Assisi použito k líčení života a díla světce Angela Colomba knihy „Francesco d'Assisi“. O skvělé a pilné práci Sabatierově, knize to opravdu kritické, však ani zmínky. Jde-li ale o katolický pramen, použije Fuchs i drobnější časopisecké stati, nebo spisku ryze populárního (viz na příklad ve stati „Blahoslavený don Bosco“ B. Pazderníkové knížku „Apoštol opuštěné mládeže“ z r. 1885), což je sice zcela správné a má tak býti, jenomže se nemá díti jednostranně.



Zajímavý je závěr knihy. Autor v něm dokazuje váhu tradice vůbec a pro výběr svých desíti svatých zvláště. Pravi: Svatý Augustin se dovolává svatého Pavla, svatý Benedikt myslí při zakládání své řehole na svatého Augustina, na Benedikta myslí František z Assisi, na svatého Františka vzpomíná Kateřina Sienská. Na její hrob do Santa Maria sopra Minerva se chodí modlití sv. Filip Neri...

Myslím, že význam a vliv tradice je příliš všeobecný, než aby se jej dalo takto použít jako kritéria k speciálnímu výběru hloučku byt významných osob. Podzimek.

André Lalande: *Les illusions évolutionnistes*. Paris, 1930, XI-464 p.

Jest to druhé, o něco stručnější vydání autorova spisu, který vyšel už před světovou válkou a nesl název: *L'idée directrice de Dissolution opposée à celle de l'Évolution dans la méthode des sciences physiques et morales*.

Základní linií spisu zůstává odpor vůči evolucionismu, jak jej filosoficky uplatnil v svém rozsáhlém díle Herbert Spencer a jak jej svým čtenářům ve svých knihách předkládali Brunschwig, Meyerson a jiní. Tedy spis aktuální v době svého prvního vydání, mnohem méně už dnes, třebaže není naprosto zbytečný a skýtá úvahou i materiálem dosti poučení.

Rovněž tak je už dnesku trochu odlehlou terminologie spisu (viz na příklad výrazy *dissoluce* a *evoluce*, nahražené termíny *involuce* a *assimilace*). Názorů Lalande nezměnil. Svět a myšlenka spěje dle něho od různorodého ke stejnorodému, aniž by bylo kdy naděje na úplné ztotožnění. Odtud reflexe téžoh ve vědách, zachycujících skutečnost alespoň schematicky, tedy v biologii, psychologii, sociologii, leč i ve fyzice.

Pokud v díle probleskují názory na etiku společnosti, zůstává Lalande vždy více pozitivistou, než čímkoliv jiným. Jemu nelze mravnost budovati na náboženských představách, jakožto na něčem neurčitěm a zcela subjektivním. Leč prvému bude státi v cestě už onen „*le dualisme de fait*“: realité de l'individu, irréversibilité du temps.

Druhé pak je těžko pro Lalandu řešitelné, zrovna jako pro každého, jemuž Bůh není uznanou realitou. Podzimek.

Maxim Gorkij: *S kým jdete mistři kultury?* Dvě stati. Přeložil Jiří Weil. Vydala Levá fronta, Praha XII., str. 48.

Jest to překlad dvou diskusních statí M. Gorkého, které byly původně publikovány v sovětských listech, a to v „*Izvěstijích*“ a v „*Pravdě*“ jako odpovědi na dopisy, a to prvá na dopis amerických žurnalistů, druhá svědčící nejmenovanému inteligentovi.

Politické názory Gorkého jsou v celku známy a nevybočují z vytyčené linie třetí internacionály a Sovětského Ruska.

Útočit v nich Gorkij na kapitalismus vůbec, odsuzuje postup Angličanů v Indii jako postup Japonska a jiných velmocí v Číně, a zvláště podrobně kritizuje politickou řeč bývalého francouzského ministra Cailleux, který pohříchu namísto aby vinil lidi ze zneužívání, žádá, aby lidé „drželi na uzdě vědu“!

Rozhovor Gorkého je v této brožurě široký. Od politiky, ať už je to „*kořističství* a *kšeftaření*“ Evropy v jiných světadílech, nebo výhrůžky lítěrovského poslance Bergera v Kolíně n. R., přechází ke kritice současného umění a poměru v dnešním uměleckém světě vůbec.

Fotografie a kino ničí malířské umění, pravi na jedné stránce a podobně o stránku dále: kinematograf postupně ničí vysoké divadelní umění: má pro to doklady.

Nás arcif nejvíce zajímají Gorkého názory o křesťanství. Odsuzuje je ovšem vůbec, a to nejen pro církevnictví. Vychází při kritice zase z hospodářských zájmů a posudek svůj vyměřuje dle toho, jak se církve osvědčily právě na tomto poli. Měly se osvědčiti, neboť evaňgelia mluví pro takovéto osvědčování se jasně. Ale ony se větším dílem neosvědčily, ale za to se dnes modlí, pravi Gorkij.

Nato ironisuje anglický „Otčenáš“ biskupů yorského a cantenburského. Hodně ulpívá autor při svých kritických výpadech na katolictví a anglikánství. Ruská pravoslavná církev mu už asi nestojí za jediný pohled. Ta svoji roli dohrála.

Stará jsou a otřepaná poukazování na církevní boje v dějinách, na činnost katolické inkvisice, jakož i na některé skandály z kruhů církevních; k nimž Gorkij několik nových ve své brožuře přidává. Neomlouvám jich a dobře jest ukázati někdy na ně. Nalezl by jich ostatně v Sovětském Rusku a právě mimo církev při dobré vůli také dosti. Jdouf s lidskou společností jako stín a je přece svatou povinností, a zvláště křesťanských církví, brániti se jim a ze svého středu i z periferie ze všech sil. Bohužel ne vždy se tak děje a ne vždy se tak dalo.

A tak tři typy církevní: církev římsko-katolická; anglikánská a pravoslavná, každá po svém škodí křesťanství.

Svůj výpad proti křesťanství končí Gorkij posléze slovy: „Nikoliv, kázání lásky k bohatému, dělníka k zaměstnavateli — to není moje řemeslo. Nejsem schopn utěšovati.“

Jinde říká: „Tak tomu bylo a jest: křesťanská církev bojovala proti naivnímu komunismu evangelia a v tom vězí celá její historie.“ Třebaže to není pravdou celou, je na tomto tvrzení pravdy dosti, zvláště pokud se týče hierarchie katolické.

Netřeba se však pro hříchy jedněch stavěti vůbec ke křesťanství zády. Takový postoj je i od komunisty Gorkého falešný a nesmí býti pro svět směrodatným. Mnohem méně než církev katolická na stavu hospodářských věcí světa provinilá církev křesťanská na církevní konferenci pro praktické křesťanství ve Stockholmu v r. 1925 řekly svoje mea culpa a slíbily si, že po čase vydají lepší počet ze svého jednání.

Dnes je ostatně vůbec trochu jiná situace v křesťanstvu, než ještě před nedlouhými léty. O tom bohužel Gorkij neví. I když začátky jsou těžké a nejsou bez chyb a nedopatření, už takový fakt existence „Světového svazu svobodných církví křesťanských“ je více než pouhou nadějí pro budoucnost čistého křesťanství. Ostatně je snad Sovětská Rus sama schránou příkladnosti a tichého lidského štěstí?

V druhé polemické stati Gorkého je občasná narážka na církev, nebo náboženství, pouhým příspěvkem politických rozkladů autorových. Tak na příklad poznámky k známému listu metropolitě Antonije, předsedy synodu pravoslavné církve za hranicemi Ruska atp. — Volnomyšlenkářská revue „Nové obzory“ (čís. 6) si otiskla s průhlednou tendencí výňatky z Gorkého brožury pod bombastickým titulkem: „Gorkij o krachu křesťanství.“  
Podzimek.

*Atlas orbis christiani antiqui* (Atlas k církevním dějinám) od Karla Piepera, profesora bohosloví v Paderbornu. Düsseldorf, L. Schwann, 1931. V celoplátěné vazbě 42 Marek. — Theologové zajisté s radostí uvítají toto dílo, které stálo mnoho práce a které bude výbornou pomůckou při studiu církevních dějin. Dílo obsahuje 18 map barvotiskových a zevrubný seznam pramenů literárních. Dílu předchází předmluva v 6 řečech. — S vydáváním historicko-geografických map jsou spojeny mnohé potíže. Historická mapa může jen ve zvláštních případech podati pravý obraz skutečného dějinného stavu. Mnohdy musíme se i v dějinách spokojiti jen neúplným podáním událostí, neboť i vyličení dějinné události některé doby pro nedostatek písemných pramenů a zbylých památek jest mnohdy spojeno s velikými potížemi. Tím tížeji se dají některé věci vyjádřiti a vysvětliti jen zeměpisnými znaménky na historické mapě. Na př. město Stridon, rodiště Jeronýmovo, bylo v V. století od Gotů sbořeno a srovnáno se zemí, takže se dnes s určitostí neví, kde stávalo. Dodnes vedou se spory o tom. A tu jest těžko toto rodiště Jeronýmovo uvésti na mapě bez poznámky. A takových míst, o nichž se dnes neví, kde stávaly, jest více. To jsou potíže, s nimiž se setkává vydávatel historických map.  
M. Z.

## KNIHY.\*)

Jar. Bidlo, *Jednota bratrská v prvním vyhnanství*. Část čtvrtá, 1587 až 1595. Nákladem Královské české společnosti nauk v Praze 1932. Stran 382 vel. 8°. Cena neudána. — Je to dokončení velkého díla Bidlova v Jednotě bratrské, pokračování prací Jar. Golla v tomto oboru. Zájem o dílo je nejen u nás, v rodném kraji Jednoty, ale i v Polsku, působí to jednoho z nejpozoruhodnějších útvarů našeho myšlení a života náboženského století 16. a 17.

Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. 4. vyd. Alcau, Paris 1932. — Ctitelé Bergsonovi budou uspokojeni. Theologům křesťanským však dílo nestačí, neboť se nepovznáší nad biologické chápání a hodnocení veškerenstva.

Rino Alessi, *La sete di Dio* (Žízeň po Bohu). Fratelli. Treves v Miláně. — Zpracování tragiky člověka, který páše zlé, myslí však na dobré. Hrdina dramatu Robespierre obětuje vše, aby zachránil lidstvo. Obětuje i život, aby zachránil aspoň svou ideu. Hlavní myšlenka: Bez smrti (utrpení) není vzkříšení (nového, lepšího života). Myšlenka čistě křesťanská. Víra v Nejvyšší bytost jest Robespierrovi jedinou záchranou.

Bernard Shaw, *Zpět k Methusalému*. Metabiologická hra o 5 obrazech. Přeložili A. Pflanzler a K. Mušek, pro scénu upravil B. Stejskal. — Myšlenkově připíná se hra k filosofii Bergsonově o tvořivém elánu. Chce být pokusem o biologické náboženství ve smyslu Bergsonově pro soudobé lidstvo, aby bylo vyvedeno z chaosu a anarchie dneška. Pokus ovšem pochybený, pokud zůstává v zajetí pouhého rozumu a — biologismu.

Ferd. Pelikán, *O filosofii ruské*. — Josef Tvrď, *O filosofii polské a jihoslovanské*. 3. svazek Přednášek Slovan. ústavu v Praze 1932. Stran 183 vel. 8° za 30 Kč, Z. cyklu přednášek „Současná slovanská kultura“. — Při velkém u nás nedostatku poučení o slovanských věcech vůbec a filosofii zvláště, zavazuje nás spis tento k vděčnosti jak vůči Slovanskému ústavu, tak k oběma filosofům, z nichž právě Pelikán věnuje často pozornost slovanské (ruské) filosofii ve svém Ruchu filosofickém. Škoda, že obě práce jsou jen tak stručné. Doporučujeme.

Dr. Jan Loevenstein, *Diagnosa a léčeni světové krise*. (Kapitalismus na rozcestí.) Praha, Orbis 1931, stran 122, cena 15 Kč. — Při léčeni krise zapomíná se, že její základ je mravní a duchovní. Bez mravního jádra nevystačíme ani s kapitalismem ani s socialismem.

Philipp Frank, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*. (Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, herausg. von Ph. Frank und M. Schlick, Bd. 6.) Vídeň, Julius Springer, 1932. — Profesor německé university v Praze podává tu různé formulace kauzality. Ostře kritizuje filosofii s hlediska pozitivismu. Princip kauzality je nejdůležitějším principem našeho poznání, ale i dění. Nevystačíme však jen s kauzalitou přírodní, mechanickou. Jest třeba postoupit k duchovní příčině všeho.

Platon, *Filebos*. Přel. Frant. Novotný, Praha, Laichter, 1931, stran 95. (Filosofická bibliotéka, sv. 1.) — Platon řeší otázku dobra. Podává kritiku radikálních etických směrů své doby. Bibliotéku řídí prof. J. B. Kozák.

Dmytro Čyževskij, *Narisi z istorii filosofii na Ukrajině*. Praha 1931, stran 176. — Dějiny ukrajinské filosofie od nejstarších dob.

\*) V tomto oddělení hodláme přinašet čas od času oznámení spisů a knih obsahu náboženského nebo aspoň náboženských společností se dotýkajících. Přičiníme krátké poznámky, jež nechtějí být kritickými recensemi, nýbrž jen upozorněním.

Paul Menzer, *Deutsche Metaphysik der Gegenwart*. Berlin, Mittler a spol., 1931, 8°, 108 stran. — Metafyzika znamená důvěru, že podstatu věci lze vyzkoumat. Život sám vnučuje otázky, které jsou mimo vědu. Otázky metafyziky — otázky života.

*Vznik a vývoj země, života a člověka*. Přednášek českoslov. rozhlasu sv. 2., Praha, Radiojournal, str. 51, cena 2 Kč. — Informativní přednášky populární od profesorů Nušla, Šalamona, Dolejška, Němce, Matiegky a Rádra.

Hermann Schwarz, *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, I., Berlin, Junker a Dünnhaupt, 1931, str. 340, 16 RM. — Zpovídají se ze své filosofie význační representanti německé filosofie idealistické: Schwarz, Driesch, Bauch, Höningwald, Hartmann, Volkert Joh.

*Anthropologická knihovna*. Nákladem Anthropologického ústavu při Karlově universitě. — Vydává přehledy klasických děl. Dosud: „Aristoteles o člověku“ a „Člověk“, přel. z Plinia.

Vlastimil Kybal, *Učení M. J. Husi*, I.—III., Praha, Laichter, 1923—1931. — Přes všechny slabiny, zaviněné ponejvíce odvoláním autora z vědecké práce historické, jest to přece standartní dílo toho druhu u nás. Musí je znáti každý náš theolog a duchovní.

Jan Patočka, *Die tschechische Philosophie seit 1918*. Zvl. otisk z Prager Rundschau, II. (1932), 1. sešit. — Poslouží k získání přehledu o nejnovější naší filosofii.

Platon, *Gorgias*. Přel. Fr. Novotný, Laichter (Filosofická bibliotéka, sv. 2.), 1932, stran 131, cena 27 Kč. — Thema dialogu: Otázka mravnosti ve veřejném životě.

Hans Leisegang, *Religionsphilosophie der Gegenwart* — ve sbírce Philosophische Forschungsberichte, seš. 3, Junker a Dünnhaupt, Berlin, 1930, stran 108. — Rozsah látky a skrovnost místa mají na svědomí mnohy nedostatek spisku. Přes to však podává cenný příspěvek k získání orientace po nejnovější filosofii náboženské — ovšem výhradně jen německé.

Etienne Gilson, *L'Esprit de la Philosophie médiévale*. Paris, Vrin, 1932. — Je to 1. část přednášek, které konal nejlepší francouzský znatel středověké filosofie. Nehodnotí kriticky podstatu zjevení, ale jen konstatuje obsah filosofie středověké a srovnává s antickou.

Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, 3. sv. II. dílu, Paris, Alcan, 1932. — Kdo nechce dějiny filosofie psané německy, sahne po tomto moderním spise, jenž spěje ke svému zakončení. Autor počíná si čistě historicky — popisně.

Pantaleo Carabellese, *Il problema teologico come Filosofia*. Publikace filosofické školy university v Římě, 1931, str. 191. — Je to kritický úvod do metafyziky. Směru kriticky realistického a mírně idealistického.

G. Capone Braga, *La concezione agostiana della liberta*, Padova, A. Draghi, 1931, stran 94. — Chce ozřejmiti a objasnit Augustinianův pojem lidské svobody, kterou chce zachrániti se stanoviska přesvědčení Božského, milosti a předurčení.

Radoslav A. Tsanoff, *The Nature of Evil*. New York, Macmillan, 1931, stran 447. — Studie o problému zla v písemnictví náboženském, filosofickém i krásné literatury.

Maurice Fourrier, *Une expérience religieuse*. Paris, Alcan, 1931, stran 224. — Historie duchovního znovuzrození, motivování nikoli theoreticky (z důvodů metafysických), ale psychologicky a niterně.

Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris, Alcan, 1931, stran 526. — Spis, bohatý daty a postřehy, doplňuje vhodně a čestně díla autorova o mentalitě primitivů a o jejich duši.

Moritz Schlick, *Fragen der Ethik*. Wien, Springer-Verlag, 1930. — Dílko profesora vídeňské university znamená reakci proti výstřednímu idealismu v etice a pokus o zdravý eudaimonismus. Sp.

## CASOPISY.

*Novyj Grad* (Nový stát) jest nový ruský časopis kulturně-historický. Vychází v Paříži (už 4 čísla). Je řízen prof. filosofie Feodorem Stepunem a fil. spisovateli J. Bunakovem a G. Feodorovem. Treba je to časopis ruské emigrace, odsuzuje staré názory její na ruskou situaci a obrací se „tvář k dnešnímu Rusku“. Naráží na odpor v emigraci. Časopis hájí však stanovisko, že je nutný obrát k náboženským základům života. Chce hlásat integrální křesťanský světový názor, jenž není totožný ani s klerikalismem, ani s individualistickým asketismem, ani s nábožensko-patriotickou romantikou. O člověku „Nového státu“ píše tam Stepun, Gesson „O současné krizi a přerodu kapitalismu“, Lageckij o „Pokusech SSSR. rozšířiti sociální problémy na půdě náboženské“. List je velmi zajímavý.

*Przegląd Filozoficzny*, roč. 34., 1931. Rediguje W. Tatarkiewicz, Varšava, čtyřikrát ročně. Ráz — katolický.

*Rivista di filosofia*, roč. 23., č. 1—3. Vychází 4krát do roka v Miláně. Řídí, vydává a rediguje prof. Luigi Fossati. Cena — mimo Itálii — 50 lir. V 1. č. P. Martinetti: Mravní vědomí. E. Grassi: Blondelův křesťanský platonismus. — V 3. č. A. Baratono: L'ultimo libro di Bergson (O náboženství a morálce.)

*Il progresso religioso*, roč. 12., č. 1—4. Vychází 6krát do roka řízením M. Puglisiho v Římě. Chce podávat informace o současném životě a myšlení náboženském. Mimo Itálii 30 lir. V č. 1. a 2. Rud. Otto: Religione bhakti e Cristianesimo. — V č. 2. Remo Fedi: L'Escatologia ebraico-cristiana dinanzi alle Esigenze dello Spirito. — V č. 3. Giovanni Pioli: L'Evoluzione religiosa di un Modernista. Bohaté rubriky: Život a náboženská kultura, knihy, přehledy, poznámky bibliografické.

*The Modern Churchman*. Svazek XXII., č. 1—3. Měsíčník k hájení pravdy a svobody v církvi v Anglii. Rediguje Basil Blackwell v Oxfordě v duchu svobodného křesťanství. V č. 1. M. T. Dunlop: Emphases of Modernism. H. Alex., Clay: Stages in Goethe's Religions: Development. — V č. 2. The Bishop of Birmingham: The Religions Situation. V každém čísle přehled knih a korespondence.

*Orient und Occident*. Blätter für Theologie und Soziologie. Sešit 5.—10. (na rok 1932). S Nik. Berďajevem vydávají Fritz Lieb a Paul Schütz. Lipsko, nákl. J. C. Hinrich. V č. 5. Paul Schütz: Der politisch-religiöse Synkretismus und seine Entstehung aus dem Geist der Renaissance. N. Berďajev: Der deutsche Geist im Kampfe mit sich selbst. — V č. 6. a 7. G. Fedotov: Das neue Russland. — V č. 7. Fedor Dostojevskij: Auseinander-



setzung mit der Aufklärung (přel. z ruštiny). Michal Artemjev: Unterirdische Literatur im heutigen Russland (přel. z ruštiny). — V č. 9. N. Berdajev: Der religiöse Sinn des Bolschevismus. Fedor Stepun: Der religiöse Sinn der russischen Revolution. Mefodij Kulman: Die antireligiöse Gesetzgebung der Sowjetunion (přel. z ruštiny). — V č. 10. Erwin Reisner: Christologie u. Eschatologie in Schelling-Philosophie der Offenbarung. — V každém čísle kronika a literatura, odnášející se k teologii a sociologii východu a západu. Cena sešitu nestejná: 3—5 marek. Subskripční cena na rok: 10 marek.

*Die christliche Welt.* Založil M. Rade, od roč. 46. vede Hermann Mulert s Friedrichem Siegmund-Schultzem; č. 1.—5. V č. 1.—5. K. Auer: Goethes religiöses Vermächnis. V č. 1. Otto Baumgarten: Goethe als religiöser Denker. — V č. 3. Schleiermacher im Lichte neuester Forschung. Martin Rade: Zur sexualethischen Aussprache. — V č. 4. Adolf Jülicher: Biblische Textkritik. Andreas Duhm: Völkische Bewegung u. freie Theologie. — V č. 5. Martin Dibelius: Protestantismus u. ökumenische Bewegung. K. Budde: Neuestes zur Paradiesesgeschichte. — V každém čísle: knihy, kronika, zprávy. Časopis doporučujeme naší inteligenci.

*Protestantenblatt.* Týdeník německého protestantismu. Vydává řada theologů, na prvním místě W. Schubring, známý ze Svazu svobodných církví. Směr pokrokový. Vychází v Berlíně-Bremách-Kolině. 65. roč., č. 1—12. Cena čtvrtletně M. 250. Doporučujeme těm, kdož čtou německy. Časopis je věnován aktuálním otázkám náboženským, církevním a kulturním, jež řeší se stanoviska pokrokového protestantismu ve smyslu Svazu svobodných církví, jehož ČČS je též členem. — V č. 4.—6. Schubring: Theologische Fragen im Zusammenhang des Falles Dehn. — V č. 5. Wesen u. Aufgabe der Volkskirche (redakce). V č. 5.—6. Fr. Depken: Protestantismus und Politik. — V č. 8.—10. Busch: Goethe und Jesus (názory Goethovy na Ježíše). Schubring: Was erwartet die Kirche von der jungen Theologengeneration. — V č. 11.—12. Rust: Das dialektische Verfahren in der neuesten Theologie. Sp.

„*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums.*“ (ZAW.) Vydává Johannes Hempel. První sešit ročníku 1932 (v celku sešit 143.) obsahuje řadu zajímavých článků. J. Hehn osvětluje na základě staršího textu LXX, nejasné místo knihy Exodus 4, 24—26. „Der Blutsbräutigam“, podle kralického znění „ženich krve“, vznikl jen nesprávným poznamenáním masoretského textu. Hehn konstruuje nový text hebrejský na základě textu řeckého: „Vystupuje krev obřizky mého dítěte, proto upust od mého muže neb vina jest smířena.“ Str. 8—38 C. R. North ve svém článku „The Religious Aspects of Hebrew Kingship“ mluví o významu královského zřízení v Jizraeli se stanoviska náboženského. Král je jmenován „Pomazaný Jahva“ nebo „Syn boží“. Otázkou jest, zdá můžeme z těchto názvů usuzovati na víru v božství krále. North stojí proti názorům J. G. Frazera, Hölschera, Mowinkela o souvislosti této víry s obdobnou vírou v Babylonii a Egyptě. Zejména nesouhlasí North s H. Gressmanem, jenž rozlišuje zbožštění krále za jeho života a po jeho smrti a spojuje je s kultem Tamuze-Adonise. (Dle II. kron. 35, 24.) North: „Jsme oprávněni říci, že náboženské hnutí, jež přineslo monarchii, bylo výhradně jahvistické a nemělo co činiti s Tamuzem... Místo králů bylo spíše na lidské, než na božské straně skutečnosti.“ Str. 39—72 přináší pokračování komentáře k roku Izaiáši „Zu Jesaja 1—5“ od prof. K. Budde (viz ZAW, 1931, str. 16 ss. a 182 ss.). Str. 73—86 H. Thiersch: „Ein altmediterraner Tempeltyp.“ Ze „Sdělení“ jsou zajímavé: zpráva Maislerova „Zur Götterwelt des alten Palästina“ a Altova „Ein neuer syrischer Gott“. Nov.



## HLÍDKA KULTURNÍ.

### 1. Výročí narozenin:

a) 29. srpna bylo tomu 300 roků, co narodil se (r. 1632) v Anglii *John Locke*, jeden z hlavních filosofů nové doby. Byl lékařem, ale pro churavost nevykonával lékařské praxe a věnoval se výlučně filosofii. Začal Descartesovým racionalismem, ale záhy přiklonil se k Fr. Baconovi a k jeho empirismu, jakož i k metodě induktivní. Ve svém hlavním spise „An essay concerning human understanding“ (Úvaha o lidském rozumu) vystoupil proti Descartesovým „vrozeným ideám“ a postavil se na stanovisko empirické noetiky, čímž se stal pokračovatelem Baconovým a předchůdcem Davida Humeho a hlavním sloupem moderní filosofie anglické a evropské vůbec, jejíž výběžky tvoří ještě v 19. století jednak pozitivismus a jednak (a hlavně) empiriokriticismus Machův a Avenariův v Německu, který poslední lze označiti jako fenomenalistický monismus noetický: jsou jen naše počítky a smyslové vjemy.

Podle Lockeje je všechno poznání jen ze zkušenosti. Prameny poznání jsou sense, jimiž poznáváme zevní svět, a reflexe, jež nám dávají poznat náš vnitřní svět duchovní. Duch náš je — „tabula rasa“ (prázdna, nepopsaná), což je namířeno proti vrozeným ideám. Ze sense a reflexe tvoříme ideje, které jsou jednoduché nebo složené. Složené ideje vytváří si rozum z jednoduchých. Nejdůležitější z nich jsou substance a vztahy (relace), z nichž opět relace identity a kauzality.

Poznání je podle Lockeje smyslové, intuitivní (týká se vnitra našeho) a demonstrativní (důkazové), na př. existence Boží. O jouscnosti Boží přesvědčujeme se cestou tak zvaného důkazu kosmologického (z faktu zevního světa).

Locke je v náboženství předchůdcem deismu, jehož první větou bylo, že existuje Bůh, který stvořil svět, on se víc nestará (namířeno proti prozřetelnosti a zázračnosti).

Svou noetikou stal se Locke hlasatelem moderního nazírání na poznání a pravdu, které dosud otravuje naše myšlení a činí metafysiku nemožnou, třebaž žádoucí, totiž učení o imanenci pravdy. Pravda není od dob Lockeových a namoze podnes shodou našich myšlenek a představ se skutečností čili vystihováním skutečnosti, nýbrž souhlasem představ našich a našich myšlenek, to jest něčím naprosto a jedině osobním, subjektivním. Locke ovšem nehlásal nekompromisně toto učení, prolomiv je tím, že uznával zjevení a víru opíral o pravdivost Boží. Tím ovšem opouštěl do jisté míry (aby zachránil náboženství) i svůj empirismus. V nauce o svobodě vůle kolísal mezi determinismem (vnitřním) a indeterminismem. Mravní normy nedovedl odvodit z jednotného základu: kolísal mezi utilitarismem sociálním a rozumovými výklady, jakož i vůlí Boží.

V době náboženských bojů století 17. hájil svobody svědomí, bojoval proti tradičnímu dělení rozdílu mezi církvemi a sektami a v otázce poměru církve a státu hájil názor, že stát má býti laický a non-konfesi. Tyto své myšlenky a názory uložil do spisů: Letter on Toleration (Listy o toleranci) a The Reasonableness of Christianity (Rozumovost křesťanství).

Ač nelze souhlasiti s jeho výstředně empirickým stanoviskem filosofickým, pokud bylo eksklusivní, ani ve všem s jeho teorií, naprosto přijatelné jsou nám názory o církvi a státu, hlavně o svobodě svědomí.

b) Na 24. listopad letošního roku připadnou 300leté narozeniny filosofa *Barucha Spinozy*, který sice neměl vlivu na své současníky, ale zato tím více na doby pozdější, dobu osvícenskou, na př. na německého básníka

Goetheho. Spinoza byl náboženství židovského, pocházel z rodiny židovské, přistěhoval z Portugalska. S orthodoxii židovskou se ovšem velmi záhy rozešel, pěstoval styky s křesťany, studoval Nový zákon, ale křesťanem se nikdy nestal. Od Židů byl pronásledován, proklet a vyobcován z obce židovské. Spinoza odložil pak své jméno Baruch a zval se Benedictus. Hlásal svobodu náboženskou; spravedlnost a láska jest dle něho podstatou náboženství pravého, které se má projevovat ve zbožném a klidném životě. Byl zastáncem svobody svědomí a myšlení, čímž řadí se k duchům doby moderní a nejnovější. Stát a církev musí být od sebe odloučeny. Když mu byla kurfiřtem Karlem Ludvíkem Falckým nabízena stolice filosofie v Heidelbergu, nepřijal ji, poněvadž přes sliby, že mu bude svoboda učení zaručena, nebude-li se dotýkat jen dogmat církevních, nedoufal, že by slibovaná svoboda byla k úřadu filosofickému postačující. Žil chudě, ano mnohdy velmi nuzně, podpory přátel odmítaje. Žil však šťastně a klidně. Živil se broušením skel, což urychlilo jeho smrt, neboť souchotiny, jimiž trpěl 20 roků, se tím zhoršily.

Ve filosofii byl Spinoza stoupencem směru Descartesova racionalismu, který zdůslednil, ale dospěl až ke ztotožnění přírody s Bohem a Boha s přírodou (*deus sive natura*), uznáv jen jednu substanci čili podstatu, totiž nekonečnou, kdežto Descartes rozlišoval podstaty konečné a podstatu nekonečnou. Znamená tedy jeho filosofie po stránce theologické pantheismus. V metodě byl stoupencem dedukce; z pojmu substance, vytvořeného rozumově (rationalismus), odvozoval vše ostatní jsoucno. Svým paralelismem atributů (tělesná i duševná) stal se předchůdcem moderního psycho-fysického paralelismu v psychologii 19. století (Wundt, u nás F. Krejčí). V etice byl mu základním motivem všeho lidského jednání pud sebezachování. Ctnost je podle Spinozy schopnost jednati přiměřeně tomu pudu, nepravost jeho opak. Svobodně vůle neuznával, neboť i svoboda jeho substance čili Boha, totožné s přírodou, je determinována vnitřní podstatou té substance; též jednání lidské jest jen zdánlivě svobodné.

Spinoza užívá často terminologie, které i theisté užívají, neboť byl slovně v mnohém závislý na starší filosofii (podobně jako Descartes). Třeba však vykládat jeho mluvu pantheisticky. Na př. když praví: Nejvyšší dobro myslí jest poznání Boha a nejvyšší ctnost myslí — poznávati Boha, můžeme i my tak mluvit, ale musíme jinak rozumět těm slovům, než jak rozuměl jím Spinoza: on pantheisticky, my theisticky. Také mluví o zjevení Boha a o vtělení, Kristus jest mu nejvyšším zjevením Boha a Jeho vtělením, ovšem vše ve smyslu pantheistickém.

Spinoza byl duch velmi šlechetný a mravný. Pantheismus jeho ovšem přijmout nemůžeme jak z důvodů filosofických, tak hlavně náboženských. Z jeho spisů jsou hlavní: *Ethica ordine geometrico demonstrata* a *Tractatus theologico-politicus*.

## 2. Výročí úmrtí.

*Goethe a Vrchlický.* Před sto lety (1832) zemřel Goethe, před 20 lety (9. září 1912) Jar. Vrchlický. Oba — velcí básníci. Goethe jest uznán vůbec největším básníkem německým, Vrchlický aspoň od mnohých je považován za největšího dosud básníka českého. Goethe byl zároveň učencem, tedy nadání a kvalita ještě širších než Vrchlický. Nás zajímá zde více vztah jejich k náboženství, křesťanství a církvi. Vrchlický — katolík, Goethe evangelík. Tím už je naznačeno velmi mnoho, neboť prostředí jistě formuje každého člověka a formovala i Goetheho a Vrchlického. Ani Goetheho ani Vrchlického nebudeme moci nazvat orthodoxními církevníky. Oba — jako básníci i jako lidé — žili mimo okruh zájmů církevních, mimo dogmatické myšlení svých církví a mimo jejich mravní předpisy a kázeň, přes to, že oba — každý svým způsobem čerpali podněty ze života církevního svého prostředí a inspirovali se k tvorbě umělecké duševním obsahem svých církví. Oba byli však příliš širokých obzorů, než aby byli se spokojili tím, co dávaly

jim církve. Oba chutnali kulturu všech věků i všech národů, nejen křesťanskou, ale i předkřesťanskou a mimokřesťanskou. Oba byli nadšení humanisté, Goethe jako přímý pokračovatel renesance a humanismu s počátku věku nového, jemuž byl časově bližší, Vrchlický jako poslední hlasatel renesance. Třeba však říci, že Goethe utkvěl více na antice řecké, kdežto Vrchlický byl spíš eklektikem různých kultur.

Nábožensky oba byli velmi blízcí pantheismu, ne-li pantheisté vysloveni, při čemž ovšem dlužno mít na paměti, že to byli umělci, nikoli přesní theologové; pantheismus vždy vábil a vábí duše poetické, zvláště ty básníky, kteří zároveň měli smysl pro bohatost, rozmanitost a krásu jevů přírodních. Nicméně i u Goethea i u Vrchlického najdou se básně, píesky intimní lyriky, které nehodí se do rámce pantheistického, ale jsou rázu theistického. Pro církevní dogmata ovšem porozumění neměli ani jeden ani druhý, aspoň ne v té formulaci, jakou náboženské nauce křesťanské dala církevní minulost. Oba byli od církevních kruhů nazýváni pohany, ale oba neprávem, pocho-pitelně jen se stanoviska přísně dogmatického. Oba možno nazvat svobodnými křesťany, kterým Kristus je dosud nejvyšším učitelem lidstva, nanej-méně hlasatelem a plnítelem nejvyšší lásky k Bohu i lidem.

Zajímavé je, že církve si dnes oba přivlastňují, nebo aspoň je omlouvají. ČCS sklání se před plody jejich ducha, vzdává jim čest a úctu a těší se z toho, co i skrze ně Bůh učinil lidstvu. Přes to však, že oba mají velmi mnoho podobného ve svém nadání, úmyslech, snahách a cílech, přes to, že oba dali svým národům díla nehynoucí ceny, jak různý životní osud byl oběma připraven! Goethe — příklad pozemského štěstí a Vrchlický? Příklad zneuznání a zapominání nejen za života, ale i po smrti. Kdy pochopíme svou povinnost k němu?!

