

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

1. Z církve československé.

V první třetině roku konaly se ve všech diecésích podle církevní ústavy diecéšní shromáždění a synody duchovenstva.

Diecéšní shromáždění jsou sbory především správní, které schvalují činnost diecéšních rad, hlavně hospodaření za uplynulý rok a rozpočty na příští rok. Poněvadž se k nim scházejí delegáti všech nábož. obcí, bylo by dobře použití jejich přítomnosti v sídle diecése a vedle správních záležitostí a přehledu o činnosti diecése jim dáti také program činnosti, rady a pokypy pro život v nábož. obcích i v ostatních úsecích práce pro nastávající rok. Delegáti mají často referovati ve své obci o diecéšním shromáždění a mohou toho někdy málo přinést ze sídla diecése pro vlastní obec a její činnost.

Synody duchovenstva jsou jako povinné každoroční zařízení zavedeny teprve novou ústavou a nemají dosud ustálenou tradici. Při různosti vzdělání duchovních a při neúplnosti theologického vzdělání mladých duchovních bylo by patrně žádoucí, dávat na program synod vždy aspoň jeden referát, věnovaný některé základní otázce theologické. Mimo to je potřeba umožnit duchovním na synodě svobodný rozhovor, aby si sdělili nejen svoje potřeby a bolesti, ale také své zkušenosti a aby hledali společné cesty. Synody mají podle církv. ústavy právo navrhopati kandidáty biskupství; proto je nutno, aby se duchovní dobře poznali a synody jsou téměř jedinou příležitostí, kde se všichni duchovní diecése sejdou. Letos byla předmětem jednání na všech synodách otázka zřízení fondu, který by umožnil nadlejšování pensí duchovním, kteří mohou od Všeobecného pensijního ústavu pro krátkost doby placení prémie dostávat jen malou pensí. Má-li fond být zřízen, je třeba, aby se všichni duchovní zřekli části svých příjmů z dotace ve prospěch tohoto fondu. Je svědectvím porozumění a solidarity, že duchovní se rozhodli pro 5 proc. srážky ze svých příjmů ve prospěch fondu. Bylo by si přáti, aby také náboženské obce se stejně solidárně rozhodly přispívati na fond dalšími 5 proc. Pražská synoda měla letos mimo to referát liturgický a školský, synoda královéhradecká školský a tiskový. Zprávy o průběhu a výsledku všech synod by měly být uveřejňovány v oficiálním týdeníku církve nebo v časopise duchovenstva, aby byly informací nejen v přítomnosti, ale také v budoucnosti. Měl by již dnes těžkou úlohu ten, kdo by měl napsati dějiny všech dosavadních synod duchovenstva čsl. církve, a zjistit jejich význam v církevním životě; těžko by sehnal prameny. A což teprve za sto let! A přece synody duchovních by mohly a měly být každoročně důležitým mezníkem v životě diecése a celé církve. Je dobrodiním nové ústavy, že ukládá každoroční konání synod. Je jen třeba naplnit je pravým obsahem, aby duchovní z nich odcházeli duchovně uspokojeni, posíleni pro svou práci a s jistotou o všech aktuálních otázkách a úkolech.

Bylo by málo vykonáno, kdyby se duchovní z celé diecése scházeli na synody pouze pro účast na bohoslužbách, jaké konají každou neděli nebo pouze ke společné večeři Páně.

Nová zařízení, která byla v čsl. církvi uvedena v život z podnětu Společnosti Th. dr. Karla Farského, Tisková rada a Akce církevní spolupráce, začala svou činnost a připravují podmínky pro její nejlepší rozvinutí.

Tisková rada provede zřízení tiskové kanceláře a obstará vydávání tiskové korespondence čsl. církve pro vlast i pro cizinu, tedy zařízení už dávno potřebná. Těžším úkolem bude, řešit otázku soustředění a rozdělení periodického církevního tisku, který se velmi roztržil četnými diecésními a krajinskými listy a místními věstníky. Stejně nesnadná je otázka dobrého ústředního tisku, aby byl lidový a zároveň dobré úrovně tak, aby mohl pronikat k nejprostším členům církve a zároveň informovat a vést ve všech oborech církevního života. Bude potřeba soustředění sil všech schopných lidí k této práci. Tisková rada se k řešení těchto otázek dobře připravuje, její úkol je poměrně soustředěný.

Akce církevní spolupráce má naproti tomu úkol mnohotvářý a velmi obsáhlý. Pracuje v desetičlenném plénu a v hlavních komisích: ideologické, kulturní a propagační, které si zase mohou zřizovat čistě odborné sbory podle potřeby nebo si vyžádati odborný návrh nebo posudek od jednotlivce. Práce v krátké době vykonaná svědčí, že byla zvolena správná cesta. V tomto čísle je otištěna odpověď čsl. církve na dotazník arnhemské konference, vypracovaný ideologickou komisí Akce a svědčící, že při organizační práci dá se v krátké době snadno splnit aktuální úkol. Akce uspořádala dále k letošnímu jubileu Havlíčkův seminář o jeho poměru k náboženství. Začala vydávat sbírku levných lidových brožur, zřídila seznam poslanců a senátorů, kteří jsou členy čsl. církve, a seznam význačných osob veřejného života, které jsou členy církve. Pro příští rok, do něhož připadne 10. výročí smrti prvního patriarchy dr. K. Farského, chystá výstavu památek jeho díla, z níž má pak vyrůst Farského museum. Připravuje archiv památek pro dějiny čsl. církve, od podzimu chystá propagační zájezdy do nábož. obcí, zřízení sborů služby v nábož. obcích, pořádání okrskových schůzí předsedů a jednatelů rad starších, pořádání letních konferencí duchovních a učitelů náboženství, zřízení klubu posluchačů radia, plánování a řízení knižní produkce čsl. církve, řízení a usměrnění hudební a pěvecké činnosti církve atd. Připravuje také pomoc pro vysokoškolské studenty, kteří z venkova přijedou na studia do Prahy, aby se pro ně našly byty a vhodné prostředí v rodinách členů církve. Uvádím jen několik příkladů z rozmanitosti započatých úkolů této instituce, která se sotva dala do práce. Při tom je si dobře vědoma, že organizace a řízení práce je sice věc velmi potřebná a důležitá, ale že nejvíce záleží na duchu, který ji plní. Velký úkol čeká ji v tom, jak nalézt cesty k srdci a duši každého příslušníka čsl. církve, aby v ní nebylo příslušníků matrikových,

toho neblahého dědictví z katolicismu. Hlavní úkol pak spočívá v tom, aby celá církev si plně uvědomila své náboženské a mravní povinnosti, a aby rostla a sílila životem z Boha a pro Boha. V církvi proniká stále jasněji vědomí, že naprosto nestačí práce jen organizační, spolková, že také nestačí práce jen osvětová nebo ušlechtilý druh laické morálky a výchovy, ale že jde o křesťanství a o vlastní a lepší cestu k Bohu skrze Ježíše, než jakou se šlo a chodí dosud. Čsl. církev se krystalizuje organizačně a naukově, ale také nábožensky.

Odpovědné kruhy v církvi zaměstnává také otázka církevní mládeže. Mládež čsl. církve byla dosud organisována na podkladě zákona spolkového. V náboženských obcích byly Jednoty mládeže jako samostatné spolky, poměrně nezávislé na nábož. obcích, v diecésích diecéšní svazy, v celé církvi ústřední svaz Jednot mládeže. Chyba této organizace se ukázala, když někteří vedoucí lidé vrcholné organizační složky se rozhodli, že nepůjdou cestou, kterou chtělo jít členstvo Jednot a vedení církve. Bylo a je proto nutno provést přetvoření organizace. Církevní ústava ukládá péči o mládež škole odrostlou jako úkol náboženským obcím, diecésím a ústřední radě. Proto má být mládež do 21 let organisována v odborech mládeže při nábož. obcích a ve svazech při diecéšních radách a při ústř. radě. Nábožensko-mravní výchova mládeže má být obstarávána orgány duchovní správy v obcích a řízena speciálními duchovními správci pro mládež při diecéšních radách a při ústřední radě. Teprve mládež od 21 let může si zřídit samostatnou organizaci na základě zákona spolkového. Mládež s tímto přetvořením organizace ráda souhlasí. Odpor byl pouze u některých vedoucích funkcionářů bývalého ústředí, kteří se nemínili svých funkcí vzdátí, ač celocírkevní sjezd mládeže v Pardubicích r. 1935 se jednomyslně postavil proti nim. Využili však formální závady ve svolání sjezdu a pomocí protestů u státních úřadů dosáhli, že pardubická usnesení nemohla vejít v život. Je velmi důležité, aby přetvoření organiční struktury mládeže bylo ve všech nábož. obcích provedeno v době co možno nejkratší a aby od podzimního pracovního období mohla započít výchovná činnost, která v poslední době organizačními spory značně trpěla.

Velkého dosahu pro budoucnost církve je ta okolnost, že konečně došlo k definitivnímu vyřešení otázky vzdělání duchovenstva čsl. církve. Skončil se právě studijní rok, v kterém byly na Husově čsl. evangelické fakultě bohoslovecké v Praze po prvé přednášeny tři theologické obory profesory z čsl. církve. Duchovní čsl. církve budou nyní konečně mít plně čtyřleté bohoslovecké vzdělání vysokoškolské. Během tohoto stud. roku složil jeden ze starších duchovních na Husově fakultě druhou odbornou zkoušku bohosloveckou, 27 bohoslovců 3. ročníku složilo prvou odbornou zkoušku, druhoroční a prvoroční konali zkoušky z řečtiny a hebrejštiny, druhoroční budou v říjnu konat prvou státní zkoušku. Pro příště budou svěcení pouze absolventi Husovy fakulty, kteří složí s prospěchem obě státní zkoušky na Husově fakultě.

Profesorský sbor Husovy fakulty připravil nový zkušební řád, který bude zaveden již od příštího studijního roku. Podle něho budou se na fakultě konati: přípravná zkouška na konci 2. semestru, 1. státní zkouška po 4. semestru, 2. státní zkouška po absolvování 8 semestrů studia.

Přípravná zkouška má zjistit, zda posluchači získali dostatečný rozhled po soustavě bohosloveckých věd a zda znají biblické jazyky tak, aby byli připraveni na studium knih Starého a Nového zákona podle požadavků vědeckých. Bude se konat z úvodu do bohosloví (theologické encyklopedie), z jazyka hebrejského a z jazyka řeckého pro bohoslovce, kteří nemají klasické gymnasium.

Státní zkoušky theologické mají zjistit, zda posluchači a pak absolventi fakulty jsou pro své budoucí povolání vědecky náležitě připraveni a s jeho úkoly pokud možno i prakticky obeznámeni. Obě zkoušky jsou jednak písemné, jednak ústní a konají se počátkem října a koncem února každého roku.