### 3. Úmrtí:

a) V květnu tohoto roku zemřel v mladém ještě poměrně věku (50 let) univ. profesor *Vilém Forster*, znamenitý representant naší vědy v oboru psychologie. Vzpomínáme hlavně jeho badání v oboru okultismu, jemuž snažil se býti spravedlivý se stanoviska přísné vědy.

b) V dubnu zemřel v Německu, v Lipsku, vynikající chemik *Wilhelm Ostwald*, zástupce energetického monismu z přelomu 19. a 20. století, který byl vědomým a zapřísažným odpůrcem křesťanského theismu. Byl známý svým úsilím organisovat monisty po způsobu církve, založil „Monistenbund“, jenž vydával i monistická kazání. Dožil se oživení citu náboženského a úpadku monismu.

c) Minulého roku (v červenci) zesnul *Harald Höffding*, dánský filosof, představitel tak zvaného kritického pozitivismu, typického pro druhou polovici století 19. a počátek století 20. Původně se chtěl věnovati theologii — imponoval mu Kierkegaard — ale brzy opustil stanovisko náboženské úplně. Při tom pracoval v oboru filosofie náboženství a používal geniů náboženských k rozboru psychologickému. Hlavní jeho zájem platil noetice, dějinám filosofie, psychologii a etice. (Psychologie, Ethik.) Své osobní názory umístil ve spisích: *Der menschliche Gedanke, Erkenntnistheorie und Lebensauffassung*. Odešla v něm osobnost myslitele čestného a hlubokého, třebaš nikoli úplně původního. Bude mít vždy čestné místo v galerii moderních filosofů.

d) V prosinci minulého roku zemřel v Paříži *Gustave de Bon*, povoláním lékař, ale původce velké řady knih a pojednání z různých oborů. U nás byl znám již před lety spisem „Duše davu“, přeloženým v době české moderny. (Psychologie des foules.)

*Oprava.* V článku „Spor mezi historismem a psychologismem v našich učebnicích náboženství“, otiskném v předcházejícím čísle, má býti na str. 106. na konci 4. odstavce shora místo „historický psychologismus“; „histori-sující psychologismus“ (t. j. psychologismus, přihlížející k historii). —ber.

## RŮZNÉ.

*Čirkevní spor s prof. Vojtěchem Šandou.* Vojtěch Šanda, římskokatolický profesor bohosloví na české universitě v Praze, který se svého času stával arcibiskupem Kordače, kterého papežský nuncius přiměl, by se vzdal arcibiskupského stolce, byl suspendován a zakázáno mu přednášet. Bylo mu nabídnuto, že mu bude odpuštěno, jestliže své články proti papežskému nunciovi uveřejněné veřejně odvolá a svého profesorského místa se zřekne. Šanda však odpověděl zamítavě a odepřel dáti nunciovi zadostučinění, ježto prý papežský nuncius nemá práva míchat se do vnitřních záležitostí republiky československé. Nato bylo profesoru Šandovi pod trestem vyobcování z církve zakázáno vkročit na bohosloveckou fakultu; dále mu bylo sděleno, že, neuposlechně-li, bude posluchačům nařízeno, aby ihned se odebrali do kaple a modlili se za obrácení Šandovo. V případě, že by se prof. Šanda nepodřídil, bude nejen z církve exkomunikován; ale zbaven i kněžské hodnosti. Mezitím podal prof. Šanda Hozba dobrozdání, dle něhož jednání papežského nuncia jest nemístným a nepřipustným vměšováním se do záležitosti Československa, a akademický senát postavil se na stranu Šandovu. Prof. Šanda odmítl také odpovědět podrobný dotazník arcibiskupa Dra Kašpara o článku Hroznatově v „Národní Politice“. Na vyzvání, aby se podrobil a odvolal, napsal prof. Šanda: „Vrací se ordinariátu, neboť suspense byla neplatná, patřím do litoměřické diecése a co v onom kanonu 2340, § 2. stanoveno, vykonáno předem.“ Ministerstvo školství a národní osvěty dá prof. Šandovi dle všeho dovolenou na škol. rok 1932/33. Do sporu zasáhne patrně nyní litoměřický biskup.

*Vatikán přejímá katakomby a křesťanská pohřebiště.* Konkordát mezi Itálií a Vatikánem, sjednaný současně s úmluvou Lateránskou, obsahuje mimo jiné také ustanovení, že se Vatikánu přidělují katakomby a křesťanská pohřebiště. Příslušná vatikánská komise, v níž vedle právníka, církevní hodnostáře a ředitele vatikánských muzeí jest archeologický odborník, převzala katakomby v Chiusi, významnou kulturně historicky. V nejbližší době budou převzaty a soustavně prozkoumány katakomby v římské Campagni, které jsou méně známy.

*Návštěvníci Vatikánského města budou podrobeni při příchodu pasové kontrole.* Podle nařízení, vydaného guvernérem Vatikánského města, stanoví se ve smyslu článků lateránské úmluvy, že od 1. ledna 1933 návštěvníci Vatikánského města musí se podrobiti při přechodu vatikánských hranic pasové kontrole. Pro návštěvníky vatikánských muzeí a galerií bude zřízen zvláštní vchod a nebudou podrobeni pasové kontrole.

*Đakovská katedrála.* V červenci letošního roku bylo slaveno v Đakově 50. výročí otevření katedrály. Na hrob velikého buditele a Slovana, biskupa Josipa Jurja Štrossmayera, který jest znám tím, že se postavil na posledním koncilu vatikánském svým hlasem proti neomylnosti papežské, položeny věnce a zapěl chorvatský zpěvácký spolek „Preradović“. Ve všech kostelích biskupství byly slavné bohoslužby a kázání o významu slavnosti. O đakovské katedrále vyšlo před 50 lety v Praze velké umělecké dílo.

*Croceho „Dějiny Evropy v XIX. stol.“ na indexu.* Kongregace Oficií vydala dekret, v němž se dává na index, dílo Benedetta Croceho: „Dějiny Evropy v XIX. století“, a to pro celý obsah tohoto spisu. Kongregace ohlásila, že si vyhrazuje zatracení i ostatních spisů Croceho.

*Španělští mniši do Kladrub.* Řád redemptoristů, vypověděný ze Španěl, uchýlí se do Československa. Zakoupil staré klášterní panství v Kladrubech, které již jednou stalo se útočištěm trapistů, vypovězených z Francie.

*Obyvatelé Palestiny.* Podle sčítání lidu vykazuje tamní obyvatelstvo milion lidí: 759 tisíc je mohamedánů, 175 tisíc židů, 90 tisíc křesťanů,

10. tisíc jiných vyznání. Jerusalelem čítá 90 tisíc lidí, z nichž je 51 tisíc židů. V Palestině jsou tedy židé menšinou.

V diasporách pravoslavné církve v Jugoslavii jest mnoho ženatých duchovních akademicky vzdělaných, kteří mají četné rodiny, a jejichž měsíční příjem jest jen asi 700—800 dinárů; duchovní, kteří nemají akademického vzdělání, mají sotva polovičku toho služného. Rada far jest neobsazena, tak na př. náboženská obec v Lublani, která trvá již 82 let, nemůže si udržovati svého vlastního faráře, ježto příspěvky náboženské obce klesly na polovinu a dary z ciziny na třetinu.

*Pacifista o zbrojení.* Před konferencí pro odzbrojení uveřejňovala Společnost národů v „Amaire militaire“ data o vojenském rozpočtu, které jí dodávaly jednotlivé státy. Byly to tedy zprávy oficiální a obsahovaly ovšem jen vydání přímá. Není tajemstvím, že ve svých rozpočtech vlády mnohých států zařadují do jiných položek částky, které jsou také určeny pro armádu. Ottó Lehmann-Russbült ve své „Revoluci míru“ odhaduje tyto nepřímé náklady na slušnou sumu 5 a půl miliardy dolarů, takže s příznávními číslicemi vojenské náklady států, jež se účastnily konference pro odzbrojení, činí 10 a půl miliardy dolarů. — V jeho spisku jsou také jiná data. Počet vojáků stálých armád na celém světě je 6,900,000 mužů, z nich je v Evropě 3,900 tisíc, v evropských koloniích 700 tisíc. Zálohy jsou odhadovány na 39 mil. Nynější válečné náklady proti předválečným vzrostly o 100%. V roce 1908 bylo vydáno na armády asi 1½ miliardy dolarů, v roce 1913 5 miliard dolarů. Válka za 4 léta stála 250 miliard dolarů. Po obecném vyčerpaní nastala stagnace a snížení válečných vydání na stav v roce 1913 a teprve od roku 1924 rostou válečná vydání. Lord Robert Cecil vypočítává, že se nyní vydává na zbrojení denně 1 milion dolarů a přesnější výpočty by se prý došlo k částce dvojnásobné i vyšší (2—2,5 milionů dolarů). — Armády mohou dnes použiti ihned 19,700 letadel, hřbitvů k boji, 6200 tanků, 46,300 děl a minometů, 4800 lodních děl a 256 tisíc strojních pušek. To jsou hlavní zbraně bez ostatního válečného materiálu. — Počet lodí všech moří je: velkých bitevních lodí 115, křižníků a jiných válečných lodí 2031, jež pojmou 5,750,000 tun válečného nákladu. — Pokud jde o kulometry, na konci války měla pěší divise 75 strojních pušek, v roce 1924 již 500 a nyní nejméně 1000. Může se tedy počítati jeden kulomet na 10 pěšáků. Podle úsudku svýcarského plukovníka Gertsche představuje jeden kulomet bojovou hodnotu 250 nejlepších pušek. — Všechny mírové snahy zní potom jen jako zbožné přání.

*Fašismus a válka.* Mussolini napsal do italského naučného sborníku „Enciclopedia Italiana“ delší úvahu o fašismu. Mimo jiné v ní praví: „Válka přivádí všechny lidské energie do největšího napětí a dává pečet uslechtilosti všem národům, které mají odvahu válku podniknout. Učení, vycházející z požadavku míru, je fašismu cizí. Protipacifický duch je fašismem přenášen i do života jednotlivců, jednatelce není ve fašistickém státě anulován, nýbrž spíše znásoben, jako vojn v pluku není zmenšen, nýbrž zesílen počtem nových druhů. Fašismus znamená výchovu k boji, k podstupování nebezpečí. Je to nový styl italského života.“

*„Hřbitov Francie.“* Dne 7. srpna letošního roku byla prezidentem francouzské republiky Albertem Lebrunem odhalena několik kilometrů na sever od Verdunu kostnice, která je dnes největším válečným pomníkem na světě. Ossarium stojí na půdě pevnosti Douaumontu, která byla nejvýznamnějším jevištěm bojů o Verdun. Kostnice je v základech dlouhá 130 m a vyčnívá z ní vysoký maják, který od 7. srpna 1932 bude svým světlem připomínati, oběti 400 tisíc francouzských hrdinů. — Aktu otevření kostnice se zúčastnilo kromě presidenta republiky francouzské mnoho významných osobností. President Lebrun ve svém projevu nazval Verdun hřbitovem Francie. Ale dodal, že republikánská Francie, jejíž půda má hluboké a často nesmaza-



telné stopy po děsivé minulosti, pro sebe nepotřebuje této výstrahy. Ministr války Paul Boncour při této příležitosti mluvil o potřebě mezinárodní organizace bezpečnosti, nezatajil však, že je chimérou věřit, že konflikty budou moci být řešeny, nebudou-li mít míroví soudcové prostředky k vynucení svého rozhodnutím na národu, který se vzepře obecnému zákonu. Myšlenka na její mrtvé připomíná Francii dvojitý úkol: zachovati svoji bezpečnost a organisovati mír.

*Arcibiskup pražský Dr. Kašpar* nařídil, že prostovlasá žena nesmí býti puštěna do katolického kostela, protože prý je nutno se na ni dívat jako na ženu špatně oblečenou. — Jak vidět má katolická hierarchie v dnešní těžké době vážné starosti!

*Státní náklady na evangelickou církev v Prusku* byly sníženy na 30,424.136 M. (1930: 55,347,900), na katolickou církev na 12,714.620 M.

*Studujících bohoslovi evangelické církve v Německu* v letošním letním semestru zapsáno více než 8000.

V *kraji magdeburském* zavedli volní myslitelé jako náhradu za církevní sňatek zvláštní své obřady při sňatku svých členů. Na bezkonfesioním hřbitově v Berlíně stojí dvě tabule s nápisem: Kříže a jiné odznaky náboženské pověry na tomto hřbitově postaviti se zapovídá.

*Rád jesuitský* má 22.337 členů, o 659 členů více než v roce 1930; z toho jest v Itálii 187, ve Španělsku, Portugalsku a Americe úhrnem 5269, v Francii 2953, v Anglii 3639, ve Spojených státech 4321, v Německu 3069, v slovanských státech 1297 členů. Ve Spojených státech amerických má jesuitský rád 12 universit a 25 různých kolejí.

*Jesuita Max Pribilla* nazval arcibiskupa Söderbloma v časopise „Stimmen der Zeit“ „ideální osobností v největší míře“, oceňuje jeho činnost a lituje, že katolická církev v práci pro zlepšení mezinárodních styků stojí v pozadí a že jest to hanbou, že v poměru ke svému počtu příslušníků má nepatrný vliv.

*Církevní den v Postupimi* na návrh Dr. Stünznera z Eichvaldu usnesl se, aby evangelické kostely jako místa klidu a posvěcení zůstaly aspoň o nedělích a svátcích po celý den otevřeny a tak aby škýtaly věřícím příležitost k soukromým pobožnostem. Církevní den spatřuje v tom nezbytný prostředek svěcení neděle a předpoklad opravdového náboženského života, jehož uskutečnění a zvroucnění musí evangelická církev mít stále na zřeteli. Církevní den žádá náboženské obce, aby nejpozději do 1. října tohoto roku sdělily generálnímu superintendentu, zda již o nedělích ponechávají kostely po celý den otevřeny a vyzývá je, by všemožně se přičinily, aby toto nařízení v celém Německu bylo zavedeno a zvykem se stalo.

*Komise dolní sněmovny v Canterbury* neschválila usnesení biskupské konference v otázce porodů a odsuzuje užívání ochranných prostředků z důvodů sobeckých, přepychových anebo z pouhé pohodlnosti. Hlavní a nejsprávnější způsob omezení porodů, pokud jest to nutné, jest zdržlivost.

*Slavnostního jubilea 150letého trvání evangelické církve ve Varšavě* zúčastnil se státní prezident a velký počet zástupců vyšších úřadů s ministrem kultu Jendrzejowiczem v čele.

*Ve schůzi budapeštského lutheránského spolku* bylo po přednášce senátního presidenta Krayzella na návrh předsedy spolku Szimonidésa usneseno podporovati náboženskou činnost všech lutheránských církví v nástupnických státech bývalého Uherska, které před mírem Trianonským patřily k evangelické (lutheránské) církvi uherské.



Po mnohých desetiletích jest král italský zase po prvé zaznamenán v papežské rocence jako majitel řádu Kristova, také Mussolini jako rytíř Zlaté ostruhy. Kolegium kardinálů čítá jen 55 členů, 15 míst je neobsazeno.

V Stanislavi propůjčila evangelická církev svůj chrám, ruské orthodoxní církvi k velikonočním bohoslužbám, řecko-katolická církev svůj chrám jí propůjčiti odepřela.

„Rote Hilfe“ a jiné komunistické organizace v Německu vytvořily říšské komitě pro výstup z církvi.

Elsasko-Lotrinsko má dle posledního sčítání lidu 1,885,823 obyvatel; z nich jest 1,501,025 katolíků a 292,331 protestantů.

Ve Varšavě má býti zřízena synagoga pro reformní israelity, kteří konají bohoslužby v neděli a dovolují smíšené sňatky. Proti nim vystupuje ostře svaz rabinů.

Casopis svobodného křesťanství „Liga pro svobodné křesťanství“, vydávaný v Berlíně-Tegel Kettelerpfad 6. Brunem Herrmannem, chce spolčiti všechny křesťany stojící mimo církev, kteří se přiznávají k učení Kristovu a kteří zamítají veškerá dogmata, znásilňování svědomí a veškery náboženské spory. V 1. a 2. sešitě propaguje tento časopis mezi jiným, aby křesť byl udělován teprve lidem dospělým, aby nebyl nikdo nucen k jednoženství a aby neprovdaným ženám bylo přiručeno právo vyhledati si manžela dle své vůle i mezi ženatými muži.

Výbor kongregacionalistické unie v Anglii jest toho názoru, že služba vojenských duchovních jest v odporu s učením Ježíše Krista a proto že se má každá církev proti této službě postaviti.

Prosynoda pravoslavné církve, která se měla konati 19.—20. června 1932 v klášteře Vatopedi na hoře Athosu, byla z neznámých důvodů odložena.

Mexická vláda dala všechny katolické kostely zavřítí, ježto církevní úřady katolické proměškaly oznámiti vládě jména 34 kněží, kteří by jedině dle nových mexických zákonů v budoucnu v Mexiku mohli konati bohoslužby a vésti duchovní správu příslušníků církve římsko-katolické.

Strana národních socialistů ve starém Prusku vydala pro církevní volby kandidátní listinu jménem „německých křesťanů“ a to proto, aby staré církevně politické skupiny neměly práva zastupovati církev.

Pravoslavní obyvatelé v Kuraszově v Polsku vystavěli si r. 1863 ze svých finančních prostředků kostel, ve kterém konali své bohoslužby a pobožnosti. Kostel měl býti v poslední době předán církvi řecko-katolické a proto byl úředně zavřen. Pravoslavní přes to konali v něm své bohoslužby a proto vnikla policie v době bohoslužeb do kostela a návštěvníky pažbami pušek a plynovými bombami vyhnala. Když na zákrok u příslušných úřadů byla policie odvolána, pravoslavný lid ještě jako na rozloučenou po celý den a po celou noc vytrval v chrámu ve své pobožnosti.

Srbská policie zatkla 15 katolických kněží slovinských, kteří ve veřejných shromážděních vyvolávali nepokoje a mluvili pobuřující řeči.

Německý světicí biskup nástupcem preláta Ledochowského. Jak již známo, rozloučil se s Olomoucí, kde působil více než 20 let, předčasně pensionovaný prelát Ledochowski. Sotvaže opustil Olomouc, bylo s velikou až zarážející rychlostí rozhodnuto o jeho nástupci ve funkci dómského probošta. Tímto úřadem bude prý pověřen německý světicí biskup Dr. Josef Schinzel, který pro své německé smýšlení jest velmi populární osobností ve zněmčelých krajích severní Moravy a německé části Slezska. M. Z.

# Oznámení.

*Diecéšní svaz Jednot mládeže církve československé pro diecést olomouckou, ostravskou a Slovensko*

pořádá v neděli 9. října 1932 v Litovli na Moravě v Husově sboru

## řádny valný sjezd.

### Pořad:

V půl 9. hod. dopoledne bohoslužby s promluvou.

V 10 hodin zahájení sjezdu.

Zpráva o činnosti za uplynulé období.

Naše letní tábory.

Referát organizační.

Náš tisk (Rozsevač) a jeho potřeby.

Činnost Jednot mládeže v příštím dvouletí. (Dvouletý plán podle návrhu br. Kouřila a Roháče.)

Náš poměr k církevnímu vedení v náboženských obcích, diecésích a ústředí.

Volby.

Resoluce.

Zakončení sjezdu písní: „Bože, vylej lásku...“

Odpoledne ve 3 hod. a večer v 8 hod. uspořádá Jednota mládeže CCS v Litovli za spoluúčasti Pěveckého a vzděl. odboru divadelní představení „Děvče z předměstí“, opereta o 3 jednáních. Text od Jos. Kajetána Tyla, hudba od Rud. Piskáčka.

Příhlášky na noclehy (zdarma) a obědy adresujte na duchovní správu CCS v Litovli na Moravě.

Upozorňujeme, že ze stanice Červenka jest od každého vlaku, kromě vlaků nočních, autobusové spojení do Litovle. Účastníci sjezdu mohou použítí výhod zpátečních lístků (33 proc. sleva) na drahách.

Prosíme všechny bratry a sestry, pokud by mohli sjezdu se zúčastniti, by tak učinili!

Na shledanou v Litovli 9. října!

## „KUS MASA“ NEBO OSOBNOST?

(K dnešnímu znehodnocování lidského života.)

Jest faktem, o němž možno se denně přesvědčit jak ze slov mluvených a tištěných, tak z činů a skutků dnešního lidstva „kulturního“ a „křesťanského“, že nastává přehodnocení významu, cíle, účelu a smyslu lidského života směrem od křesťanství k materialistickému naturalismu. Pravím-li: k materialistickému naturalismu, musím dodat, že i ta příroda, natura, má-li být pojata celá, ve svém celku, ponechává místo pro ducha a tím pro osobnost. Křesťanství žádá ovšem víc, než pouhé uznání duševní stránky života.

Evangelium naučilo lidstvo kulturní, které se dalo jím vésti, hodnotit život lidský pod zorným úhlem osobnosti, ducha myslícího, sebevědomého a chtějícího, svobodně se rozhodujícího, osobnosti mající smysl a vlohu pro nekonečné poznávání pravdy a nekonečné zdokonalování mravní, tedy osobnosti, která sahá daleko za omezený obzor výměny látek a sil dané a známé nám přírody, osobnosti s perspektivami života věčného, individuálně trvajících i po proměně látek našeho těla. Život v těle, tělesný, jest svícem našeho života, svícem, který nese světlo našeho ducha, ale tak, že světlo nehasne, když svícen vykonal službu pozemskou: Duch žije dál. O formách dalšího života nemáme všeobecně platných představ.

Tělesný život v křesťanském pojetí není sice ceny absolutní, nejvyšší, nemůže být postačujícím obsahem naší osobnosti lidské, naplní nekonečných hloubek a snah poznávacích a volních, ale je v tomto pozemském bytí, zároveň se zdravím, z časných a pomíjejících darů Božích darem nejvyšším, poněvadž nutným předpokladem vybudování dokonalé osobnosti duchovní pro čas i věčnost.

Má-li se správně zhodnotit význam lidského života, nelze jej oddělovat od významu naší osobnosti, jež je ve své podstatě duchovní, tedy trvalá, nikoli hmotná a pomíjející, rozkládající se v prach a popel (po starou řečeno) nebo v prvky (řečeno moderně).

Bohužel právě dnes, kdy tolik se mluví a píše o životě lidském, kdy uvažuje se o oprávněnosti trestu smrti a vraždění ve válce, na druhé straně můžeme denně pozorovat takové hazardování, mrhání životem, jakého posud — aspoň v éře křesťanské — nebylo. O tom svědčí četné případy vražd a ještě snad četnější případy sebevražd, vydávání se v nebezpečí života v moderním sportu, jenž přec má sloužit právě zdraví a životu, a obzvláště maření životů ještě nezrozených. Lidstvo, které je citlivé — a také právem — tam, kde jde o zločince, postrach to lidské společnosti spořádané a klidné, tam, kde jde o obětování

života za ideje svobody a samostatnosti, to lidstvo nemá soucitu s nevině a nespravedlivě ubitými a před zrozením zavražděnými. Jde o umělé potratářství, jež se jistě provádí přímo v masách, ale, místo, aby lidstvo bylo poučováno o nemožnosti a mravní nedovolenosti toho, co konec konců musí přivodit úpadek národů a lidstva kulturního, uvažuje se o beztrestnosti a uzákonění mravního i sociálního zla.

Odkud to? Jak možno si vysvětlit názory křesťanské kultury, již jsme odchováni a již se chlubíme, tak protichůdné? Ne jinak, než uvědomíme-li si, že názory dnešní na život lidský a jeho hodnotu a cenu jsou následkem, důsledkem úpadku náboženské složky naší kultury. Důsledek myšlenek hrozivý a ničící ukáže se vždy teprve na poli praxe. V teorii tak mnohá myšlenka zdá se nám líbivá, v praxi pak vidíme teprve její hrůzu a škodlivost, ba nemožnost. Říká se, že i omyl a blud může působit blahodárně. Nemožno! Omyl a blud není bez vztahu k mravnosti, ovšem ani pravda ne. Každá theoretická myšlenka, ať pravdivá nebo falešná, musí se dříve nebo později projevit svými následky v praxi, v jednání našem. Jen pravda konec konců může být blahodárná lidstvu.

A tak i nazírání na život prokáže se blahodárným nebo škodlivým podle toho, zda je theoreticky správné nebo nesprávné. I v pragmatismu, jenž pravdu oceňuje výlučně podle činu, praxe, jednání (pragma), je kus pravdy, třebaš ne pravda celá, neboť pravdu lze poznati také již čistě theoreticky, ne teprve z jejích následků pro praxi.

Tak také moderní znehodnocování života lidského má svůj původ a důvod v theoretických názorech dnešního lidstva, jež jsou vše možné, jen žádné křesťanství. Tam, kde se dívají lidé na nenarozené dítě jako na „kus masa“, a musejí se naň tak dívat, kdo svět a člověka chápou čistě materialisticky, hmotně, kdo nevidí v člověku osobnost, ducha, obraz a podobenství Boží, nelze nic namítnout proti takovému utrácení životů lidských. Jsem toho názoru, že čistě vědecky nepřesvědčíte nikoho, aby nevráždil ani sebe ani jiných, ani dítě ještě nenarozených. Věda, plod chladného rozumu, najde vždy důvod, najde vždy výjimku, kdy dovoleno vraždit. Věda jest cosi neosobního. Věda je plod lidský, náš. Věda zavazuje pro život, pokud chceme my. My se vlastně zavazujeme ve jménu vědy, kterou děláme. Jinak v náboženství. V náboženství zavazuje nás ne námi budovaná víra, ale její obsah, vyšší moc, kterou prožíváme a si uvědomujeme, Bůh anebo Boží pravda, jež je nejvyšší pravda, jež je nad námi. V náboženství — myslím opravdové náboženství, které upíná se k objektivní pravdě nadlidské, nadspolečenské, nadpřírodní, a hlavně k pravdě *osobní*, k osobnímu Bohu, jen v takovém náboženství jest hráz proti mrhání životem svým i cizími životy, třebaš dítě ještě ani nezrozených. Nemyslím nikterak, že se

podarí dnešní době jinak přesvědčit dnešní lidstvo o relativní sice, ale přece nedotknutelné ceně života lidského, než jen nábožensky, a to zvláště v duchu evangelia Kristova a jeho učení o ceně osobnosti lidské, o ceně duše, kde duše znamená tolik, co osobnost, život.

Moderní člověk potřebuje nejen objektivní opory v Bohu pro život vezdejší a veškerý, ale i objektivní normy, objektivního pravidla, objektivní sankce mravnosti. Zní to sice hodně moderně, ale zdravě. A lidstvo nemůže se hubit ve jménu modernosti, za cenu modernosti. Jsem přesvědčen, že všechny ty debaty, všechny diskuse, jež se vedou jak o trestu smrti a válce, tak i o § 144 budou moci býti vyřešeny k blahu lidstva; budou-li všichni, i ti, kdož vedou a debatuji, i ti, kohož se to týká, proniknutí myšlenkou posvátnosti lidské osobnosti a naprosté odpovědnosti za ni před Bohem — nejen před lidmi, ale před Bohem! —, tak jak tomu učil Ježíš Kristus. Všechno ostatní počínání považují za slabé, nedostatečné. Ano i věda má mravní sílu jen tehdy, je-li nesena věrou v objektivní nadsvětšskou moc.

Tam třeba nasadit páky, tam třeba se přičinit, aby naše společnost byla proniknuta duchem Kristovým. Vše ostatní bude přidáno, přijde samo sebou. Chápu plně, že není lehké vstřípít zase lidstvu evropskému, kulturnímu, které je křesťanské jen dle jména, evangelium Kristovo do duše, které bylo soustavně z ní vypuzováno, ale jiné pomoci není. Ta práce, kterou se plýtvá v planém nebo aspoň zbytečném mluvení, budiž využita na pokřesťanění naší společnosti — ne snad jen v určité formě církevní, nýbrž v duchu Ježíšově.

Ježíš učil, jak si máme cenit své duše i duše bližního. „Nebo co prospěje člověku, by všechen svět získal a své duši škodu učinil? Aneb jakou dá člověk odměnu za duši svou?“ (Mar. 8, 36—37.) V duchovní bytost lidské osobnosti musíme uvěřit nejen proto, že Ježíš tomu učil a o duši mluvil, ale proto, že duchovní základ naší osobnosti lépe vysvětlí theoreticky i prakticky náš život a dá životu právě onu cenu, onen význam, jehož je třeba, aby životy nebyly ničeny.

Význam osobnosti lidské ovšem přesahuje — jak jsem již napsal — rámec a cíl života časného, pozemského, což ovšem význam životu tělesnému neubírá, ba naopak, jej zabezpečuje a zvyšuje. Duše je podle Ježíše cennější než celý svět a než všechny statky světa. Jest jediným našim cenným statkem, poněvadž je místem království Božího. A tuto cenu má duše každého člověka, i duše dítek, duše ještě nenarozených, i duše lidí slabých, hříšných a opovržených. Známa jsou slova Ježíšova o pohoršení maličkých (Mar. 9, 37, 38; Mat. 18, 8).

Poněvadž duše lidská je nejvyšší dobro ve světě, nejvyšší statek člověka, má také největší právo v životě. Záchrana, spása duše, její povznesení rozumové a mravní je největší záležitostí

lidského srdce. A ovšem v první řadě je povinností přičinit se a pečovat o to, aby ta duše se mohla vyvinout a zdokonalit. A ti, kdož vraždí, třebaš jen dítě nenarozené, co činí? A jakým právem? Stávají se ze spoluvůrců lidské osobnosti jejími vrahy. A nač? Aby měli možnost žítí pohodlně — třeba i za cenu svých dětí! Pohodlně — bez odpovědnosti! Tím, že Ježíš tak zdůrazňoval duši lidskou a její nesmrtelnou, nehynoucí cenu, pozvedl důstojnost osobnosti lidské. Ježíš učil znát cenu a právo lidské osobnosti. Žádné náboženství a žádná filosofie před Ježíšem nehodnotily a necenily osobnost lidskou tak velice jako evangelium Ježíšovo. Velká náboženství východní, na př. indické, buddhistické, čínské, ubíjela přímo osobnost jednotlivce, jelikož nedávala jí žádného věčného cíle. Teprve Kristem nabyla osobnost lidské důstojnosti a ceny nekonečné. Také antický stát znal jednotlivce jenom jako stavivo společnosti národní, státní. Ale aspoň jako stavivo znal osobnost lidskou. Dnešní společnost necení ji ani tolik, kolik antický stát. Z čeho má se budovat ta společnost?

Ale tento důvod nikterak nerozhoduje a není na prvním místě. Osobnost lidská je cenna svou vnitřní hodnotou, totiž pro svůj vztah a poměr k pravdě a dobru nejvyššímu, k Bohu. Ona je místem království Božího. Osobnost lidská, její duševní, rozumová a mravní činnost nalézá svůj účel a cíl a smysl svým bezprostředním vztahem a stykem s pramenem vši pravdy a všeho dobra, lásky a spravedlnosti, totiž s Bohem, to jest ve svém životním obcování a sjednocení s Ním.

Bůh je věčná dokonalost a moc pravdy a dobra a proto důvod a účel veškerenstva. Osobnost lidská jest obraz a podobenství Boží v člověku. Účelem tvoření a vývoje světového jest vytvářeti osobnosti.

Poněvadž je člověk osobností, jest určen, aby poznával pravdu a uskutečňoval dokonalost v sobě i v jiných. Tou pravdou a dokonalostí má každá osobnost lidská svou zvláštní cenu, svůj zvláštní význam. Poněvadž není nic vyššího než pravda a dokonalost mravní, není také nic cennějšího než osobnost, která je přece živým ohniskem pravdy a dobra. V osobnosti lidské má se odrážet a sbíhat odlesk pravdy a svatosti Boží. Tak se stává osobnost jednotlivcova samostatným účelem vůči přírodě i vůči společnosti. Proto nesmí osobnost zanikat ani v rodině, ani ve státě, ani v církvi.

Takto nazírajíce na osobnost lidskou pochopíme též, proč máme se věnovati bližnímu a sloužení celku. Sloužíme-li bližnímu, jeho osobnosti, milujeme jej a tak milujeme Boha.

A jak slouží bližnímu, jak slouží svému — pravím: svému — dítěti, když je zplodí a pak je vraždí?

To jsou poněkud jiné názory na život nezrozeného dítěte než jen jako na „kus masa“. A jen takové názory, které nás činí



odpovědnými ve svědomí za život nejen náš, ale i jiných, odpovědnými před Bohem, s nímž máme spolupřítit a jenž nás bude soudit, dovedou zadržet vražedný nástroj jakékoli formy, namířený na bližního, třeba i na nenarozené dítě. Dokud nebudou tyto názory opět vodítkem našich svědomí, marná bude snaha jinak dobrých lidí zabraňovat utajeným potratům.

Jest na církevních křesťanských, aby poučovaly své členy a kázaly jim mravní odpovědnost v duchu názorů evangelia. I ti, kdož jsou z různých důvodů mimo církve a chtějí v duchu Ježíšově upravovat společnost, musejí přiznat a přihlásit se k teorii Ježíšově, která v evangeliu je přes různá nepochopení.

A třeba se přičinit, aby byly odstraněny nejen mravní překážky působení evangelia, zvláště moderní požívačnost a sobectví, nýbrž i věroučné formulace křesťanské myšlenky, pokud odhánějí tak mnohé od evangelia Kristova.

CČS se pokouší tak činit. Bylo by zajímavě statisticky zjistit církevní příslušnost a zkoumat opravdovost víry těch, kdož potratářstvím vraždí.

*Ph. Dr. F. M. Hník:*

## HOCKINGOVA DIALEKTIKA A KRITICKÉ POZNÁMKY K JEHO FILOSOFII THEISMU.<sup>1)</sup>

### 4.

Hockingovo kritické hledisko k význačným teoriím filosofickým je založeno na přesvědčení, že názorové rozdíly mezi nimi mají svou důležitost. Ve své dialektice shromažďuje odlišná stanoviska nejvýraznějších filosofických škol a nachází v nich *návěsti* pro vlastní syntetický závěr. Toto dialektické východisko zajisté dostatečně vyznačuje svobodomyslnost filosofovu: W. E. Hocking bojuje za určité zásady, nikoliv však za nauky dogmaticky nesnášenlivé.

Podle Hockinga je hlavním úkolem filosofie, aby vysvětlila lidskou zkušenost. Funkcí dialektiky jest kriticky zkoumat běžná filosofická hlediska a na jich základě dospěti ke konstruktivnímu pokusu o výklad smyslu lidské zkušenosti v její celistvosti.

V díle „Types of Philosophy“ obírá se nejdůležitějšími teoriemi poznání a metafysiky, při čemž je třídí podle jejich myšlenkové, ideografické příbuznosti. Všimneme si při charakteristice jeho dialektické metody jen rozboru těch teorií, které souvisejí s jeho hypotézou o theistickém základu všehomíra.

a) Naturalism pokládá Hocking za typ metafysiky, v níž

<sup>1)</sup> Dokončení článku „Noetické a psychologické předpoklady theismu ve filosofii Viléma Arnošta Hockinga“ v N. r. roč. IV., čís. 2.

příroda je pojímána jako skutečnost vše objímající. Příroda je v pojetí naturalismu popisována jako souhrn věcí a událostí v času a prostoru, podřízených zákonu příčinnosti. S tím souvisí odpor k víře ve skutečnou, jsoucnost neviditelného světa, nezávislého na jevech přírodních.

Naturalistická psychologie pojednává o náboženství jako o iluzi. Nepopírá, že náboženství bylo po nějaký čas lidem prospěšné, když jim napomáhalo překonávat překážky při výstavbě společenského řádu a zmocňovati se nadvlády nad přírodními silami. Nevznáší se odpor proti poznatku, že náboženství prohlubovalo představitost, schopnost vcítění a sympatií a tím posilovalo společenskou soudržnost, že náboženství přispělo k použití obřadu a napomáhalo vzněcovati sociálně účinné nadšení. Avšak ve shodě s pozitivismem naturalism v přítomném stavu vývoje lidstva vysvětluje náboženství jako dětské přežitky (infantilism), překonané moderní vědou, zvláště přírodovědou.

Naturalisté nepřipouští oprávněnost ani jednoho z tří hlavních důkazů existence boží. Kosmologickému důkazu vytýkají, že střídavě užívá představy o stvoření a zapříčinění světa Bohem. Hocking k tomu poznamenává, že ani naturalisté nedovedli se oprostiti od rozporu ve svém logickém soudu: Neboť jestliže každá událost je pouze ukončeným koncem, vyplývajícím z událostí předcházejících, musí tato podmiňující příčinnost nutně dospěti k závěru, že svět musel mít počátek a současně nemohl mít počátek. Herbert Spencer pokusil se o důkaz — následuje v té věci Im. Kantá —, že kosmologický důkaz nemá žádného smyslu, poněvadž jeho prostřednictvím odkládáme pouze nevyřešený problém stvoření, pokládáme-li za prokázanou domněnku o stvoření světa Bohem.

V odmítnutí teologického důkazu shodují se stejně Bacon, Spinoza, Kant i Darwin. Podle jejich tvrzení musel by být tento důkaz ověřen na základě všeobecně zjištěných předností světa, jak je uspořádán, což se nám ve skutečnosti často nedaří.

Kritické námítky proti naturalismu soustřeďují se především na jeho soustavu, v níž spočívala jeho síla ve století devatenáctém. Nová fyzika rozbila tuhou hmotu v nekonečně malé skladěbné jednotky. Hmota a energie jsou střídavě přeměňovány jedna v druhou. Teorie o zářící energii odstranila zákon kontinuity jako vědecký předpoklad. Teorie relativity objevila novou hypotézu o časoprostorovém kontinuu. Významný příspěvek nové fyziky pro filosofii záleží v poznatku, že zdánlivá jasnost materialismu spočívala jen na klamném zjednodušení, ježto vysvětlovala svět z prvků fyzikálních, ačkoliv jejich konečné složení je neznámé a nepředstavitelné. V nové fyzice se stává pozorující mysl důležitým činitelem.

Hocking dále namítá proti naturalismu, že nedovedl zhodnotiti funkci mysli při poznání pravdy, když omezil úlohu roz-

umové činnosti jen na sledování mechanického postupu příčin a následků. Naturalism redukoval veškeré dění na jednoduché schema, že příčiny jsou následovány účinky; při tom vědomě vylučuje vyklad procesů mentálních pomocí myšlení záměrného. Podle Hockinga má však každý následek nejen svou příčinu, ale v okruhu jeho logických možností je též účel nebo smysl. Hocking nachází v Morganově teorii o nenadále se vynořujících činitelích vývojového dějství prospěšnou hypotézu, již je možno přírodu vyložit teleologicky.

b) Další filosofická teorie, kterou se Hocking obšírně obírá, je pragmatism. V pragmatismu je zdůrazněno úsilí, aby člověk se záměrně dopracoval věr, které jsou důležité pro hodnotný lidský život. Myšlení je v něm pojato jako část čínorodého procesu; dospíváme k svým představám a používáme jich jako zbraní, abychom prošli životem jako zdatní jedinci. Používáme věr, jejichž prospěšnost je ověřena v osobních a společenských zkušenostech a proto jsou pokládány za pravdivé.

Proti pragmatismu, jehož základné noetické a psychologické these formulovali Charles Peirce a William James, proti instrumentalismu Johna Dewey — v němž víry jsou pokládány za pouhé nástroje, jimiž se snažíme zvládnouti lidskou zkušenost —, proti humanismu F. C. S. Schillera — podle něhož pravdy mají sloužit lidským zájmům, aniž by byly příkazy nadpřirozené bytosti — uvádí Hocking řadu výhrad, jež je možno shrnouti následovně:

Ačkoliv přijímá negativní poučku pragmatistické teorie poznání (každá pravdivá poučka působí) a založil na ni, logické premisy svého filosofického theismu, odpirá s naprostou důsledností přijmouti kladnou obměnu této pragmatistické these. Obměna these v kladné formě, že každá působící poučka je pravdivá, je podle Hockinga logickým omylem pragmatismu. Rozsah podmětu a přívlastku v poučce se může snadno lišiti, jsou-li vyjádřeny v příliš všeobecných pojmech.

Pragmatistické měřítko pro jeho upřílišněný subjektivism nepřijímá Hocking ani pro obor etiky. Zákon kategorického imperativu je přednější než blaho společenské skupiny. Hocking odmítá též pragmatistické hledisko, že si můžeme voliti s hlediska svého lidského prospěchu, své náboženské víry: Buď závisíme na Bohu jako na nejskutečnější věci ve světě, nebo náboženství přestává mít smysl.

Závěrem Hockingova criticismu je ovšem jasná odpověď, že pragmatism nenašel měřítko, kriterion pravdy. Při tom uznává skutečné zásluhy pragmatismu, zvláště jeho činné úsilí o záměrné hledání pravdy. Pragmatism zdůraznil tvůrčí schopnost lidské vůle pozměňovati podle kladného nebo záporného postoje význam faktů v nehotovém světě. Pragmatism má svou cenu, když pojímá vůli k víře jako pracovní hypotézu, určující směrnici

pro činný život. Jeho omyl začíná v teorii poznání, když příliš snadno a neoprávněně prohlásil metafysickou pravdu za nedostupnou.

c) Hockingův criticism idealistické filosofie je prvkem předběžné antithese, jímž je uváděna závěrečná část jeho dialektiky. V jeho pojetí je idealism světovým názorem úplně zakotveným v procesech poznání. Idealism pokládá mysl za základ a podstatu skutečnosti.

Idealism sice netvrdí, že příroda je preludem — ale teorie o naprosté soběstačnosti přírody je úplně klamná. Příroda je závislá na Mysli, Duchu nebo Ideji. Základní intuice idealismu, v nichž podle Hockinga jsou zachyceny nejlepší duchovní intuice člověčenstva vůbec, shrnuje do čtyř pouček: 1. Svět jevů neposkytuje nám příležitost k poznání posledních pravd o skutečnosti. 2. Můžeme si snadno představit, že svět smyslové zkušenosti je preludem. 3. Animistický výklad přírodních jevů klade důraz na příčinnou podmíněnost fyzikálních jevů činiteli duševními. 4. Idealism vysvětluje subjektivní zjevení jako intuici, že svět je především soustředěn v mysli, v individuálním jáství.

Ústřední problém metafysiky je odlišně řešen subjektivním a objektivním idealismem. Idealism vždy popírá názor, že příroda je skutečná nepodmíněně. Subjektivní idealism, se svým zdůrazněním mysli každého subjektu jako střediska světa, se nezbytně dostává do nesnází, z nichž nejvážnější je pluralism individuálních světů a subjektivistické sebezbožnění člověka.

Pravdivým obsahem subjektivního idealismu je jeho kladná poučka, že povaha skutečnosti je duševní. Hocking k tomu opravuje jen zájmeno: Skutečnost má povahu Druhé mysli a ne mé mysli. Přejíždí od subjektivního idealismu k objektivnímu, zanechává Hocking ohlas svého theistického přesvědčení v thesi, že svět skutečností je světem opravených omylů, světem konečného a všeobecného soudu, vyhlášeného absolutní mysli.

Předpoklad objektivního idealismu je dán v tvořivosti našich myslí, již data smyslového vnímání jsou přeměněna ve fakta naší zkušenosti. Avšak my nejsme stvořiteli světa, jenž byl stvořen nejvyšší myslí, odlišnou od naší kvantitativně i kvalitativně. Naše myslí jsou částečně trpné, závislé na zkušenosti. Světová mysl je naprosto činná, vzor sama v sobě, tvoří svět svým myšlením a prostředkuje vnímání světa našim myslím. V tomto smyslu má světová mysl své myšlení a vůli společnou s myslí lidí. Hocking sleduje výsledky dialektického procesu objektivního idealismu s pochopením, poněvadž jej chápe jako synthesisu z antithetických návěstí naturalismu a subjektivního idealismu.

Zabývá se problémem významu existence přírody, dospívá Hocking v souhlase s dialektickým schematem Hegelovy metafysiky k závěru, že příroda je nutným předpokladem bytování duše, jsouc jednou z jejích funkcí. Zde se znovu vrací otázka,

zda můžeme přímo mít zkušenost tvůrčí světové mysli, aby tím byly ospravedlněny these objektivního idealismu. Hocking může prostě poukázat na výsledky své předcházející filosofie theismu a znovu opakovat, že zakoušíme přírodu jako projev tvůrčí činnosti Druhé mysli.

Sledujeme tento řetěz premis a závěrů v Hockingově dialektice, aby bylo zřejmé, že jeho filosofie vyrůstá z týchž kořenů jako objektivní idealism — ač ovšem tento s novým přezkoumáním naturalismu byl sloučen v jeho filosofii ve vyšší skladbný typ.

Hocking postupuje ještě dále od objektivního idealismu, který mu nemůže poskytnouti dokonalou jednotu mezi subjektem a objektem. V mysticismu nachází žádoucí typ, který podtrhuje naprostou jednotu skutečnosti a učí lidské já, aby bylo sjednoceno s Jednotou všehomíra.

Snadno pochopíme, proč Hocking zdůrazňuje, že mysticism není totožný s okultismem, ani s jinými obskurními, protirozumnými naukami a úkony. Mystikové vždy toužili a dosahovali přímého pochopení skutečnosti. Tato tendence spočívala u nich na poznání metafysického smyslu mystické zkušenosti. Mystikové nedovedou vyjádřit své pravdy v jasných výrazech povahy přísně pojmové. Mysticism vychází z přesvědčení, že skutečnost nás samých a skutečnost vnějšího světa jsou ve své podstatě sourodé. Věří v možnost zesílení mystického vědomí, jsou-li použity jisté teoretické a praktické metody.

Mysticism soudí, že každý přívlastek božství nutně popírá možnost přívlastku protikladného a tím omezuje obsah skutečnosti. Podle mysticismu je „nestranná jsoucnost vesmírných proporcí“ závěrečnou charakteristikou jednoty všehomíra. Ovšem i tyto čtyři pojmy omezují obsah skutečnosti a důsledný soud o skutečnosti by nutně musel vésti k mlčení.

Mysticism se snaží, aby unikl těmto agnostickým závěrům následující dialektikou. Dává obvyklým přívlastkům božství transcendentální význam a nachází v nich možnost k poměrně přiměřenějšímu přiblížení se pravdě než v pouze neutrálních nebo záporných přívlastcích. Mysticism podle Hockinga se spíše zajímá o praktické důsledky víry, že Jediný skutečně existuje, než o popis jeho vlastností. Pojem Boha ztrácí v mysticismu určitost theistické představy o osobní Bytosti. Ačkoliv v tomto bodě se stanovisko Hockingovo liší, přece podporuje mysticism jeho víru v možnost přímé zkušenosti o jakosti skutečna.

Mravní úsilí je příznačnější pro dosažení cíle mysticismu, než cíl povahy čistě myšlenkové. Potlačení tělesných žádostí a různé asketické praktiky tvoří obsah „záporné cesty“ u mystiků. Základní ctností jejich útěku ze světa je oproštění od statků vezdejších a odmítání společenských hodnot. Potlačení žádostí je metoda negativní; avšak kladným cílem je soustředěná ode-

vzdanost nejvýše kladné zkušenosti, dosahované ve chvílích osvětlení. Idealism pojímá jáství jako základ světa. V mysticismu byla docílena jednota jáství a vesmírné jednosti. Z tohoto sjednocení dosahuje mystik nesmírnou odvalu a vnitřní důvěru. Je puzen k tomu, aby zkoumal svou sebevládu také v životě a rádu společenském a proto objevuje mravní normy a vyšší hlediska sociálního chování. V tomto úsilí nalezneme vysvětlení skutečnosti, že mystikové byli v dějinách lidské kultury významnými průkopníky pokroku mravního vědomí. Byli buditeli svědomí lidské rasy tím, že stanovily vzory, jimiž naše jednání musí býti souzeno vzhledem k stálému mystickému smyslu sjednocení se skutečným.

Hocking nalezá středisko mystické zkušenosti ve zvláštním rytmu, v němž mystik nejen vidí zcela realisticky fakta, nýbrž současně nahlíží též na jakosti ukrytí za těmito fakty. V mysticismu je dosaženo dokonalé střídání mezi hodinami práce a chvílemi zbožného rozjímání. V rytmu je zesílena intenzita duchovního života a nové vhledy obohacují obsah našeho poznání o metafysické povaze skutečnosti. V tomto smyslu je mystik nejlepší realistou. Jako mystik svědčí o hodnotě jednoty světa. Jako realista tvrdí, že boží život je také projádřen v mnohosti faktů bohatě členěného světového rádu. Jedinost objímá pluralitu dějů.

Tímto směrem mysticismu je orientována též syntetická část Hockingovy metafysiky a jeho vlastní filosofické krédo. Hocking je si vědom toho, že stěží bychom našli některý „čistý“ typ filosofie, zastoupený v soustavách největších myslitelů. V závěrečné části své dialektiky se snaží, aby unikl nebezpečí eklekticismu, ač uznává jeho význam v přípravném stádiu pro získání poznatků o hlavních směrech v dějinách poznání. Když však shromáždíme důležitý materiál o myšlenkových soustavách, začneme cítiti nutnost, aby teorie protichůdné byly tříděny podle principu, který by uvedl řád a důslednost do obsahů našich věr.

Podle Hockinga jediná zásada může poskytnouti soulad našim filosofickým vírám s pomocí dialektické metody, která ukazuje prostředky, jak uniknouti eklekticismu a v též době zachovati hodnoty „apriorní“ pravdy. Hocking přijímá idealism jako středisko své metafysiky. Ale ještě více je nakloněn přijmouti zkušenost mysticismu, jež se setkává s „nezbadatelnou vznešeností skutečnosti“. Hockingův idealism nevylučuje mystického realismu v pojetí výše vyloženém. Vychází z přesvědčení, že mystik může míti ryzí a vášnivý zájem na spravedlivém řešení životních úkolů a v téže době býti obohacen vnitřním vhledem do významu vesmírné skutečnosti, který jej učí viděti současné problémy v jich funkcionální spojitosti. Obsah jeho theistické víry, v níž překonal pantheistické sklony populárního mysticismu, byly již dříve předmětem naší pozornosti.



Dříve nežli v závěru tohoto článku přehledně shrnu, v čem záleží podle mého názoru význam Hockingova díla pro filosofii náboženství, chtěl bych se vrátiti několika kritickými poznámkami k jeho teorii náboženského poznání.

Je nutno poukázati na nedůslednost, s kterou Hocking přechází od svého epistemologického dualismu subjektu — objektu k monismu absolutní příčiny na poli metafysiky. Zlom zdá se mi býti v logické výstavbě jeho theistického důkazu příliš náhlý a neobhájený s naléhavou průkazností. Hocking nevysvětlil s dostatečnou jasností, jaký stupeň neodvislé jsoucnosti, skutečnosti a svobody přisuzuje vnějšímu světu v jeho vztahu k Bohu. Ve výkladu přírodního realismu Hocking zřejmě podceňuje tvořivou úlohu stvoření v přírodě a jeho pojetí vztahů subjektu v rámci sociální zkušenosti (odmyslíme-li si pozadí theistické víry) je pojato upřílišněně pesimisticky.

Důkaz, na němž zakládá Hocking svou hypotézu o existenci boží, opouští vědomě důležité rozlišení mezi zkušeností samou a jejím výkladem. Idea, důsledně vzato, stává se pouze součástí zkušenosti a zároveň prostředkem glosujícím smysl zkušenosti. Tento předpoklad by byl pravdivý jen s připuštěním premisy, že zkušenosti a idea jsou totožné. Avšak jsou-li idea a zkušenost totožné, Hocking vlastně nedokázal existenci boží a pouze podal popis procesu naší poznávající zkušenosti. Podobně neověřena a neprokázána zůstává Hockingova hypotéza, že se nám v naší zkušenosti dostává poznání přírody, která je současně poznáním Boha. Zde přicházíme opět k nedostatku Hockingovy teorie poznání, podle níž stejnými chápacími schopnostmi dosahuje svých poznatků o přírodě i o jsoucnosti Boží. Logické návěští, z nichž Hocking vychází, jsou tyto: Pokládá za prokázané, že existence mého jáství, fysického světa a Boha jsou stejně ověřitelné a dále, že jedině v Bohu můžeme najíti smysl přírody. Proti těmto thesím se může namítnouti, že ve své zkušenosti se nesetkáváme jenom s objektivní skutečností přírody, nýbrž též s nedostatkem její sebespolehlivosti. Jak s tím uvedeme v souhlas, že její smysl je ve shodě s boží dokonalostí, když by příroda na každém vývojovém stupni měla odpovídati aspoň jistému stupni dokonalosti, zobrazenému v Bohu?

Hockingovi bylo vytýkáno, že svou filosofii theismu neformuloval tak, aby mohla býti bezprostředněji bohosloveckými odborníky použita k účelům apologetickým. Tato výtka má pro nás též svou pozoruhodnost a snad mnohému čtenáři se zdály býti filosofické these Hockingovy příliš abstraktní. I nám by se mohlo zdáti, že Hockingově filosofii schází hlubší kontakt s etickým obsahem ideje Boha, jak jej známe z judaismu a křesťanství.

William Adams Brown ve svém článku o Hockingově teorii

theismu<sup>2)</sup> přímo vytyká Hockingovi, že ve své filosofii nepřihlížel dostatečně k materiálu, který je dán v obsahu víry historických náboženstev. V ideji Boha opomenul Hocking podle Browna použití mravních momentů, jež tvoří podstatný obsah v náboženských představách velikých historických náboženských soustav. Mravní zkušeností rozumí Brown vědomí hříchu a bratrský postoj lidí k sobě navzájem. Tento názor z pera vynikajícího amerického theologa a filosofa, profesora na Union Theological Seminary v New Yorku, jistě překvapuje, když jsme se před tím seznámili s obsahem díla Hockingova. Hocking právě naopak pojednal vyčerpávajícím způsobem o skutečnosti zla a o filosofické základně pro bratrství lidí, opřené o vůli Druhé mysli. Tradičně smýšlející lidé budou vytykáti Hockingovi, že na mnohých místech nahradil scholastickou terminologií novými výrazovými prostředky. Ačkoliv bychom si s hlediska CCS mohli přát, aby metafysickou funkci Boha zjeveného přesněji formuloval v rámci svého díla z oboru filosofie náboženství, poněvadž přece idea — Loga patří také do náboženské zkušenosti, stojíme před dilem Hockingovým jako před objevem, z něhož se můžeme mnohému naučit. Zvláště Hockingův důraz na Boha sice od světa odlišného, ale při tom v něm působící a idea spolupráce člověka s Bohem v tom smyslu, že můžeme podle božích směrnic ve světě ustavičně spolupůsobit, zvláště v ohledu mravním, je v souhlasu s podstatnými hledisky naší křesťanské nauky. Stejně tak jeho propracovaná teorie náboženské zkušenosti ověřuje a zdůvodňuje přesvědčení, z něhož CCS vychází, o důležitosti subjektivního činitele jakožto nositele božího zjevení a naplnovatele božích záměrů. Souhlasíme s odvahou filosofického ducha Hockingova, že nechtěl své myšlení dáti do služby zájmům jen některé tradiční nauky nebo vědomě nechtěl přispěti k petrifikaci tradičních formulací světového názoru křesťanského. Jako filosof, sloužící Duchu pravdy a svobody, nejlépe posloužil též svobodným církvím, chtějícím přiblížit Boha Ježíše Krista naší době.<sup>3)</sup>

Na konec tohoto pojednání chci stručně vyjádřit, v čem podle mého soudu záleží příspěvek Hockingův pro filosofii náboženství.

*Předně:* Nejcennějším příspěvkem je jeho pečlivě vedený důkaz o konečném významu zkušenosti. Odmítá mechanistický výklad zkušenosti, podle něhož místní podráždění náhodnými podněty z fyzického prostředí je vhodným vysvětlením celého procesu duševního dění a konečně i našeho lidského určení.

<sup>2)</sup> „Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods“, ročník 10., strana 242 a n.

<sup>3)</sup> Hockingovo rozhodnutí v tom směru bylo vědomé. O tom svědčí jeho noticka v Atheneu („The Atheneum“ z r. 1912, str. 660, z níž cituji: „Má-li být nyní křesťanství poslouženo filosofickým důkazem jako je tento, musí se tak státi spíše na základě tichého a nezbytného uznání, k němuž důkaz vede, než na základě nějakého výslovného ztotožnění.“

Hocking dává přednost hypotézi, že serie našich zkušeností je metafysická ve své povaze, poněvadž má hlubší význam. Pro oblast náboženství to znamená, že náboženská zkušenost je svou povahou nadmyslová. Hocking nachází náznak náboženského problému v dualismu absolutní dvojice: Charakter se objevuje v přítomnosti Přírody. Smysl metafysiky jeví se nám zodpovědním praktické otázky: Budou lidé spokojeni s jistotami podmíněnými, nebo budou se ohlížeti po absolutní jistotě, která drží dobro za všech okolností? Hocking dal důraz na své přesvědčení, že poznání o Bohu je možné jen tehdy, jestliže se můžeme setkat s Bohem ve své zkušenosti.

*Za druhé:* V. A. Hocking obohatil filosofii náboženství systematickým způsobem, s nímž uvedl theism jako ústřední zájem svého světového názoru. Na podkladě stanoviska theistického vypracoval též dalekosáhlé závěry pro teorii o funkci individuálního jáství a sociálního života, jichž přehled přesahoval již rámec tohoto pojednání.

*Za třetí:* Osobní příspěvek Hockingův, jehož důležitost nemůže být podceňována, záleží v tom, že náboženství mu skýtá nezbytné prostředí pro tvořivost jeho mysli. Hocking neblíží se náboženství jen jako něčemu zevnějšímu, jako objektivně danému faktu, nýbrž dal svou filosofií theismu svědectví, že je náboženskou osobností umocněné vnitřní potenciality. Hluboká znalost historických soustav filosofických dává mu pozadí, v němž může kořiniti ve vztahu k jiným významným myslitelům lidské rasy jeho vlastní syntetická moudrost. Jeho moudrost v téže době obsahuje poselství o novém životě vyrůstajícím z Boha, jež má ryzi náboženskou hodnotu, poněvadž je výtvozem zbožné duše. Má však dále též hodnotu filosofickou, poněvadž bylo napsáno odborníkem v akademické filosofii. Pro tyto vzácné přednosti odmění studium Hockingovy filosofie každého, kdo pro chvilkové zájmy dne neodcizil se milování moudrosti, jež je založena na přemýšlení o principech a na soustředěné kontemplaci.

*Miroslav Novák:*

## PROROCI.

Pod pojmem proroka zvykli jsme si představovati muže, jenž „prorokuje“ do budoucnosti; není to nesprávné, avšak tato představa vyčerpává jen mizivou část pojmu. Najdeme u každého proroka věšty do budoucnosti, ale ty jsou vedlejším produktem. Proroci jsou mužové posláni od Boha a jejich úkolem jest oznamovati lidu rozhodnutí a požadavky Boží.<sup>1)</sup> Rozhodnutí a poža-

<sup>1)</sup> Bernhard Duhm: Israels Propheten, 2, vyd. Tubinky, 1922. Str. 4.

davky týkají se osudu národa, jemuž Bůh patří a proto proroci jsou účastní také dějin toho národa; znalost dějin národa a jeho náboženství jest při studiu proroků nutnosti.

Hebrejské slovo „nabi“ označuje toho, jenž přináší poselství. Alfred Jeremias<sup>2)</sup>, v souhlase se svou teorií o původu eschatologie ze země sumerské a babylonské, srovnává slovo „nabi“ se jménem babylonského boha Nabu, od něhož v Babylonii vychází zjevení; překládá je „Künder“, t. j. hlasatel, a považuje proroka za hlasatele nové doby. Jak již nahoře bylo řečeno, nevyčerpává to cele pojmu „prorok“. Naše slovo prorok (něm. Prophet, franc. prophète) pochází od řeckého slova „prophétés“ v Septuagintě, což není překladem slova hebrejského, nýbrž vysvětleno snad ve vztahu k mesiášským předpovědím.

Proctví není v Jizraeli původním. Bylo přejato od Kananitů, o nichž již kolem r. 1100 př. Kr. Egyptan Ven-Amon vyprávěl v popisu své cesty, že měli proroky, kteří byli „posedlí“<sup>3)</sup>. Posedlost není ničím jiným než stavem extase, v níž proroci prorokovali. Proti tomuto názoru o cizím původu stojí neprávem Max Löhr<sup>4)</sup>, dovozující, že tento názor přehlíží psychologickou potíž toho faktu, že by nadšenci pro Jahva napodobovali prvek baalismu. To neodpovídá našim zkušenostem s podobnými příklady. Jako bylo psychologicky možné, že na př. křesťanské církve přejaly mnoho zvyklostí pohanských a změnily jen název božstva, tak i v Jizraeli mohl být přejat způsob a změněno jen jméno Boha. Ve starší době není pozdější nesnášenlivost a jizraelští proroci uznávali i proroky u jiných národů: Moabitů, Edomitů, Tyrů a j.; rozdíl byl pak jen v tom, že proroci jizraelští přijímali svoje výroky od Jahva, kdežto moabští proroci prorokovali v extasi a uměle se do ní přiváděli hudbou a tancem. Své výroky pronášeli vzrušení, s temperamentem, nedbajíce jasné souvislosti nebo zákonů logiky. Kolikrát sami proroci nedovedli jasně říci, co míní svými slovy, která vkládali do veršů a strof. Způsob přijímání božích příkazů byl různý. Někdy měl prorok jen vidění z nadpozemského světa, to nazýváme „vision“, v takovém případě bylo zapotřebí, aby bylo dáno vysvětlení k obrazu viděnému. Nebo prorok v extasi slyšel hlas boží a reprodukoval jej svými slovy. „Bůh mluvil jeho ústy“, a to je „audition“. Nejlepší bylo, když prorok měl vidění a zároveň slyšel, co vidění znamená, na př. I. král. kap. 22., Micha ben Jimla (Micheáš, syn Jemlův, v králickém překladě) prorokuje před jizraelským králem Ahabem a Jozafatem, králem judským, kteří se chystají na vojenskou výpravu do Ramot Gilead. V. 19: Micha vidí Boha

<sup>2)</sup> D. Dr. Alfred Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 4. vyd., Lipsko, 1930. Str. 12.

<sup>3)</sup> Hugo Gressmann: Altorientalische Texte zum Alten Testament, 1926. Strana 226.

<sup>4)</sup> Prof. D. Dr. Max Löhr: Alttestamentliche Religionsgeschichte, Berlín, 1919. Strana 50 a 54.

na trůnu nebeském . . . V. 20 ss: Hospodin mluví a posílá ducha Božího, aby se stal živým duchem v ústech Ahabových proroků.

Nejstarším jizraelským typem muže Božího jest Samuel. Vypravování o něm (I. Sam., kap. 7 ss) je si vědomo, že Samuel není tím, jenž později byl nazýván „nabi“. I. Sam. 10, 5. vyjadřuje poměr Samuele k takovým prorokům. On sám bývá nazýván „vidoucí“ (roe). Mezi vidoucím a prorokem v extasi prorokujícím jest velký rozdíl. Vidoucí nikdy do extase nepřichází, nýbrž ve spojení s božstvem přijímá od něho vnuknutí. (I. Sam. 9, 9 jest pozdější přídavek.) Tehdy už začínají někteří z jizraelských proroků považovati Jahva za zvláštního, jedinečného Boha, s nímž ostatní cizí bohové se nemohou srovnávati. Vysloveně v čelo boje pro Jahva stává tradice muže, jehož jméno již samo jest programem celého jahvistického hnutí: *Eliá* (Eliáš), t. j. „Jahve jest můj bůh“. Eliáš z Tizbe (Tesbitský) uváděn za vlády Ahaba a jeho manželky Izebel (Jezábel), dcery krále tyrského, již postavil Ahab velký chrám pro Baala tyrského a uctíval ho s ní. I. Král. 18, 21 představuje nám Eliáše jako exponenta Jahvova, stojícího proti prorokům Baalovým na hoře Karmel. Eliáš praví k lidu: „Jak dlouho budete kulhati na obě strany? Je-li Jahve bohem, následujte ho, je-li však (bohem) Baal, jdětež za ním.“

Co nám tradice vypravuje o Eliášovi jest legendární a všechna vypravování o něm vztahují se původně na Elizea a teprve dodatečně byly na Eliáše přeneseny. Skutečnou osobností byl jenom Elizeus, jenž náleží zřejmě k prorokům, kteří se přiváděli do extase hraním na harfu (II. Král. 3, 15). Jest jmenován za Ahabova syna a nástupce Jorama. Proroci, sdružení kolem Elisea, odlišují se podle starého zvyku šatem i chováním od ostatních lidí, avšak oproti staré době jeví se u nich pokrok v tom, že se posmívají prorokům Baala, kteří po mnoho hodin tancují, zraňují se noži na těle, aniž by tím něčeho docílili (I. Král. 18, 28.) Jahvovi proroci působí pouhým slovem modlitby (I. Král. 18, 36.). Bůh těchto proroků jest povznesen nad bohy cizích národů. „Není Boha v žádné zemi než toliko v Jizraeli,“ volá pohan Naman po svém uzdravení od Elisea a běže sobě dva náklady jizraelské hlíny, aby mohl Jahva i doma v Damašku uctívati. (II. Král. 5, 15.) Uctívání jiného boha jest odpadnutím od Jahva.

Všichni proroci však nešli touto cestou; část jich zůstává věrna starým zvykům a staré snášenlivosti k cizím bohům a uznává Boha Jahve jen jako Boha Jizraele. Jsou vyznavači učení o přirozeném poměru Boha Jahve k jeho národu: Poněvadž jest Bohem Jizraele a Jizrael národem Jahvovým, musí Jahve státi vždy na straně Jizraele. Takoví proroci byli pochopitelně velmi oblíbeni v národě a lid dával jim hojně dary za jejich výroky. S počátku byli to jistě poctiví lidé, kteří plně a upřímně

věřili v tento poměr Jahva k národu, byli přesvědčeni, že Jahve svého národa neopustí, ale časem svedlo dobré bydlo do jejich řad mnohé nepoctivé lidi, ti pak hledali v „prorokování“ lehkou obživu a za peníze nebo dary mluvili to, co si kdo od nich přál. Vymýšleli si božská vidění a předstírali, že slyší slova Jahvova. Proti takovým vystupuje prorok Micheáš: . . . . Kdybych prorokoval o víně a opojných nápojích, byl bych kazatelem tohoto národa (Mich. 2, 11. V Luterově bibli: . . . . Kdyby jim lživý kazatel prorokoval, jak mají pít a hýřiti, ten by byl kazatelem tohoto národa.). Aní Amos nechce být považován za proroka z řad těchto (7, 14). Tak ti, již zůstali věrní starému, dostali se na scestí. (Jeremiáš kap. 23.)

Obraťme se nyní ke knihám prorockým Starého zákona. Jsou napsány od proroků, od Jahva k svému úkolu povolanych, kteří nedbají na zlato a dary, nedbají nebezpečí vlastní záhuby, kteří mluví to, co jim Jahve sám vloží do úst. K „*Prorokům*“ čítáme tři velké: Izaiáš, Jeremiáš a Ezechiel (katolická církev má ještě mimo to Daniele, tedy čtyři velké proroky) a dvanáct malých proroků. Důležité poznatky o prorocích byly získány již v 18. století. 1787 Eichhorn poznal „druhého Izaiáše“ (Iz. kap. 40—66, zv. Deuterojessaja) na základě úsudku, že zde se vyskytující jméno Kýra, krále perského (538—529) nemůže pocházeti od Izaiáše samotného (kol 740 př. Kr.). Podobně rozpoznán i „druhý Zachariáš“ (Deuterosacharja, 9—14), poněvadž v této části jmenování jsou Řekové. Ojedinelé objevy nemohly však získati pro proroky porozumění. S proroky vůbec nevědělo se co počítí. Byl to následek zkresleného obrazu proroků, jak jej podávala židovská tradice a z této jej přejímající církve křesťanské: Proroci co věstci mesiáše (jímž pro církve křesťanské byl Ježíš Kristus) a jako vykladači zákona.

Žádný z proroků neprorokoval Ježíše Krista a očekávání mesiáše nebylo příčinou vystoupení proroků. Právě opačná stránka to byla: hrozby proti národu nebo národům, jež nejednají podle mravního měřítka Boha Jahve. Jahve zde není již Bohem milosti; zničí všechno, co je proti jeho vůli, a co plánuje, to dává vědět prorokům, svým důvěrníkům. (Amos 3, 1.) Pěkného a přiléhavého obrazu používá Joh. Meinhold<sup>5)</sup>: Je-li klidno a ticho ve světě, proroci mlčí, neboť vláda Jahvova se nijak neprojevuje. Jakmile počnou se stahovati mraky k bouři, jsou proroci bouřliváky, kteří ji ohlašují. . . . a když již uhodilo, jsou to proroci, kdož vědí proč.

Jak to, že zůstali proroci tak dlouho zneuznání? Poněvadž mimo mesiášské výroky nepřinášeli nic nového. (Srov. názor židů a křesťanských církví). Všechno, co hlásali a mluvili, bylo

<sup>5)</sup> D. Johannes Meinhold: Einführung in das Alte Testament, Giesen, 1926. Strana 21.



již před nimi řečeno v „zákoně“, takže nemohlo se dobře pochopiti, proč jsou vzrušeni a s rozhořčením vykřikují svoje hrozby. Od dob Ježíše Siracha už je známo pořadí: „Zákon a proroci“, a to je právě nesprávné. Teprve velký objev, že „Zákon“ jako celek nepatří na počátek, nýbrž na konec, dal podnět k novému a spravedlivému ocenění proroků. Byl to Wellhausen, jenž první ve svých „Dějinách“ podal nezkraslený obraz proroků. Nejprve „Proroci“ a pak teprve „Zákon“. Proroci dostávají se do nového světla: nejsou déle dogmatiky, theology, kteří by vykládali zákon, nýbrž jsou muži činu; Bůh je uchvacuje a oni jsou jeho slepými nástroji, někdy proti své vlastní vůli. Jeremiáš 1, 4 ss. zdráhá se přijmouti povolání k prorockému úkolu a vmlouvá se, jako kdysi Mojžíš, že neumí mluvit.