Písemná část prvé státní zkoušky záleží v písemné práci, která má zpracovat thema, spadající do některého z těchto předmětů: filosofie náboženství, všeobecné církevní dějiny, symbolika, církevní právo. Themata z těchto předmětů se vystřídají postupně po řádných zkušebních termínech (tedy na př. pro 1. státní zkoušku v říjnu 1936 jsou písemné práce z církevního práva, pro únor 1937 ze symboliky, pro říjen 1937 z církevních dějin, pro únor 1938 z filosofie náboženství atd. v tomtéž pořadí). Themata určí příslušný examinator, práce se ukládá na 2 měsíce a odevzdává se měsíc před ústní zkouškou. Rozsah práce má býti 15—30 rukopisných stránek normalisovaného papíru.

Ústní část prvé státní zkoušky se koná z těchto předmětů: filosofie náboženství (psychologie náboženství a dějiny filosofie náboženství), všeobecné církevní dějiny, symbolika, věda starozákonní (překlad přiměřeného oddílu starozákonního a dějiny starozákonní doby), věda novozákonní (překlad přiměřeného oddílu novozákonního a dějiny novozákonní doby), praktická theologie (úvod do praktického bohosloví, nauka o církvi a křesťanská sociologie) a církevní právo.

Písemnou část druhé státní zkoušky tvoří 2 písemné práce domácí, jedna písemná práce klausurní a písemně vypracované kázání. Themata k pracem domácím a k práci klausurní určují opět příslušní examinatori z oborů, jež jsou předmětem této zkoušky. Rozsah práce má býti 25—40 rukopisných stran normalisovaného papíru a na zpracování je lhůta tříměsíční; odevzdána má býti opět měsíc před zkušebním termínem. Předměty ústní části této zkoušky jsou: filosofie náboženství (nauka o podstatě náboženství, noetika a metafysika náboženství), exegese, literatura a theologie Starého zákona, exegese, literatura a theologie Nového zákona, československé církevní dějiny, systematická theologie (dogmatika a ethika) a praktická theologie (kazatelství, náboženská pedagogika, liturgika a pastorálka).

To je v zásadě rozsah látky, určený ke zkoušce všech posluchačů.

Bližší vymezení tohoto rozsahu v jednotlivých předmětech, který má být kandidátem ovládnán a examinátorem zkoušen, stanoví se podle zkušebního řádu, též se zřetel k jednotlivým konfesím ve zvláštní instrukci, která bude ke zkušebnímu řádu vydána. Zde má čl. církev možnost, stanovit bližší rozsah zkoušek pro své bohoslovce vzhledem na své speciální úkoly, v některých předmětech žádat více a v jiných méně než tomu bylo dosud, a než tomu bude u posluchačů evangelických.

Průpravná zkouška se koná před komisí, složenou z děkana jako předsedy, odborných profesorů a zapisovatele, kterého si zvolí prof. sbor ze svých členů.

Státní zkoušky se konají před zkušební komisí pro státní zkoušky theologické, kterou na návrh prof. sboru Husovy fakulty jmenuje na 5 let ministr školství a národní osvěty. Všichni řádní a mimořádní profesori fakulty, pokud přednášejí zkušební předměty, jsou při státních zkouškách mocí svého učitelského postavení zkušebními komisaři ze svých oborů. Mimo tyto členy zkušební komise jmenuje ministr školství a národní osvěty na návrh prof. sboru Husovy fakulty jiné odborníky za zkušební komisaře se zřetel k tomu, aby se vyhovělo potřebám církvi. Toto ustanovení zkuš. řádu se týče potřeb čl. církve, která dosud nemá na Husově fakultě profesory ze všech oborů, ale bude moci mít své zkušební komisaře ze všech oborů. Konečně jmenuje ministr školství ještě také t. zv. přisedící zkušební komise, které navrhuje v dohodě s prof. sborem nejvyšší úřady církvi, jejichž duchovenstvo Husova fakulta vychovává. Tedy také tohoto přisedícího bude mít čl. církev. Přisedící nemají zkušebního oboru, ale mohou podle svého uznání klásti příležitostné otázky a účastnit se jednání příslušné komise, když jde o kandidáta jejich církve.

Zkušební komise je tedy sice jen jedna, ale k jednotlivým zkušebním úkonům sestaví se vždy užší zkušební komise podle církevní příslušnosti, takže kandidáti z čl. církve budou zkoušeni před komisí čl. církve.

O zvláštní potřeby, a samostatnost čl. církve je tedy tímto zkušebním řádem na Husově fakultě postaráno.

Uspěšně vykonaná 2. státní zkouška prokazuje odbornou způsobilost vyučovati náboženství na středních školách a učitelských ústavech. To je nové ustanovení, teprve nyní budou na Husově fakultě státní zkoušky, dosud i na ní byly jen odborné bohoslovecké zkoušky. Absolventi Husovy fakulty se všemi zkouškami budou tedy mít kvalifikaci nejen pro úřad farářský a pro katechetství na obecných a měšťanských školách, ale i pro profesuru náboženství na středních školách a učitelských ústavech.

Nový zkušební řád počítá vlastně již s 5letým bohosloveckým studiem, tak aby průpravná zkouška se konala po 2. semestru, první státní po 6. semestru, druhá státní po 10. semestru studia. Katolíčtí bohoslovci mají již několik let 5leté studium a začíná se pro ně zavádět studium 6leté. Rozsah látky bohosloveckého studia, okolnost, že ze střední školy přicházejí dnes kandidáti v náboženství naprosto nepřipravení, konečně

pak vůdčí funkce duchovního vyžadují, aby studium a výchova dorostu byly co nejširší a nejhlubší. Prof. sbor Husovy fakulty již požádal církev, aby se vyslovily o jeho návrhu na studium pětileté. Ústřední rada čsl. církve pak již svůj souhlas dala. Českobratrská církev evang. musí věc projednatí teprve na svém synodu příštího roku. Zatím tedy zůstává studium čtyřleté i při novém zkušebním řádu, třeba ten se plně bude moci uplatnit až při 5letém bohosloveckém studiu.

Teprve budoucnost ocení plně význam a dosah nynějšího rozřešení otázky duchovenského vzdělání pro čsl. církev. Oproti dosavadnímu stavu je to velký krok kupředu.

Svědectvím stálého rozmachu čsl. církve jest vzrůstající počet nových staveb sborů i za nynějších těžkých poměrů hospodářských. Za příznivých poměrů bylo postaveno mnoho sborů značným nákladem, poněvadž se tehdy zdálo snadným unést těžkou povinností úrokovou a umořovací. Dnes ovšem náboženské obce, které takto stavěly, tíží břímě, jež se někdy zdá nesnesitelné. Statistické částky unikají tak církví ročně na úročích peněžním ústavům. Dnes je staví zcela jinak. Stavějí jen obce, které mohou náklad stavby samy unést a staví se úsporně. A dokladem živého zájmu je, že obce chtějí mít bohoslužebné budovy a místnosti, nestačí jim provisorní místnosti ve školách a veřejných budovách, a že dovedou i za dnešní finanční tísní svépomocí opatřit náklad na stavby. Letošního roku bylo otevřeno několik nových sborů, několik obcí položilo základní kameny a téměř všechny obce se postaraly aspoň o zakoupení vhodného pozemku na stavbu sboru. Stavební fondy jsou ve všech nábož. obcích předmětem zvláštní péče především laiků; v některých případech dokázali hotové divy. Vnitřní umělecké zařízení a architektonický sloh nejsou arci silnou stránkou čsl. sborů. Je vašk lépe, aby chudá církev stavěla chudě, než aby se zadlužovala, jak se to stalo s počátku v některých obcích, ke škodě nejen jejich, ale také církevního celku.

F. K.

2. Z církve anglikánské.

Anglikánská církev představuje samostatný typ církve. Je episkopální, činí si nárok na apoštolskou posloupnost svých biskupů, ale má v svém zřízení prvky demokratické. Je dogmatická, ale má i kritickou svobodu. Je ritualistická, ale s duchovním výkladem. Je mystická i sociální, má oltář i kazatelnu, má prvky starokřesťanské i katolické i evangelické. Je církví státní a národní, v pravo od ní stojí církev římskokatolická, v levo církve protestantské, zvané v Anglii církvemi svobodnými proto, že se samy odloučily od státu. V anglikánské církvi samé uplatňují se tři směry myšlení a praxe, značně od sebe odlišné. Anglikatolíci kladou velký důraz na kult, církevnictví, apoštolskou posloupnost a dogma, jsou odmítaví k protestantství, ale za to velmi nakloněni pravosláví a katolictví. Evangelikálové si naproti tomu přejí sblížení s protestantismem, kult a obřady nekladou na prvé místo, nýbrž víru. Modernisté či liberálové zdůrazňují svobodu křesťanského myšlení a svo-

bodů kritiky, žádají odstranění určitých tradičních článků víry a chtějí nebojácně hledat pravdu. Všecky ty směry jsou spojeny pod jednou střechou anglikánské církve, poněvadž ta neklade v svém působení a v životě kněží hlavní důraz na teologii, nýbrž na duchovní péči o lid, na sociální práci, na kult a příkladný život.

Oficiální obřadní knihou a zákoníkem anglikánské církve je *Common Prayer Book*, Modlitební kniha, podle našich pojmů kus misálu, breviáře, rituálu i kodexu církevního práva. Je dnes zcela zastaralá, neboť pochází z r. 1662 a všechny směry v církvi uznávají nutnost její revize, aby byla uvedena v bližší styk s životem a potřebami doby. Revize textu skutečně byla provedena obtížným jednáním mezi všemi směry v církvi. Směr anglokatolický se uplatnil nejvíce, připsány na př. přímluvné modlitby za mrtvé, přechovávání a vystavování chleba a vína Večere Páně a j. I tato revidovaná kniha měla pak být jen alternativním doplňkem, nikoliv náhradou dosavadní Modlitební knihy. Poněvadž každé nové opatření v životě anglikánské církve jako církve státní potřebuje schválení parlamentu, byla revidovaná Modlitební kniha r. 1927 předložena parlamentu k schválení. Ale parlament schválení odmítl. Biskupové provedli novou revisi, formulovali text opatrněji, ale parlament r. 1928 odmítl schválení znova. Dal tím patrně výraz vůli národa, který se leká každého přiblížení k církvi římské.

Církev se tím dostala do těžké situace. Někteří volali po rozluce od státu, jiní si přáli zavedení revidované knihy cestou revoluční. Někteří biskupové vsutku zavedli ve svých diecésích revidovanou knihu, ale výslovně jako opatření zatímní, než bude učiněno rozhodnutí zákonné. V r. 1930 byla zvolena komise, aby všestranně uvážila situaci a navrhla východisko z ní. Výsledky důkladné práce této komise byly vydány koncem r. 1935 tiskem ve 2 svazcích. Komise konstatuje, že anglikánská církev nemá svobody, je i v čistě duchovních věcech závislá na parlamentu, který by mohl býti složen třeba i ze židů a pohanů a který skutečně není složen jen z členů anglikánské církve. Komise však také není pro cestu revoluční ani pro rozluky církve od státu. Církev a stát patří k sobě, jeden potřebuje druhého. Svoboda od státu sama církev nezachrání, jak je vidět na protestantských církvích v Anglii, jež svoboda uspala, a které stojí, nejdou-li dokonce zpět. Komise navrhuje cestu, kterou nepokládá za nezákonnou, ač přece by zabezpečila církvi více svobody než nynější vázanost na parlament. Církevnímu sněmu má být dáno více duchovní moci, pro disciplinární věci mají být zřízeny duchovní soudní dvory, a věci, které vyžadují státního souhlasu, nemají býti rozhodovány parlamentem, nýbrž mají býti připraveny zvláštním sborem, složeným z arcibiskupů, předsedy sněmovny a lorda kancléře a pak mají být schvalovány samým králem.