Knihy prorocké liší se od knih prosaických. Jsou básněmi s pravidelným metrem. Stávají se tak jenom těžšími k porozumění; v prostém vyprávění musí se autor držeti jednoho předmětu a svoje myšlenky souvisle a logicky rozvíjeti. Tím jest usnadněno poznání každého cizího prvku, jenž porušuje souvislost. U proroků, mluvících v extasi, již sama řeč je často nesouvislá. Charakteristikou řeči prorockých jest krátkost a stručnost, takže pozdější dodatky poznáme mnohdy pro jejich, v pozdější době oblíbenou, širokost a rozvláčnost.

Při rozdělení prorockých výroků můžeme brát zřetel jediné k obsahu a můžeme tak proroctví roztržiti na dva druhy: 1. hrozby (myšleny hrozby proti národu jizraelskému, oznamující zkázu Jizraele) a 2. proroctví spásy. U proroků jizraelských předexilních jsou tyto dvě části každá pro sebe. Převážně vyskytují se proroctví spásy u proroků poexilních a proto někteří starozákonní vědátoři došli k názoru, že mesiášské věštby nepatří do doby před vyhnanství, že totiž „mesiášská idea jest cizí podstatě předexilního profetismu“. (Julius Richter, v mírné formě W. Nowack: cf. Lorenz Dürr<sup>6</sup>.) Při tom hraje důležitou roli myšlenka, že by prorok nemohl jedním dechem hroziti a zároveň slibovati spásu. Přihlédneme-li blíže, poznáme, že prorok jedním dechem nehrozí a neslibuje; hrozba i záchrana jsou odděleny. Proroci jsou básníci a když básník skládá obyčejně básně o lásce, může mu někdo zakázati, neby nezazpíval píseň smuteční nad rakví svého milého přítele? Gressmann dobře praví, že proroci i básníci podléhají změnám nálady, což nemusí být u temperamentních povah nápadné.<sup>7</sup>)

Hrozby proti Jizraeli jdou zpět jen k proroku Amosovi (kol r. 750 př. Kr.) a novým naprosto jest jenom jejich zahrocení proti Jizraeli, jehož dříve nebylo. Někdy jsou však přece u proroků vyjádřeny kompromisy, na př.: Izaiáš vložil myšlenku zá-

<sup>6</sup>) Dr. Lorenz Dürr: Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, Berlin, 1925, Str. VII.

<sup>7</sup>) Hugo Gressmann: Der Messias, Gotinky, 1929, Str. 70.

chrany do jména svého syna „Šearjašub“, to znamená „zbytek se obrátí“; je to oslabení hrozby o zkáze celého národa. Nebo prorok Amos praví: „Bude-li Jizrael dobrý, naloží Bůh milostivě se zbytkem Josefa“ (kmene), Am. 5, 15. Tyto příklady nejsou obsaženy v hrozbách a musíme si mysliti, že je prorok řekl při jiné příležitosti, při klidnější promluvě. Mluvil-li hrozivě, neznal žádných ohledů, žádného omezení hrozby, ve vášnivé řeči by na kompromis, zlatou střední cestu, prorok nepřistoupil.

Je možno, že ve starší době (před Amosem) prococtví zkázy a spásy tvořilo jeden celek věcně i formálně, jak jest to dokázáno při prococtvích egyptských.<sup>8)</sup>

Vedle tohoto rozdělení co do obsahu rozeznává Hugo Gressmann dvě skupiny proroků: 1. proroky neštěstí, zkázy (Unheilspropheten) a 2. proroky spásy (Heilspropheten), k nimž můžeme počítati proroky starého typu (viz nahoře), poněvadž v našem příkladě Micheáš proti prorokům Baala representuje Micheáš proroka zkázy a Baalovi proroci proroky spásy. Proroky spásy chce Gressmann označiti přímo za dvorní proroky<sup>9)</sup>, kteří soudí podle zásad vlastenectví (patriotismu), kdežto jejich protivníci soudí zase podle zásad etických.

Nepokládám toto rozdělení za šťastné. Ze prvé nemůžeme je použití důsledně u proroků všech, poněvadž prococtví obsahující hrozby jsou v zápětí oslabena projevenou možností záchrany, aspoň zbytku, který se obrátí, a naopak zase proroci spásy očekávali také zkázu, ale vztahovali ji na cizí, pohanské národy. Domnívám se, že všichni proroci bez rozdílu byli přesvědčení o tom, že přijímají slova svá od Boha Jahva a podle toho bychom mohli proroky rozdělit na poctivé a lživé (prorokující za peníze) a k těm lživým mohli bychom počítati každého „dvorního“ proroka, jenž se musí řídit heslem: Či chleba jíš, toho píseň zpívej.

O původnosti mesiášských výroků a přínaležitosti jich k té které knize prorocké, musilo by se jednati od případu k případu, poněvadž židovskou tradicí jistě mnohá myšlenka pozdější byla prorokům připsána. Knihy prorocké, spojené v celek „Pro-roci“ jsou zrovna tak dílem židovstva jako Pentateuch v celku. Zůstává úkolem vědy starozákonní očistiti proroky od pozdějších dodatků a podati jejich skutečný obraz.

<sup>8)</sup> Tamtéž, str. 82.

<sup>9)</sup> Tamtéž, str. 80: Die Heilspropheten kann man direkt als Hofpropheten bezeichnen; sie waren nicht nur durch die staatliche Anstellung verpflichtet, die königliche Politik zu unterstützen, sondern auch durch ihren patriotischen Sinn dem Könige wie dem Volke innerlich geneigt.

J. Plešinger:

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

(Část další.)

Králi stále ještě šlo o to, aby konečného rozhodnutí bylo docíleno prostřednictvím papežského legáta, v případě pak, nebude-li možno vypravení legáta dosíci, učiniti aspoň z papeže místo rozhodujícího soudce pouze prostředníka mezi sebou a biskupem.

Chystaným návratem biskupovým tento plán byl ohrožen. Přemyslovi tedy nyní především šlo o odklad. Slibuje vypravití co nejdříve zvláštní poselství a vysvětluje, že by už dávno byl poselstvo do Říma vyslal, kdyby biskupovo jednání tomu bylo nezabránilo. Přímo obviňuje zde biskupa Ondřeje.

Král prosí papeže především, aby na žádost biskupa Ondřeje ničeho nepodnikal ani proti němu ani proti království, dokudž k papeži nepříjde jeho poselstvo. Činil prý biskupovi různé návrhy na urovnání pře, ale biskup úskokem a lstí všecko prý vždycky zmaří. Nedávno, o sv. Barnabáši, prý oznámil biskup králi, že úmluvu mezi jím samým a králem ujednanou z moci apoštolské chce přijmouti cele, jak co se týče desátků, tak i jiných věcí všech. Král však tomu nemůže věřiti, ježto prý biskup chce pletichami zabrániti úmyslu královi vypravití posly.

Nikdy předtím se žaloby podobné neozvaly, a třeba že jich nemůžeme kontrolovati, nezněji pravděpodobně. Jejich účel sotva byl jiný, než svaliti vinu dosavadního nezdaru na biskupa, — vždyť papež sám sliboval vyhověti žádosti Přemyslově, jen nebude-li poselství dlouho odkládáno, — a jemu také na vrub sčísti, že ani nyní, po úmluvách kladrubských, nedochází k jejich provedení. Král prý nemůže uvěřiti, že by Ondřej svůj vzkaz, po klerikovi Radoslavovi o souhlase s úmluvami kladrubskými učiněný, mínil upřímně, chce tím, jako dříve, podvodně docílití, aby slavnostní poselství nebylo vypraveno, k němuž však nyní brzo dojde.<sup>198)</sup>

Zcela jinak než příkrý soud o biskupovi zní další část listu králova o pražském děkanu Arnoldovi a proboštu litoměřickém Benediktovi. Nestalo se asi náhodou, že s listem královým vypraven byl právě k papeži sesazený pražský děkan Arnold, ježto král vřele se ujímá. Byl vlastním vůdcem vzpoury proti biskupovi a předním z těch, kteří prohlášení za zbaveny beneficí, protože nejen nedbali interdiktu, ale na vyzvání ani k zodpovědnosti do Říma se nedostavili.

V Čechách sice nemělo to zatím významu, ale Arnold měl

<sup>198)</sup> *Tamtéž*, str. 491 a 492.

také prebendy v diecési pasovské, zejména na statcích samého vévody Leopolda, z nichž důchody byly mu zastaveny a jejichž plná ztráta mu hrozila.<sup>199)</sup> Ujímá-li se nyní Přemysl Arnolda a láme-li jeho vypravením ke kurii hrot výtce, že nevyhověl obsílce, má to jistě především ten účel, aby mohl ztracených prebend opět dojít.<sup>200)</sup>

A jako Arnolda, stejně vřele doporučí král milosti papežově také Benedikta, probošta litoměřického a svého kancléře, jehož však jako své pravice na ten čas postrádati nemůže.

Také zde jistě snaží se Přemysl zmírniti výtku, že se stýká s exkomunikovanými, neboť se svým kancléřem musil se stýkati.

Král doporučuje oba církevní hodnostáře přízni papežově a žádá, jestliže se nějaké viny dopustili v jeho službách, čemuž však nevěří, aby tedy jim papež prominul. Bohem i lidmi dokládá se král, že jmenovanému děkanovi a kancléři žádné obezlání do Říma doručeno nebylo. A jako by tušil, že to k omluvě jejich nestačí, dodává, že děkan dávno byl by se již do Říma dostavil, ale byl prý minulého i tohoto roku nemocen velmi těžce po šestnáct týdnů, takže života jeho bylo na mále. Nyní však přichází jako plnomocník králův, jemuž ve všem jest uvěřiti, a jako zástupce kancléře Benedikta. Vedle své měl se děkan Arnold také starati v Římě o záležitost Benediktovu.<sup>201)</sup>

Přemysl nedošel sice splnění své žádosti o vypravení zvláštního legáta, ale dosáhl přece, že obě sporné strany se shodly, aby papež byl mezi nimi prostředníkem, nikoli tedy soudcem, jenž vyřkne rozhodnutí.<sup>202)</sup>

I jednáno bylo nyní v Římě o dohodě mezi plnomocníky královými a biskupem, při čemž se prostřednictvím papeže a kardinálů obě strany o větší počet sporných článků skutečně dohodly, mimo některé věci, o nichž se nemohli smluviti.<sup>203)</sup> Tu však přijelo do Říma poselstvo slavné, jež král Přemysl ve svém dopise vyslati připověděl. Poselstvo sestávalo z nejpřednějších pánů českých. Byl to především nejvyšší sudí Dalibor (později<sup>204)</sup> z Konecchlumí zvaný), dále Martin, číšník králův, purkrabí dě-

<sup>199)</sup> *Tamtéž*, str. 492, poznámka 1: Vévoda Leopold praví sám (*Friedrich*, CDB II, č. 202, str. 187), že beneficium per annum vel amplius propter meam vacaverant absenciam. List je psán v poslední čtvrti r. 1220, vévoda vrátil se z Palestiny před 7. říjnem 1219, tedy došlo patrně k Arnoldovu zbavení důchodů záhy po nařízení papežově daném biskupu eichstätskému v prosinci 1218.

<sup>200)</sup> *Tamtéž*, str. 492.

<sup>201)</sup> *Erben*, č. 618. — *Tomek*, Dějepis města Prahy I, str. 158.

<sup>202)</sup> *Srv. Novotný*, České dějiny I, 3, str. 497, poznámka 2: utraque pars arbitrio nostro libere se commisit, praví se ve zmíněné listině a hned z dalšího je patrné, že papež a kardinálové prostředkují.

<sup>203)</sup> *Erben*, č. 619. — *Tomek* I, c. str. 158.

<sup>204)</sup> *Srv. Novotný* I, c. str. 497, poznámka 3: R. 1226 (*Friedrich*, CDB II, č. 286, str. 286).

čínský Markvart, Diviš, purkrabí prácheňský, a Habra, jenž zastupoval Beneše, purkrabí budyšínského.

Přemysl, nemaje naděje ve vyslání legáta, mínil se ještě jednou pokusit, aby spor byl vyřízen mimo kurii papežskou. Poselstvo žádalo papeže, aby vypravil biskupa Ondřeje do Vídně<sup>205)</sup> i nazpět do Říma, kdyby se snad jednání nezdařilo; ve Vídni, kamž by přijel i Přemysl se svým panstvem, by prý snadno už se docílilo dohody o člancích ještě zbývajících.

Papež Honorius III. vyhověl přání poselstva českého a listinou ze dne 20. března 1220 nařídil Eberhardovi II., arcibiskupu salcpurskému, Rudigerovi, biskupu chiemskému, a Wernerovi, opatu u sv. Kříže (Heiligenkreuz) v Rakousích, aby se osobně zúčastnili jednání ve Vídni, neb, bylo-li by třeba, ještě blíže hranic českých, jako prostředníci mezi králem a biskupem, a přičinili se o zjednání dohody a smíření obou stran. Jestliže by tak dohody mezi spornými stranami bylo docíleno, měli zrušiti jak exkomunikaci, tak interdikt.<sup>206)</sup> Jinak mají opatřiti bezpečný návrat biskupův do Říma podle slibu daného od poslů králových, a církevní tresty, exkomunikace a interdikt, mají zůstatí v platnosti.

Také nyní Ondřej připravoval se k návratu. Již dne 18. května 1220 dal si své starší plné moci rozmnožiti svolením papežovým, aby směl rozhřešovati kleriky, kteří proti jeho interdiktu konali bohoslužby a neustali ani po jeho schválení papežem,<sup>207)</sup> a někdy v létě vydal se na cestu. Ani arcibiskup Eberhard neváhal uposlechnouti vyzvání papežova a odebral se do Rakous.<sup>208)</sup>

Naděje však ve schůzku obou sporných stran kladené zklamaly úplně. Obě strany se sešly v Seefeldě blíže hranic českých. Průběh jednání však nám není znám. Víme jen tolik, co Pulkava poznámenal ve své kronice, že totiž po nezdaru vyjednávání biskup se vrátil do Říma.<sup>209)</sup> Interdikt trval dále, aniž arci máme stopy, že by si ho v Čechách kdo byl všimal.<sup>210)</sup>

Pokusy královy, svaliti vinu různic na biskupa a tím otrástiti důvěrou, již mu věnoval papež, se sice zcela nezdařily, ale Pře-

<sup>205)</sup> *Tamtéž*, str. 498 v poznámce 3. praví: Vídeň snad volena s ohledem na děkana Arnolda, jehož některé prebendy na panství vévody Leopolda byly mu zatím odňaty; srovn. níže.

<sup>206)</sup> *Erben* č. 619. — *Tomek*, Dějepis města Prahy I, str. 159.

<sup>207)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 189, str. 175—176.

<sup>208)</sup> *Novotný* I. c. 499. Poznámka 2: Srovn. Meiller, Regest. aep. Salz. str. 245, 246 a str. 535 pozn. 98 (*Friedrich*, CDB II, str. 177, pozn. 7); r. 1220 světil nějaký oltář v Kremsmünstru; datum svěcení není známo, ale potom 16. října objevuje se v průvodu vévody Leopolda ve Štýrsku (Neunkirchen), takže je pravděpodobno, že setkal se v létě s vévodou, v jeho průvodu vydal se dále.

<sup>209)</sup> *Pulkava* (FRB) V, pag. 131. — *Palacký* I, 2, 135, pozn. 128. — *Tomek* I. c. str. 159.

<sup>210)</sup> *Novotný* I. c. str. 499.

mysl mýnil patrně také jinak papeže přesvědčiti, že žalobami Ondřejovými děje se mu krivda. Právě v době trvání nejprudšího sporu s biskupem Přemysl téměř okázale dává najevo svou přízeň církvi české a jednotlivým ústavům duchovním.<sup>211)</sup>

Jakkoli netřeba pochybovati, že Přemysl i po vzoru předků i z vlastní náklonnosti splňoval žádosti jednotlivých ústavů duchovních, jistě se nevzdaluje pravdy ani mínění, že jeho ochota v nynější době měla další důvod i v tom, aby papeže naklonil žádostem svým. A počítal-li na to skutečně, nebyl zklamán.<sup>212)</sup>

Papež dal se zatím znenáhla nakloniti, aby odpustil mistru Arnoldovi, děkanu pražskému a královskému kaplanovi. Za svého pobytu v Orvietě Honorius III. zvláštním listem ze dne 21. června 1220<sup>213)</sup> nařídil Oldřichovi II., biskupu pasovskému, aby mu vrátil benefícia, jež má v jeho diecési, s náhradou škod, jež Arnold utrpěl, ježto prý papež, když jej stihl suspensí s beneficií, chtěl, aby suspense týkala se pouze těch beneficií, která náležela Arnoldovi v diecési pražské. Téhož dne pověření také Eberhard II., arcibiskup salcpurský, Karel, biskup sekovský, a probošt sekovský, aby se o provedení rozkazu postarali.<sup>214)</sup> A dne 1. září zrušil papež Arnoldovu suspensí s úřadu.<sup>215)</sup>

Arnold měl však také některá benefícia v Rakousích, a tu vévoda Leopold, vraceje se z Palestiny a slyše, že Arnold byl zbaven beneficií svých, a že tato mají býti propůjčena jiným, dal dvě z nich svým kaplanům,<sup>216)</sup> kteří nyní už po dvě léta drželi je klidně a pokojně. I prosil nyní vévoda Leopold, aby nebyl nucen oněm kaplanům svým benefícia propůjčená odnímati, ježto prý, bude-li se papeži líbiti, bude moci vhodněji a bez pohoršení Arnolda jinak odškodniti.<sup>217)</sup>

Žádost Leopoldova sotva ovšem potkala se s výsledkem. Honorius byl v tu chvíli uražen postupem vévody Leopolda, jež odmítl připojití pečet k jakési jeho listině. Tak si to aspoň vykládal sám Leopold, když se později omlouval papeži, vysvětluje své důvody.<sup>218)</sup>

Již dne 1. září 1220 dovolil papež Arnoldovi, aby směl vykonávati povinnosti svého stavu kněžského, bez ohledu na proces proti němu zahájený od biskupa Konráda IV. řezenského původci vzpoury proti biskupovi byla to jistě shovívavost ne-

<sup>211)</sup> *Tamtéž*, str. 500.

<sup>212)</sup> *Tamtéž*, str. 501.

<sup>213)</sup> *Erben*, č. 622.

<sup>214)</sup> *Friedrich*, CDB II. č. 192, str. 178—179.

<sup>215)</sup> *Erben*, č. 629.

<sup>216)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 202, str. 187—188.

<sup>217)</sup> *Erben*, č. 639. — Srv. *Tomek*, Dějepis města Prahy I, str. 159.

<sup>218)</sup> *Novotný*, I. c. 501—502.

a bez ohledu na listy, které obdržel od biskupa Ondřeje.<sup>219)</sup> Vůči

<sup>219)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 200, str. 185.



obyčejná. A třeba kurie, tím věc Arnoldovu nepokládala za vyřízenou,<sup>220)</sup> sotva lze pochybovati, že v Čechách jeho rehabilitace byla úplná.<sup>221)</sup>

### *Docilení dohody. Vyslání kardinála Řehoře do Čech.*

Po návratu biskupa Ondřeje od schůzky seefeldské vyjednávalo se však v Římě dále. Krále českého a panstvo při tom zastupoval M. Jan de Scacario,<sup>222)</sup> plnomocník Přemyslův, od něho asi koncem 1220 do Říma vypravený. Jednání trvalo sice delší dobu, ale konečně docíleno za prostřednictví papežova mezi Ondřejem a Janem dohody, jež se celkem shodovala s úmlouvou kladrubskou.

Již dne 11. ledna 1221 datován jest v Lateráně papežský list, jímž dohoda oznámena českému duchovenstvu.<sup>223)</sup>

M. Jan de Scacario jako plnomocník jménem královým a panů českých propustil biskupovi a jeho kostelu všelikou svobodu a všecku pravomoc, jež kostelu patřila buď dle práva neb dle privilegií anebo konečně dle chvalitebného zvyku,<sup>224)</sup> především však byly mu přiznány všechny výsady, jež Přemysl sám kostelu byl udělil.

Biskupovi a české církvi přiznána budou dále práva ve všech věcech *duchovních* (omnia spiritualia), na dosazování duchovních, ovšem bez poškození nebo porušení práv patronátních, na sesazování jich, napravování, trestání a soudy nad nimi a na všechna ostatní práva duchovní, mezi něž papež zahrnoval zejména právo biskupovo, konati visitace chrámů a far.<sup>225)</sup>

O sporné body ostatní mělo býti docíleno dohody před papežským legátem nebo jiným rozhodčím, kterého by papež sám jmenoval a k tomu zmocnil. Tak zejména mělo se před ním docílití narovnání ohledně pravomocí nad selským obyvatelstvem, příslušným k jednotlivým kostelům, o obsazování proboštství

<sup>220)</sup> Novotný I. c. 502, poznámka 3: Plyne to z dalšího jednání, o němž viz níže při r. 1222.

<sup>221)</sup> *Tamtéž*, str. 502.

<sup>222)</sup> Srv. *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 503, poznámka 1: Plné jméno čte se v listině Přemyslově (*Friedrich*, CDB II, č. 212, str. 197); v listině ze dne 11. ledna 1221 (*tamtéž*, č. 209, str. 194) praví papež, že k dohodnutí došlo *questione coram nobis diutius agitata*, jistě tedy přišel Jan již značně dříve.

<sup>223)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 209, str. 194—195. — *Erben*, č. 639. — Srv. *Tomek*, Dějepis města Prahy I, str. 159.

<sup>224)</sup> Srv. *Novotný* I. c. str. 503, poznámka 3: omnem libertatem et omnem iurisdictionem, que sunt ecclesie Boemice sive de iure, sive per privilegia, sive per approbatam consuetudinem acquisite.

<sup>225)</sup> *Tamtéž*, str. 503: Proti úmlouvám kladrubským jest zde další ústupek Přemyslův. Jestliže tam zdůrazňoval právo patronů při dosazování i sesazování duchovních ke kostelům, je nyní právo toto omezeno toliko na dosazování. Za tuto povolnost dosáhl však Přemysl ústupku jiného. Viz níže.

boleslavského, mělnického a litoměřického, jež z práva biskupova byla prozatím vyňata.

Vzpomeneme-li, že proboštem litoměřickým a zároveň arcijáhнем bilinským byl Benedikt, kancléř a věrný stoupenec králův, mělnickým Pelhřim, králi rovněž oddaný, a proboštem boleslavským Bohuta, pochopíme, proč se král o to zasazoval. Benedikt i Pelhřim byli pro své přílnutí ke králi a pro odpor proti biskupu vlastně již prohlášení za zbaveny hodností, o Bohutovi je to více než pravděpodobné. Král neopustil svých věrných, jimž jako předním původcům vzpoury hrozilo nebezpečství. U jiných — Arnold byl již zabezpečen — nebezpečství nebylo tak veliké. A v tom král také zvítězil, svých hodností nebyli zbaveni.<sup>226)</sup>

Pokud se týče desátků, jež měl odváděti král a páni, bylo stanoveno, že budou plně a cele odváděny biskupovi a jeho chrámu (pražskému), a také slíbeno jménem krále a pánů, že je budou platiti i jiným kostelům a osobám duchovním, tak jak po právu jsou povinni (sicut de iure debentur). O desátkách lidu poddaného, a to jak ve příčině zadržovaných, tak i budoucích, měl rozhodnouti legát papežský. Výsady udělené kostelům českým papeži, římskými císaři, králi a knížaty českými neb kýmkoliv jiným, měly býti, — jestliže trvaly, — znova potvrzeny a navráceny těm, jimž náležely, i se statky, jež kostelu pražskému i jiným kostelům a osobám duchovním byly odňaty, — šlo zejména o hrad Podivín na Moravě. Kdyby pak privilegia králova a jeho předchůdců byla ztracena nebo zničena, měla býti před zrušením klátby a interdiktu králem obnovena dle znění, o němž by od přísáhl biskup Ondřej, že bylo v listinách zkažených. Král postará se dle možnosti také o náhradu, jsou-li ztracena nebo zničena i privilegia od jiných vydaná. Rovněž před zrušením trestů církevních poskytne král i panstvo ve smyslu nařízení legátovi daného dostatečnou záruku, že ujednání bude dodrženo a také vyplněno. Král a panstvo ujednání M. Jana de Scacario schválili někdy v dubnu 1221.<sup>227)</sup>

Listem, vydaným již dne 29. prosince 1220 v Lateráně, oznamuje papež králi českému, že, vyhovuje jeho prosbám, posílá legáta Rehoře de Crescentio, kardinála-jáhna titulu sv. Theodora, jakožto „legáta pobočnika“ (legatus a latere)<sup>228)</sup> do země Přemyslových. Ostatně nemělo býti úkolem jeho pouze ukončení sporu Ondřejova, ale i provedení reformy církevní, jak papež ve svém dopise naznačuje.<sup>229)</sup> Biskupu a prelátům českým a —

<sup>226)</sup> Novotný, České dějiny I, 3, str. 503—504.

<sup>227)</sup> Erben, č. 641.

<sup>228)</sup> Srv. Novotný I. c. str. 502, poznámka 4; Friedrich, CDB II, č. 203, str. 188; legát byl po vyřízení úkolu v Čechách poslán také do Dánska. O jeho poslání srvn. A. Pokorny, Die Wirksamkeit der Legaten des Papstes Honorius III. in Frankreich und Deutschland, Pog. R. Krems 1886, str. 28—32.

<sup>229)</sup> Erben, č. 632.

biskupu olomouckému Robertovi oznámen příchod jeho o dva dny později a současně i arcibiskupům a biskupům zemí sousedních i vzdálenějších.<sup>230)</sup>

Spolu přidal papež legátovi svému formuli,<sup>231)</sup> datovanou 23. ledna 1221, dle níž král český i panstvo měli poskytnouti záruku, že vyplní vše, co mezi nimi a biskupem bude smluveno. Na shromáždění okolních biskupů a prelátů měl král Přemysl, jeho bratr Vladislav a jeho prvorozený syn Václav vykonati slavnostní přísahu osobně a dáti pod určitým trestem rukojmí v zemi a jinde. Podobně měli přísahati přední pánové a pod pokutou postavití rukojmí v království. Kdyby potom král nebo nástupci jeho slibu nedostáli, a jsouce napomenutí neuposlechli v době určené, měli býti legátem neb jiným plnomocníkem papežským donuceni k satisfakci; podobně, kdyby se proti dohodě provinili pánové a jejich dědici a král jich v určité době dle své možnosti nedonutil k vyplnění smlouvy. Kdyby však nechtěli trest podstoupiti neb dostiučiniti, mělo býti proti nim a zemi postupováno přísnými tresty církevními, klatbou a interdiktum. Totéž mělo míti platnost i se zřetelem na pány smlouvy nedbající. Záruka předepsaná měla býti dána slavně za přítomnosti sousedních biskupů a prelátů.

Spolu však k podnětu biskupa Ondřeje měl legát dle nařízení papežova ze dne 19. června 1221 vyšetřiti důkladně české církevní poměry za tím účelem, mohlo-li by pražské biskupství býti povýšeno na arcibiskupství a bylo-li by možno zříditi v zemích českých několik biskupství. Dala by se tak pryč — jak doufal biskup — dobře podepřítí a upevniti svoboda církevní v Čechách.<sup>232)</sup> Při tom odvolává se papež, že už Innocenc III., předchůdce jeho, byl nakloněn podobnému plánu a že již tehdy bylo na prosby biskupovy jednání o to zahájeno, a ukládá legátovi, aby mu o výsledku svého šetření podal písemnou zprávu.<sup>233)</sup>

Ondřej — jak jest velice pravděpodobno — asi dosti nerad a s bázni vydával se na cestu do Čech. Přemysl dosáhl totiž přece jen svého zásadního požadavku, aby papež, podléhající vlivu žalob biskupových, nebyl soudcem, nýbrž aby rozhodnutí zejména v některých podstatně sporných dosud věcech, zprostředkoval legát papežský. Toho si byl Ondřej dobře vědom. Jistě se obával, že rozhodnutí nedopadne dle jeho přání, a snad i tušil že ani u legáta nebude míti té ochrany a přízně, jaké si dovedl za svého dlouhého pobytu v Římě získati u papeže, a proto neměl nyní chuti k návratu do Čech. S obavami svými

<sup>230)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 204, str. 189. — *Erben*, č. 633.

<sup>231)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 210, str. 195—196. — *Erben*, č. 640.

<sup>232)</sup> *Novotný*, l. c. str. 505, praví: (biskup) uvědomuje si v tu chvíli tím správněji hlavní důvod zpožděného vývoje české církve — nedostatek přímého styku s kurií.

<sup>233)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 214, str. 199. — *Erben*, č. 644.

svěřil se konečně i papeži Honoriovi. Proto nařídil papež zvláštním listem ze dne 19. června 1221 také kardinálovi, aby pro jednání s králem a šlechtou vyhledal místo takové, kde by biskupovi, jehož svěřil zvláštní jeho ochraně, nehrozilo nebezpečství.<sup>234)</sup>

### *Ujednání na Šacké hoře.*

Ke schůzi zvolena byla Šacká hora na Moravě, nedaleko hranic rakouských.<sup>235)</sup>

Jakmile došla první zvěst o příchodu Rehořově, spěchal mu král se svými šlechtici vstříc na Moravu,<sup>236)</sup> přihlásil se s nimi k ujednání v Římě smluvenému a požadavkům papežovým, složil v ruce legátovy záruku o plné bezpečnosti biskupově i jeho příslušníků a věci a vrátiv biskupovi skrze legáta držení biskupství a odňatých statků ode dne úmluvy.<sup>237)</sup>

Dne 30. června r. 1221 sjelo se slavnostní shromáždění na Šacké hoře, aby se zde po několik dní účastnilo jednání o smír mezi králem a biskupem: Ke schůzi dostavil se král Přemysl se svým synem Václavem a skvělým průvodem panstva, přišel také Leopold, vévoda rakouský a štýrský, a s ním blízký soused zemí českých Konrád hrabě z Hardeka a notář vévody rakouského

<sup>234)</sup> *Friedrich*, CDB II, č. 215, str. 199—200. — *Erben*, č. 645.

<sup>235)</sup> *Srv. Novotný*, České dějiny I, 3, str. 507, poznámka 1: Listiny jsou datovány „in monte Scach (Scac)“: *Pulkava* (FRB V, 131) má čtení porušené: Srheicz (Srhticz, Serheicz). O poloze vyslovovány rozličné domněnky. *Pubitschka* IV, 2, 93 myslil na Žirovnici, ale na str. 96 pozn. γ vykládá Scac jako pokažené místo Skuč, s ním i *Pelzel*, *Nová kronika*, *Erben*, *Reg. I*, č. 646 str. 301. *H. Jireček*, *Slov. právo* II, 195, 304 myslí na Čejč, *Palacký I*, 2, 136, pozn. 129 na ves Šachy u Dačic, naproti tomu *Palacký*, *Gesch. Böhmens* II, 1, 87, míní, že to Stožec (Staatz), což přijímá *Tomek I*<sup>2</sup>, 160 a dokazuje *Dudík V*, 139 n., dále *Pokorný* 31, *Plešinger* (ČMM roč. XXXV 1911, str. 448) a jiní; *srvn. výčet sporných mínění, který podává Šembera*, *PAM IX*, 196. *Sedláček*, *Jak se měnily a ustálily meze Čech a Rakous Dolních*, *Prg. G. Tábor* 1871, str. 11 (a v novém otisku s titulem *Z dějin Vitorazska, Tábor* 1920, *Staré a nové lét. Táb. str. 9*) hledá místo v krajině Vitorazské, *Winkelmann*, *Friedrich*, I, 385, pozn. 4 se nerozhoduje, uváděje proti Stožci přílišnou vzdálenost od hranic. Podrobně zabýval se otázkou *A. V. Šembera*, *Kde leží a jak slove onen vrch, na němž r. 1221 stalo se narovnání rozeprě mezi králem Přemyslem Otakarem I. a Ondřejem biskupem Pražským o práva biskupství Pražského*, *PAM IX*, 195—200 (srovn. *týž*, *Der Kirchenkongress auf dem Schatzberge* i. J. 1221, *Ber. des Altert. Ver. in Wien* XIII, 10 n.), kde dospěl k výsledku, že jde o Šacberk v Dolních Rakousích u Rugelsdorfu mezi Retzem a Seefeldem, jižně od Znojma; později v článku: *Šacká hora na Moravě*, *PAM X*, 125—126 rozhodl se pro Šac micmanický na půdě již moravské. Otázka tedy není rozhodnuta, ale řešení Šemberovo je pravdě nejpodobnější. *Žák*, *MVGDB LVIII*, 136 se nerozhoduje mezi Šacem a Stožcem. — *Srv. též Bachmann I*, 463.

<sup>236)</sup> *Srv. Novotný* l. c. 506, poznámka 2: Také II. pokračovatel *Kosmův* (*Ann. Prag.* 284) praví a rege Prziemysl... honorifice susceptus.

<sup>237)</sup> *Srv. tamtéž*, str. 506.

Jindřich. Vedle kardinála legáta Rehoře de Crescentio a pražského biskupa Ondřeje dostavil se Robert, biskup oimoucký, Jan, biskup nitranský, a Vavřinec, biskup vratislavský. Z opatů českých klášterů přišel Dluhomil břevnovský, Heřman vilémovský, Reiner ostrovský, Jan mnichovohradištský, Bertold strahovský, Jarloch milevský, Vilém želivský, Heřman litomyšlský, Bonifác z Hradiště na Moravě a Florián z Louky. Hojným počtem zúčastnili se zejména církevní hodnostáři rakouští: Jindřich, probošt z Ardaggeru, Sifrid z Kremsmünsteru, Walter z Klosterneburku, Markvard, probošt svatohipolytský, a Werner, opat u sv. Kříže v Rakousích; dále opati Wecelin z Kotvice (Götweih), Geberhard z Lilienfeldu a Markvart ze Světlé. Z cizích prelátů přítomen byl Poppo, probošt bamberský, a Oldřich, probošt u sv. Mikuláše v Pasově. Z českých pánů dostavili se hlavně: Bavor, Budivoj, Bořita, Jaroš, Vítek s bratrem Jindřichem z rodu Vítkoviců, Bohuslav, Svatoslav, Sulislav, Holas a Diviš, pánové zemští.<sup>238)</sup> — Bylo tedy shromáždění na Šacké hoře opravdu znamenité.

Biskup Ondřej však to byl, který jednání zdržoval. Nedovedl se smířiti s myšlenkou, že nemá spor býti roznodnut soudním výrokem, nýbrž obapolným dohodnutím, a chtěl svoje stanovisko vnutiti celému shromáždění. Jeho chování ostře se lišilo od okázalé ochoty, s níž chystanému smíření vycházel vsříc Přemysl a jíž si dovedl legáta záhy získati.<sup>239)</sup>

Dne 2. července 1221, kdy jednání trvalo již třetí den, biskup Ondřej, dostaviv se do shromáždění a před legátem papežským dovoláváje se svědectví všech přítomných prelátů, že mu není dovoleno jednati o statcích jeho, zejména těch, jichž se týkaly výsady, které měl odpřísáhnouti, žádal legáta, aby se přítomných otázal, jsou-li nějaká privilegia, o jejichž obsahu měl přísahati. Před králem Přemyslem, jeho synem Václavem a duchovními i světskými hodnostáři vyzval legát slavnostně shromáždění, jsou-li nějaká privilegia kostela pražského, aby byla předložena, anebo ví-li snad někdo o ztracených privilegích, či má-li je, aby tato ihned předložil. Všickni však jednomyslně odpřísáhli, že žádaných privilegií nemají a nic o nich také nevědí. A tu král navrhl, aby biskup přísahal, on sám že privilegia mile rád obnoví. Nezbyvalo biskupu Ondřejovi, než přísaze se podrobiti. Kardinál Rehoř dal ihned přísahu biskupovu přečísti před králem, v přítomnosti pražských prelátů a četných jiných duchovních i pánů českých. Příslušnou listinu dal král také ihned napsati, čímž s jeho strany splněna i záruka papežem žádaná.

<sup>238)</sup> *Erben*, č. 646. — Srv. *Tomek*, Dějepis města Prahy I, str. 160. — *Palacký*, Dějiny I, str. 291. — Srv. *Novotný* I, c. str. 508, poznámka 3: Jména kombinována podle listin tam vydaných; srv. i *Šembera*, PAM IX, 196.

<sup>239)</sup> *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 508.

Sotva toto jednání skončeno, biskup Ondřej, správně tuše, k čemu nyní dojde, jal se zapřísáhati legáta, aby obrátil pozornost také k ostatním sporným artikulům, směřujícím k újmě církve. Ale dostalo se mu odpovědi, poněvadž přísaha o znění privilegií byla již vykonána, že nezbyvá než přistoupení k zdvžení trestů církevních. Ondřej však nemínil zbaviti se své nejvydatnější zbraně. Žádal kardinála, aby nezdvihoval interdiktu nad obecným lidem, jenž jím byl stížen pro urážku a dosud nedal zadostučinění; a že dále nebyla dána obecná záruka za všechny barony, nýbrž jen někteří zaručili se za jiné, aby odložil tedy zrušení, až by bylo opraveno nebo lepší opatření učiněno. Toliko král a páni, kteří se sami zaručili, měli býti rozhřešeni, ačkoliv prý v listině papežově není zmínky o nějakém částečném ulehčení, — je patrné, že rozčilení biskupovo zaplévalo ho do rozporů a nesrovnalostí. A toto rozčilení bylo stupňováno, když také kancléř Benedikt, biskupem nad jiné nenáviděný, dal se do hovoru s kardinálem. Ondřej naléhavě varoval legáta, aby s ním nemluvil, poněvadž je jeden z hlavních exkomunikovaných, a upozorňoval, to že jsou ti, jichž ani papež nechtěl rozhřešiti, že však, aby si nemohli stěžovati na zlovůli biskupovu, chce je i jiné nepřítomné rozhřešiti, budou-li prositi. Ale kardinál Řehoř nepřipustil jednati ani o sporných bodech v papežské listině obsažených, ani o tom, jak by se uklidilo nepřátelství z toho vzniklé, ani jak by král a páni mohli býti pohnuti k míru a lásce s biskupem, a nedbaje proseb biskupových, přikročil k zrušení interdiktu. Biskupovi nezbylo než se podrobiti. Dva veřejní písaři, které s sebou přivedl,<sup>240)</sup> sepsali o celém jednání zvláštní zápis.<sup>241)</sup>

---

<sup>240)</sup> *Novotný*, tamtéž, str. 511, poznámka 1: Byli to Řehoř z Katanie a Jindřich z Le Mans (Cenomanensis)

<sup>241)</sup> *Tamtéž*, str. 510—511.



## HLÍDKA KULTURNÍ.

*Mezinárodní filosofická konference thomistická v Praze.* Ve dnech 6. až 8. října 1932 byl v Praze uspořádán mezinárodní sjezd filosofický směru thomistického pod vedením olomouckých dominikánů, vydávajících Filosofickou revui rázu a směru thomistického. Mezinárodní sjezdy u nás a tytéž v cizině, pokud se jich čeští lidé účastní, můžeme jen vítat, poněvadž tak seznamuje se cizina s námi a my s ní, z čehož budeme mít vždy jen prospěch. Dosud a v každém směru je třeba otevírat naše okna do Evropy a do světa, sice se zalkneme nedostatkem vzduchu. Tu je tedy také určité plus zmíněných konferencí, třebaš přísně katolických. I po stránce ideové by mohly takové sjezdy a konference našemu myšlenkovému ovzduší prospět, zvláště jde-li o sjezdy filosofické. Platí i o filosofii thomistické. Znalost její je u nás jistě chatrná a přece jistě obsahuje a mohla by přinést osvětlení v leckterém bodu badání filosofického. Nejsme zarytí a nesoudní odpůrci její. Naopak, myslíme, že bychom se mohli dnes — v době úpadku filosofického myšlení — od ní učit, jak snažit se o syntesu starých i nových myšlenek. Jsme zároveň toho názoru, že by se to musilo dít jinak, než jak to činí naši čeští thomisté. Mám dojem — všeobecně potvrzený z četby Filosofické revue i z pražských konferencí letošních, že naši čeští thomisté příliš lpějí na thomistických slovech a termínech, než je zdrávo a možno. Je obětí čist takový český článek filosofický ve slohu thomistickém, jak je píší naši katoličtí theologové, třebaš jsme z dřívějších dob na ty termíny zvyklí a jsou nám běžné. Ale co si má počít teprve filosof moderní? Terminologie scholastická odjakživa byla překážkou záliby ve scholastice a v jejím studiu. A přece třeba spravedlivě doznat, že scholastika, zvláště thomistika, obsahuje mnohé zrno pravdy, kterého by nám bylo třeba dnes. Jen ty termíny, ty, termíny! Třeba upozornit na thomisty a nové scholastiky německé a jiné. Ti dovedou obsah thomistiky přiblížit mnohem víc a lehounko i modernímu myšlení. Proč ne u nás? Hic Rhodus, hic salta! Ten rozdíl mezi našimi a německými scholastiky byl citelný i v Praze na konferencích. Co podávali naši lidé, bylo kožené, ztrnulé a příliš otrocky čerpané z filosofie thomistické. Za to na př. Przywarova přednáška na thema: Thomas von Aquin und die geistigen Grundmotive der Gegenwart, byla hodnocena a uznávána i odmítavými kritiky mnohem více než přednášky českých theologů. Také chválena u cizích thomistů větší znalost dnešní filosofie než u našich. Celkem řečeno: parády, pompy a latiny bylo mnohem více než třeba. Themat bylo také mnoho, víc než možno zažít, ale i předněst bez újmy pozornosti a bez únavy. Z cizinců byli přítomni: jeden Němec (zmíněný Przywara), jeden Belgičan a jeden Francouz (Kremer a Jolivet), dva Poláci (Kowalski a Bochenski) a jeden Jihoslovan (Bošković). Přednášeno latinsky, česky, německy. Přejeme českým thomistům, aby vytěžili, co se vytěžít dá pro dnešní dobu, z velké syntetické filosofie Tomášovy. Ale ubezpečujeme je, že musí postupovat jinak.

*Římsko-katolický index pracuje.* Catholicism zdvihá hlavu — nejen u nás, ale v celém světě. Jak by také ne? Směry pokrokové jsou v úpadku a nekatolické církve pracují každá na vlastní pěst. Kde je Komenského? Sloužit Bohu jedním ramenem? Za vlády papeže Pia XI. pracuje catholicismus čím dál tím hlučněji. Také index zapovězených knih koná své dílo. V poslední době dána na index kniha 75letého francouzského modernisty (vybocován z církve již 1907) Alfreda Loisyho: Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps (Příspěvky k náboženské historii naší doby) a historický spis italského filosofa Benedetta Croceho „Dějiny Evropy v 19. století“. Croce je známý italský filosof, jenž uvádí do Italie filosofii Hegelovu. Píše v oboru filosofie dějin, dějin literární kritiky. Poslední dobou je vedena kampaň proti Crocemu: se strany katolické, až zmíněné dílo ocitlo

se na indexu, poněvadž přísně soudí v něm „ultramontáni“ směr Pia IX. My můžeme si jen přát, aby katolicismus postupoval se svého stanoviska co nejpřísněji a nejdůsledněji, ať je to Pius IX. nebo Kašpar, arcibiskup pražský. Jen pořádné „štulce“ dovedou vyburcovat mnohé „tak zvané katolíky“ ze spánku a z lethargie.

*Albert Veliký* (Albertus Magnus) byl právě prohlášen církví katolickou za svatého. Nebude snad na škodu ani našim čtenářům, jestliže o něm něco uslyší. ČCS sice svatým neprokazuje náboženské úcty, vyhrazuje jí jediné Bohu, ale má v úctě a váží si každého, kdo si úcty zasloužil. Albert Veliký si ji zasloužil. Byl to filosof 13. stol. (nar. 1193, zemřel 1280) v Německu, jeden z hlavních pilířů středověké filosofie a teologie scholastické, učitel Tomáše Aquinského. Působil jako učitel teologie a filosofie ve středověkém smyslu na četných místech, hlavně v Paříži, v Kolíně n. R., byl po dvě leta biskupem v Rezně. Získal si velmi rozsáhlé a bohaté vedení nejen filosofické a theologické, nýbrž i z jiných oborů (fysiky, chemie, botaniky a j.), takže dán mu proto název „Veliký“. Pro znalost a využitkování vědy přírodní měl i pověst čaroděje. Pokoušel se, pokud ve středověku bylo možno, o použití zkušenosti a pokusu. V duchu scholastiky vůbec usiloval o sloučení vzdělanosti řecké, arabské a židovské s křesťanstvím v jeden celek, což se mu ovšem dařilo jen částečně. Neměl velkého ducha svého žáka, Tomáše Aquinského. Zabýval se komentováním spisů Aristotelových a připravoval tak půdu svým nástupcům. Jako každý scholastik, tak i Albert napsal vedle jiných spisů theologicko-filosofických *Summu theologickou*. V pozdějším věku svém se oddal mystice. Pracoval způsobem a metodami scholastickými: autoritou zjevení a řecké filosofie, jejichž dějin však neznal dostatečně. Zaslouží si naši vzpomínky.

*Christian Ehrenfels*, profesor filosofie na německé universitě v Praze, zemřel 7. září 1932. Vzpomínáme ho více pro jeho vztahy k presidentovi Masarykovi a pro tu okolnost, že působil mezi námi zde v Praze a měl velkou náklonnost k českému lidu, ač i jeho osobnost a jeho dílo zasluhuje úcty a pozornosti. Česká Mysl v 5. čísle letošního ročníku přinesla pěkný článek o něm z pera Felixe Weltsche (přeložil z rukopisu Z. S[metáček]); z něhož některé myšlenky a některá data přinášíme našim čtenářům: Ehrenfels pocházel z Dolních Rakous z rodiny šlechtické, z čisté lásky věnoval se filosofii a umění, studoval ve Vídni, kde byl žákem Brentanovým (podobně jako Masaryk), pak ve štyrském Hradci, kde poznal opět filosofa A. Meinonga, jako profesor filosofie zakotvil v Praze, kde působil až do výslužby. Nebyl to pouhý vědec, ani ne učenec, tím méně pouhý profesor, nýbrž spíš geniální člověk, víc umělec. Z umění pěstoval hudbu, fanaticky ctěl R. Wagnera (podobně jako v určitém období života i B. Nietzsche); hudba Wagnerova stala se mu náhradou za náboženství a dala mu světlé obrysy metafysiky. Filosofii započal na podkladě psychologickém vlivem Brentana a Meinonga jako přípravu k své teorii hodnot (Spisy; Über Fühlen und Wollen, Werttheorie und Ethik a System der Werttheorie), při čemž ovšem hodnotu ztotožnil se žádostí nějaké věci bez zřetele, zda věc je milovaná hodna a může tedy býti předmětem volby nebo nemůže; tím ocitnul se v rozporu s Brentanem a správným pojmáním hodnoty vůbec. Uznaleji byla přijata Ehrenfelsova nauka o útvárových kvalitách, jež se stala obecným majetkem filosofie. Nás na stanovisku náboženském zajímá více jeho Kosmogonie (r. 1910), kterou snažil se Ehrenfels podat výklad světového dění na základě dualismu prapadu a chaosu jako dvou principů (jednoho utvářejícího a jednoho odporujícího), dualismu připomínajícího dualismus perský, manichejský a gnostický. Při tom ten princip utvářející ztotožňuje s Bohem, jenž v člověku přichází k uvědomení, čímž naprosto jasně je naznačeno, že to není Bůh náš, Bůh theistický. Zajímavostí jest Ehrenfelsova sexuální etika s důrazem na mužském výběru a vicežerství za účelem zvýšení schopností rasy. V *Sexualethik* mluví dokonce o umělém oplodňování. Po smrti Ehrenfelsové psalo a mluvilo se více o dopisu, který mu

poslal 23. prosince 1929 prezident Masaryk a v němž hovoří o otázce náboženské. Dopis byl vykládán, jako by Masaryk se byl vyslovil proti církvím. Zatím je z něho patrný Masarykův zájem o náboženství. Otiskl jej z našich listů Přelom v č. 30. ze dne 12. října 1932. Citujeme: „Věřím, že jsem od přírody založen politicky a, protože hledím politiku vybudovat na mravnosti — lásce k bližnímu — a v tomto smyslu politicky jedním; to musím mít jasno o mravnosti, ale to vyžaduje, učinit si jasno také v náboženství, neboť mravnost je s náboženstvím spojena intimně. Tak je zapotřebí rozumět politické úloze katolické a všech ostatních církví, a tak se dostal i Ježíš nolens volens do konfliktů s římskou císařskou mocí. Chci říci: rozumím-li si dobře, jsem ‚zakladatelem politickým‘ — abych uvedl Vaše ‚zakladatel náboženské budoucnosti‘ tímto, slovně sotva přípustným způsobem na správnou míru. O tom bych se rád s Vámi dohodl ústně; také na to myslím, že budu formulovat své názory na náboženství i písemně a snad je také brzo uveřejním.“ Těžko pochopit, jak mohl kdo vyčíst z toho dopisu něco proti církvím. Pravdou je, že Masaryk kdysi, když byl v boji s klerikalismem, ostře církve kritisoval. Jako sociolog nemohl nevidět sociálního významu náboženství, jenž se může uplatnit jen v organizaci kolektivistické, v církvích. Nelze vytrhovat z Masaryka slova, věty, ale třeba vše, co řekl a napsal, chápat z celkové souvislosti.

*Bedřich Niebergall* zemřel 20. září 1932. Byl to vynikající theolog protestantský směru kritického, bojovník za křesťanství svobodné. Naším čtenářům není neznám osobně; byl v Praze a mluvil na slavnostním shromáždění při kongresu pro pokrok v náboženství roku 1927 na podzim. Působil v Německu napřed jako duchovní správce a farář, potom jako profesor praktické theologie čili pastorálky v Heidelbergu a v Marburgu, kde také zemřel. Vynikal také jako spisovatel ve svém oboru, zvláště na poli pedagogické metodiky. Z jeho literární činnosti jmenují: Jak kážeme modernímu člověku (r. 1902 a r. 1906), Praktický výklad Starého a Nového zákona (r. 1909), Nová výuka náboženská (r. 1926—30), Evangelický socialismus (r. 1920) a jiné. Byl to duchovní skrz na skrz moderní a — hluboce zbožný. Pracoval o syntesu víry a vědy v tom smyslu, jak o ní usiluje ČČS. On tak činil ovšem na základě protestantského chápání křesťanství a evangelia. Budíž mu náš dík a věčná paměť!

11. března 1932 zemřel *Hermann Gunkel*, téměř sedmdesátiletý, jeden z vědeckých theologů německých, školy tak zvané historické, oboru starozákonního. Původně oddán studiu Nového zákona (první jeho práce měla název „O působení ducha svatého“), z důvodů více vnějších věnoval se studiu Starého zákona, a to hlavně v oboru starozákonního písemnictví. Působil v Göttingen, v Halle, nejvíce v Gießen, kde r. 1927 přešel na odpočinek. Jak řečeno, jest reprezentantem velké školy historické neboli nábožensky-dějinné, která i náboženství křesťanské, zjevení a Nový zákon se Starým zákonem zasazovala do rámce dobového a místního prostředí a snažila se vyhledat vlivy mimobiblické a mimokřesťanské v dějinách křesťanství. V mnohém sice budou — a jsou již — její these opraveny, v hlavním však získal si neocenitelných zásluh o lepší poznání křesťanství a jeho předpokladů a jejich ocenění s vyššího a širšího hlediska. Hlavní díla Gunkelova jsou: „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit“ (1895), mezník v kritickém hodnocení Zjevení Janova. Komentář k I. knize Mojžíšově (1901). V „Kultur der Gegenwart“ podal nástin israelského písemnictví (1906). Zralé dílo, práce celých desetiletí, jest jeho „Komentář k žalmům“ (1926). Jako učitel a člověk byl vysoce vážen a ctěn. Ač učenec, nezavíral se ve své studovně, ale věnoval pozornost i otázkám dnů přítomných. Naše církev ve svém úsilí o překonání theologie katolické je sterými díky povinna škole historické, od níž se učí, a proto také Hermannu Gunkelovi.

V Königsee zemřel *dr. G. Loesche*, profesor církevních dějin ve Vídni, ve stáří 77 let. Psal o rakouském protestantismu. V 1. č. IV. roč. (1932) naší Náboženské revue přinesli jsme recenzi o jeho spise „Geschichte des

Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich", jež vytkla zvláště protiřecké stanovisko autorovo.

*Ludwig Wahrmund.* Ještě bude i v ČČS dosti pamětníků aféry Wahr-  
mundovy v bývalém Rakousku v první desítkě 20. století. Šlo tehdy o svo-  
bodu vědy na rakouských univerzitách. Podnět dal Wahrmund, profesor  
církevního práva na universitě v Innsbrucku, když papež Pius X. encyklikou  
Pascendi Dominici gregis odsoudil (r. 1907) katolický modernismus, u nás  
známý pod jménem katolické moderny. Wahrmund tehdy svou brožurou  
Katholische Weltanschauung und freie Wissenschaft postavil se na obranu  
svobody učení na univerzitách a proti jejímu omezení katolickou církví.  
Proti Wahrmondovi rozvířený boj se strany katolické hierarchie, v němž  
hledány opory v politických činitelích. Tehdy Masaryk zastal se Wahr-  
munda řečí 4. června 1908 v poslanecké sněmovně (vyšla pak tiskem ve  
Vídni pod nápisem „Freie wissenschaftliche und kirchliche gebundene Welt-  
anschauung und Lebensauffassung“ a přelož. do češtiny v Knihovničce  
Času), ale Wahrmund z Innsbrucku odvolal a poslán do Prahy na německou  
universitu, kde působil až do výslužby a kde též zemřel ve věku 72 let.  
Při vzpomínce na ty události vidíme, jak se časy mění.

*Laberthonnière,* jeden z hlavních francouzských katolických modernistů,  
zemřel letos u věku 73 let. Jako všech modernistů tak i jeho snahou bylo  
dopomoci k míru mezi vědou a katolickou církví. Pocítoval hlavní pře-  
kážku v katolickém chápání dogmatu a proto snažil se „zvniterniti dogma  
a naléztí za zevní slovní formulí životní hodnoty“. Tomu ovšem nechtěla  
rozumět církev katolická a jako odsoudila celý směr modernismu, tak dala  
i všechny spisy Laberthonnièrovy na index knih zakázaných. To zase ne-  
vadilo Laberthonnièrovi, aby nezůstal oddaným synem církve katolické. Byl  
jím opravdu? Zajisté, že ne! Býti příslušníkem církve znamená určitou od-  
povědnost a vázanost teorií i praxí církevní. Mentalitu Laberthonnièrovi  
si vysvětlíme jednak touhou po pravdě Boží, jednak potřebou přináležet  
k církevnímu a náboženskému kolektivu. Že tím kolektivem byla u Laber-  
thonnièra církev římsko-katolická, je vysvětleno románským charakterem  
Laberthonnièrovým i římsko-katolické církve. Laberthonnière měl přátele  
mezi katolíky i protestanty, ač nebyl ani jedněch, ani druhých. Takových  
katolíků je ve Francii, Španělsku a v Itálii více. Chybí tam nový útvar  
církevní.

Dne 26. ledna 1932 oslavil prof. dr. *Jülicher* své 75. narozeniny. Působil  
jako profesor v Marburgu a získal si zásluh v oboru vědy novozákonní. Ještě  
stoupencem theologie tak zvané kritické, směru nábožensko-historického  
Přispěl platně k rozvoji svého oboru.

## ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ CÍRKEVNÍM.

A. Spisar:

### SVOBODNÝ PROTESTANTISMUS A ČČS.

V „Christliche Welt“ roč. 46 (1932) č. 18, stanoví Adolf F ant  
důvody, proč je svobodný protestantismus i dnes oprávněn. Důvody jsou tyto:

1. Ještě třeba vyrovnat rozpory světového a životního názoru, aby nábo-  
ženství nehlasalo teorie odporující vědě.

2. Naše doba je anthropocentrická, náboženství je theocentrické. Svo-  
bodný protestantismus vyrovnává protiklad tento tak, že přijímá i Boha  
i náboženství z důvodů teoretických potřeb lidských. Bůh je postulátem  
člověka, náboženství potřebou myslí lidské.

3. Svobodný protestantismus: zdůrazňuje kulturní optimismus, pokrok, ale zdůvodňuje a vysvětluje jej Bohem.

4. Svobodný protestantismus není ztrnulý a přežitý systém, nýbrž pln živé moci a síly orientované „poselstvím“ Ježíše Krista; může se tedy odvážit úkolů, jež ukládá přelom doby.

5. Chce a musí působit k tomu, aby náboženské představy (na př. Bůh, nebe, peklo), spojené dosud se starým světovým obrazem, byly vykládány ve shodě s novým obrazem světa. Třeba zbavit dnešního člověka obav, že by náboženství mohlo být ohroženo pokrokem vědy.

6. Musí vést diskusi se zbožností mimokřesťanskou, a může ji vést, poněvadž není vázán ani tradicí ani dogmatem. Zdůrazňuje samostatnou, vlastní, pravou zbožnost, která nepoddává se představám a citům zděděným. Uznává potřebu živé zbožnosti prýstíci z přítomnosti, neboť Bůh nezjevil se pouze v jedné době, na jednom místě a jedné nebo dvěma osobám, ale zjevuje se stále. Proto uznává svobodný protestantismus každou opravdovou zbožnost — i těch, kdož se sami nazývají „pohany“, ač ovšem vidí i slabosti a nedostatky této zbožnosti.

7. Námitky proti křesťanské zbožnosti jsou orientovány náboženstvím církevně dogmatickým, nikoli poselstvím Kristovým, jež je přece jediné směřované pro svobodný protestantismus. Poselství Ježíšovo žádá „změnu myslí“ (srdce), což předpokládá samostatné rozhodnutí. Nežádá uznání dogmat a teorií, nýbrž vůle Boží. Bůh není „Bohem minulosti jenom“, ale všech dob, nepůsobil tedy jen v minulosti, ale i dnes.

8. Poselství Ježíšovo chrání od nebezpečí různých: pantheismu, od naturalismu (protestanté říkají: od kulturní blaženosti), jež zbožňuje svět a člověka, od mysticismu, jež lidské citění zaměňuje s Bohem, místo aby Bůh byl pocíťován jako moc nadlidská, od náboženství obřadů a morálky, kde Bůh jest snižován na předmět lidského jednání.

9. Svobodnému protestantismu je vodítkem a normou jediný Kristus, nikoli Pavel ani reformace.

10. Církev není mu něčím uztrnulým, ale živou reformační silou, jež se stále Kristem a v Kristu obnovuje.

Tolik svobodný protestantismus. Stačí vzít do ruky naše Učení, sněmem přijaté, aby bylo hned zřejmo, jak se naše církev ve svých cílech, úkolech a normách shoduje se svobodným protestantismem. Jediný rozdíl — ovšem značný — je v tom, že svobodný protestantismus chce své reformační snahy provádět, realizovat v církvích historických, kdežto my musili si vytvořit církev novou, svou, musili jsme se odloučit od církve katolické. To proto, že v církvi katolické není možno uskutečňovat cíle ČČS, jež jsou diametrálně protichůdný cílům katolickým. V církvích protestantských je dříve možno pracovat o další reformaci, ač práce svobodného protestantismu přes to je vedením církvi historických (reformačních) značně brzděna. Mnoho energie vyčerpává se zbytečně v boji s vedením církvi a s jejich překážkami. Tu energii můžeme my použít v obraně na venek a na vnitřní práci.

Vedle časopisu „Christliche Welt“ podává charakteristiku svobodného protestantismu také časopis „Protestantenblatt“, list (týdeník) sloužící hnutí svobodného křesťanství a svobody náboženské. V č. 33, roč. 65. (1932), cituje z frankfurtské „Christliche Freiheit“ sedm vět o svobodném protestantismu. Nás v ČČS mohou zajímat ty věty, neb aspoň některé z nich, neboť hlásají totéž, co my od počátku církve a čemu nechtějí u nás rozumět někteří z církvi sesterských (prof. Hromádka). Vizme ty věty:

1. Právo na svobodu víry oproti formulím vyznání, raženým před mnohými stoletími, t. j. právo, vysloviti (formulovati) věčný obsah Nového zákona v řeči naší doby.

2. Odmítnout vnučování určitých starých formulí vyznání, na př. apoštolské vyznání.

3. Svoboda u víře neznamená libovůli u víře, nýbrž vázanost svědomím, prýšticím z hluboké víry v Boha.

4. Svoboda víry neznamená liberalismus podobný liberalismu hospodářskému a politickému.

5. Svoboda víry je formální princip, nikoli nějaká obsahově určitá nauka; svobodné je každé evangelicky náboženské přesvědčení, jež činí si nároky na novou formulaci věčného obsahu křesťanství, ve slovech jiných, než jsou slova starých vyznání.

6. Svobodný protestantismus je proti spojování církve se stranickou politikou.

7. Myšlenky sociálně-etického souručenství a národnostně-mravní myšlenka lásky k vlastnímu lidu mají být pěstovány v církvích.

Srovnáme, co chce a hlásá CCS. Místo svoboda víry říkáme svoboda svědomí. Chceme v řeči naší doby a ve formách myšlení dnešního člověka formulovat věčný obsah evangelia Kristova. Jsme církvi národní v tom smyslu, jak Kristus lnul láskou především k lidu svému, aniž by pohrdal příslušníky jiných národů.

## ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

### REFERÁTY.

Hendrik de Man: *Cesty tvořícího socialismu*. Nakladem Orbisu v Praze 1932. Str. 180. Cena Kč 30.—

Nový spis de Manův vznikl jako pokračování jeho díla „Duch socialismu“, které před několika lety vzbudilo živou diskusi v okruhu vzdělanců, daleko přesahujícím teoretiky socialismu. „Cesty tvořícího socialismu“ vznikly shrnutím několika přednášek, v nichž autor postoupil od kritiky marxismu k vyznání svého socialistického kréda. De Man dospívá k svému socialistickému přesvědčení, mravnímu hodnocením současné společenské situace. Není přívržencem socialismu z nenávisti k držitelům výrobních prostředků, nýbrž z důvodů všelidských. Jeho svědomí se vzpírá pomýšlení, že příslušníci dělnické třídy vstupují do pracovního poměru, aby se stali nástrojem nebo prostředkem výdělečných plánů podnikatelů. S hlediska křesťanského mravního nazírání má zvláštní důležitost první kapitola „Cest“, podávající filosofické zdůvodnění socialismu. Proti kolektivismu Marxovu je zde silně vytyčeno individualistické východisko de Manovo, že jednotlivcům má být ponechána odpovědnost za rozhodná jednání, jimiž spoluurčují další společenský vývoj. Hlavní výtky, již činí historickému materialismu, je, že podporoval záměnu příčin a důvodů při výkladu sociálního dění a tím se účastnil povážlivého uvolnění vědomí citu a mravní odpovědnosti. U Karla Marxe mravní hodnocení tvořilo sice základnu jeho lidské velikosti, ale ve svém díle Marx se jí snažil vědomě zastříti. De Man popírá základní heslo marxismu, že socialistické přesvědčení má být zdůvodněno z poznání současné skutečnosti. I když si uvědomíme dějinnou skutečnost, dodává de Man, záleží velmi mnoho na tom, jak naše lidská tvůrčí vůle reaguje na skutečnosti sociálního prostředí, jak daná fakta hodnotíme po stránce sociálně-etické. Další podstatný rozdíl od marxismu je v tom, že de Man uznává význam empirické náboženské víry pro zdůvodnění socialismu. Náboženstvím ve smyslu svého mravního a všelidského zájmu rozumí de Man víru v účelný řád světa, ukládající nám úkoly založené na rozpoznání mezi dobrem a zlem.



Tuto víru nazývá etickým náboženstvím a z ní vychází jeho socialistické přesvědčení, jehož pravdivost je podmíněna shodou s mravními normami obsaženými ve světovém řádu. K socialismu je potřeba jen citlivé sociální svědomí a schopnost zdravě usuzovat. De Man připouští, že při jeho rozhodnutí pro socialism na prvním místě působí skutečnost dělníkovy existence a jeho sociální boje. Nábožensky podmíněný vztah jeho bytosti k celku sociální skutečnosti předchází ještě rozumověmu uvažování. Toto širší všelidské chápání sociální skutečnosti a mravních závazků, jež z něho pro jednotlivce plynou, dává podnět k požadavku de Manovu, aby přívrženci socialismu se nesnažili naplňovat mravní normy jen proto, že jsou členy strany, nýbrž na podkladě svého širšího zájmu všelidského. Církev nesmí podle de Mana dáti se do služby žádné politické strany ani ve věci spravedlivého zápasu socialistické třídy. De Man si je vědom, že jakákoliv třídní zaujatost křesťanské církve znamená proradu na původním všelidském poslání a proto nemůže být od ní žádána. Podobně myšlenkově podnětné jsou i další kapitoly de Manova spisu, pojednávající o problémech kultury, hospodářství, politiky a taktiky v socialismu.

De Man prokázal v tomto spise ctnost odvahy, kterou požaduje od vůdce v demokracii. Pro nás je zvláště pozoruhodná odvaha, s níž se postavil proti thesi marxistického socialismu, že náboženství je soukromou (t. j. pro socialism odbytou) záležitostí. De Man naproti tomu vyzdvihuje potřebu etického náboženství, z něhož socialism může získati své nejvlastnější zdůvodnění na základě všelidském. Autor chce dosáhnouti sloučení socialismu a náboženské pravdy. To je úkol jistě velmi nálehavý. Avšak při jeho řešení dnešním bych de Manovi mohl vytknouti, že ve svém zaujetí pro socialism podceňuje problém pravdy v náboženství. Nemohu totiž souhlasiti s jeho thes, že pro zdůvodnění socialismu je v praxi lhostejno, jakého náboženství použijeme za své východisko.

V celku však de Manovo pojetí socialismu jako všelidského mravního úkolu pokládám za velmi cenný a opravdu tvořivý příspěvek k vybudování nové zduchovělé soustavy socialismu. Zvláště oceňuji dvě přednosti, jimiž de Manova teorie vyniká. De Man se netají svým přesvědčením, že socialism není jen věcí určité politické strany nebo skupiny, nýbrž současnou formou věčného odboje lidské důstojnosti proti tomu, aby lidé byli zneužíváni jako pouhý prostředek pro cíle jiných. V tom směru vyznívají názory de Manovy o potřebě vůdcovství v duchu Kristově podobně jako závěry T. G. Masarykovy.

De Man má také přísná měřítka pro socialistické vůdce. Žádá od nich, aby jejich přesvědčení bylo založeno na důvodech eticko-sociálních. A v tom je třeba de Manovi dáti plně za pravdu, že socialism nemůže býti uskutečněn lidmi, kteří nebojují za sociální spravedlnost, nýbrž za uspokojení svých osobních přání, jež jsou kopírováním potřeb, vytvořených kapitalismem.

F. M. H.

*Vůdce generací. Masarykova sborníku svazek pátý a šestý. I. díl str. 487, II. díl str. 447. V Praze 1930—1931. Cena Kč 150.—*

Nakladatelství „Čin“ vydalo letos redakci osobního tajemníka páně presidentova, Vasilu Škracha, toto dílo, jež se řadí k nejvýznamnějším projevům naší literární produkce posledního období. Obsáhla publikace sleduje jako svůj cíl dokumentárně shledati syntetické i kritické zhodnocení Masarykova myslitelského a vůdcovského zjevu v očích jeho stoupenců a žáků, ale zároveň jsou zde vysloveny názory představitelů nejrozmanitějších kulturních proudů v našem národě, takže sborník zahrnuje v celku značnou část povolanych svědků, kteří měli o vůdcích generaci co říci. Ohlaseš světového významu osobnosti T. G. Masarykovy je řada článků a pozdravů, jež prezidentu Masarykovi byly věnovány jeho zahraničními přáteli. Sborník byl dlouho připravován a měl vyjít u příležitosti osmdesátých narozenin presidenta Masaryka. Více než dvouleté opoždění je celkem vysvětlitelné rozsahem spisu a složitostí technické přípravy.

Tento dvoudílný spis je organickým doplňkem sborníku, věnovaného T. G. Masarykovi k šedesátým narozeninám. Na pozadí této starší publikace, jež si všímala spíše kořenů osudové spjatosti Masarykovy lidské přirozenosti s českým kulturním prostředím, porozumíme též úplněji zavrhození závěrečné části dramatického dějství v životě Masarykově, v němž se svou činností postavil v čelo jedné z nejzpepjatějších epoch našich národních dějin a v němž ještě za svého života byl vědcům národem přijat do národního pantheonu mezi hrdiny ducha. Měl-li sborník k šedesátinám ráz daný zvláštním postavením realistické „sektý“, již byl profesor Masaryk už před dvaceti lety uznaným vůdcem, liší se od něho sborník „Vůdce generací“ změněným postavením, jež T. G. Masaryk zaujímá v nejnovějších dějinách našeho státu. Oficiálnost některých článků podává o tom přesvědčující svědectví.