Návrhy komise jsou nyní předmětem diskusí. Zajímavé je, že svobodné církve se staví proti návrhu komise a hájí práva parlamentu. *British Weekly* z 13. února 1936 přináší článek principála Towsenda,

v němž se s hlediska protestantských církví vytýká církvi anglikánské, že se vydává za církev národní, ale při tom prý projevuje nedůvěru k parlamentu a zavedla revidovanou Modlitební knihu proti rozhodnutí parlamentu, což prý je čin revoluční. Stejně prý i návrh komise, poněvadž co navrhuje, je počín nekonstituční, obcházení parlamentu, nedemokratické nahrazení parlamentu korunou, je prý to neanglické a znamená pokus zavést vůdcovský princip do anglikánské církve.

Poměr mezi církví a státem bude hlavním předmětem jednání světové konference o životě a díle příštího roku v Oxfordu a poměry anglikánské církve budou mít při jednání jistě velký význam. O otázce bude jednáno také na letošní prázdninové theologické konferenci svobodných církví v Arnhemu a členové svobodných církví z Anglie jistě tam odůvodní svoje stanovisko.

Anglikánská církev udržuje a stále prohlubuje svoje styky s církvemi pravoslavnými. Novým dokladem těchto styků je výsledek jednání s pravoslavnou církví rumunskou. V červnu 1935 se konala v Bukurešti konference mezi zástupci obou církví a v květnu 1936 vyšla tiskem zpráva o tomto jednání. Je příznačná pro ducha obou církví, které se snaží spojití se co nejlépe na základě souhlasu v dogmatech a uznávání apoštolské posloupnosti biskupů.

Úplná dohoda byla konstatována v nauce o eucharistii. Rumuni svoje učení formulovali, Anglikáni s ním projevili jednomyslný souhlas. Je shrnuto v tyto body: „1. Při poslední večeři náš Pán Ježíš Kristus anticipoval obět své smrti, dav sebe apoštolům ve formě chleba jím požehnaného za pokrm a ve formě vína jím požehnaného za nápoj. 2. Obět přinešená naším Pánem na Kalvarii byla přinešena jednou za všechny, smyla hříchy jak živých tak mrtvých a smířila nás s Bohem. Náš Pán Ježíš Kristus nemá potřeby obětovat se znova. 3. Obět na Kalvarii se ustavičně přináší ve svaté eucharistii nekrvavě ve způsobě chleba a vína konsekrujícím knězem a působením Ducha sv. za tím účelem, aby ovoce oběti na kříži byli účastni ti, kdo přinášejí eucharistickou obět, ti, za něž je přinášena, i ti, kdo přijímají hodně tělo a krví Páně. 4. V eucharistii se chléb a víno konsekrací stává tělem a krví Páně. Jak? To je tajemství. 5. Eucharistický chléb a víno zůstávají tělem a krví našeho Pána tak dlouho, dokud eucharistické prvky trvají. 6. Ti, kdo přijímají eucharistický chléb a víno hodně, mají účast na těle a krvi našeho Pána.“

Zde je patrna dobře na jedné straně shoda, na druhé straně rozdíl mezi dogmatem katolickým a pravoslavným resp. i anglikánským. Stejně je tomu v nauce o Písmě a tradici, která byla formulována shodně oběma delegacemi takto: „Zjevení Boží je nám předáno Písmem sv. a sv. tradicí. Všecko nutné pro spásu může být založeno na sv. Písmě, jak je doplněno, vyloženo, vysvětleno a rozuměno v sv. tradici za vedení Ducha sv., sídlícího v církvi. Souhlasíme, že sv. tradicí míníme pravdy, které pocházejí od Pána a apoštolů, byly definovány sv.

koncily a jsou učeny Otcí, a které byly uznávány jednomyslně a stále v nerozdělené církvi a jsou učeny církví za ochrany Ducha sv. Shodujeme se v tom, že nic z toho, co je obsaženo v tradici, neodporuje Písmu. Třeba toto dvojí může být logicky definováno a rozlišováno, nemůže přece být jedno od druhého oddělováno, ani od církve.“

V učení o svátostech nebyla mezi oběma církvemi zjištěna úplná shoda a bylo pocítováno, že o této věci je žádoucí další konference. Anglikánská delegace doporučila konečně k úvaze tuto formuli: „Shodujeme se, že křest a svatá eucharistie, křest jako uvádějící nás do církve, eucharistie jako sjednocující nás s Kristem a skrze něho s neviditelnou církví, vynikají mezi ostatními tajemstvy. Shodujeme se, ježto Písmo sv. a tradice svědčí o jejich původu, biřmování, pokání, manželství, svěcení kněžstva a pomazání nemocných jsou také tajemstva, v nichž vnější viditelné znamení se koná, vnitřní duchovní milost se přijímá.“ Rumunská komise doporučí tuto formuli rumunskému synodu k úvaze. Mimo to doporučí rumunská komise synodu, aby uznala platnost anglikánských svěcení. (The Church Times z 22. května 1936.)

Držíc se starých dogmat, neváhá při tom anglikánská církev vypořádat se se všemi otázkami současnosti a zaujímat oficiální stanovisko k věcem veřejným, i politickým. Dobrým dokladem toho je řeč o evropské situaci, kterou přednesla hlava anglikánské církve arcibiskup z Canterbury, při zahájení sněmu anglikánského duchovenstva (convocation of Canterbury) koncem května t. r. Není bez významu ani pro nás, proto ji zde uvádím podle referátu v londýnském týdeníku The Church Times z 29. května 1936.

Arcibiskup uvedl, že sněm se koná v době, kdy mezinárodní situace je neklidnější, zmatenější a nebezpečnější pro zachování míru než kdykoliv dříve; zmatek a nebezpečí jsou známější a rozšířenější než v dnech, které předcházely světovou válku. Byli jsme právě svědky těžké chyby, které se evropská mocnost dopustila vůči bezbrannému africkému národu; spojený soud a úsilí Společnosti národů se ukázaly bezmocnými, aby jí předešly. Snášeli jsme nejtrpčí ze všech ponížení, ponížení bezmocnosti. Je neúčinné oddávat se nyní rekriminacím, ale arcibiskup se nemůže zdržet, aby neřekl, že křesťany musí plnit bolestným zklamáním, že nebylo slyšet žádného křesťanského hlasu v Itálii, který by se ohradil proti užívání barbarských otravných plynů, vypouštěných nejen na bojovníky, ale i na bezbranné lidi, ženy a děti, čímž konečně duch Habeše byl zlomen a dosaženo italského vítězství. Arcibiskup myslí, že nemají důvodu býti zahanbeni pro podíl, který měla jeho země na těchto nešťastných událostech; ale byly to lekce, učící všem, jichž nedbat bylo by bláhové. Především zdá se tvrdá zkouška zkušenosti ukazovat, že Společnost národů, jak je dnes složena, není dost silná na větší krizi, aby unesla břímě, jak předejít útočné válce. Ani ti členové, kteří jsou z přesvědčení loyální vůči úmluvě o Společnosti národů, jak se zdá, plně nedomyslili, co je obsaženo v jejich závazcích.

V přítomném sporu bylo rozvinuto, co se nazývá vojenskými sankcemi. Ukázalo se, že bez nich jsou hospodářské sankce nedostatečné. Jsou za nynější nálady světa a při nynějším složení Společnosti národů její členové opravdu připraveni pro možnost války s útočником, který může být místně vzdálený a na němž nemusí mítí přímého zájmu, a to při automatickém plnění úmluvy? Pochybuje, zdali jeho vlastní národ, jehož velká většina je nadšenou podporovatelkou Společnosti národů, domyslí, co závazky Společnosti národů mohou v sobě obsahovat a zač má být připraven bojovat. Zdá se nutným, má-li Společnost národů splnit svůj vysoký úkol, aby byly nově upraveny její závazky. Lze doufat, že budou obsahovat velké principy, že žádný národ nesmí být jediným soudcem ve své vlastní věci, že musí být nějaký orgán mezinárodního soudu a že musí být prostředky, jež by umožnily prosadit rozhodnutí toho soudu. Leč dnes, jak se zdá, tyto potřeby Společnosti národů předstihují mezinárodní náladu, která jediné by mohla zabezpečit jejich splnění. Duch útočného nacionalismu je dosud příliš silný. Ale přes to nesmí být opuštěn ani snížen ideál, pro který zde Společnost národů jest. Patří ke křesťanskému názoru na svět, nevzdávati se nikdy ideálu k vůli skutečnosti, nýbrž s trpělivou vytrvalostí přetvořovat skutečnost podle ideálu. Nejpolitovanihodnější známkou celé nynější situace je, že národy, které se slavnostně zavázaly, že se vzdávají války jako nástroje národní politiky, myslí a jednají stále ve výrazech války. Tento fakt ukazuje, že duch autocentrického nacionalismu všude převládá nad duchem smluv, úmluv a paktů. Je potřeba mravní síly větší oddanosti ke království Božímu. Vyvolávati a organizovati tuto mravní sílu musí být úkolem křesťanské církve.

Priznačné pro anglické poměry také je, co odpověděl anglický král na projev oddanosti, jež mu poslal církev. sněm ze svého zahájení. Král poslal sněmu vlastnoruční děkovný list a v něm mimo jiné napsal: „Všecko, co se týče církve, bude předmětem mého opravdového zájmu a já se spojuji s vámi v modlitbě, aby božská Prozřetelnost vedla a chránila mě v mých pracích pro blaho mého lidu.“ Nový král Eduard VIII. rád ruší různé tradice. Z dopisu pro sněm je však patrné, že nemíní nic rušit na dosavadním velmi dobrém poměru anglických králů k anglikánské církvi.

F. K.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

Calvin: Kardinál a reformátor. Přeložil F. M. Dobiáš. Úvodní studii o Calvinovi napsal J. L. Hromádka. V knihovně Otázky a názory vydal jako knihu LXX Jan Laichter v Praze. Cena 24 Kč.

V době, kdy oživil zápas o reformační základ evangelických cír-

kví, označený jako spor theologie comprehensorum s theologií viatorum, přináší tato kniha velmi sugestivní výklad reformace sub specie theologie viatorum. J. L. Hromádka ukazuje na reformátorském typu Kalvinově, co je to pravá reformace. Rozborem Kalví-

novy osobnosti, prostředí, ve kterém působil a Kalvinovy teologie chce oživit dávné zápasy ženevské a poukázati na jejich stálou aktuálnost. Čtenář vidí, jak v pozadí velkého života Kalvína se neustále rýsuje problematika dnešní náboženské, theologické a politické skutečnosti. Hromádka si formuluje na Kalvína a s Kalvínem znovu své pojetí zbožnosti, církve, reformace. Chvillemi Ženeva mizí a na kolbiště výbuchů Kalvinových vstupuje dnešní svět, dnešní filosofie, dnešní teologie. Právě proto vyvolá kniha asi mnoho reakcí.

Kalvín vstupuje, podle Hromádky, do dějin své současnosti jako bojovník Kristův. Je vzdělán humanisticky a právnicky, ale pln odporu k filosofickému „diváctví“ a k „volnomyšlenkářské, pochybovačné a ironisující nechtí k podstatě toho, co reformací činilo reformací“. Křesťanský aktivismus je podkladem jeho díla. Ovšem podle Hromádky nikoli snad aktivismus, pramenící v lidských plánech, nýbrž činorodost, vzrůstající z rozkazu Božího a z pilného naslouchání Boží vůli. Tím navazuje na odkaz starozákonního prorockého zvěstování, byť označení „pro-roka“ podle Hromádky odmítá.

Hromádka zasazuje základní rysy Kalvinovy teologie do krajního theologického objektivismu a do objektivismu víry. Objektivismus víry, t. j. úplné, naprosté a bezvýhradné odevzdání se Bohu, je předpokladem objektivismu křesťanské teologie. „Humanismus Calvínův byl cele přetaven spalujícím ohněm biblického poselství...

Calvín zúčtoval energicky s náboženskofilosofickou spekulací a spo-lehl se jedině na slovo Boží. Není to, tázal se Calvín, povážlivá své-vole, pátrat po stopách Ducha sva-tého tam, kde mluví jen lidský roz-um a mravní sebevědomí? Nezna-mená to klásti na trůn Boží své-myšlenky a ideály? Sebe dělat na Božím místě soudcem a rozho-dovat, co je pravda a co blud, co je dobré a co zlé?“

Potlačení rozhodnosti subjektiv-ních zážitků, zkušeností a citů mu-sí podle Hromádky ustoupiti ob-jektivismu víry. Víry, jako Boží milosti a daru. Jen to, co působí Bůh v nás, je objektivní zárukou zbožnosti. Z požadavku objektivno-sti víry vyrůstá požadavek objek-tivnosti teologie. Hromádkův Kal-vín odsuzuje náboženskofilosofické hloubání o Bohu a tvoření „ideálů“. Kde jest záruka objektivity, jestli-že nám ji nezaručuje lidský roz-um? A jaká je možnost poznání Boha? Pouhému lidskému rozumu je Bůh Deus absconditus. Objektiv-ní víře se však objeví jako Deus revelatus v Kristu. A v tom leží pro Hromádku záruka možnosti pozná-ní Boha v Kristu i kriterion objek-tivity poznání — zjevení.

Tím však není ukončena deduk-ce. Co je kriteriem pravého zjeve-ní a dále, kdo zaručuje pravý vý-klad zjevení? A teď by nadešla chvíle, kdy by mohl promluvit kar-dinál Sadolet a říci, že jedině cír-kev zaručuje neporušenost zjevení. Jestliže se reformátor brání a uka-zuje na porušenost zjevení v církvi římské, vrací se opět k subjektu a svůj rozum činí soudcem o pravdě a bludu. Třeba to byl rozum pro-svicený čistotou evangelia.

Jestliže Hromádkův Kalvín vyhraňuje svůj poměr k Lutherovi a chce svět podříditi autoritě Kristově namísto pouhé pasivity evangelia, jako světla milosti, padajícího na zmítanou lodičku věřících, dává do boje svůj subjekt. Je v tom alespoň náznak synergismu člověka a Boha. Lidský subjekt intelektuální a akční nelze vyloučiti z procesu spolupráce.

Druhá část knihy obsahuje list kardinála Sadoleta do Ženevy, psaný r. 1539, a odpověď Kalvínovu za Ženevské. I tyto dva listy nepostrádají aktualitu. List kardinálov je typem katolické argumentace, která se od jeho doby až do dneška příliš mnoho nezměnila. Nepře se (to by bylo proti objektivitě a záruce správného výkladu zjevení) o jednotlivé nauky — jen ukazuje, jak církev nemůže blouditi. Její autorita je bezpečnou zárukou pravdy. Reformátor Kalvín bije do živého — a kritizuje. Kritizuje praxi římské církve, ale i její dogmata.

Knihou zasluhuje pozornosti i s jejími výklady o vztahu kalvinismu k Bratřím, které nutno korigovati pracemi prof. Hrejsy. ro.

Dr. Alfred Fuchs: Demokracie a encykliky. Myšlenky a život. Knihovna soudobého katolického myšlení sv. 3. Praha, naklad. „Vyšehrad“, 1936. Str. 104. 12 Kč.

Nelze upřít katolickému myšlení, že se snaží ukázati lidstvu na jednu cestu z nynějšího osudového bludiště společenského zřízení. Tou cestou je mu obnova společenských řádů minulosti, kdy katolicism ovládal lidskou společnost po všech stránkách. Učinil tak již roku 1891 encyklikou papeže Lva XIII.

Rerum novarum a po 40 letech roku 1931 znovu a podrobněji encyklikou Pia XI. Quadragesimo anno. Ve světle těchto encyklik, jež jsou psány hieratickou mluvou, srozumitelnou jen odborníkům, posuzuje v této knize známý katolický publicista dnešní politické a hospodářské dění ve světě a srozumitelnou mluvou upozorňuje na onu katolickou záchrannou cestu.

Doporučuje stavovské zřízení společnosti jako záchranu z dnešní krise společnosti. Stavem rozumí skupinu příslušníků určitého povolání, kteří pracují za týmž kulturním nebo civilizačním cílem, obdobu středověkých cechů. Rozeznává mezi stavovským státem a stavovským zřízením. Stavovský stát je určitou ústavní formou, jako je korporativní stát v Itálii nebo pokus o stavovský stát v Rakousku. Stavovské zřízení je podle autora nezávislé na státní formě a je možné v monarchii, v diktatuře i v demokracii. Ovšem autor uznává, že stavovská myšlenka není protidemokratická jen tehdy, je-li demokracie chápána jako demokracie z Boží milosti, demokracie se sankcí metafyzickou a mravní, demokracie kvality. Stavovská soustava je podle autora v podstatě protisocialistická, ale také protikapitalistická, je střední cestou mezi sovětským kolektivismem a liberálním individualismem. Je také proti fašismu a hitlerovství, které zbožnily stát a učinily jej měřítkem všech věcí, je i proti liberalismu a materialismu.

Kde katolické pojetí staví na principech obecně křesťanských, tam nalezne i náš souhlas. Proto najde náš čtenář v této knize mno-

hé dobré poučení a objasní se mu mnohá časová hesla a mnohé pojmy. I my souhlasíme, že kapitalistický řád je zavržitelný, ježto vidí cíl člověka jen zde na zemi a že jeho cílem není člověk, nýbrž zisk a vrcholem lichva. Tento duch ziskuchtivosti je vskutku v kapitalistickém řádě hlásán vědomě a záměrně a kapitalism k tomuto účelu vytváří své formy a funkce. Původ kapitalismu vskutku není křesťanský, ale pohanský, renesanční. Hospodářství vskutku není nezávislé na mravních a tedy i náboženských normách. Křesťanství vskutku nestojí na stanovisku ani individualistickém ani kolektivistickém, nýbrž personalistickém. Je třeba obnovit úctu k lidské osobnosti, ovšem svobodné v řádě. Je třeba reformy institucí i reformy mravní. A především je třeba vytvořit nového ducha, ducha služby, jejímž úběžným bodem a posledním cílem je byla služba Bohu.

Není však správné, domnívá-li se autor a s ním celá soustava, v jejímž duchu mluví, že by se společnosti pomohlo návratem do minulosti a „obnovou společenského řádu“ z minulosti. Něco jiného je, uplatnit pro přítomnost a budoucnost věčně platné principy křesťanské a v jejich duchu tvořit nové a lepší formy společenského zřízení, než jsou dnešní, ale také než byly minulé. Křesťanství se nemůže ztotožňovat s žádnou formou zřízení společenského ani s žádnou filosofií společnosti, neboť soudí všechny formy svými principy s hlediska věčnosti. Ale ovšem všechna ta jeho činnost je neúčinná, jestliže samo utone ve formách společenského zřízení. A to právě

církev katolická činí, tone dnes zcela ve formě zřízení kapitalistického. Co je platno kázat a psát proti kapitalismu, když instituce i osobnosti církve jeho duchem myslí a žijí, slouží mamonu, nikoliv Bohu!

F. K.

Adolf Pelikán S. J.: Světla na úskalí. Orientace v některých současných otázkách etiky a náboženského života. Praha, nakl. „Vyšehrad“, 1936, str. 200, Kč 18.—.

Autorovi této knihy jde o to, podat čtenáři orientaci v otázkách náboženského a mravního života s hlediska katolického, aby čelil vlivu moderního názoru na svět a na život. Je tu také snaha apologetická a propagační, přiblížit katolický světový a životní názor modernímu člověku.

Prvá část knihy jedná o otázkách mravního života: podává katolický názor o lidském těle, o poměru duše a těla, o sportu, o stydlivosti a nahotě, o šatě, o úpadku moderní kultury, o nerozlučnosti manželství, o mládí, o lásce k vlasti a o válce. Druhá část probírá otázku spíše náboženské: o nesmrtnosti lidské duše, o původu víry v Boha, o Kristu a Buddhovi, o svobodě svědomí, o smyslu askese, o mystice, o ideálu moderního člověka a o ideálu křesťanském, o celibátě, o otázce židovské, o spalování mrtvol, o práci a nezaměstnanosti, o majetku.

Jak patrně, nejde tu o soustavu katolického názoru na svět a na život, nýbrž o jednotlivé otázky, jež se dotýkají dnešního života soukromého, rodinného i veřejného, a v nichž katolík potřebuje poučení a vedení, aby nesdílel názory nekřesťanského názoru na svět a ži-

vot. Kniha nevyniká v ničem nad běžnou knižní produkcí katolickou, ani po stránce obsahové ani po stránce formální. Je zpracována na základě katolické cizojazyčné, hlavně německé literatury, a neroste ze speciální problematiky našich domácích poměrů. Je to pilně zpracovaná kompilace rad, které poučují, ale nezapalují. Přes to může dobře posloužit katolické církvi v její uvědomovací a výchovné práci mezi jejími členy.

Pro nás může kniha být podnětem, abychom o časových otázkách, jež probírá, také svoje příslušníky poučovali a vedli ve svém duchu křesťanském, neboť jde vskutku o otázky, v nichž musí nastati třídění duchů a rozhodnutí se u každého jednotlivce.