Sborník je na prvním místě přehledkou individualit, patřících svým základním postojem životním ke kulturnímu směru českého realismu. Realističtí stoupenci Masarykovi vyznávají zde především svou víru v mravní závaznost Masarykova myšlenkového odkazu. Ze čtyř redaktorů minulého sborníku přejímají jeho tradici a navazují na osobní tón vřelé přichylnosti díla předchozího Edvard Beneš, Jan Herben a František Krejčí. Po generaci prvých pionýrů realismu přejímá pochodůň Masarykem zapálenou řada nových myslitelů druhé generace realismu, jež přišla ke slovu teprve po r. 1910. Vnitřní logikou svého liberalismu nepatří k ní kruh bratří Čapků, ačkoliv takticky se prezidentu Masarykovi dobře přiblížil po stránce společenské. Za to vyrůstá v této generaci řada myslitelů, kteří šírkou svého ducha chtějí zvládnouti problematiku náboženských a sociálních otázek, v pravdivé podstatě a složitých souvztažnostech neznačených svým učitelem. Jmenujme J. B. Kozáka, Kamila Kroftu, F. M. Bartoše a J. Slavika. Také třetí generace realismu, která zná T. G. Masaryka spíše knižně a z pravdivého mytu navršujícího se se samozřejmou nutností kolem jeho ctihodného zjevu, je zastoupena ve sborníku pozoruhodnými příspěvky. Odtážité vztah k vůdci, který vždy v realismu působil aspoň stejně silně svým živým slovem jako svými spisy, je patrný na jejich člancích. Rozumím dobře záměru redaktora Sborníku, který chtěl položit důraz na vůdcovský příklad Masarykův pro generaci nejmladší. Články J. B. Čapka a B. Kocourka, zabývající se poměrem mladé generace k Masarykovi byly umístěny na místě velmi čestném, stejně jako rytmicky strhující a duchovně typisující báseň J. B. Čapka „Pochod osmdesátiletého“, která svou dynamičností je mottem celé publikace. Z článku Čapka, v němž je upřímně vystižena vzdálenost Masarykova zjevu myslitelského pro třetí realistickou generaci, jasně vysvítá, jaká ztráta vzniká z toho, že nemohou její představitelé druhým svědčiti, co pro ně znamená živá blízkost vůdce. Stačí na překonání rozpaků jen „will to believe“? Generační problém vystupuje též při sledování budoucnosti Masarykova duchovního odkazu s plnou nalahavostí.

V prvním dílu sborníku jsou vystiženy zvláště myslitelské předpoklady životního úsilí Masarykova, kdežto druhý díl podává mnoho materiálu o veřejné činnosti Masarykově. Není naším úmyslem vypočítávat dlouhou řadu článků, jež tvoří bohatý obsah obou svazků sborníku. Je v nich uložena, v rámci stručné recenze nepřehlédnutelná, řada poznatků, svědectví a hodnotících soudů o Masarykových názorech filosofických, sociologických, uměleckých, náboženských a vychovatelských a o jeho požehnané činnosti učitelské, novinářské, národně buditelské, politické, diplomatické, vojevůdcovské a presidentské. Podám aspoň krátký pohled myšlenkové výstavby nejpozoruhodnější studie o Masarykově životním názoru, za níž pokládám pojednání redaktora sborníku V. Škracha o Masarykově myšlence humanity a zmíním se o člancích, jež objasňují Masarykův vztah k otázce náboženské.

Vasil Škrach nachází základ Masarykova humanismu u samého kořene jeho duchovního zájmu a osobního určení. Ve své studii důmyslně sleduje hlavní etapy myšlenkového vývoje Masarykova a při tom naznačuje, jak stále Masarykovi šlo o teoretické poznání samé podstaty lidství a o kon-

krétní použitelnost mravního programu v životě, v politice. Už v prvních literárních pracích Masarykových je problém humanity naznačen a v analogických idejích anticipován. Ideu humanity propracoval Masaryk v serii článků o české otázce a znamená mu humanita pro přítomnou dobu ve své konkrétní formě ideu demokracie a socialismu. Mravnost v pojetí Masarykově má sankci náboženskou, Masaryk vychází od Ježíšova příkazu lásky. Překonává egoism humanitním ideálem, vypracovává Masaryk problém vztahu náboženství a mravnosti a v konečných důsledcích jeho ideál humanity určuje jeho národnostní program, když se rozhoduje postavit se na stranu demokracie proti theokratickému absolutismu ve světové válce. Škrach dále naznačuje v několika odstavcích, jež jsou zřejmě zhuštěným výsledkem obsáhlé badatelské práce, souvislost Masarykova ideálu humanity s jeho filosofií dějin, etikou i se snahou po překonání krise moderního člověka na základě synthese mezi krajnostmi subjektivismu a objektivismu. Zmínka o zařazení humanity do theistického kréda Masarykova by vyžadovala podrobnějšího vysvětlení a rozboru v rámci pojednání, v němž Škrach slibuje soustavně probrati humanitu jako ústřední zájem Masarykovy filosofie.

Z dalších článků, jež se týkají Masarykova náboženského přesvědčení a jeho fundace filosofickou spekulací a vnitřní náboženskou zkušeností, uvádíme především essay J. B. Kozákovu: „Masaryk a metafysika“. J. B. Kozák vidí nepředpojatost vědeckého ducha Masarykova právě v té skutečnosti, že nenásledoval atheistických tendencí pozitivismu; neobával se odiosnosti, s níž byl spojen vřelý zájem o konkrétní formy náboženského života. Masaryka z novodobých filosofů neuspokojili Hume ani Comte, Kant ani Spencer. Kozák naznačuje, jak Masaryk překonal subjektivism vírou, jež není založena na slepém autoritářství, nýbrž opírá se o dynamism osobního života lidské duše.

Problémem subjektivismu a objektivismu v Masarykově náboženství obírá se v článku „Duše umdlené a bojovné“ se vzrušeným zaujetím J. L. Fischer. Sleduje jeho zápas o náboženské přesvědčení, oproštěné od náboženské víry. Fischer nemá pochopení pro osobní ráz theistické víry v Boha u Masaryka, a z tohoto základního nepochopení plyne, že nachází jen negativní ráz a bojovnou heretickost Masarykovy filosofie náboženství. F. Žilka hodnotí ve svém článku výchovnou činnost Masarykovu pro očištěné náboženství od kazů doby. Součástí Masarykovy výchovné metody jsou kritičnost, historičnost, empiričnost, víra v náboženský pokrok a skutečnost vlastního příkladu. — V každém z těchto článků je obsaženo mnoho překvapujících postřehů, jež ukazují, jak současné generace vážně o Masarykově životním díle přemýšlejí.

Ve světle sborníku *Vůdce generací* vyniká nám osobnost T. G. Masaryka jako obdoba košatě, květem požehnané a moudrou služebností osvědčené lípy. Vpravdě na něm není odumírajících větví. Masaryk je synem své rodné země, ale velikostí své sympatie objímá vedle svého národa celé člověčenstvo. Linie jeho ducha tyčí se vertikálně od země ke hvězdám. Čas jeho hrdinné epopeje patří nedávné minulosti. Ten, který celý život miloval moudrost a spravedlnost, neodpovívá. Nám, kteří pozorujeme z dálky, se zdá, že stojí a čeká. Sborník „*Vůdce generací*“ by mohl a měl přispěti k pochopení, kdo stojí v čele našeho státu a nač máme odpověděti kvalitou svého života.

F. M. Hník.

Kamil Krofta: *Češi a Slováci před svým státním sjednocením*. Nákladem Orbisu v Praze 1932. Cena Kč 10.—, Stran 70.

Vyslanec Krofta shrnul v této přednášce výsledky badání dějezpytného o vzájemných vztazích Čechů a Slováků v minulosti. Položil důraz na to, jak myšlenka československé jednoty úzce souvisela v minulosti s duchovním sjednocením československého národa ve věcech náboženské víry, které bude vždy důležitým činitelem i do budoucnosti. Pracovníci v čl. církvi, chtějící napomáhati k budování pevných svazků národní jednoty československé, najdou v knížce Kroftově cenný materiál, který je vyložen srozumitelným způsobem a dokumentárně informuje o poměru Čechů a Slováků v minulosti.

Politická knihovna Orbisu byla tímto aktuálním spiskem, obrazcím retrospektivu československých vztahů v minulosti, vhodně doplněna a studie Kroftova zasluhuje hojného rozšíření.  
F. M. H.

Emanuel Rádl: *Dějiny filosofie*. I. Starověk a středověk. Laichterův Výbor nejlepších spisů poučných 57. Praha, 1932. Stran 514.

Potřeba vhodného zpracování celých dějin filosofie v našem písemnictví je příliš potřebna, než bychom nepozdravili s radostí a uznáním každý svědomitý a solidní pokus v tom oboru. Jednotného zpracování dějin filosofie od dob nejstarších až na naše dny bohužel nemáme ani z dřívějšíka ani z dneška. Jsou zde buď torsa, neúplná díla z doby starší (Durdík) nebo i z doby nové (Dršina — Kozák), nebo jen náběhy k tomu, čemu se říká systematické a pragmatické dějiny. Pokud potřebě lidové a školní chtějí sloužit dějiny filosofie (J. Kratochvíl), jsou to pokusy příliš hubené a při tom stranicky silně zbarvené. Čekáme marně stále na vědecky přesné, a pece ne příliš rozsáhlé dějiny filosofie, po vzoru příruček německých na příklad, nebo i jinojazyčných, které by vyhovovaly opravdu i denní potřebě i požadavkům přísně vědeckým, kritickým a — pokud možno — i objektivně správným.

Proto dychtivě bylo čekáno dílo prof. dr. E. Rádla, ohlašované u Laichtera, dílo dvousvazkové, slibující zpracování myšlenky filosofické v její celistvosti od dob mytických až po dny naše, jehož I. svazek, obsahující starověk a středověk, jest již v rukou čtenářstva.

Jest jen otázkou, zda dílem Rádlovým dostalo a dostane se našemu písemnictví spisu, jakého bychom si všichni, učení i neučení, studentstvo i lid, přáli, jak shora naznačeno. Myslím, že je již možno podle I. svazku, obsahujícího vývoj filosofie až po dobu novou, učiniti si pojem o tom, zda naše naděje byly a budou splněny, naděje kladené do Rádlových dějin filosofie nebo ne.

Především je dle našeho názoru třeba si uvědomit, zda prof. Rádl chtěl takové dějiny filosofie napsat, jakých bychom tak nutně potřebovali, aby vyhovovaly požadavkům shora kladeným a u nás dosud nesplněným. A tu třeba již předem upozornit, že Rádl takového úmyslu neměl. Již v ohlášení spisu výslovně se praví, že „nejde o sbírku nauk a domněnek zašlých časů pro potřebu školních zkoušek“, že „dějiny filosofie mají nám pomoci z našich dnešních obtíží kulturních“. Myslíme, že opravdu i dějiny filosofie mají pomáhat ve zmatcích a obtížích všech dob, tedy i dnes, ale nevíme, jak jinak to mohou činit, než tak, že poznáme ty „nauky a domněnky zašlých časů“. Má-li filosofie — jako dějiny vůbec — býti učitelkou dob pozdějších, musíme tu filosofii, její myšlenky — at nápady jen nebo hluboce založené a zdůvodněné myšlenky — v prvé řadě poznat. Jde tu především o objektivně správné vylíčení obsahu filosofie — třebas jen potud, pokud je člověk-kritik objektivitu schopen a pokud dějinné dokumenty objektivitu dovolují — a pak z objektivně podaného materiálu odlišit, co odumřelo a neskýtá nám životných podnětů v našich obtížích, a co je životně silné dosud a schopné, aby nám bylo světlem a silou. Snad tento způsob probírání dějin filosofie je zastaralý, totiž je málo moderní či módní, je také málo apartní a nelíší se od způsobu dosud obvyklého u nás i v cizině, ale je jistě lepší, jistější a spravedlivější než způsob Rádlem volený. Ten dosud obvyklý a námi zde naznačený způsob zpracování dějin filosofie vyhověl by jistě všem těm jinak oprávněným požadavkům, kterých i Rádl zamýšlel svým spísem docílit, totiž hlavně docílit „opravdového vztahu mezi teorií a praxí“ a vykonat „ideově a mravně revolucionující čin v domácí i zahraniční literatuře.“ Zda svých úmyslů — zde též naznačovaných a jistě oprávněných — dosáhne dílo Rádlovo, je při nejmenším pochybné, dle našich názorů naprosto nejisté. Ostatně Rádl sám doznává v Předmluvě svého spisu, že nepodařilo se mu dějiny filosofie „podat tak, aby můj rozbor mohl čísti prostý obchodník, rolník, dělník...; spis je mnohem učenější, než býti měl“. Jest jistě nadlidské, chtít podat obsah filosofie

všem — i těm nejpraktičtějším a nejprostším čtenářům, když filosofie jest plodem nejvyspělejších mužů. Je možno filosoficky působiti i na prostý lid, prosté čtenáře, ale třeba volit naprosto jinou formu, než volil Rádl. Asi tak, jak možno lidem přednášet o nejtěžších myšlenkách věroučných v kázáních a přednáškách populárních.

To však, že Rádlovi spis dopadl učeněji, než obmyslel a čekal, nepovažovali bychom za největší chybu díla. Základní omyl Rádlův není ve formě, ale ve věci, v myšlenkách. Máme dojem, že Rádl chápe filosofy i náboženství příliš subjektivisticky, příliš osobně, příliš svým způsobem, než aby bylo možno říci, že správně vystihuje myšlenky filosofické a náboženské (křesťanství, evangelium) objektivně. Je to základní rys a znak silné individuality Rádlovy, kterou na něm vyzoruje velmi záhy každý, kdo jen na okamžik přijde s ním do styku a nahlédne v dílnu jeho duše. Snad si dokonce Rádl na tom právě zakládá, že je svůj, že se liší od jiných. Ten dojem na nás činí veskrze, jak dlouho známe jeho projevy. Jeho spisy a jeho přednášky činí dojem apartnosti, zvláštnosti. Máme dojem, že Rádlovi úmyslně nejde o vystižení toho, v čem by všichni nebo aspoň mnozí mohli souhlasit, nýbrž že úmyslně vyhledává, co nutí k odporu, debatě, diskusi. Jeho spisy činí dojem jeho přednášek, jež jsou vzorem úvodů do debat a diskusi: napovědět, zdůraznit právě to, co nutí k odporu. Zdali je to vhodná metoda dějin filosofie, kterých potřebujeme jako soli, jest otázka jiná a tvrdíme hned, že není. Proto je správné; co již napsáno bylo i jinými a jemu velmi blízkými, že jeho dějiny vzbudí čilou a hojnou diskusi, ovšem i polemiku. Řekli bychom, že vzbudí pravou „revoluci“ mezi znalci filosofie a křesťanství, ovšem snad v jiném smyslu, než si Rádl přál a než chtěl. Či chtěl opravdu jen revoluci pro revoluci?

Ani ve snách nás nenapadá upírat Rádlovi právo na jeho názory o filosofii a náboženství (křesťanství), ale musí dovolit a s tím počítat, jestli jeho názory budou napadány. Bylo také napsáno jinými, že v jeho spisech — ovšem i řečech — možno pozorovat rozpory. Že si Rádl odporuje ve svých různých spisech a projevech. Také byl činěn pokus vysvětlit to určitým způsobem. Nevím, zda šťastně a správně. Máme za to, že ty rozpory vysvětlí se nejlíp právě jeho individualismem názorovým, subjektivismem, snahou po apartnosti, která nutně zavádí v rozpory. Snad Rádl nechce ani zachovat jednu určitou linii. Takový dojem aspoň dělá i na ty, kdož s ním souhlasit nemohou, ale přece si váží jeho osobnosti. Ale třeba zároveň dodat, že nejen jsou rozpory mezi jednotlivými jeho spisy, nýbrž v jednotlivých spisech samých.

Není možno v krátkém posudku zaujmout stanovisko odchylné od stanoviska Rádlava ve všech jednotlivostech, které by toho zasluhovaly. To bude věcí celé řady recenzentů, pokud budou chtít. Také není naší úlohou, abychom ukazovali, na kolik v důsledku svého zvláštního stanoviska osobního zkresluje, nevystihuje Rádl filosofy starověku a středověku v jejich názorech. To nechť učiní filosofové z povolání, filosofové odborníci. Nám a našim čtenářům stačí, poukážeme-li na pochybené stanovisko Rádlovo, které je možno poznačit jako naprosto antiintelektualistické.

Rádl je zapřisáhlý odpůrce rozumu, intelektu, ale při tom chce být filosofem — a je jím — a nazývá se jest jediným důsledným žákem filosofa Masaryka, který však není odpůrcem intelektualismu a racionalismu, třeba s uznává práva citu a je v jádru odchován filosofií pozitivistickou, tedy empirismem. Jsme toho názoru, že Rádl, broje proti intelektualismu, předně přehání a pak je nespravedlivý. Rádl míní snad naprostý intelektualism nebo rationalism, jemuž byla v minulosti oddána některá filosofie. A potud je v právu. Již Fr. Bacon věděl, že nelze poznání, pravdu, vysoukat ze sebe, z rozumu, jako souká pavouk pavučinu. Ale stejně je správné, že bez rozumu, intelektu, neobejde se ani nejjednodušší empirie, ani naše smyslové poznání. Nač z extrému do extrému? Proč není možno jít za syntésou intelektu i empirie, rozumu i citu i vůle? A Masaryk právě jako realista za tou syntésou jde. Proto jeho filosofie je i teorie i praxe, pragma. Rádl

příliš podceňuje, ba přímo nenávidí teorii, pravdu, poznání teoretické. Kolikrát vyslovil se ve spise tomtó ustěpačně a neuznale, ovšem i nespravedlivě o filosofii antické — a ovšem i o scholastice, pokud tato opírala se o antickou filosofii — a označil ji jako úpadek! A přece filosofie bez rozumu není možná, jako žádná věda není bez rozumu ani možná.

Oproti filosofii staví náboženství jako oblast činu. Souvisí to jistě s moderním — i Rádlovým — pragmatismem. Ale správné to není. Náboženství — i křesťanské a Kristovo evangelium — není možné bez poznání rozumového. Víra náboženská není ani věcí pouhého citu ani pouhé vůle. Ale celý člověk svým duchovním životem participuje na náboženství a proto náboženství jest věcí i citu i vůle i rozumu. Je praxí i teorií. Praxe bez teorie je nemožná a neudržitelná, nejsou zdůvodněna. To opět Masaryk nesčetně a proto — a velmi správně — zdůraznil. Jen to může mít vliv na náš život, co je nám nějak známo. Působí mnohdy jistě i stavy neuvědomělé, podvědomé; ale působení silnější a trvalejší je, vychází-li z našeho vědomí, z našeho přesvědčení, z naší víry.

Je naprosto nemožno držet these Rádlovu, že „Bůh israelský nemluví k theoretickému poznání, nýbrž provokuje naši vůli“ (270). Pravdou je, že dělal obě. Nelze zde uvádět míst a citátů, ale možno jimi posloužit hojně od prvních stránek Starého zákona až do poslední. A totéž platí i o Novém zákoně, o Kristu a jeho evangeliu. I evangelium hlásá pravdu, hlásá poznání, hlásá teorii. Není ani jinak možno. A jestli neklade ani Starý zákon ani Nový zákon důraz především — pravím především — na popsání rozumové i intelektuální, nýbrž zdůrazňuje život, praxi, mravnost, pak jest to vysvětlitelné jen tím, že tu jde o náboženství, jež je životním stykem s Bohem, životem; ale není života bez myšlení, bez intelektu, rozumu, bez poznání.

Zrovna tak třeba říci, že je vysvětlitelné, proč filosofové pěstovali teorii po výtce, chtěli pravdu vidět. Je to pravým úkolem filosofie, aby snažila se a v první řadě o poznání skutečností. Proto filosofie antická i scholastická — a každá pravá filosofie — všímá si pravdy především theoretické. Odtud je vysvětlitelné, že ethika byla v antické filosofii posunována na druhou kolej, ač nebyla opomíjena.

Z toho všeho neplyne však názor Rádlův, že filosofie, jsouc pěstována převážně rozumem, je zjev úpadkový, nýbrž spíše bych řekl, že z toho plyne názor scholastický, že filosofii třeba doplnit náboženstvím, jak to scholastika činila, třeba se ne vždy úplně správně, a jak toho potřebuje i člověk dneška. Ano, ne dilema: buď filosofie nebo náboženství, nýbrž syntéza i náboženství i filosofie. Filosofie — potřebuje doplnění náboženstvím, jež je v první řadě praxe. Ale poněvadž praxe se neobejde bez teorie, musí i náboženství být neseno teorií, která se nevybuduje bez filosofie. Tedy soulad, harmonie všech složek ducha našeho, neboli exklusivní převládání jedné nebo druhé na úkor druhých. Chybuje filosofie, která obrací zřetel jen k pouhému hloubání o záhadách kosmu a odvrací se od života, činů, ale chybuje i Rádl, který chce znát náboženství (evangelium) bez teorie. Křesťanská theologie nechybovala tím, že pěstovala styky s filosofií a používala ji k budování světového a životního názoru křesťanského, ale chybuje dnešní theologie, pokud drží se posud překonaných složek vědeckých a filosofických a nebuduje nový křesťanský světový názor na základě evangelia a — moderních názorů vědeckých a filosofických.

Příčiny úpadku filosofie dnešní nejsou ani tak v intelektualismu, jako spíš v nesprávném oceňování a hodnocení jak intelektů tak empirie a především v jednostrannosti buď intelektualistické nebo empirické. Chybí moderní filosofii také vztah k náboženství. Odtud ta slepá ulička dnešní filosofie a neplodnost, sterilita pro život dnešního člověka.

K jednotlivostem, pokud se týče otázek v recenzi této nadhozených, milerádi se vrátíme dle potřeby diskuse.

Spis Rádlův je jistě podnětný, jako všechna jeho činnost, ale neposlouží těm, kdož dějin filosofie neznají odjinud. Tu se minul Rádl úplně



cílem. Začátečník ve filosofii musí si zjednat poučení o dějinách filosofie odjinud, než bude moci číst jeho spis s porozuměním.

Tim však nemíníme říci, že by naši čtenáři neměli díla Rádlova číst. Naopak! Ať je hodně čteno, ovšem pod zorným úhlem těch několika zde nadozřených myšlenek a našeho stanoviska.

Ale pro žáky a začátečníky není.

Spisar.

Em a n u e l R á d l: *Proti tak zvané sociální indikaci*. K reformě paragrafu 144. Praha, Vydavatelské oddělení YMCA v Praze, 1932. Cena 3 Kč.

Jest to přednáška, kterou přednesl autor na sjezdu Akademické YMCA v Novém Městě nad Metují 11. července 1932 a v níž shrnul své námítky proti návrhu nového zákona o umělém potratu. Jest to thema velmi časové a dnes hodně diskutované, poněvadž dotýká se zdraví a existence nejen rodin a manželství, ale celého národa. Thema bolestně zároveň a ožehavé!

Autor probírá všechny důvody, kterými ohánějí se zastánci umělých potratů, a neuznává za oprávněný žádný z nich. Jsou to důvody přílišné lidnatosti, pak eugeniky, péče humanitní (pěkná humanita, která vraždí!). Konstatuje, že není rozdíl mezi člověkem dospělým a nenarozeným (lidským zárodkem), pokud se týče práva na život, připouští, že přirozeně hynou životy, ale ne vraždou, dotýká se otázky, kdy jest dovoleno člověku zabít, diskutuje důvod rasové hygieny, zda a pokud jest oprávněná, upozorňuje, že dítě počaté a nenarozené ještě patří také otci, nejen matce. Zvláště upozorňuje, jaké neporozumění socialismu skrývá se ve zdůvodňování potratářství důvody sociálními a poznačiv potratářství jako sociální nemoc (kolik těch nemocí je!), vytyčuje úkol zákonodárcův a etických společností v boji proti hromadnému vraždění pod rouškou libivých a vznosných hesel, ve skutečnosti však z důvodů pohodlí, požitkářství, egoismu a nedostatku odpovědnosti za život lidský, jež jsme zapřicínili.

Spisek je nesen mravní horlivostí proti modernímu znehodnocování života lidského. Naše stanovisko náboženské a mravní jsme vyslovili v článku úvodním tohoto čísla Náboženské revue a zvláště stanovisko evangelia Kristova vzhledem k ceně lidské osobnosti. Uznáváme plně mravní rozhořčení autorovo při pohledu na moderní potratářství, myslíme však, že dovolávat se *pouze* vědy a stanoviska rozumového, nepostačí, aby změnila se mentalita dnešního člověka v tomto bodu. Jestliže kde, tedy právě zde bude potřeba důvodů náboženských, má-li lidstvo býti přivedeno k uznání práva na život i u bytostí ještě nezrozených. Pouhý rozum, pouhá věda, ať se jmenuje jakkoliv, nedovede přimět lidstvo k nenáročnosti, obětavosti, lásce a k omezení a přemožení egoismu, pohodlí a požitkačnosti. Rozum a věda pomohou zde jen tehdy, budou-li uznávat nad sebou vyšší autoritu než lidskou, autoritu Boží, která své: Nezabiješ rozšiřuje i na nevinný zárodek lidský v těle materském, jenž jest již živý a má se vyvinout v osobnost lidskou ceny nekonečné. Třeba uznat, že Pánem života je někdo jiný než člověk, který je Bohu zodpověden za svůj i cizí život. To přesvědčení dá jen náboženství v našem prostředí — křesťanství.

Spisar.

Jean Rostand: *Etat présent du transformisme*, Paris 1931, p. 187.

Literatura o transformismu je už tak obsáhlá, že je velmi těžko nespécialistovi sledovati kde které pojednání nebo knihu myšlení vývojového se týkající, a to i dnes, kdy zájem o vývojovou teorii přece jenom patrně ochladl.

Tim spíše jest tedy na knižním trhu vítati spis, který ve stručné a přehledné formě informuje čtenáře o dnešním stavu této otázky, ale rekapitu-luje zároveň i výtěžky badání staršího data, tedy kořen i peň transformismu.

Vývoj živých bytostí a jeho studium navždy zůstane spojeno se jmény Lamarckovým, Darwinovým, Wallaceovým, a De Vriesovým a proto Rostand, předeslav svému spisu osmnáctistránkový, po výtece historický úvod, roz-děluje si vhodně další látku na tyto kapitoly: 1. Důkazy pro transformism,

2. Původ života, 3. Lamarckismus, 4. Darwinismus, 5. Mutacionismus, 6. Původ člověka.

Na konci spisu pak uvádí soupis hlavní literatury transformistické a to až na malé výjimky (klasická literatura transformistická, tak spisy Darwinovy, Lamarckovu „Philosophie zoologique“, téhož autora „Discours d'ouverture“ a p.) vesměs z posledního desetiletí, tedy nejnovější.

Pro theologa jsou zajímavými spíše závěry a souhrny než detaily, které zůstanou vždy převahou speciálně přírodovědeckými, a proto se pokusím tímto směrem vésti svůj referát.

Celý spis Rostandův nezastírá upřímný podíl spisovatele nadšení z transformismu, ale zároveň také neukrývá před čtenářem jeho obtíže. To je nesporná přednost knihy a průkaz objektivního nazírání autora.

Tak opakuje na příklad v úvodu Rostand známý výrok Huxleyův, proslulého to polemika a obhájce vývojové myšlenky v Anglii: „Vývoj živoucích forem není už hypotézou, ale skutkem. Sama příroda fyziologických aktů, na něž se tento vývoj vztahuje, skýtá látku k disputaci.“

Tyto věty, pronesené Huxleyem v roce 1876, nezbývá prý, jak Rostand dokládá, než opakovat i v roce 1931, aniž při tom třeba věřiti, že se dá vývoj lehce vyložiti. Sledujice dnes vývoj a pomáhajice si i experimentálně, nevíme, co vývoj jest. Kořen otázky tkví při tom ovšem svými nejzazšími důsledky v metafysice.

V kapitole o důkazech pro theorii descendenční vybírá autor jednotlivé příklady i celé skupiny, prokazující fakt vývoje; tak mluví o rudimentálních orgánech recentních zvířat („organes nommés vestigiaux ou rudimentaires“ — na př. u velryb drobná kůstka v kranijně pánevní, představující vlastně rudimentární femur, nebo zakrnělé kůstky okončin u Pythona, obdobný případ nepohyblivých perutí u novozélandského ptáka Apteryxe atd.), uvádí hojně doklady palaeozoologické a to novější i starší, známé už Cuvierovi, Agassizovi, d'Orbigny mu, doklady plynoucí pro vývoj ze zeměpisného rozšíření zvířat a rostlin atp.

Další kapitola, nazvaná L'origine de la vie, doplňuje vhodně kapitolu první. Všimá se všeho, co dosud víme o podstatě života i živé hmoty, a končí slovy Quinetovými, skýtajícími ostatně málo naděje k odkrytí začátečního bodu původu živých bytostí, jakož i k porozumění vzájemné souvislosti, sukcesi jeich, a to i pro budoucnost. V následujících třech kapitolách jsou kriticky probrány tři hlavní systémy transformismu: Lamarckův, Darwinův a de Vriesův.

Poslední bývá označován obyčejně jako mutacionism. Jako ostatně Lamarck a po něm Darwin, měl i de Vries své předchůdce (Korschinsky, Baumgartner, Bateson, Kölliker, Mivart a j.) a spolubojovníky a následovníky (Cuénot, Morgan, Davenport) za svou ideu, podepřenou arciž doklady ze světa empirie.

Mutacionism je na rozdíl od lamarckismu i darwinismu teorií výjimečnosti, doslova teorií monstra. Nové druhy vyskakují z řady normálních jedinců jako individua tak nebo onak mimořádná, a to rázem. Variace mutantů je náhlá, kvalitativní a ne stupňovitá a kvantitativní jako je tomu ve smyslu výkladu darwinistického. Také mutacionism není jednotný a má více směrů.

Lamarckism i darwinism, ač vnesly, každý svou měrou, tu a tam světlo do problémů fylogenetického vývoje, přece nevyložily vznik druhů a forem. Mutacionism sice na této cestě zvládnutí záhady postoupil o kousek dále, ale i on naráží na nejednu obtíž, postrádaje na př. možností pro výklad určité a přímé linie vývojové.

Nejhůře však na tom je ve vývojové nauce usilování o výklad vývoje člověka. Už Darwinův dvousvazkový spis „The Descent of Man and Selection in Relation to Sex“ v roce 1871 nevyvolal alespoň v kritické veřejnosti toho nadšení jako jeho klasické dílo „Origine of species“. Darwin se tu pokouší o obvyklý svůj výklad, že totiž i člověk povstal z nižší formy

lidství pomalými a stupňovitými přechody a nynější jeho stupeň byl podmíněn zrovna tak bojem o život a faktem dědičnosti vlastností získaných, jako dnešní stupeň vývinu ostatního tvorstva. Šlo jen o to nalézt k této teorii onen „missing link“, přechodné, nebo přechodnou formu mezi tímto nižším stupněm, třebaš t. zv. lidoopy a člověkem.

Pojednav o vývojevém myšlení, vztahujícím se na člověka od dob Lamarckových a Darwinových, dospívá Rostand až k výsledkům badání nejmladší epochy.

Všimá si krevních experimentů Troisierových, uveřejněných v „Annales de l'Institut Pasteur“ v roce 1928, které ukazují k serologické paritě člověka a anthropoidních opic.

Referuje o zdařilých transplantacích fragmentů těla lidského na tělo opičí, poukazuje na druhovou totožnost vnějších parazitů u lidí a anthropoidů, upozorňuje na základě studií, které konali Roux, Mesnil, Roubaud a Metschnikoff k chorobám, jimiž společně trpí lidé i lidoopové (cholera, dysenterie, mor, spalničky, spála, etc.), jakož i na ten fakt, že v buňkách lidí i anthropoidních opic je týž počet chromosomů, t. j. 48.

Zajímavé jsou také autorovy poukazy na psychické pokusy, které konal se šimpanzy Köhler. Podle úsudku Köhlerova jeví dospělý šimpanz v určitém ohledu větší inteligenci, než dítě ve věku dvě a půl léta.

Také prý samojediný v říši živočišné zaslouží, aby se mu přiznala kvalifikace „řemeslníka“.

Po upozornění na tyto a ještě jiné analogie mezi nejvýše stojícími zvířaty a člověkem, referuje Rostand o dosavadních výsledcích vykopávek pravěkých kostí lidských (Néandertal, Rhodésia, Cro-Magnon etc.) s úpornou snahou označiti konečně některé z nich za dlouho hledaný „missing link“. Leč i tu zůstane asi ještě nadlouho temno. Na otázku po původu obou větví, anthropoidní a lidské, také není ve vědeckém světě jednotné odpovědi.

Schwalbe, Klaatsch, Osborn a jiní podřazují antropoidní větev přímo lidské, která se z ní prý vyvinula. S tímto názorem však nesouhlasí plně ani Darwin ani Huxley a mladší autoři (Vogt, Ameghino, Cope) mají o věci náhledy ještě odchylnější.

A tak zůstává vlastně otázka po původu člověka nezodpověděna a zrovna tak dopadneme, tážeme-li se, kde je kolébka pokolení lidského. I tu hrají jakousi roli nejvýše dohady a zase jenom dohady.

Jak vidno, vývoj organického života opravdu nelze lehce vyložití a proto snad nakonec pro útěchu cituje autor Bergsonův výrok, že budoucnost evoluce je obsažena v nitru humanity, tedy ne organického, ale duchovního lidství.

Je v tom jistě kus resignace biologovy a snad i náběh k řešení problému jinou cestou, jak ji už Driesch a u nás, pokud vím, Rádl, alespoň zhruba pro tento problém naznačili.

Celá kniha Rostandova, s nemnoha svými kapitolami, je tak konec konců obrazem transformismu včerejška i dneška.

A ten dnešek potrvá pro transformismus patrně ještě hodně dlouho, třebaže neschází i hlasů, vyzrazujících nadějnější náladu do budoucna transformismu, jak dokázal na př. v poslední době i známý francouzský badatel Richet.

*Podzimek.*

*Lés églises de France. Répertoire historique et archéologique par département.* (Rédacteur en chef Jean Verrier; Letouzey et Ané, éditeurs, Paris VI.)

Ohromné dílo, jehož vydávání je už nějaký čas v proudu, a jehož význam po stránkách historické, archeologické, umělecké a konfesijní je zcela mimořádný. Chce zachytiti veškeré bohatství architektury i vnitřní umělecké, neb archeologicky významné výzdoby francouzských kostelů, třebaže jak samo sebou se rozumí, chrámových staveb po výtce římsko-katolických.

Podnik má ohromnou základnu a svoji úlohu vyčerpává do detailů. Proto jest také prací kolektivní a pracovní komité sestává z řady osvědčených badatelů a specialistů. Vybráno opravdu tu nejlepší, co Francie z oněch oborů svému literárnímu velepodniku dáti mohla a tak setkáváme se se jmény velmi dobrého zvuku. Aubert, Blanchet, Cagnat, Deschamps, Deshoulières, Focilon, Maringer, Michon, Nodet, Verdier, Planchenaull, Verrier a mnozí jiní účastňují se většinou přímo literární a pořadatelské práce. Rozdělení díla voleno podle départementů, jejichž stavby a památky v něm mají býti zachyceny. Dílo je vydáváno za podpory ministerstva veřejných prací, komise pro historické památky, francouzské společnosti archeologické a posléze za přispění turistických klubů Francie.