F. K.

S. K. Boltonová: **Chudí hoši, kteří se proslavili.** Přeložila A. Fischerová. 3. vyd. Pěkné knihy pro mládež, sv. 28. Praha, Laichter, 1936. Str. 313. Kč 18.—

Již v třetím vydání vychází tento český překlad knihy, kterou T. G. Masaryk doporučil nakladateli Laichterovi ze své americké cesty r. 1907. Obě je zajisté svědectvím o hodnotě knihy. Přináší životopisy 20 mužů, kteří se ve světě proslavili jako vědci, vynálezci, umělci, spisovatelé, politikové, veřejně činní lidé a dosáhli vynikajícího postavení a úspěchů, ačkoliv vyšli vesměs z chudých rodin.

Autorce nejde o to, aby podala vyčerpávající popis životních osudů těchto lidí, ani o to, aby na jejich snahách snad ukazovala význam, cenu a sílu ideí a ideálů, nýbrž jen o to, aby tito mužové byli svým úsilím o vyniknutí a dosažení cílů, překonáváním bídy a životních

překážek i svízelnů, svou vytrvalostí, oddaností práci a často i zbožností poučením a hlavně příkladem i vzpruhou mladým lidem dneška. Kniha má tedy úkol výchovný a je po té stránce neobyčejně účinná. U každého z mužů, jejichž životy jsou tu dány za příklad, jsou vypsány jejich nepatrné a často ubohé počátky, chudoba rodiny, tíha mládí, životní překážky, pod kterými by mnozí jiní zcela ztroskotali, víra v sledované cíle, vůle překonat překážky, nezdolná energie, vytrvalost a konečné vítězství.

Při tom je vše vypsáno velmi poutavě, mladé lidské mysli přístupně. Kniha má výchovnou cenu svým optimismem, čínorodostí, ukázkami pevného charakteru, nebojácnosti, ale i skromnosti, oddanosti a zbožnosti.

U anglických jmen, jichž je v knize většina, jest napsána všude a dobře česká výslovnost. Připojeny jsou také pěkné reprodukce podobizen mužů, o nichž kniha jedná.

Doporučujeme tuto knihu vřele našim Jednotám mládeže pro jejich večery a besídky, rodičům pro dárky dětem a mladým našim příslušníkům k horlivé a vnímavé četbě a hlavně k následování v životě. F. K.

M a x i m e L e r o y, **Descartes social.** Éd. Vrin, Paris 1931, p. 73 et un portrait de Descartes.

Trochu podivné thema hned na první pohled. Neboť doba Descartesova, doba stále udržujícího se feudalismu, ba možno říci (až na anglický případ, platící beztak jen podmíněně) kvetoucího feudalismu, byla všecko jiné, jenom ne sociální v dnešním slova toho smyslu.

Jest také dobře známo, jaký byl Descartes politik. Konservativní a velmi opatrný. Sám se o sobě přece

vyjádřil, že „není z oněch nepokojných a neklidných povah, které nejsou povolány ani rodem, ani osudem, aby řídily veřejné záležitosti, přece neustávají vymýšletí nějaké nové opravy“.

Duch eminentně racionalistický, který ostatně neopustil francouzského národa do velké revoluce, kdy kulminoval, vyhýbal se tedy i jenom politické teorii, neřku-li, aby zavádil o praksi.

To vrhá přirozeně reflex na Descartesovy názory sociální. I tady lze od něho očekávat jen málo, velmi málo. Je spíše pouhou zajímavostí a vržením trochy světla na osobnost to, co přináší ve své knížce Maxime Leroy.

Autor shledává pro svůj portrét Descartesa sociálního drobtý po celém díle jeho. Není to práce vděčná. Vzpomeňme jenom slov Descartesových z III. oddílu „Rozpravy o metodě“, kde vytyčuje tento filosof několik mravoučných zásad („...následovati zákonů a obyčejů své vlasti a pevně zachovávatí náboženství, ve kterém milostí boží od dětinstva svého jsem byl vyučován... zápolití spíše se sebou samým než s osudem a měnití spíše žádosti své nežli řád světový a vůbec navykati tomu, že jenom myšlenky svoje máme a že, když již na zevních věcech všechno, co možné bylo, jsme učinili, to, čeho se ke zdaru nedostává, nám učiniti již je nemožno“), které mu zároveň uzavírají cestu k hlubšímu pochopení i odstraňování bídy lidské zvláště jak tomu dnes rozumíme. Je potom dosti pochybné ceny dohadovati se určitého podílu dobromyslnosti a sociálního citění třebas jen z portrétu Descartesa, vyhotoveného Jeanem Liévensem kolem roku 1643 a přidáním k dílku Le-

royovu. Leroy sám hledí jinak na Descartesa dosti strážlivě; nezastrírá jeho dobových předsudků společenských, jeho některých nesprávných ponětí o medicíně a hygieně, o úloze práce v lidské společnosti, ale přece v něm chce objeviti člověka sociálního alespoň do jistého stupně. Uznává, že toto citění není podloženo theologicky a ukazuje tady spíše na určitou příbuznost s rosekruciány. Odvolává se na Bailleta a upozorňuje na Descartesovy sny o praktických i theoretických kursech pro řemeslníky, které chtěl ušetřiti tíhy korporativního poddanství, na záblesky pozdějších nadějí (zvl. syndikalisty a anarchisty šířených — viz třeba Kropotkinův spis „Conquete du Pain“) ulehčiti dělníkovi práci strojem a racionalisací ap.

Jako člověk každé doby i Descartes se snaží po štěstí lidstva a dává vědu a vědění do služeb tohoto cíle, ale při tom je naprosto nejisto, cítil-li až do té duše bytí i jen ty trapné sociální zjevy svého století, které i jako šlechtic a člověk bez starosti o chléb vezdejší pochopiti a procítiti mohl.

Zde by nás tak Leroy těžko přesvědčoval. Jak možno z celkového běhu života Descartesova posouditi, jde u něho o výjimečný život intelektuála, který ctil vědu a filosofii nade všechno a ani rodinou se proto nezatěžoval. Máje jen jedinou dcerku, levobočku (brzy zesnulou), zůstal stále sám a až na vybrané styky a cestování, nebo léta samoty, v nichž se chtěl bezpochyby duševně soustřeďovati, neměl vůbec soustavnějších styků s prostým lidem městským a venkovským, s člověkem na poli nebo v dílně.

Než i když ten „Descartes social“ se rovná hubenému výnosu —

a není to vinou Leroyovou — přece má autor jeho zásluhu, že se pokusil takto Descartesa oceniti. Přispěl zase jednou solidní dlažkou do descartesovské mosaiky, aniž si svého filosofa na základě uloženého thematicke zidealisoval. Descartes není žádným předchůdcem pozdějších tvůrců sociálních soustav, nejvýše člověkem se záblesky sociálního citění a to ještě s výhradami.

Podzimek.

Miroslav Fendrych: Přehled biologie. 2. přepracované a doplněné vydání. Praha 1934. Nákladem vlastním, str. 500.

Poznamenávám několik slov o této knize proto, poněvadž se domnívám, že by podobná příručka neměla scházeti v žádné příruční knihovně našeho duchovního. Biologie je stále hraničným oborem filosofie a nezřídka jest jejího obsahu, filosoficky zpracovaného, používáno pro anebo zase proti teologii, případně náboženství. Vhodně proto použil autor slov Drieschových za motto své knihy: „Kritická biologie spolu s kritikou psychologií tvoří nejdůležitější věcný základ světového názoru. Zakotvují člověka ve vesmíru a dávají kultuře její správné postavení, ježto jí osvobozují z její izolovanosti.“

Nehledě však k této okolnosti, poslouží knížka také k rychlé informaci o datu, či názvu našemu čtenáři nepovědomém a zastane tak úlohu přehledného slovníku biologických hesel. Stručnost a popularnost knihy budou tu čtenáři jenom na prospěch.

Oprava tiskových chyb. Ve článku Sl. Růžičky „Nábož. poměry v Uh. Brodě od válek husitských do r. 1576“ nechť si laskaví čtenáři opraví tiskové chyby a jiná nedopatření takto:

čís. 1., roč. VIII., str. 30., řád. 11., z Houbic — z Honbic; řád. 13., slovo „zásluhou“ škrtnout; pozn. 1., řád. 2., 24 c — 24 a; řád. 6., Ungaricatis — Ungaricalis.

Jde už o 2. přepracované a doplněné vydání spisu, jehož předností i přes nadhozenou stručnost je značná obsažnost. Na pěti stech stránkách pojednává autor o biologii jako vědě, o biologii obecné, o botanice, zoologii, paleontologii a antropologii. Při zpracovávání jednotlivých oddílů knihy hleděno, pokud to jen možno bylo, až k posledním vědeckým výsledkům příslušných disciplin. Seznam literatury, ač jenom české, jakož i bohatý věcný a osobní rejstřík usnadní čtenáři informovati se rychle ve spise, případně i dále mimo spis. Kniha je určena zrovna tak pro studium školní, jako soukromé.

Podzimek.

MUDr. Josef Löbel: Nemějte strach! Čtyřicet kapitol optimistického lékařství. Nákladem Aloise Srdece v Praze 1935, str. 159.

Jest to řada causerií z oboru lékařského a to velmi zajímavých a k badatelským výsledkům medicíny z poslední doby se odnášejících.

Čtenář se tu dozví nejednu zajímavost o instinktu, krevních typech a krevní chemii osobnosti, o podvědomí, o výkladu Slossonové, o ženských temperamentech a jejich psychologii, o výzkumech i prakti Steinachové a Voronovové, o morfinismu a morfinistech, o d'Herellesově bakteriofagu atd atd.

A všechno to je podáno svěže a nenuceně, místy s jemným vtípem. Čte se výborně. Autor právě formou připomíná známého Pavla de Kruif. Lze jenom k četbě doporučiti.

Podzimek.

Zlomky nového Evangelia?

Dr. Fr. Kovář.

1. Nově objevené rukopisné zlomky.

Nejstarší křesťanská literatura se nám nezachovala všechna. Vedle 27 spisků, jež jsou obsaženy v Novém zákoně, bylo v prvo-křesťanské době napsáno podobných spisků více, ale ty se nezachovaly. Vedle Evangelii, jež máme v novozákonní sbírce, byla i jiná Evangelia. Také Skutků apoštolských, listů a Apokalyps bylo napsáno více, než kolik se nám jich dochovalo v novozákonním kánoně.

Z některých nekanonických či apokryfních Evangelii, Skutků apoštolských, listů a Apokalyps máme zachovány aspoň zlomky. Jsou to většinou citáty, které z oněch spisů zachovali starokřesťanství spisovatelé ve svých knihách.

Nejstarší rukopisné opisy knih Nového zákona pocházejí ze 4. stol. Jsou to známé nejstarší rukopisné kodexy, v nichž jsou zachovány opisy knih Nového a namnoze i Starého zákona v řeckém jazyce.