Pro každý département pojednává se v příslušném oddíle o všech kostelích a kaplích, starých i moderních, velkých i malých, dosud používaných k účelům bohoslužebným i těch, které byly svého času zrušeny, nebo se nám dochovaly jenom jako ruiny.

Znamenitým doplňkem textu jsou skvělé fotografie, jakož i reproduované nákresy detailů (hlavice a base sloupů, půdorysné náměty staveb atd.) reproduke rytin a pod.

Až dosud vyšly departementy: Le Morbihan (autor G. Duhem), Le Cher (F. Deshoulière), La Charente (J. Georges) a La Seine (M. Dumoulin). Ostatní budou v neurčitých, ale přece jen co možno urychlených lhůtách následovati.

*Podzimek.*

Josef Tvrďý: *Nová filosofie*. (Analýsa dnešní filosofické situace.) Praha, V. M. 1932, str. 210.

Není zrovna lehkou úlohou referovati o této knize, která si vytknula za úkol zhodnotiti úroveň dnešního různorodého filosofování a do jisté míry stanoviti i jakési jeho směry a naděje do budoucna. Látky je tu zpracováno anebo nadhozeno mnoho, autorovi se nedá upřiti erudice; vsahuje svými poznámkami a úvahami do všech oborů filosofických, všimaje si i nejnovějších výsledků poznání přírodovědeckého, které tak často formuje filosofickou spekulaci. Leč na druhé straně nezdá se mi látka vyčerpána do té míry, aby filosofická situace dneška byla všestranně a do hloubky vypořtřetována, jak bychom asi očekávali, čtouce na příklad podtitul spisu.

Leč i o titulu knihy nelze říci, že by byl zvláště přiléhavý obsahu. Nemyslím totiž, že by na filosofii Tvrďého bylo tolik nového. Už je takovou situace naší moudrosti, že stále navazujeme na starší myšlenky, nebo používáme do nové stavby hodně starého materiálu. To však není hanbou, ani méněcenností.

Ze by Tvrďý chtěl tímto titulem ironisovati některé dnešní směry filosofické, které rády užívají epitheta „nový“, „moderní“, jak nadhazuje ve svých „Glossách k Tvrďého Nové filosofii“\*) Fr. Šerácký, sotva lze věřiti.

Než, snad dojdeme odpovědi, nebo alespoň napovědění k této otázce ze samotného filosofického přesvědčení autora, patrného z filosofických závěrů jednotlivých statí i celých kapitol jeho knihy.

Autor spisu námi recenovaného je totiž jedním ze žáků Masarykových, třebaže neprisahá šmahem a vždy na slova svého učitele.

Z celé knihy jest to patrné a autor sám se přiznává k filosofickému směru, který označujeme jako kritický realismus.

Noeticky jest to stanovisko, jež má vlastně už naivní člověk, který vedle poznávajícího subjektu uznává samostatnou existenci poznávané věci, objektu. Toto působení člověk zpracovává podle určitých zákonů a tak si tvoří poznání (str. 62 uv. sp.). Reakce vůči noetikám idealistickým i vůči pravdě pragmatistů!

K tomuto realistickému směru hlásí se dnes houfně i cizina: Adamson, Alexander, Hodgson a jiní v Anglii, všichni neorealisté v Americe, Rey, Meyerson ve Francii atd.

\*) Česká Mysl, roč. XXVIII.

Tvrďý po sdělení svého noetického creda rýsuje stručně noetický vývoj všech historických soustav filosofických a obírá, se zevrubněji idealismem (rozeznává idealismus osobní, metafysický a pozitivisticko-vědecký) na němž ukazuje, že zavedl noetiku ad absurdum.

V souvislosti s touto noetickou kapitolkou je zajímavo, jak hledí Tvrďý na problém intuice a osobní pravdy. Každá pravda má svou osobní stránku a osobnost lidská jest účastna velmi intensivně při tvoření pravdy, avšak tato osobní stránka pravdy jest jen prvním aktem pravdy, jest počátečním útokem, tvořením hypotheses, domněnek; V situacích, kde máme potřebí okamžité pravdy, jak tomu je při náhlých činech, anebo tam, kde hypotetické pravdy tvoří jedinou cestu pravdy, jako tomu je v náboženství a metafysice, osobní pravda neztrácí nikdy svého významu, ne sice jako pravda absolutní, nýbrž relativní, hypotetická. Osobní pravda je vždy v jistém smyslu pravdou risika, odvahy (str. 198—9). K témuž závěru dochází autor, zkoumaje pojem osobní individuality.

Z uvedeného jest patrnó do jaké míry se sám staví při své teorii pravdy na stanovisko psychologicky podmíněné.

Pravdu lidskou uznává jenom za hypotetickou, relativní, omylnou. Nikdy nemůžeme říci, že jsme všechna fakta vyčerpali a že nám neuniklo faktum, které může naši teorii změnit a dále, že jsme souvislost faktů úplně vystihli. I objektivní pravdy matematické platí jenom pro bytost pravdu hledající a tudíž jen ve vztahu myšlení ke skutečnosti.

Pojem substantiální pravdy, založený na sylogismu a indukci, vede pry nutně v důsledcích k evidenci a racionální intuici.

Na to Tvrďý kritizuje kritickou evidenci Windelbandovu a dovozuje, že kritická evidence je vlastně *contradictio in adjekto*.

Poněvadž pak evidence a intuice jsou kongeniální náboženské víře, pochopíme pry snadno jak příhodný byl sylogistický postup Aristotelův středověké theologii a scholastice.

Tedy: realisticky — pravda hypotetická, relativní, ve scholastice naopak snaha o pevné poměry noetické a uznávání absolutních pravd náboženských.

Odtud i Tvrďého zavrhování intuice iracionální jakožto románického pojmu, který má umožnit i ve filosofii cestu, po které jíti by moderní hypoteticko-logická metoda nikdy nedovolila.

Dnes už nemáme oně skálopevné důvěry v evidenci — vykládá Tvrďý — v evidenci respektive racionální intuici (u Descarta, Husserla a jiných), která není vlastně nic jiného nežli evidence, a její funkce je stejná. Evidenci vět sice uznáváme, ježto vždy ve svém vědeckém postupu vycházíme od nějakých pravd, které považujeme za pravdivé, bez odůvodnění, poněvadž jejich pravdivost se všeobecně uznává. Avšak tyto pravdy nepovažujeme proto za absolutní, neotvírají nám cesty do absolutna, do světa, který má být, nýbrž klademe je jen hypoteticky, neboť nás jen vedou k další vědecké práci. A vědecká pravda na nich závislá není jen prostým odvozením z evidentních pravd, jí se evidentní pravdy také zase ověřují a po případě původní evidentní pravda se opraví, nebo aspoň správněji formuluje.

Od těchto názorů je už jenom krok k určitému přesvědčení metafysickému. A tu Tvrďý nezapírá a nezapře pozitivistu, byť i trochu jiného odstínu, než jakým byl a jest prof. Krejčí.

Jemu se má někdejší pozitivismus vzdáti jenom různých těch dogmatických předsudků a bude s ním zase všechno dobře.

Máme-li pry na mysl metodu filosofie zakládající se na vědě, uvidíme, že filosofický svět se zase po mnohých dobrodružstvích vrací k této poctivé metodě a jestliže stoupenci tradiční filosofie jásalí nad filosofickou reakcí proti pozitivismu, jásalí předčasně a jejich prorokování, že pozitivismus upadá a že doba jeho minula, ukázalo se falešným. Tak usuzuje Tvrďý. Proto také zavrhuje jako „romantickou“ námitku tvrzení, že věda nevstihuje podstaty věci a žádá jejich omezení.

Proti Krejčímu namítá, že naprosto nestačí říci, že nás transcendentní svět neinteresuje, neboť tím prý nezabráníme, aby neinteresoval lidi, kteří chtějí všemu přijít na kloub a potom je tu (podle Tvrdého) přece něco, co sám uznává, že by mohlo existovati jako nepoznatelné, ale s malým *n*. K tomu jej nutí již fakt jakéhosi intuitivního poznání uměleckého, s nímž prý filosof také musí počítati.

Jak vidno ústupek, který pozitivistické důslednosti neposlouží, zvláště po Tvrdého odmítnutí t. zv. útvarové psychologie, k vůli jejímu intuitivně podloženému chápání a nebezpečí krajního subjektivismu.

Podobně, jako přiznání se k nepoznatelnému, alespoň s malým *n*, vyhlíží i Tvrdého požadavek, aby filosofie moderní odložila už jednu poustevnické roucho resignace a tvořila s odvahou metafysický obraz světa a to právě proti staré metafysice theologické.

Jinak by prý filosofie neměla smyslu a lidstvo by mohlo zůstatí při pouhé vědě, kterou Tvrdý pasuje na vědoševcovinu, znající jen metodu v úzkých hranicích odborné vědy a končící obyčejně po setkané s problémy metafysickými v teorii o dvojí pravdě.

Na individualismus, jakožto ens vší tvůrčí činnosti pěje Tvrdý hotový panegyrikon a rovněž tak je nadšen Leves-Morgan-Huxleyovou teorií emergentního vývoje, podle níž výslednicí ve vývoji účastněných složek je něco zcela nového. Jí vykládá ovšem autor bohatý pojem tvoření.

Etika Tvrdého je zase etikou positivisty a samozřejmě autonomní. Nejvyšší hodnotou etickou je tu mravní charakter, jakožto nositel mravních maksim a tvůrce mravních čínů. Zajímavé je posouzení Gandhího a Lenina, humanitní etiky indické revoluce a krvelačnosti a zvrstev revoluce v Rusku, jakož i poukaz na experiment Sorotkinův ohledně mravní praxe lidí. Humanitní morálka jako praxe zůstane také dle Tvrdého nejvyšší metou lidského usilování mravního vůbec. —

Jak jsem už svrchu napsal, je kniha Tvrdého opravdu obsažná, takže ani nelze v pouhém referátu o všem se zmiňovati. Leč nepokryté a tedy čestně projevované stanovisko pozitivistické zabránilo autorovi věnovati více místa filosofickým směrům z druhého břehu a jejich zevrubnějšímu a myslím i spravedlivějšímu hodnocení. Snad k tomu scházelo plnější porozumění, snad i směr předem vytčený edici. Zběžné zmínky, tu a tam, o Vorovkovi, Marešovi a jiných nestačí. Zasloužil se tito filosofové nesporně jiné pozornosti, než jen příležitostně a ještě k tomu z historie polemik à la Krejčí contra Babák.

Také přehlížení filosoficko-theologické literatury a priori podceňované, nemohu schvalovati, byť i určité kruhy v tomto druhu jednání spatřovaly serióznost filosofické práce. *Podzimek.*

*Československá Vlastivěda.* Díl IV. Vyšlo pod protektorátem Masarykovy akademie práce za vrchní redakce univ. prof. dra Václava Dědiny a za odborné redakce univ. profesora dra Václava Novotného, nákladem Sfinx, Bohumila Jandy, v Praze 1932. Stran 638.

Jde o celkové, na základě nejnovějšího badání kriticky podané zpracování dějin československých od začátku dějinného života v našich oblastech až po naše dny, tedy o dílo, po jakém již dávno voláno, ač marně. Sám prezident Masaryk v letech osmdesátých potřebu jeho zdůrazňoval. Úplných vědecky zpracovaných dějin československých od doby nejstarší až po dobu dnešní jsme dosud vlastně ani neměli, ježto Rezkovy-Dolenského „Obrázkové dějiny českého národa“ byly určeny pro školní mládež. Děly se pokusy vydati úplně československé dějiny, ale k vědeckému zpracování našich dějin v dostatečném rozsahu čeští historičtí spisovatelé nedospěli.

A. IV. díl „Československé Vlastivědy — Dějiny“ tuto mezeru v historické literatuře našeho národa vyplňuje. Jednotlivé části zpracovali: dr. Josef Dobiáš I. kapitolu v oddílu „Doba stará, Před vystoupením Slovanů“. Dr. Václav Novotný II. a III. kapitolu do roku 1273 (str. 60) v témže oddílu. Dr. Otakar Odložilík pokračování III. kapitoly a kapitolu IV., jakož i I. ka-



pitolu v oddílu „Doba střední, Rozkvět národního života za Karla IV. a Václava IV.“. Dr. Rudolf Urbánek II. kapitolu v oddílu „Doba střední, Prvních sto let utrakvistu (1419—1526)“. Dr. Otakar Odložilík III. kapitolu v témže oddílu „Rozkvět a zánik reformace“. Dr. Jaroslav Prokeš oddíl „Doba nová“ a „Doba nejnovější“.

Svazek tento jest zpracován s velikou svědomitostí a péčí. Dílo obsahuje mnoho ilustrací, většinou původních, čímž historický vývoj našeho národa a naši vlasti znázorněn jest i obrazově. Pro množství látky bylo nutno IV. svazek Československé Vlastivědy rozdělit na dva díly. První díl tohoto IV. svazku vyšel a obsahuje československé dějiny do konce vlády Marie Terezie r. 1780, druhý díl jest již úplně v tiskárně vyzesen a vyjde, jak sděluje redakce i nakladatelství, dle možnosti v době nejkratší. Obsahuje československé dějiny od roku 1780 až do doby přítomné. Rovněž i podrobný obsah svazku, seznam vyobrazení, příloh a rejstřík bude připojen k svazku druhému, jako společný oběma svazkům.

Vydání těchto prvních úplných souborných dějin československých, sepsaných na vědeckém základě, potkalo se též s obtížemi. Prof. dr. Novotný pro náhle, těžké onemocnění nemohl zpracovati část mu přidělenou, a tak zpracování jeho části, t. j. od konce vlády krále Přemysla II. do r. 1419, musel převzít docent dr. Odložilík. Přes svou těžkou chorobu prof. dr. Novotný provedl redakci celého díla sám. Tento svazek Československé Vlastivědy má mimořádný význam tím, že jsou to první souborné dějiny národa československého, zpracované na vědeckém podkladě. M. Z.

Stanislav Čapek: *Potřebujeme církev?* Slovo k duchovní orientaci dnešní doby. Vyšlo v roce 1930, nákladem ČHO v Praze I., 1045.

Zpytuje-li jednotlivec svědomí, přichází k sebezpoznání. Kriticky hodnotí, zjišťuje, jaké je jeho místo v slušné společnosti, jak plní svěřené mu poslání a jak hlubokou rýhu po sobě zanechá v tom či onom oboru. Bylo by bývalo lépe, kdybych vůbec nežil nebo znamená můj život posilu pro mravní a duchovní svět? To jsou myšlenky, které mívají zúrodňující vliv. Je proto tím chvalitebnější, je-li jimi zaměstnávána větší společnost, jako je na př. církev. Capkův spisek je v tomto směru podnětný i pro jiné církve. Vychází od protikřesťanské a proticírkevní tendence doby, klade si otázku, co jest církev, zabývá se vývojem, náboženským a sociálním významem církve a mluví o dějinné nutnosti i nezmarnosti křesťanské církve. Věří, že církve, které budou schopny pokroku a nedají se vésti primitivní lidovou zbožností, ale sama povedou, nebudou odsouzeny k zániku. I církev katolická bude nucena vrátiti se k církvi apoštolské, t. j. splyne s církvemi evangelickými. Církev musí býti hodnocena jediné nábožensky a proto: „Nejlepší církev bude ta, která nejvíce pomáhá člověku v dosahování dokonalosti Boží.“

Dnešní doba, aspoň u nás, je už církvím příznivější. Do nedávna se žilo a dýchalo jen politicky. Politická strana dovedla mnohým lidem nahraditi i církev. Tato vlna však opadla. Tak, jako se hovořilo s despektem o církvích a náboženství, tak se dnes zase hovoří o politice a politických stranách. Lidé jsou nespokojeni a vracejí se zase v náruč církve. Je nyní na církvích, aby si dovedly tuto vracející se důvěru udržet. Čím a jak? A. V.

*Masaryk a židovství.* Za spolupráce prof. dra O. Donatha a prof. dra F. Thiebergera vydal dr. Arnošt Rychnovský. Vyšlo v českém a německém vydání, s devatenácti ilustracemi a dvěma rukopisnými ukázkami, v nakladatelství „Mars“, r. 1931.

Tato kniha společné práce židů i nežidů, sionistů i asimilantů, zabývá se myšlenkovým světem Masarykovým, pokud je ve spojitosti s židovskými otázkami, dále procesem polenským i Mendl Bejlisovým a končí vzpomínkami. Je to vlastně psaný pomník, postavený Masarykovi židovskou diasporou československou za diasporu celou. Ve všech státech dochází ke zhodnocení Masarykovy práce a myšlení se stanoviska židovského. Je nazýván statečným borcem za lidská práva, slidičem po pravdě, bojovníkem proti zpátečnictví a pověře. Masaryk má pro židy, jak přiznává sám H. Bergmann.



Jeruzalém, zvláštní citovou hodnotu. Články jsou nejen svědectvím úcty a vážnosti, kterých se těší náš prezident u židů, ale dají též nahlédnouti do vnitřních poměrů židovstva. V očích prostých křesťanů a snad i inteligence vypadá židovství duchovně jednotné. Neví se o mravně regeneračním hnutí sionistickém, ani emancipačním a asimilačním. Židé sami málo informují nežidovskou veřejnost o sobě, a není se tudíž ani čemu diviti, že se zrodila a byla tiskem krmena pověra o rituální vraždě. Ani dnes by neškodila revue, která by se obírala židovskými otázkami, a byla vydávána židy v českém jazyce. Poznaloby se, že tu nejde o křesťanskou ani o židovskou krev, ale o společnou práci ve snaze po nedílném lidství. A. V.

## KNIHY.

Gehring Albert: *The Religion of Thirty Great Thinkers*. Boston, Marshall Jones Company. 1925. XIII. 268 str. Podává náboženské názory velkých myslitelů 17., 18. a 19. století.

Koepf Wilhelm: *Panagape. Eine Metaphysik des Christentums*. Gütersloh 1927, C. Bertelmann. XII. 232 str. 4<sup>o</sup>. M 9, váz. 11. Návrh nové metafysiky. Hledá cestu z teologie do nové metafysiky víry. Předvídá vytvoření ideje Boha, nové kosmometafysiky.

Pallière Aimé: *Das unbekannte Heiligum*. Přeložil Z. Holm. Berlín 1927. Světové nakladatelství, 288 str., 8<sup>o</sup>. M 4.50; váz. 6. Autobiografie. Ličení náboženské cesty od katolicismu k židovství.

Schjelderup Kristian: *Die Askese. Eine religionspsycholog. Untersuchung*. Berlín 1928. W. D. Gruyter & Co. VI. 249 str., gr. 8<sup>o</sup>. M 11.50, váz. 12.80. Ukázka, jak bohata jsou hlediska, jež skýtá psychoanalyticky orientovaná psychologie badání náboženskému.

Mayer Jacob: *Zur Interpretation des gegenwärtigen Menschen*. Berlín-Itzehoe 1928, G. Martin. 95 str., 8<sup>o</sup>. M. 3.50. Studuje úmysly přítomné doby na celé řadě myslitelů a znamenitých romanopisců.

Mühl Max: *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Lipsko 1928, Diedrichs. XII. 144 str. M 6.50, váz. 8. Idea jednoty lidstva, jak se vine filosofií řeckou až po universální křesťanství.

Benrubi J.: *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*. Lipsko, F. Meiner, 1928. VIII. 530 str. vel. 8<sup>o</sup>. M 28, váz. 31. Úplný přehled filosofických proudů ve Francii.

Kynast Reinhard: *Ein Weg zur Metaphysik. Ein Versuch über ihre Möglichkeit*. Lipsko, F. Meiner, 1927. XIV. 353 str. vel. 8<sup>o</sup>. Cílem metafysiky — ocenění celku. Metafysika je víc než osobní víra; je osobně a universálně podmíněné vědění.

Müller-Freienfels Richard: *Metaphysik des Irrationalen*. Lipsko, F. Meiner, 1927. XI. 493 str. Dynamisticko-irrationalistický obraz světa za pomoci Aristotela a Leibnitze.

Gredt Josef: *Unsere Außenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinnenserkenntnis*. Tyrolia, Videa-Insbruck, Mnichov, 340 str. M 2.80. Systematické spojení a smírné vyrovnání metafysického a empirického způsobu myšlení.

Metz André: *Une nouvelle Philosophie des Sciences*. Paris 1928, F. Alcan. 211 str. Fr. 15. Pro metafysicko-realistické poznání. Proti pozitivismu, skeptickému fenomenalismu, relativismu a pragmatismu.

Stieler Georg: *Nikolaus Malebranche*. Stuttgart 1925, Fr. Froman, VII. 174 str. M 6, váz. 7.50. Základní idea Malebranchovy filosofie je idea racionálního systému, rozumu, ne lidského, ale božského.

Driesch Hans: *Der Mensch und die Welt*. XII. 135 str. Lipsko 1928. Emanuel Reinecke; M 5, váz. 7. Spis. dává člověku pevné, kosmické zakotvení ve světě. Duch není nic cizího světu; proniká světem.

Bruhl Lévy: *Die geistige Welt der Primitiven*. Přel. M. Hamburger. Mnichov 1927, Bruckmann, X. 353 str. vel. 8°. M 10, váz. 12. Mentalita primitivů nezná naší kauzality, je v podstatě mystická.

Cadmann S. Parker: *Imagination and Religion*. New York 1926. The Maxmillan Co. 208 str. 6/6 s. Vykládá o moci, zázracích a nebezpečích obraznosti v duchovním a zvláště náboženském vývoji člověka.

Rosenfeld Hans: *Glaube und Weltanschauung als Grundlagen europäischer Kulturentwicklung*. Berlin 1927, L. Schneider, 80 str. vel. 8°. M 2.25. Víra a tajemství se požadují vzájemně. Kdysi rodila se víra z přemoci a zázraků přírody. Dnes nutí k víře rozpory a protismyslnosti v myšlení.

Schmaus Michael: *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*. Münster in W. 1927, Aschendorff, XXV. 431 str. vel. 8°. M 17.25. Zkoumá theologické základy Augustinových psychologických výkladů Trojice.

Kuntz Werner: *Vor den Toren der neuen Zeit*. Lipsko, F. Meiner. 1926. XII. 279 str. M 11, váz. 13. Spis. vypsání problémů naší doby než jejich řešení.

Ziehen Theodor: *Die Grundlagen der Religionsphilosophie*. Lipsko, F. Meiner. 1928. 166 str. M 3.80. Kritika stávajících nábožensko-filosofických názorů od primitivů až po R. Otto. Autor je pro monotheismus (Bůh — soubor vši zákonitosti).

Forke Alfred: *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg 1927, Friedrichsen & Co. XVI. 594 str. 4°. M 36. Působí dojmem absolutní vědecké spolehlivosti. Pracováno na základě pramenů.

Orestano Francesco: *Nuovi Principi*. Roma 1925. 447 str. L. 40. Pokus o syntetickou filosofii, o „philosophia perennis“. Nebuduje filosofických dogmat, nýbrž podává nové myšlení, které však končí v metafysice o absolutnu.

Reik Theodor: *Dogma und Zwangsideoe*. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion. Vídeň 1927. 141 str. M 5.60, váz 7. Pokus o umístění dogmatu v náboženském vývoji a o postižení pudových hnutí a duševního mechanismu, jež tvoření dogmatu ovládají.

Beth Karl: *Religion und Magie*. 2. přepr. vydání. Lipsko 1927, Teubner, XIII. 453 str. vel. 8° M 14; váz. 16. Chce uvolnit cestu k jasnému pochopení psychy člověka náboženského a magického.

Ellwood Charles: *Unsere Kulturkrise, ihre Ursachen und Heilmittel*. Stuttgart 1926, Kohlehammer, XII. 222 str. M 3.80. Křisi naši kultury, jež má původ v egoismu, chce odstranit vzájemnou službou a „dobrou vůli“.

Hamann Otto: *An den Grenzen des Wissens*. Hamburg 1927. 116 str. M 3.50, váz 4.50. Máme mnoho vypozerovaného materiálu, ale málo nepopíratelně jistých poznatků.

Clauberg und Dubislav: *Systematisches Wörterbuch der Philosophie*. Lipsko, Meiner. VII. 565 str. M 7; váz 9. Definuje odborné výrazy filosofické.

Böhn Siegfried: *Sein und Sollen*. Eine metaphys. Begründung der Ethik. Berlin 1927, Dümmler, 320 str. vel. 8°. M 9.75, váz. 11.75. Problémy etické líčí v souvislosti s problémy metafysickými.

Lipps Theodor: *Die ethischen Grundfragen*. 5. vyd. Lipsko 1927. VoB. IV. 327 str. 8°. Váz. M. 7.50. Pokus budovat etiku na vědeckém poznání mravní pravdy, bez motivů náboženských.

Ghose Jogendra Chaudra: *Positive Religion*. Přel. do němč. Otto Strauss. München 1926, Reinhardt. VII. 452 str. vel. 8°. M. 13, váz. M. 13. Moderní Ind zkoumá se stanoviska své země problémy přejatých náboženství a chce výsledky té práce uvést v soulad s výsledky moderní přírodovědy, aby našel Boha, bez něhož není život než jen prázdný sen.

Dittrich Ottmar: *Geschichte der Ethik*. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Bisher 3 Bände: Vom Altertum bis zur Kirchenreformation. Lipsko, Meiner. M. 15, 17.50, 12, 14.50; 20, 23. Dílo jedinečné — rozsahem i obsahem — na poli etiky.

Messer August: *Einführung in die Psychologie und die psychologischen Richtungen der Gegenwart*. Leipzig 1927, Meiner. VI. 172 str. 8°. M. 4; 6. Spis neřeší problémů, ale poučuje o vědeckém stavu psychologie dneška.

Schlemmer Hans: *Die Seele des jungen Menschen im Entwicklungsalter*. Heilbronn 1927, W. Seifert. 234 str. vel. 8°. Váz. M. 8. Autor řeší duševní vývoj mladého člověka — jako spojku mezi dětstvím a dospělým věkem — na základě rozsáhlé starší a nejnovější literatury.

Meerkatz Albert: *Einführung in die Ethik*. Berlin 1917. Kribe-nakladatelství, 63 str. 8°. M. 1.50. Přehled vývoje a významu etiky, psaný na základě křesťanství a sledující účel pedagogický.

Mennicke Karl: *Das Problem der sittlichen Idee in der marxistischen Diskussion der Gegenwart*. Crimmitschen 1927, Rohland Berthold. 26 str. 4°. M. 1. Považuje etickou a s ní související metafysickou a náboženskou diskusi v marxismu za nutnou, aby jednotlivec získal věrný a patřičný úkol v socialismu.

Reiner Hans: *Freiheit, Wollen und Aktivität*. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit. Halle 1927, Niemeyer. VI. 171 str. vel. 8°. M. 6. Pokus o řešení svobody vůle cestou tak zvané fenomenologie.

Hoffmann, P. Th.: *Das Göttliche*. Eine Sammlung religiöser Stimmen der Völker und Zeiten. München 1925, Callwey. 452 str. Sběrka náboženských projevů lidstva, která chce naznačit, jak se má připravovat náboženská cesta budoucnosti.

*Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. III. sv., vydal Erich Stange, Lipsko 1927, Meiner. VIII. 139 str. M. 12. Serie katol. theologů vyslovuje se o vědě náboženské.

Reyer Wilhelm: *Einführung in die Phänomenologie*. Lipsko, Meiner. 1926, X. 465 str. 8°. M. 12.50; váz. M. 15. Učebnice fenomenologie a jejích metod, která po svém založení Husserlem prodělala bohatý vývoj a mnohou obměnu.

Thomas von Aquin: *Die Philosophie des Thomas von Aquin*. In Auszügen übersetzt und mit Einleitung, Anmerkungen versehen von E. Rolfes. Lipsko, Meiner. 1920, XI. 224 str. 8°. Nejpodrobnější a nejúčinnější cesta poučení o obrazu světa a filosofie Tomáše Akvinského. Hodí se pro ty, kdo neumějí latinsky.

M. Schwickerath: *Exaktwissenschaftliches, philosophisches und künstlerisches Welterkennen und Weltbegreifen*. Lipsko, Meiner. 1928, IX. 88 str. M. 4.50. Hledá společné základní formy vědy exaktní, filosofie a umění. Při tom má věda exaktní význam, býti východiskem a vůdkyní do oborů filosofie a umění.

Anwander Anton: *Die Religion der Menschheit*. Einführung in Wesen und Geschichte der außerchristlichen Gottesvorstellungen nebst einem religionsgeschichtlichen Lesebuch. Herder, Freiburg i. Br. 1928 XX. 568 str. M 16; váz. 18. Stanovisko katolické. Dobře myšleno a dobře psáno.

Kutter Hermann: *Plato und wir*. München, Kaiser, 311 str. M 6,50, váz. 8,20. Nepoučuje o Platonovi, ale chce zanést ducha Platonova v moderní boj o světový názor. Proti intelektualismu dnešní doby.

Driesch Hans: *Behaviorismus und Vitalismus*. Heidelberg 1927. C. Winter, 10 str. M —,80. Driesch ukazuje, že tak zv. behaviorismus — důsledně provedený — vede k vitalismu.

Karrer Otto: *Gott in uns*. Die Mystik der Neuzeit, München 1927. Ars sacra. Josef Müller, 396 str. M. 6,80. Sbírka ukázek ze spisů mystiků evropských posledních pěti století: filosofů-mystiků, visionářů, básníků.

Wohbold Hans: *Mysterienweisheit*. Menschheitsentwicklung vom Mythos zum Christentum. München 1927. Náklad, Delphin. M 6; váz. 8 a 9. Mythy byly projevem starého vědění o světě duchovním. Lidstvo musí nastoupiti nové cesty mysteria.

Russel Bertrand: *Unser Wissen von der Außenwelt*. Přel. W. Rothstock. Lipsko. Meiner 1926. VIII. 331 str. M 10; váz. 12. Nejvýznamnější spis v oboru nejnovější anglické noetiky.

Dempf Alois: *Die Ethik des Mittelalters*. München, Oldenbourg 1927. 111 str. M 4,55. Možno nazvat spis cenným doplňkem každých dějin středověké filosofie, jakož i každého vyličení dějin etiky. Je věnován hlavní otázce středověké etiky — její systematice.

Litt Theodor: *Ethik der Neuzeit*. München. Oldenbourg 1926. 184 str. M 3,90 a 3. 60. Na malém prostoru důkladně vyličení etiky doby nové — od renesance až po etiku fenomenologickou.

Griselbach Eberhard: *Gegenwart*. Eine kritische Ethik. Halle, Niemeyer 1928. 608 str. M 22, váz. 24,50. Podává etiku kritickou, kterou aplikuje na palčivé otázky přítomnosti: školu, stát, právo, vzdělání, kulturu, výchovu.

Dibelius Martin: *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1925. 173 str. M 6. Spis obsahuje bohatý materiál k řešení podstaty křesťanství.

Hirsch Emanuel: *Die idealistische Philosophie und das Christentum*. Gütersloh, Bertelsmann 1926. 312 str. M 10. Ličí vztah idealistické filosofie ku křesťanství a hodnotí idealismus se stanoviska křesťanského.

Bergmann Ernst, Leisegang Hans: *Weltanschauung*. Philosophisches Lesebuch. I. Antike, Mittelalter und Neuzeit bis zur Aufklärung. II. Von Kant bis Nietzsche. Breslau, Hirt 1926, 1927. 172 str., 203 str. M váz. 3,50, 6,50. Filosofická, čítanka, určená pro laiky, neodborníky. Chválí se.

Parodi D.: *La philosophie contemporaine en France*. 3. oprav. vyd. Paříž — Alcan 1925. 537 stran. 35 franků. Pro všechny, kdo se zabývají novější francouzskou filosofií, nepostrádatelné. Spis spolehlivý. Úsudek hodnotící — jistý.

Francis Herbert Bradley: *Die Analyse des Geistes*. Přel. dr. K. Grelling. Lipsko, Meiner. 1927. VII. 407 str. M 12, váz. 14. Synthesa behaviorismu a novorealismu. Poslouží dobře těm, kdož chtějí se informovat o tom, co žije dnes na universitách amerických a z většiny i anglických. Sp.

\*

Čaha Arnošt: *Malé dějiny československé*. Zactvu škol obecných. S 30 obr. a mapkou. Kč 3,50.

Koreň Josef: *Dejepis pre slovenské ľudové školy*. Dejiny československého národa, 1932, 64 str. Kč 5,60.

Odložilík Otakar Dr.: *Moravští exulanti Jiří a Jan Veselští-Laetové*. (Zvl. otisk z Časop. Matice moravské. Roč. 54.) 1930, 106 str.

Bačkovský Rud., prof.: *Stavovské vrchnosti a poddaný lid selský v 16. století*. (Obsaž. v VI. výroční zprávě stát. čsl. muž. ústavu učitelského v Praze II. za školní rok 1931—32.) 1932, 11—23 str.

Horák Ladislav: *Počátkové dějepisu návodného na školé národní*. S částí teoretickou i praktickou podává: Díl I., 3. vyd. 1932, 201 str. Kč 24.—

Neumann St. K.: *Francouzská revoluce*. Populární dějiny bojů francouzské společnosti na sklonku 18. stol. Díl III. Zápas s demagogií a korupcí. Se 174 vyobr. v textu a 19 přílohami, z nichž 14 jsou neotypie. 2. vydání (obálkové), 1930 (1932), 532 str. Kč 75.—, váz. Kč 100.—

Rezík Ján: *Katovské lešenie prešovské*, postavené r. 1687, čize *Prešovská jatka*. Poslov. Gustav Pogány. Latinský text pod tlač pripravili: Ján Gömöry a Gustáv Pogány. (Pamätnosti evanj. augsb. vyznania cirkvi na Slovensku. Sv. I.) 1931, 142 str. Kč 25.—

Bubnov A., M. Pokrokovskij, J. Thomas: *Dějiny Ruska. — Dějiny občanské války v Rusku 1917—1921*. Přel. Vlasta Borek, 1932, 610 str. Kč 80.—, váz. Kč 100.—

Burda Vojtěch, prof.: *Majetek Arnošta Leberechta Bludovského*. (Podle archivních pramenů.) (Obs. ve XIII. výroč. zprávě stát. čsl. reál. gymn., Orlová, za šk. r. 1931—32.) 1932, 3—4 str.

Houli Ivan, dr.: *Jan Žižka u České Skalice r. 1424*, 1932, 9 str., 1 obr. Kč 2.—

*Napoleon*. Sborník prací. Redigoval J. A. Augusta. Resumé překládali: Dr. J. M. Augusta, Frant. Hlaváček a dr. Viktor Kripner, 1932, 279 str., 1 mapa. Kč 40.—

Profeld Bedřich, prof.: *Lukáš šadimský se šadimě*. (Ze života městského písaře.) Podle archivních pramenů (Obsaž. ve XXXV. výroční zprávě stát. čsl. reál. gymn. v Náchodě, za šk. r. 1931—32.) 1932, 3—9 str.

Sokol Vojtěch: *Mikuláš Diviš z Doubravína*. (Zvl. otisk z Věst. Král. Spol. Nauk, tř. I., 1931.) 1932, 80 str. Kč 20.—

Svačina Boh.: *Přehledný dějepis všeobecný*. K praktické potřebě žactva měšťanských škol, zvláště čtyřtřídních. (Příručky ke shrnutí a opak učiva, 13.) 1932, 148 str. Kč 6,50.