Avšak v Egyptě, který ve své suché písčité půdě udržel neporušeny četné památky starých dob, naleznou se občas ve vykopávkách rukopisy, které obsahují buď zlomky novozákonního textu, starší než nejstarší rukopisné kodexy Nového zákona, nebo zlomky textu jiných děl prvokřesťanské literatury, které nebyly pojaty do kanonické sbírky novozákonní, a do naší doby se nezachovaly.

Tak v r. 1886/87 byl nalezen v Akhmíně v Horním Egyptě v hrobě nějakého mnicha pergamenový rukopis, který obsahoval dosti velké zlomky apokryfního Evangelia Petrova a apokryfní Apokalypsy Petrovy.¹⁾

R. 1896/97 našli B. P. Grenfell a A. S. Hunt v starém Oxyrhynchu (dnešní Behnese) v Středním Egyptě mezi jinými papyrusovými rukopisy také rukopis, napsaný kolem r. 200 a obsahující 47 Ježíšových výroků.²⁾ V dalších letech byly v Oxyrhynchu nalezeny Ježíšovy výroky (= logia) na několika dalších papyrusových rukopisech, takže dnes máme již několik set Ježíšových logií z Oxyrhynchu.³⁾

¹⁾ Tiskem je vydal a na verše rozdělil: A. Harnack: Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus. Texte und Untersuchungen, sv. IX. seš. 2. Berlín 1893.

²⁾ Grenfell a Hunt je vydali r. 1897 s titulem: Logia Jesu. Sayings of our Lord.

³⁾ Grenfell-Hunt: The Oxyrhynchus Papyri. Sv. 1.-17. Lond. 1898—1927.

Tyto nálezy byly hlavně co do rozsahu nalezených rukopisů předstíženy v poslední době nálezem rukopisů, které byly nazvány podle jména mecenáše papyrologie Chestera Beattyho. Papyrasy Chestera Beattyho obsahují téměř 100 rukopisných listů biblického textu. Byly napsány na počátku 3. stol. a jsou svědky znění novozákonního textu z doby o více než 100 let starší než dosavadní nejstarší kodexy novozákonní.⁴⁾

Všechny tyto nálezy mají velkou cenu pro novozákonní vědu a hlavně pro kritiku novozákonního textu a jeho nejstarší znění.

V létě 1934 však získalo Britské Museum koupí od obchodníka starožitnostmi malou sbírku papyrusů, která předčí všechny dosavadní nálezy. Anglické časopisy na počátku r. 1935 oznámily světu, že nově nalezené papyrasy obsahují *zlomky neznámého dosud Evangelia, které nazvaly pátým Evangeliem*.

Britské museum vydalo r. 1935 fotografické snímky nově objevených zlomků s podrobným jejich popisem a umožnilo tak jejich studium. Vydání obstarali konservátor oddělení rukopisů H. J. Bell a asistent téhož oddělení T. C. Skeat.⁵⁾ Nejsou to odborníci novozákonní vědy, ale paleografové. K fotografickým snímkům připojili paleografickou studii o nalezených rukopisech s jejich rekonstrukcí a pak doprovodní studii o významu zlomků.

Podle fondu, z něhož byly nově získané rukopisy zaplaceny, byly připojeny ke sbírce papyrusů Egertonových (*Inv. No. Egerton Papyrus 2*). Vydavatelé navrhují pro jejich mezinárodní označení značku: *Pap. Lond. Christ. 1*. My je budeme pro účely tohoto článku označovat krátce Z.

Rozsahem jsou Z poměrně nepatrné. Jsou to části 3 listů papyrusového kodexu. První list měří 11.5 cm × 9.2 cm, druhý 11.8 cm × 9.7 cm, třetí 6 cm × 2.3 cm. První a druhý list jsou také jen částečně zachovány, ale přece jen jsou to kusy listů. Ze třetího je však zachován jen malý útržek, obsahující jen několik částí slov v stavu porušeném, takže pro text sám přicházejí v úvahu jen dva listy. Jsou popsány po obou stranách sloupcem písma velkými řeckými písmenami (majuskulemi), která jdou nepřetržitě za sebou, slova nejsou oddělována, přízvuky ani přídechy ani jiné diakritické značky nejsou připojeny. Písmo svědčí o dobrém, ale stěží profesionálním písaři, rukopis je psán pečlivě, ale kodex, z něhož tyto útržky listů pocházejí, nebyl nákladný a nechtěl být nijak elegantní.

⁴⁾ Vydal je Sir F. G. Kenyon: *The Chester Beatty Biblical Papyri*. Sv. I-IV. Lond. 1934-1935.

⁵⁾ *Fragments of an Unknown Gospel and other Early Christian Papyri*. Edited by H. Idris Bell, keeper of the MSS in the British Museum and T. C. Skeat, assistant keeper in the department of MSS. With five plates, Lond. 1935. 4^o, X a 63 str., 5 tabulek.

V kterém *místě* Egypta byly Z nalezeny, není známo. Britské Museum je koupilo od obchodníka, který neprozradil dodavatele. Vydavatelé soudí, že pocházejí asi také z Oxyrhynchu, z nějaké tajné vykopávky.

Stáří těchto rukopisných listů papyrusových je možno určit toliko podle podoby a způsobu písma. Odborníci na základě písma soudí, že rukopis pochází *nejpozději z poloviny 2. stol. po Kr.* Toto stáří určili nejen oba britští odborníci, kteří text vydali, ale také nejlepší paleografové pověsti světové: anglický Sir Frederic Kenyon a německý prof. Schubart.

Zvláštní ovšem je, že nalezené zlomky jsou kusy listů z papyrusového kodexu, tedy z knihy. Víme totiž, že v době vzniku a prvých opisů novozákonních knih se psalo na papyrusové svitky, nikoliv do knih. Pro pohanskou literaturu není forma papyrusového kodexu z 2. stol. dosvědčena a jen velmi zřídka z 3. stol. Leč zdá se, že křesťanské obce dávaly při pořizování opisů pro náboženské účely přednost formě knižní před formou svitku. Mezi papyrusy Chestera Beattyho je list rukopisného kodexu (č. VI.), obsahující text řeckého překladu knihy Numeri a Deuteron. a pocházející z 2. st. Také mezi papyrusy, jež jsou uloženy v Badenu, je list rukopisného kodexu (č. 56), obsahující text řeckého překladu knihy Exodus a pocházející rovněž z 2. stol. Odborníci proto soudí, že papyrusový kodex byl v užívání u křesťanů již v 2. stol. a že asi právě vlivem křesťanů zvitčila nakonec forma kodexu nad formou svitku.⁶⁾

Z vynikají tedy již svým *stářím*. Jsou nejméně o půl století starší než novozákonní zlomky papyrusové sbírky Chestera Beattyho, třeba ovšem tyto svým rozsahem daleko předčí Z, které mají rozsah nepatrný. Pocházejíce z doby před r. 150, jsou Z *nejstarším dosud známým speciálně křesťanským rukopisem*.

Ještě více než pro své stáří mají Z význam pro svůj *text*. Zatím co ostatní dosud nalezené rukopisné zlomky jsou jen opisy textu našich kanonických knih Nového zákona, hlavně Evangelii, podávají Z *text jiný, který není doslovným textem a opísem našich Evangelii*. Z toho vzniká řada důležitých poznatků a otázek.

Abychom mohli Z po této stránce posouditi, otiskujeme nejprve jejich řecký text a český překlad. Poněvadž rukopis je místy porušen, doplnili oba angličtí vydavatelé příslušná místa, pokud to bylo možné. Uveřejňujeme jejich rekonstruovaný text, doplněná místa jsou uvedena v závorce.

⁶⁾ Sir F. G. Kenyon: Books and Readers in ancient Greece and Rome, s. 95. Cituje Bell-Skeat v uv. knize na str. 2.

2. Řecký text zlomků.

... (1)? ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν (nebo εἶπεν δὲ) τοῖς νομικοῖς· [? κολάζετε] πάντα τὸν παραπράσσοντα [καὶ ἄνο]μον καὶ μὴ ἐμέ· ... αἰ... οποιεῖ πῶς ποιεῖ; (2) πρὸς δὲ τοὺς ἄρχοντας τοῦ λαοῦ [στ]ρα[φεί]ς εἶπεν τὸν λόγον τοῦτον· ἔραυνάτε τὰς γραφάς, ἐν αἷς ὑμεῖς δοκεῖτε ζωὴν ἔχειν· ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ. (3) μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ ἦλθον κατηγορῆσαι ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα μου· ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε. (4) αὐτῶν δὲ λεγόντων· εὖ οἶδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ ἐλάλησεν ὁ θεός, σὲ δὲ οὐκ οἶδαμεν πόθεν εἶ, ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· νῦν κατηγορεῖται ὑμῶν ἡ ἀπιστία...

... (5)? συνεβουλευσάντο τῷ ὄχλῳ [? ἵνα βαστάσαντες τὰς] λίθους ὁμοῦ λιθάσωσιν αὐτόν. (6) καὶ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπ' αὐτόν οἱ ἄρχοντες ἵνα πιάσωσιν καὶ παρ[αδιδώσιν?] τῷ ὄχλῳ· καὶ οὐκ ἐδύναντο αὐτὸν πιάσαι, ὅτι οὐπω ἐληλύθει αὐτοῦ ἡ ὥρα τῆς παραδόσεως. (7) αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἐξεληθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἀπένευσεν ἀπ' αὐτῶν. (8) καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν αὐτῷ λέγει· διδάσκαλε Ἰησοῦ, λεπροῖς συνοδεύων καὶ συνεσθίων αὐτοῖς ἐν τῷ πανδοχείῳ ἐλέπρησα καὶ αὐτὸς ἐγώ. ἐάν οὖν σὺ θέλῃς, καθαρίζομαι. (9) ὁ δὲ κύριος ἔφη αὐτῷ· θέλω· καθαρίσθητι. καὶ εὐθέως ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα. (10) [ὁ δὲ κύριος εἶπεν αὐτῷ]· πορεύθεις ἐπίδειξον σεαυτὸν] τοῖς ἱερεῦσι...

... (11) παραγενόμενοι πρὸς αὐτόν ἐξ[ετασ]τικῶς ἐπείραζον αὐτόν, λέγοντες· διδάσκαλε Ἰησοῦ, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας· ἃ γὰρ ποιεῖς μαρτυρεῖ ὑπὲρ τοῦς προφῆτας πάντας. (12) λέγε οὖν ἡμῖν· ἐξὸν τοῖς βασιλεῦσιν [ἀποδοῦ]ναι τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀρχῇ; ἀ[ποδῶ]μεν αὐτοῖς ἢ μὴ; (13) ὁ δὲ Ἰησοῦς εἰδὼς τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἐμβριμησάμενος εἶπεν αὐτοῖς· τί με καλεῖτε τῷ στόματι ὑμῶν διδάσκαλον, μὴ ἀκούντες ὃ λέγω; (14) καλῶς Ἡσαίας περὶ ὑμῶν ἐπροφήτευσεν, εἰπὼν· ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν τιμῶσιν με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ. μάτην με σέβονται, ἐντάλματα...

... (15) τῷ τόπῳ κατακλίσαντ... ὑποτέτακται ἀδήλως... τὸ βάρος αὐτοῦ ἄστατον...; (16) ἀπορηθέντων δὲ ἐκείνων [ὡς] πρὸς τὸ ξένον ἐπερώτημα αὐτοῦ, περιπατῶν ὁ Ἰησοῦς ἐστάθη ἐπὶ τοῦ χεῖλους τοῦ Ἰορδάνου ποταμοῦ, καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιάν... μισεν... καὶ κατέσπειρεν ἐπὶ τὸν... ον. (17) καὶ τότε... κατε[?σπαρμ]ένον ὕδωρ ἐν... ν τὴν... καὶ ἐπ... θη ἐνώ[πιον αὐτῶν] ἐξήγαγεν δὲ καρπὸν...

3. Český překlad zlomků.

1. list, lic.

(1) Ježíš pravil zákoníkům: „Trestejte každého, kdo jedná špatně a proti zákonu, ale ne mne“ ... (2) A k předákům lidu se obrátiv pravil tato slova: „Zkoumejte Písma, v nichž myslíte; že máte život; ona svědčí o mně. (3) Nemyslete si, že jsem přišel, abych na vás žaloval u svého Otce; vašim žalobcem je Mojžíš, na kterého spoléháte“. (4) Když pak řekli: „Dobře víme, že k Mojžíšovi mluvil Bůh, ale o tobě nevíme, odkud jsi“, odpověděl Ježíš a řekl jim: „Nyní vás obžalovává vaše nevěra ...“

1. list, rub.

(5) Poradili zástupu, aby přinesl kameny a jej kamenoval. (6) I vztáhli předáci své ruce na něj, aby se ho zmocnili a vydali jej zástupu; ale nemohli se ho zmocnit, poněvadž ještě nepřišla hodina jeho vydání. (7) Pán pak vyšel prostředkem nich a odešel od nich. (8) A hle, malomocný přichází k němu a praví: „Učiteli Ježíši, chodě s malomocnými a jídaje s nimi v hostinci, stal jsem se malomocným i já. Ale kdybys chtěl, jsem očištěn.“ (9) A Pán mu řekl: „Chci, buď očištěn!“ A hned jej opustilo malomocenství. (10) Pán pak mu pravil: „Jdi, ukaž se kněžím!“

2. list, lic.

(11) Přišedše k němu pokoušeli jej rkouce: „Učiteli Ježíši, víme, že jsi od Boha přišel; neboť co činíš, svědčí nad všechny proroky. (12) Řekni nám tedy: Sluší se dávatí králům, co patří vládě? Máme jim dávatí, či nikoliv?“ (13) Ježíš však znaje jejich smýšlení rozhorlil se na ně a řekl jim: „Proč mě ústy svými nazýváte učitelem, když neposloucháte, co říkám? (14) Dobře Isaiáš o vás prorokoval řka: Tento lid mě ctí svými rty, ale jejich srdce je ode mne velmi vzdáleno. Marně mě ctí, přikázání ...“

2. list, rub.

(15) ... (16) Když byli v rozpacích pro jeho cizí otázku, Ježíš procházeje se stanul na břehu řeky Jordánu a vztáhnuv ruku svou pravou ... a rozséval nad řekou. (17) A tehdy voda, do níž bylo zaseto, ... a před nimi ... vydala plod.

4. Poměr zlomků k Evangeliiim.

Prvý list zlomku obsahuje na líci i na rubu text celkem srozumitelný. Také text na líci 2. listu je celkem srozumitelný. Avšak text na rubu 2. listu je porušený, kusý, takže můžeme chápat smysl slov nebo i vět, ale ne smysl celku.

Text lze rozdělit na 4 vypravování. *Prvé* (v. 1—7) obsahuje Ježíšovu diskusi se zákoníky a předáky lidu a pokus Ježíše kamenuvat. *Druhé* (v. 8—10) je vypravování o uzdravení malomocného. *Třetí* (v. 11—14) je vypravování známé jako perikopa o penízi daně. *Čtvrté* (v. 16., 17) je nejasné vypravování o Ježíšovi u Jordánu.

Prvá 3 vypravování známe v celku z kanonických Evangelii, čtvrté nemá v nich paralely.

Jaký je však *blížiší poměr Z* k Evangeliiim, kanonickým i nekanonickým? Již na první pohled je patrné, že text *Z* upomíná místy doslovně na Evangelia kanonická, synoptická i Janovo.

Jsou snad *Z* částí některého z apokryfních Evangelii? Tuto otázku není možno zodpovědět kladně z různých důvodů. Především proto, že z apokryfních Evangelii známe jen úryvky a k těm nemá *Z* žádného vztahu. Mimo to apokryfní Evangelia měla většinou sektářské a bludařské tendence, hlavně doketské a gnostické. V našich *Z* však není nic bludařského. Apokryfní Evangelia se také vyznačovala fantastičností, přemírou zázračnosti a zveličováním tradiční látky evangelního vypravování. Ani toho není v našich *Z*, které obsahují střízlivé, nepřehnané a věcné vypravování. Jedinou výjimkou je vypravování 4. (v. 16. 17), jež nemá paralely v kanonických Evangeliiích. Mluví se tu o zvláštním zázraku: Ježíš vztáhl pravici nad vody Jordánu, rozseval a voda ihned vydala plod. Leč kusost textu nedovoluje pochopit smysl celku tohoto vypravování. Je možno, že šlo o událost spíše symbolickou. Konečně je tu i ta okolnost, že apokryfní Evangelia vznikala většinou až v 2. a 3. stol. Naše *Z* však pocházejí z prvé poloviny 2. st., takže tato okolnost skoro vylučuje, že by mohly být zlomky některého apokryfního Evangelia. Oba angličtí vydavatelé *Z* zkoumali podrobně poměr jednotlivých apokryfních Evangelii, jež přicházejí v úvahu, jako Evangelium Petrovo, Evangelium podle Egyptanů, Evangelium podle Hebreů, ale došli k závěru, že *Z* nejsou částí žádného apokryfního Evangelia.

Že naše *Z* nejsou částí žádného z našich kanonických Evangelii, je ovšem patrné na první pohled.

Jaký je však *blížiší poměr Z* k Evangeliiim kanonickým? To je nutno zkoumat u každého vypravování zvlášť.

U *čtvrtého* vypravování (v. 16. 17) je to zřejmé: kanonická Evangelia nevypravují nic podobného, tato část není v žádném poměru k našim Evangeliiim.

Jinak je tomu u ostatních 3 vypravování.

Prvé z nich, Ježíšova diskuse se zákoníky a předáky lidu a pokus kamenovati jej (v. 1.—7.) obsahuje zcela zřetelné podobnosti s Evangeliiem Janovým. Jsou ovšem také rozdíly mezi nimi. Poměr nejlépe vysvitne, postavíme-li příslušné texty vedle sebe.

Z 1—7: Ježíš pravil zákoníkům: „Trestejte každého, kdo jedná špatně a proti zákonu, ale ne mne...“ A k předákům lidu se obrátiv pravil tato slova: „Zkoumejte Písma, v nichž myslíte, že máte život, ona svědčí o mně. Nemyslete si, že jsem přišel, abych na vás žaloval u svého Otce; vašim žalobcem je Mojžíš, na kterého spoléháte.“ Když pak řekli: „Dobře víme, že k Mojžíšovi mluvil Bůh, ale o tobě nevíme, odkud jsi,“ odpověděl Ježíš a řekl jim: „Nyní váš obžalovává vaše nevěra...“ Poradili zástupu, aby přinesl kameny a jej kamenoval. I vztáhli předáci své ruce na něj, aby se ho zmocnili a vydali jej zástupu; ale nemožli se ho zmocniti, poněvadž ještě nepřišla hodina jeho vydání. Pán pak vyšel prostředkem nich a odešel od nich.

Jan 5, 39: Vy prozkoumáváte Písma, poněvadž myslíte, že v nich máte věčný život — a ona svědčí o mně. Jan, 5, 45: Nemyslete si, že já na vás budu žalovati u Otce; vašim žalobcem je Mojžíš, na kterého spoléháte. Jan 9, 29: My víme, že k Mojžíšovi mluvil Bůh, ale o tomhle nevíme, odkud je. Jan 8, 59: I zdvihli kameny, aby je po něm hodili. Jan 7, 30: Usilovali tedy zmocniti se ho, ale nikdo na něj nevztáhl ruku, poněvadž ještě nepřišla jeho hodina. Jan 10, 31: Tu židé zase přinesli kameny, aby jej kamenovali. Jan 7, 44: Někteří z nich se ho chtěli zmocniti, ale nikdo naň nevztáhl ruku. Jan 10, 39: Zase usilovali se ho zmocniti, ale on unikl jejich rukám. Luk. 4, 30: Ale on prošel jejich středem a ubíral se pryč.

Podrobnosti a shody mezi textem Z a textem Ev. Janova bijí přímo do očí. Vypadá to, jako by tu byly celé věty vybrány z Ev. Janova. Ale při tom pocházejí z velmi různých míst tohoto Ev.: z kap. 5. 7. 8. 9. a 10. a tam jsou uvedeny ve zcela jiných souvislostech než v Z. Věta o prozkoumávání Písma je podle Z pronesena k předákům lidu, ale u Jana je součástí dlouhé řeči Ježíšovy k „Židům“, která se začala 20 veršů před touto větou. Po této větě následuje v Ježíšově řeči dalších 5 veršů, jež nejsou v Z a pak následují slova: „Nemyslete...“, která jsou zase v Z. Předáci lidu podle Z odpovídají Ježíšovi větou, kterou podle Jana pronesli za Ježíšovy nepřítomnosti farizeové k slepému od narození, ježž Ježíš uzdravil. Podobně věty o pokusu kamenování jsou v Z jako by vzaty z několika různých míst Ev. Jan. K tomu přistupuje ještě věta, shodná s větou Ev. Luk. Vedle toho má Z své vlastní věty, které nejsou v Ev. kanonických. A při tom celé vypravování v Z je souvislé, logické, jeho části do sebe zapadají, vývoj vypravování je plynulý a souvislý, vypravování nečiní dojem mosaiky sestavené z hotových vět odjinud vybraných.

K stejnému poznání dojdeme u *druhého* vypravování, jenže při tom jde o poměr Z k Evangeliiím synoptickým. Všichni 3 synoptikové vypravují o *uzdravení malomocného*. Text Z (v. 8—10) vykazuje opět podobnosti i rozdíly s textem synoptickým. Postavme je opět vedle sebe.