Svačina Boh.: *Stručné dějiny československého národa*. (Kniž. žákov. příruček, 3.) 1932, 76 str. Kč 3,50. Pl.

## ČASOPISY.

Co hráti na ochotnické scéně, aby obecenstvo a všichni ochotníci byli spokojeni, i aby mravní a finanční úspěch představení byl zajištěn? Který z pp. režisérů našich ochotnických spolků a dramatických odborů vůbec nepřál by si býti této starosti a zodpovědnosti ušetřen? Výbornou pomůckou a pravou rukou režisérovou v tomto směru je věstník „Literatura“ č. 68.-70., obsahující vedle řady článků pro divadelní prakti výběr divadelních her pro ochotníky. U většiny her setkáváme se tu se zajímavou novinkou. Je k nim připojen děj, klasifikace provedení a charakteristika rolí. Tím je každému režisérovi dána možnost zvoliti takovou hru, která dosáhne na jeho scéně všestranného úspěchu. Věstník „Literatura“ čís. 68.-70. vydalo právě



nakladatelství A. Neuberta v Praze, Hybernská 12 a zašle jej významným zájemcům na požádání bezplatně. Sp.

*Theologische Rundschau.* Založili Bousset a Heitmüller. Vydává R. Bultmann a von Soden. Ročně 6 sešitů. 12 M. Tübingen, Mohr, 4. (roč. 1932), seš. 1.—4. — V seš. 1. Bultmann: Urchristentum und Religionsgeschichte. — V seš. 3.—4. Ruttenbeck: Theologie und Wirklichkeit.

*Kommende Gemeinde.* Vydává J. W. Hauer. Vychází šestkrát ročně, cena seš. M 1.80. Lipsko, Hirschfeld. Roč. 4., č. 1.—3. — V č. 1. a 2. Hauer: Die völkisch-religiöse Bewegung und das Christentum. — A. Bonus: Vom germanischen Glauben. — A. Weizsäcker: Das Schuldproblem in Psychotherapie und Seelsorge. — V č. 3. Hauer: Die deutsche Seele im Kampfe mit sich selber. — E. W. Schmidt: Ist das Christentum die Religion des deutschen Volkes? — W. Schloz: Ist Christentum deutsches Schicksal? — G. Groh: Religion und deutsche Zukunft — V Německu připravují a odehrávají se události, jež budou mít brzy velký vliv na osudy evropského lidstva po stránce politické, sociální i náboženské. Jde o národ a křesťanské náboženství. Zmíněný časopis dává nám nahlédnout do myšlenkového i citového varu národa německého. My nemůžeme zůstat neinformováni o tom, co se děje u našich sousedů.

*Zwischen den Zeiten.* Vydává G. Merz. Mnichov, Chr. Kaiser. Cena pololetně M 5.50. Časopis směru teologie K. Bartha. Roč. 10. (1932), č. 1.—3. — V č. 1.: Fr. Gogarten: Menschheit und Gottheit Jesu Christi. — H. Diem: Erbe und Schuld. — P. Schempp: Sünde und Heiligung. — V č. 3. K. Barth: Die Theologie und die Mission in der Gegenwart.

*Stimmen der Zeit.* Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Ročně 12 seš. Roční cena 14 M. Freiburg v Breisgau. Roč. 62. (1932). Dříve pod názvem: Stimmen aus Maria Laach. Dobře redigovaná katolická revue německá, vedená jesuity. Dobře poslouží tomu, kdo chce znát německý dnešní katolicismus, jeho stanovisko ke všem aktualitám nynější doby. Hojnost zpráv a recenzi — vše hodnoceno přísně katolicky.

*Christentum und Wissenschaft.* Založil K. Girgensohn. Na rozkaz theologických sdružení německých universit vydávají R. Winkler a Her. Sasse. Ročně 12 sešitů. Drážďany-Lipsko, L. Ungelenk. Roč. 8., č. 1.—8. — V č. 1. a 8. R. Hermann: Fragen der Philosophie und Fragen des christlichen Glaubens. — V č. 3. Knevels: Der Nationalsozialismus am Scheidewege. — V č. 4. K. Möckel: „Völkisch“ und „christlich“. — K. Schneider: „Aus der neutestamentl. Arbeit“. — V č. 7. K. Wieke: Die Kirche und ihre Stellung im öffentlichen Leben. — Hojnost zpráv a recenzi, časopis dobrý.

*Religiöse Bessinnung.* Čtvrtletník pro prohloubení křesťanství a ekumenické dorozumění. Vydává dr. K. Thieme. Stuttgart, Fr. Frommann. Roč. 4. (1931-2), seš. 2.—3. — V č. 2. Gogarten: Zur christl. und marxistischen Eschatologie. — K. Eschweiler: Politische Theologie. — F. Stepun und W. Gurian: Christlich-faschistischer Probolschewismus? — V č. 3. K. Thieme und A. Martin: Ökumenische Haltung — Illusion? — Hojnost zpráv z hnutí ekumenického. Směr mezicírkevně irenický.

*Die Eiche.* Čtvrtletník pro sociální a mezinárodní spolupráci. Vydává F. Siegmund-Schultz. Gotha, Klotz, 20. roč. (1932), 3. čtvrtletí. — Věnován ekumenismu a pacifismu. Hojnost zpráv. Sp.

*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums.* (ZAW.) Vydává Johannes Hempel. Dvojčíslo, 2. a 3. seš. roč. 1932 (v celku seš. 144-145. Joachim Begrich (Lipsko) ve svém článku: Die Paradieserzählung (Eine literargeschichtliche Studie) podává nové řešení sporné mnoho diskutované části knihy Genesis 2, 4b—3, 24: vypravování o ráji. Většina starozákonních vědátorů jest přesvědčena, že jsou zde zpracovány dva prameny a tyto prameny bývají rozdělovány na základě nesrovnalostí; to však právě nepovažuje Begrich za

správně a odděluje prameny na základě dublet, t. j. dvojmo dochovaných prvků obou vyprávění. A výsledek Begrichova rozboru? Postavil se proti dosavadnímu názoru o cizím nejizraelském původu vypravování o ráji. Myslí se zpravidla na původ z Babylonie nebo Mesopotamie, ale Begrich praví, že se otázka po původu nesmí vztahovati na vypravování jako celek, jak dosud se činilo, nýbrž na jeho dva prameny: 1. na vypravování o pračlověku a 2. na vyprávění o ženě a hadu (S. 116.), a z toho první pramen o pračlověku možno naléztí na půdě jizraelské jako samostatnou zprávu. — Dr. Julius Boehmer: *Tellurische Trümmerstücke im Flutbericht der Genesis.* (Str. 117—124.) Týká se zpráv o zemi (tellus) ve vyprávění o potopě. Dosud se mysliło, že při potopě šlo jen o zničení lidí a zvířat a tu Boehmer ukazuje, že jde o zničení celé země. „Třikrát jest označována katastrofa potopy jako kosmická nebo aspoň zemská“ (tellurische). Jednou u J 2 a dvakrát u P.: Ge 8, 21b; Nebudu zlořečítí více zemi pro člověka (J); 6, 18, 9, 11 (P). Z větší části jest článek kritikou knihy: „Ur und die Sintflut“, kterou napsal American Charles Leonard Woolley (něm. překlad vyd. v Lipsku 1930). Woolley se domnívá, že našel při vykopávkách stopy po historické potopě v zemi sumerské, která byla jen místní katastrofou, omezenou na spodní údolí Eufratu a Tigridu. Toto údolí však bylo obyvatelstvu celým světem; k této potopě vrací se vyprávění sumerské i hebrejské. Boehmer se domnívá, že kniha Woolleye chce raziti cestu t. zv. americkému fundamentalismu a chce dokázati, že v bibli je všechno historie. — James A. Montgomery: *The Supplement at end of 3 Kingdoms 2.* (Doplňk na konci I. Král. 2.) Jak to, že verše 35—46 stojí zde ku konci kap. 2. a nikoliv na konci 2. knihy Samuelovy, kam patří? Montgomery myslí, že bylo ještě ranější dělení než t. zv. luciánské, mezi 2. Sam. a I. Král., jak dokázal Mr. Thackeray. Nová kniha začíná I. Král. 2, 41: A šalamoun dosedl na trůn a jeho království bylo utvrzeno. Hebrejský text rozebírá pomoci LXX. — Str. 130—141. G. Richter: *Zu den Geschlechtsregistern I. Chron. 2—9.* Studie k seznamu rodů a pokolení. Článek pokračováním z č. 48 ZAW 1931 str. 260 ss. — G. R. Driver: *Problems in „Proverbs“* snaží se novým řešením osvětliti nesnadná místa v knize „Příslovi“ (7, 11, 17; 13, 1; 17, 4...) — David Daube: *Zur frühthalmudischen Rechtspraxis.* Samaritanus (rukopis) má odlišnou knihu úmluvy od textu masoretského. Jádro těchto rozdílů představuje jednotné zmodernisování práva, a to je předmětem článku. — 160—168. Wilhelm Caspari: *Über die Textpflege nach den hebräischen Handschriften des Sira.* Mluví o tom jak se zacházelo s texty, jak se vyvinula jednotná znění srovnáváním a doplňováním. Když se však dva texty, každý vlastní cestou od sebe hodně odlišily a nemohlo se rozpoznati, který z nich jest původnější, byly ponechány vedle sebe oba dva. Autor píše podle zpráv z rukopisů Sira. — Nakonec obsahuje dvojčíslo na 36 stranách velmi cenný přehled důležitých článků z časopisů a sbírek.

Nov.

## RŮZNÉ.

*Sověty chtějí do roku 1937 vyhladiti náboženství.* Ze sovětského svazu docházejí zprávy o novém dekretu rady lidových komisařů, který obsahuje nejnovější pětiletý plán bezbožníků na úplné vymýcení náboženství a na zrušení a odstranění všech církví. Obsah tohoto plánu jest tento: V prvním roce 1932—1933 má být vypracován podrobný plán na zrušení a zavření všech kostelů a modliteben, které má být skončeno nejpozději v roce 1937. V prvé řadě mají být zrušeny kostely, které nejsou stavitelskými památkami. V druhém roce pětiletky mají být všechny nábožensky založené osoby

odstraněny ze státních úřadů a podniků. Veškerá náboženská literatura a všechny náboženské kultury mají být úředním výnosem zakázány. Třetí rok má sloužit k zaktivování všesvazového hnutí bezbožníků. Do té doby má být natočeno nejméně 150 různých protináboženských filmů, které budou předváděny hlavně ve školách a na venkově. Všichni zaměstnanci náboženských kultů, kteří odmítnou vzdát se svého úřadu, budou ze sovětského Ruska vypovězeni. Ve čtvrtém roce má být provedeno předání všech kostelů, synagog a modliteben místním úřadům, které je mají přeměnit v musea, přednáškové sály, biografy, kluby atd. V posledním roce má být pětiletka bezbožníků úspěšně dokončena: „Pojem Boha má být jednou provždy vymýcen ze srdce všech sovětských příslušníků.“ — Tento plán sovětů není nic nového, znamená jen zostření boje proti náboženství a církvím. Dle marxistické ideologie náboženská víra podlamuje třídní boj a ohlupuje lid. Dějiny uvádějí několik pokusů, kdy jednotlivé vlády usilovaly vykořenit náboženskou viru násilím ze srdce lidského. Již první křesťané byli pronásledováni od římských císařů. Ve velkém rozsahu usilovala francouzská revoluce o odstranění náboženství. Ale žádný z těchto plánů se nezdařil a zůstalo se jen při pokusech. Sovětská vláda usiluje o odstranění pravoslavi již od roku 1917, ale bezvýsledně. Jedná se tedy jistě o něco hlubšího, nežli se zdá na první pohled. A proto takový boj nemůže mít konečného úspěchu. Naopak každý kulturní boj přináší s sebou tím větší oddanost a přichylnost lidstva k tomu, co se mu bere a nač se mu násilím sahá. Pronásledování vyvolává kult mučedníků. A proto nemůže sovětská protináboženská pětiletka skončit jinak, než jak ukazuje historie, posílením a povznesením náboženství a církvi.

*Joasafovcí — nové náboženské hnutí v SSSR.* — Sovětský protináboženský list *Bezbožník* píše, že sekta Joasafovců poslední dobou velmi se šíří v SSSR a to na Povolží. Tam je původ a živná půda téměř všeho sektářství v Rusku. Sekta Joasafovců vznikla roku 1907. Zakladatel a „rukovoditel“ byl Hieronomach Joasaf. Rozšířila se hlavně v guberniích kostromské a moskevské, ano i v samé Moskvě. Joasafovcí žijí velmi uzavřeně. V noci se scházejí k modlitbám a rozhovorům (besedám). Ženy nosí vesměs černé šaty a šátky. Při setkání vyhýbají se komunistům a sovětským zřizencům, obracejí se k nim vždy zády, zakrývají tvář rukama a modlí se. Nálada u nich je eschatologická, očekávají příští Spasitelovo a konec světa. Naplňuje prý se písmo svaté. V agrárním plánu bolsheviků spatřují dílo Antikristovo a hledí mu všelikým způsobem překážeti. V době osevů rozjídějí se po vesnicích a agitují proti setbě. Vystupují veřejně na schůzích a vyzývají neupisovati státní půjčky. Často bývají jejich členy i organizovaní komunisté a agitují proti sovětům, zejména proti kolchozům. Ve vsi Jamkovo Joasafovcí zbili kolchozníky a házeli je do rybníka. Hlavně se starají, aby získali na svou stranu mládež, zejména ženskou. Zvláště v tom směru je činna jakási žena Andrejejeva. Své děti vychovávají odloučeně a zvláště hledí, aby se nestýkali s t. zv. „pionéry“. To prý jsou jen ukázky široko rozvětvené protirevoluční práce Joasafovců. Postřehy sovětského listu jsou jistě správné. V Rusku rozvíjí se opět nový náboženský život, zvláště v širokých masách lidových. Tyto masy lidové nebyly tedy zrevolucionovány právě v tom hlavním, t. j. v duchovním a náboženském životě. A proto marné jsou pokusy vládního režimu v Rusku potříti a zničit veškerý náboženský a duchovní život.

*Ruský pravoslavný biskup Nikolaj zemřel v Bělehradu ve věku 41 let po operaci slepého střeva. Biskup Nikolaj, který měl své úřední sídlo v Londýně, byl jeden z nej přednějších duchovních hodnostářů ruské církve v emigraci.*

*Srbský pravoslavný církevní sněm zvolil za metropolitu v Záhřebě biskupa Dositeje, který jest znám u nás, že usiloval o spojení naší církve československé se srbskou církví pravoslavnou.*

*Mexiko vypovídá válku Vatikánu.* U příležitosti vypovězení papežského legáta arcibiskupa Ruízy Floresa z Mexika, bude jistě zajímat tento stručný výťah z plamenného provolání mexického presidenta Rodrígueza. Arbiskup Ruízy Flores byl vyvezen ze země zvláštním vlakem, obsazeným 30 mexickými vojáky a vysazen v Texasu. Ve svém manifestu, namířeném proti papežské encyklice obviňuje mexický president Rodrígues papežskou Stolicí, že už ze zvyku šíří o Mexiku nepravdivé zprávy. President pokračuje, že ctí svobodu smýšlení, zaručenou mexickou ústavou. Ale — pravi: „Jsem pevně odhodlán, jestliže bude papežská vláda pokračovat v hromadícím se provokativním chování, proměnit katolické církevní budovy i chrámy ve školy a v továrny pro blaho proletariátu.“ Na jiném místě svého manifestu president pravi: „Zatím co papežská Stolicé protestuje proti zákonům, které podle jejího názoru potlačují církevní svobodu, vyzývá současně mexické kněžstvo, aby odeprélo poslušnost platným zákonům země a aby vyvolalo sociální převrat. To odpovídá zvyklostem kněžstva, které se nechce smířit se ztrátou svého panství nad dušemi i nad světskými statky. Tímto panstvím drželo kněžstvo proletariát v tupé nevědomosti, aby ho mohlo lépe vydrat. Mexiko, kráčejíci cestou pokroku, nebude trpět, aby se mu vměšovala do jeho vnitřních věcí organisace, která není uznána našimi zákony. Neboť zákony předpokládají odluku církve od státu.“ A opět na jiném místě prohlašuje president: „Při nejmenší známce odporu zakročí vláda nejostřejšími prostředky, aby definitivně upravila otázky, které stály už mexický lid mnoho krve i jiných obětí. Nemohu trpět, aby lidé, kteří nedovedou ctít ani své vlastní náboženství, zneužívali národních statků k boji proti vládě.“ Tato řeč pokládá se za vypovězení náboženské války, která po třiletem příměří vypukne teď v Mexiku jistě se zdvojenou silou.

*Náboženský obraz lidstva.* V breisgavském Freiburgu, známém středisku katolické vědecké práce, vyjde v nejbližší době poslední svazek velkého katolického slovníku politického a sociálního. Obsahuje také nejnovější odhady náboženského rozvrstvení lidstva, jehož se počítá na více než 1822 milionů hlav. Z toho připadá na katolicismus 348 milionů, na protestantismus různých vyznání 192, na řecko-pravoslavné 140 milionů, na jiná křesťanská vyznání téměř 12 milionů, na israelity přes 13 milionů. Mohamedánů je asi 255 milionů, Indů 221, příslušníků jiných asijských náboženství 502, do okruhu ostatních pohanských náboženských představ 107 milionů. Není třeba zdůrazňovat, že zejména v příčině těchto posledních skupin odhady jsou jen přibližné a skutečnost může se od nich lišit o celé desítky milionů.

*Theolog odsouzen do vězení, že odeprél nositi zbraň.* Vojenský soud v Paříži odsoudil na rok vězení bezpodmínečně studujícího protestantské theologické fakulty Martina, který odeprél vykonávat vojenskou povinnost, dovolává se bible a svého náboženského přesvědčení, že prý se nesrovnávají s nošením zbraně. Soud vyslechl dříve kromě obhájce evangelické pastory a několik pacifistů a spisovatelů, kteří hájili přesvědčení obžalovaného. Soud rozhodl, že běží o vyloženou vzpouru proti zákonu.

*Tři metodistické britské cirkve sloučeny.* Za zvláštního obřadu a za účasti vévody a vévodkyně z Yorku byly v Londýně sloučeny tři metodistické britské cirkve, a to „Wesleyan Methodist“, „Primitive Methodist“ a „United Methodist“. Tím byla založena největší protestantská církev světa, čítající 12 milionů členů.

*Kříž na znamení úcty k Mojžíšovi.* Památkový ústav svatých míst v Palestině hodlá převzít hory Nebo — odkud Mojžíš před svou smrtí se rozhlížel po zemi Kanaan — do vlastní správy oslavit tím, že na vrcholu hory vztýčí vedle starého byzantského chrámu velký kříž, který věčně má svítit na znamení katolické úcty k Mojžíšovi.

*Majetek španělských jesuitů převzal stát.* Jak oznamuje L'Osservatore Romano, převzala španělská vláda veškerý nemovitý majetek do svých rukou: čtyřicet kolejí, osm universit a jiných vysokých škol, dvacet čtyři

střední školy, šest noviciátů a dvě astronomické observatoře. Všecky tyto budovy jsou značně zatíženy hypotekami. Jesuitské školy budou během jednoho roku postátněny. Ze třech tisíc jesuitů, kteří žili ve Španělsku před změnou nynějšího vládního režimu, žije většina ještě ve Španělsku jako tak zvaní soukromníci.

*Třetí mezinárodní sjezd křesťanské archeologie* konal se v Raveně. Předseda monsignore Kirsch vyličil význam sjezdu, načež přečetl projev papežův, jenž přál sjezdu zdar, sám jsa křesťanský archeolog. Kardinál Lega uvítal účastníky. Dále mluvil kulturní historik Ricci. Nadšeně byl uvítán chorvatský archeolog don Frane Bulić ze Splitu, člen čestného výboru, jménem jehož uvítal zástupce všech národů a států. Vzpomenul Horáce, že moře rozdojuje, neboť dělí dva národy při dvou pobřežích jadranského moře, ale také že spojuje národy v ideálech víry a vědy. Rečník poukázal na význam vědy pro sblížení národů. Ona překlenuje všechny národy a všechny boje. Nakonec přál sjezdu všeho zdu. Předseda Kirsch ocenil zásluhy Buličovy, jenž předsedal prvnímu sjezdu ve Splitu a Solině r. 1894. Potom mluvil byzantolog Charles Diehl, druhého dne otevřeno nové museum při byzantském kostele San Vitale a podány zprávy také o vykopávkách v Itálii, Francii a Německu. Senátor Orsi pozdravil srdečně bývalého svého učitele z vídeňské university dona Buliče, s kterým se neviděl 40 let.

*Mexický papežský legát v Texasu.* Mexický arcibiskup, papežský legát Ruizy Flores, vypovězený z Mexika, odejel zvláštním vlakem do Lareda v Texasu, v průvodu úředníků tajné policie mexické.

*Biskupské konference v Olomouci.* V Olomouci se konaly biskupské konference, jichž se zúčastnil pražský arcibiskup dr. Kašpar, dr. Prečan, arcibiskup olomoucký, který také konferencím předsedal, a dále 12 diecézních a 4 světící biskupové. Omluvil se toliko řecko-katolický biskup prešovský. Papeži byl zaslán projev oddanosti a pozdrav apošt. nunciovní Msgr. Ciriacimu. Konference se zabývala zvláště otázkami školskými, vyučováním náboženství, laickou katechesí a katolickými školami s právem veřejnosti. V roce 1934 má býti v letních měsících pořádán celostátní katolický sjezd, jakožto manifestace katolické akce. Roku 1933 bude se konati v Nitře milenium kněze Pribiny, věrozvěsta slovanského v Karpatech a Pannonii. Dále byla předmětem porad organizace charity, otázky katolického filmu, zajištění pomocných sil v duchovní správě, náboženská činnost na periferii, apoštolát sv. Cyrila a Metoděje.

*Papežská encyklika o pronásledování katolické církve v Mexiku.* „Observatore Romano“ otiskla encykliku papeže Pia XI., adresovanou biskupům a katolíkům mexickým. Papež ostře odsuzuje boj mexické vlády proti katolické církvi a vyzývá věřící k vytrvalosti a trpělivosti. Ke konci dává pokyn k založení t. zv. katolické akce.

*Konference nunciů v evropských státech.* Římské deníky oznamují, že papež pozval do Říma nuncié ze všech evropských zemí, aby mu podali přesné zprávy o stavu států, u nichž diplomaticky zastupují Svatou Stolicí.

*Katolické ženy proti zaměstnávání vdaných.* Pátá komise Mezinárodního sdružení katolických ženských spolků měla poradu a jednalo se o účinku placené práce provdaných žen na výchovu dětí. Byla usnesena resoluce: „Vzhledem k tomu, že placená práce provdaných žen má nepříznivý vliv na výchovu dětí po stránce tělesné, mravní, sociální a náboženské, žádají se katolické ženské spolky co nejnáléhavěji, aby podrobně prozkoumaly otázku placené práce provdaných žen a pro kongres, jenž se bude konati v Římě, připravily: a) Přesné údaje o možnostech postačujících příjmů pro rodinu, aby manželka nemusela pracovati mimo domácnost; b) praktické návrhy na zlepšení mateřské výchovy dětí. Komise vyzvala národní svazy, aby zakročily u svých vlád, aby ratifikovaly mezinárodní dohody ve prospěch žen a dětí.

*Pohroma na řád německých rytířů.* Rozhodnutím papežské stolice byl změněn řád německých rytířů na duchovní, na rozdíl od dosavadní světskosti. To znamená v praxi, že jeho členové nesmějí mít žádného majetku, ale musejí žít v naprosté chudobě. Důsledky tohoto papežského rozhodnutí se už projevují v útěku řady členů z řádu. Také velmistr řádu, bývalý brněnský biskup Klein, ohlásil resignaci, kterou sice ospravedlňuje svou nemocí, ale ta není hlavní příčinou. Jeho nástupcem byl jmenován probošt Schelský z Opavy. Obrovský majetek řádu německých rytířů je v záboru a přejde z velké části do nových rukou.

*Všechny kláštery na hoře Athosu velmi utrpěly zemětřesením.* U šesti kostelů jsou poškozeny kopule. Pět jiných kostelů utrpělo rozmanité škody. Celkem se odhadují škody, zaviněné posledním zemětřesením v kláštřích hory Athosu, na 5 milionů drachem.

*V pražském arcibiskupském semináři* jest 118 bohoslovců, z nich jest 44 Němců. V Litoměřicích jest 88 bohoslovců, z nichž jest jen sedm Čechů. Do biskupského semináře v Hradci Králové nastoupilo letos 98 bohoslovců, z nichž je 34 Němců.

*V bohoslovecké koleji cirkve československé v Praze* jest letos ve dvou ročnících 55 bohoslovců, a sice 28 ve II. ročníku a 27 v I. ročníku. Letos nemohlo být všem žadatelům o přijetí do koleje vyhověno.

*Novým míšeňským biskupem* stal se magdeburský prelát Petr Legge. Posvětil ho paderbornský arcibiskup dr. Klein. Slavné nastolení bylo v Budyšině v děkanském chrámu. Tamní „Serbske Nowiny“ praví, že také katolíci Srbové sklánějí se v úctě před novým arcipastýřem, přeje mu božího požehnání. Byli by rádi, aby také k nim byl spravedlivý. Němci nestrpěli dosud, aby sebe důstojnější a vzorný kněz — Lužický Srb, stal se biskupem. Naopak, byl nedávný biskup Schreiber nejzurivějším poněmčovatelem, takže Lužičtí Srbové podali Vatikánu pamětní spis se stížnostmi, že jest slovanozrout a pokračovatel Gerův. Posléze se dostal do Berlína, jako první tamní katolický biskup.

*Katolická církev brání poitalštění Tyrol.* V jižních Tyrolích, jež po světové válce byly připojeny k Itálii, byly zrušeny všechny německé školy, ale v některých školách se vyučuje náboženství německy. Italská vláda chce odstranit ze škol i tento zbytek německého vyučování a královským dekretem bylo nařízeno, aby do jižních Tyrol bylo vysláno třicet italských kněží, aby vyučovali náboženství na školách italsky. Biskupové v Tridentu a v Brixenu protestovali proti tomuto nařízení italské vlády u papežské stolice z důvodů věcných i formálních, protože vyučování náboženství by tím utrpělo a znamenalo by to zásah do práv diecézních biskupů. Papežská stolice postavila se na jejich stanovisko a vydala přísné nařízení, jež zcela znemožňuje působení italských kněží z jiných diecézí v jižních Tyrolích.

V roce 1920 založená *Union Protestantne chrétienne entre les chrétiens de France et d'Allemagne* čítá 1700 členů, z nichž jest 500 Francouzů a 1200 Němců.

*Belgická misijní církev,* ač je v tísnivých finančních poměrech, zamítla spojení s *Union des églises reformés evangéliques* (belgická státní církev). Z finančních důvodů musela zastavit vydávání svého časopisu *Notre église* a rozhodla, že nebude zatím obsazovat uprázdněné fary a kazatelské stanice.

*„Haagská společnost pro hájení křesťanského náboženství“* vypsal literární soutěž o cenu; má být zpracováno thema: „Zevrubné pojednání dějinného vztahu mezi kultem židovským a katolickým“. Lhůta k vypracování a odevzdání jest 1. únor 1934. Nejlepší práce bude odměněna cenou 400 zlatých, nebo zlatou neb stříbrnou medailí a k tomu 250, resp. 385 zlatých.



*Jistá budapeštská banka* dala jedné reformované náboženské obci do dražby kostel, faru, školu a hospodářství. Skutečná cena všeho 20.000, dražební výtěžek 476 pengö. Zárokem parlamentu bylo docíleno, že byl náboženské obci vrácen aspoň kostel.

*Všech řecko-katolických věřících* jest asi 8 milionů. Mají pět patriarchátů a sice: alexandrijský, antiochenský, arménský, byzantský, chaldejský; dále mají 28 mužských a 41 ženských řádů.

*Koptické církvi*, ve které církevní záležitosti spravuje generální rada starších s patriarchou v čele, bylo vládou egyptskou dáno nové zřízení, které opravňuje krále k jmenování patriarchy. Tímto způsobem byl jmenován patriarchou proti vůli generální rady Anba Juannis, který zbavil generální radu dozoru nad školami a připravil ji zabráním koptického musea o hlavní zdroj příjmů.

*V nizozemské východní Indii* jest mezi 60.000.000 obyvatel jen 240 tisíc Evropanů. Z celého obyvatelstva jest jen 800.000 protestantů a 210.000 katolíků.

*Náboženský tisk ve Spojených státech amerických* má 460 časopisů.

*Kongres v Bolívii* přijal zákon, dle něhož všechny církevní klenoty mají býti převzaty státem.

*V poválečných letech rozpůjčila v Maďarsku* agrární banka větší částku peněz reformovaným a lutheránským náboženským obcím. V nynější hospodářské krizi nebyly některé tyto náboženské obce s to, aby aspoň zaplatily správně úroky. Jmenovaná banka zažalovala neplatící a tak se dostaly nuceným prodejem pozemky, kostely a budovy náboženských obcí Kocsér a Békéssamson v majetek této banky, ježto nebylo jiných kupců. Dražba týká se také hřbitovů obou obcí. Členové těchto náboženských obcí museli se soudně zavázati, že napříště nebudou náboženskou daň platiti do církevní pokladny, ale u soudu ve prospěch věřitele. Má se státi opatření, aby aspoň dražba kostelů a hřbitovů byla zrušena.

*Evangelické církevní skupiny ve Španělsku* ustavily se v jednu společnou církev, aby tvořily vůči státu celek, aby mohly slabší skupiny lépe prováděti evangelisaci v celé zemi.

*V okrese krakovském v Polsku* byl orthodoxní duchovní Woloszynski okresním starostou potrestán pokutou 100 zlotých, že konal bohoslužbu v obci, která nebyla potvrzena státem jako farní nebo filiální obec. Okresní soud v Novém Sandoku trest potvrdil a faráře Woloszynského k pokutě odsoudil. Ježto farář nemohl obnosu zaplatiti, byl odsouzen k 2 dnům vězení.

*Z bohosloveckého semináře v Leningradu* vychází každoročně 12—15 mladých evangelických kazatelů, kteří po krátkém čase přípravy vstupují do služeb církve. V Rusku jest ve službě již jen asi 40 evangelických farářů; na 30 farářů evangelických úpí v žalářích nebo pracují jako dřevorubci na Sibíři.

*Vrchní velitel ruské rudé armády Vorošilov* vystupuje proti potlačování náboženství a protestuje proti přepadání a rušení bohoslužeb. Kde se ubytuje rudá armáda, nesmí se konati nic, co by zesměšňovalo náboženství. Zbožnost mezi vojiny stoupla takovou měrou, že se o tom v dobách předválečných ani nikomu nezdálo.

*V bulharském parlamentu* byl učiněn návrh, aby bohoslovecká fakulta byla z university vyřaděna, ale tento návrh byl po bouřlivých protestech, které se sešly z celého Bulharska, odvolán.

*Profesor Piccard* jest protestantem od narození a jest členem farní osady v ulici Belliard v Brussele. Na žádost faráře uspořádal v době, kdy

byl se všech stran zahrnut prosbami o přednášky, přednášku ve prospěch chudých náboženské obce a ke konci té přednášky se vyjádřil, že jeho výzkumy musejí sloužit k sblížení národů a nikoliv k válce.

V jednom předměstí pařížském staví se nouzový katolický kostel z aluminia; kostel bude 27 metrů vysoký, 18 metrů široký a 33 metrů dlouhý. Materiál váží 65 tun.

V Litevsku bylo policií zapovězeno slavnostní otevření katolické vysoké školy, která měla být zřízena na základě konkordátu s Vatikánem. Vláda vidí v ní státu nepřátelské zřízení.

Na Sumatře pracují tři misionářské společnosti, a sice: německá, americká a holandská; americká a holandská mají 18 misionářů a 2000 věřících, německá misie má 313.000 věřících v 647 náboženských obcích, 28 misionářů a 10 sester s 3600 domorodými pomocnicíky; více než 700 učitelů vyučuje v 520 školách na 35.000 dítek. Římsko-katolická misie čítá 32 kněží, 23 mnichů, 10 laických bratří, 106 sester ze 7 ženských klášterů, 132 učitelů a učitelek, 2700 domorodých křesťanů.

Dle policejních zpráv padlo politickým bojům v Prusku od 1. ledna letošního roku 155 životů lidských za obět, a sice: v lednu 10, v únoru 8, v březnu 11, v dubnu 6, v květnu 7, v červnu 19, v červenci 86, v srpnu 8, v září 0. Z usmrčených osob náleželo 70 národním socialistům, 54 komunistům, 10 reichsbannerům, SPD nebo železně frontě, 21 z usmrčených nebylo v žádné politické skupině. Mezi usmrčenými jsou i dva policejní úředníci.

Hannoverský zemský církevní úřad pověřil docentku ženského křesťansko-socialního semináře, slečnu Metu Eylovou, duchovní správou ženské studující mládeže v Göttingách.

Saská zemská konsistoř schválila, zatím pokusně, aby kandidátky teologie byly připuštěny k pomocné službě v duchovní správě (cír. vyučování náboženství, biblické hodiny, dětské bohoslužby, duchovní správa žen, péče o propuštěné vězně, kazatelská služba atd.).

Ministerstvo školství v Oldenburgu dostalo se do rukou římskému katolíku, proti čemuž podala evangelická vrchní církevní rada protest; je to prý výsměchem dvoutřetinové části evangelického obyvatelstva. Naproti tomu národní socialisté zastávají stanovisko, že jejich ministři mají být činni státně politicky a nikoliv nábožensky. Jen národní zájmy mají prý důležitý význam.

Oldenburská vrchní církevní rada zažalovala ministerského předsedu Rövera pro urážku na cti.

Z 5218 osob, které ve Vírtembersku roku 1931 vystoupily z evangelické církve, přistoupilo 1228 k apoštolské společnosti, 3200 nepřihlásilo se k žádné křesťanské společnosti, 169 osob přestoupilo do katolické církve. K evangelické církvi přistoupilo celkem 745 osob, z nichž 454 z bezvyznání a 281 z církve římsko-katolické.

Arcibiskupové a biskupové římsko-katoličtí v Bavorsku vydali společný pastýřský list k duchovenstvu, ve kterém se vystupuje jak proti komunismu a socialismu, tak i proti přemrštěnému nacionalismu.

Duchovenstvu v Rakousku jest zakázána biskupským výnosem příslušnost k straně národních socialistů a k straně hajmverů a zvláště se zakazuje duchovním jako řečníkům vystupovati na schůzích těchto stran.

Celá řada bohosloveckých seminářů ve Spojených státech amerických zavedla zvláštní kurzy pro žurnalistiku.

Arcibiskup ze Sao Paulo poslal telegram arcibiskupovi v Rio de Janeiro, v němž se nabízí za prostředníka mezi revolucionáři státu Sao Paulo a vládou.