Z 8—10: A hle, malomocný přichází k němu a praví: „Učitelí Ježíši, chodě s malomocnými a jídaje s nimi v hostinci, stal jsem se malomocným i já. Ale kdybys chtěl, jsem očištěn.“ A Pán mu řekl: „Chci, buď očištěn!“ A hned jej opustilo malomocenství. Pán pak mu pravil: „Jdi, ukaž se kněžím!“

Mat. 8, 2—3: A hle, malomocný přišel, klaněl se mu a řekl: „Pane, chceš-li, můžeš mě očistiti.“ I vztáhl ruku, dotkl se ho a řekl: „Chci, buď čist!“ A hned bylo jeho malomocenství očištěno. Luk. 17, 14: Jděte a ukažte se kněžím!

Mar. 1, 40—42: Přijde k němu malomocný a prosí ho křeče: „Jen kdybys chtěl, můžeš mě očistiti.“ I smíloval se nad ním, vztáhl ruku, dotkl se ho a řekl: „Chci, buď očištěn!“ Ihned zmizelo u něho malomocenství a on byl očištěn.

Luk. 5, 12—13: Když byl v jednom z měst, hle, byl tu muž plný malomocenství. Jakmile uviděl Ježíše, padl na tvář a prosil ho: „Pane, kdybys jen chtěl, můžeš mě očistiti.“ I vztáhl ruku, dotkl se ho a řekl: „Chci, buď očištěn!“ A malomocenství hned od něho odešlo.

O podobnosti a shodě mezi Z a synoptiky nemůže tu být pochybnosti, je místy opět doslovná. Ale je mezi nimi i dost odlišného. Z vynechává klanění se Ježíšovi, vztažení ruky, dotknutí se malomocného, ale zato jmenuje Ježíše jménem a přidává zprávu o tom, jak malomocný ke své nemoci přišel.

Konečně třetí vypravování, o *penízi daně* (v. 11—14). To vykazuje podobnosti nejen se synoptiky, ale i s Janem, ovšem i rozdíly, jak je patrné z tohoto postavení textů vedle sebe.

Z 11—14: Přisedše k němu pokoušeli jej řkouce: „Učitelí Ježíši, víme, že jsi od Boha přišel; neboť co činíš, svědčí nad všechny proroky. Řekni nám tedy: sluší se dávatí králům, co patří vládě? Máme jim dávatí, či nikoliv?“ Ježíš však znaje jejich smýšlení rozhorlil se na ně a řekl jim: „Proč mě ústy svými nazýváte učitelem, když neposloucháte, co říkám? Dobře Isaiáš o vás prorokoval řka: Tento lid mně ctí svými rty, ale jejich srdce je ode mne velmi vzdáleno. Marně mě ctí, přikázání...“

Mat. 22, 16: I poslali k němu své učedníky s Herodovci, aby mu řekli: „Mistře, víme, že jsi pravdomluvný a vpravdě učíš cestě Boží...“ Jan 3, 2: Mistře, víme, že jsi přišel jako učitel od Boha; neboť nikdo nedovede činiti taková znamení, jako ty činíš, kdyby Bůh s ním nebyl.“ Jan 10, 25: Skutky, které činím ve jménu svého Otce, svědčí o mně. Luk. 6, 46: Proč mě oslovujete: Pane, pane, ale nečiníte, co říkám?“ Mat. 15, 7—9: Pokrytci! Dobře o vás prorokoval Isaiáš: Tento lid mě ctí svými rty, ale jejich srdce jest ode mne velmi vzdáleno; marně mě ctí, protože, co činí, jsou lidské příkazy. (Stejně Mar. 7, 6—7.)

Zde je zvláštní kombinace. Podle synoptiků dali Ježíšovi otázku o penízi daně učedníci farizeů s Herodovci; v Z nejsou pokušitelé jmenováni, ale i zde je to sbor lidí. V Z pokušitelé lichotí Ježíšovi větou, jejíž prvá část má paralelu v slovech Nikodemových k Ježíšovi (Jan 3, 2), druhá v slovech, která Ježíš sám pronáší (Jan 10, 25). U synoptiků zní otázka pokušitelů: „Sluší se dávatí císaři daň čili nic?“ V Z je otázka obecnější povahy, ale téhož smyslu. Ježíš odpovídá slovy, která mají pa-

ralelu u synoptiků, ale tam jsou v jiné souvislosti, zvl. slova Isaiášova. U synoptiků i v Z je Ježíš nazýván učitelem, mistrem, u obou tazatelé začínají poklonou, pokryteckým svědectvím o jeho kvalifikaci, u obou otázka začíná: „Sluší se?“, u obou jde o něco, co se týče světské vlády, u obou Ježíš cítí lstivost otázky, u obou odpovídá protiotázkou. Ale v Z není uvedena Ježíšova odpověď, aspoň ne v zachovaném zlomku; za to zde Ježíš užívá proti Židům slov Isaiášových, což u synoptiků v tomto kontextu není.

5. Jde o nové Evangelium?

Poměr mezi Z a kanonickými Evangelii, který jsme právě zjistili, nás staví před otázky, na něž není snadných odpovědí.

Jak vyložit na jedné straně ten úzký vztah Z ke kanonickým Evangelii a zvl. k Evangeliiu Janovu, na druhé straně rozdíly mezi nimi a poměrnou ucelenost a jednotnost vypravování v Z?

Podrobností a shody, namnoze slovné, vedou k závěru, že autor Z znal kanonická Evangelia a užil jich, vybrav z nich jednotlivá slova a věty a sestaviv je obratně v samostatná vypravování. Rozdíly a jednotnost vedou k závěru, že autor Z užil jen evangelní tradice, patrně už písemně zaznamenané, jako pramene, stejně jako jí užívali synoptikové a Jan a že z ní sestavil samostatné Evangelium, nám dosud neznámé, tedy páté.

K tomuto druhému závěru došli angličtí vydavatelé Z. Bell a Skeat soudí, že Z jsou částí nového, dosud neznámého Evangelia. Obsahují prý látku, která není v žádném z kanonických Evangelii, přinášejí o některých bodech Ježíšova života svědectví nezávislé na těch, která jsme dosud měli. Pokud pak vypravují totéž, co Evangelia kanonická, vypravují prý to jiným způsobem. Úzký vztah mezi Z a Ev. Janovým je prý sice zřejmý, ale autor prý neužil našeho Ev. Janova. Buď prý Evangelium, jehož Z jsou zlomkem, bylo jedním z pramenů pro Ev. Janovo, neb Jan i Z čerpali z téhož společného pramene. Pokud jde o vztah mezi Z a synoptiky, jsou prý shody mezi nimi slabé, a je pochybné, užil-li autor Z synoptických Evangelii, ano vůbec znal-li je. Nanejvýš prý by se dalo připustit, že snad Evangelia synoptická četl, že slova a věty z nich zůstaly zachovány v jeho paměti a našly pak cestu do jeho textu. Z však prý je spíše svědectvím tradice nebo pramenů nezávislých na synoptických. Je prý to zbytek samostatného, dosud neznámého Evangelia, které mohlo vzniknout někdy před koncem 1. století v Malé Asii a bylo později zavedeno do Alexandrie a Egypta.

Abychom mohli zaujmouti stanovisko k tomuto názoru, musíme pohlédnouti znovu na jednotlivá vypravování, která Z obsahují.

V předešlé kapitole jsme se přesvědčili, že nemůže býti po-

chybnosti o úzkém vztahu mezi Z a Ev. Janovým ve *vypravování o Ježíšově diskusí se zákoníky, a předáky lidu* (v. 1—7). Stejně však ani o různostech mezi oběma.

Tento poměr je možno vysvětliti trojím způsobem: 1. Buď autor Z užil přímo Ev. Janova, vybrav jednotlivé rozptýlené věty z různých kontextů a pak je s velkou obratností a s malou změnou slov dovedl sestavit a zhustit v souvislé vypravování. 2. Nebo autor Ev. Janova užil jako jednoho ze svých pramenů pro kap. 5. a 7.—10. Evangelia, jehož Z jsou zbytkem. 3. Nebo konečně Jan i Z užili různým způsobem společného pramene.

Bell a Skeat se nepřipojují s naprostou rozhodností k žádné z těchto 3 možností, ale přece jen více vylučují prvou a uznávají spíše 2. nebo 3. Důvodem je jim soud, že si nelze představit, aby autor vymyslel a sestavil tuto epizodu nebo ji našel v nějakém nejanovském pramenu a pak do ní vložil věty z Jana, sestavené tak, že ač zní janovsky, nemají přece janovského rozvláčeného slohu.

Tento důvod však není tak vážný, abychom musili vyloučiti 1. možnost. A jsou tu vážnější důvody, pro které můžeme spíše vyloučiti 2. a 3. možnost a uznati 1. možnost za pravděpodobnější.

Autor Ev. Janova je theologická individualita příliš osobitá a originální, abychom mohli pokládat za možné, že by užíval hotových vět z pramene, ať už jim byly Z nebo pramen oběma společný. Zacházel naprosto suverenně a bez vlivů s tradiční látkou o Ježíšově životě a díle, jak ji máme uloženu v synoptických Evangelích; zacházel by tedy stejně i s každou jinou látkou, které by jako pramene užil. Tradiční materiál, jehož užíval, byl dokonale roztaven v jeho tvůrčím duchu a nezůstaly z něho žádné hotové věty a formulace. Nelze si tedy představit, že by užil vět, jež jsou společny jemu a Z, naleznuv je buď v Evangeliu, jehož by Z bylo zbytkem, nebo v jiném pramenu, který by byl sloužil jemu i autoru Z.

Daleko snáze je možno pochopit vztah mezi Z a Ev. Janovým tím výkladem, že autor Z čerpal z Ev. Janova. Je to tím spíše možno, že snáze pochopíme postup autora Z, použil-li Janova Ev., než postup autora Ev. Janova, kdyby užil Z nebo společného pramene. Spíše je možno vybrané a rozptýlené věty z obsírného a osobitého vypravování Ev. Janova v kap. 5. a 7.—10. spojití v souvislé vypravování, než rozptýlití věty z krátkého vypravování a rozesetí je do několika kapitol. Autor Z svým zhuštěním vět, vybraných z Ev. Janova, mohl chtít provésti zhuštěnou syntesu Ježíšových diskusí s nepřáteli, které jsou u Jana rozptýleny v zdlouhavých a mnohomluvných řečech.

Je-li tomu tak, nedá se ovšem u Z mluvit o samostatném Evangeliu.

Ve vypravování o *malomocném* (v. 8.—10.) jsme zjistili po-

dobnosti a shody, ale i rozdíly mezi Z a synoptiky. Jak vysvětlit tento poměr? Vznikly shody, namnoze slovné, tím, že autor Z užil synoptiků, či jinak?

Bell a Skeat kladou důraz na odlišnost mezi oběma. Pokud shoda je, je prý jen ta, která musí být v každém vypravování takové události, t. j. v tom, že malomocný vyslovil víru v Ježíše a Ježíš vyhověl jeho touze po uzdravení. V tom je prý také slovní podobnost mezi Z a synoptiky. Tyto rysy vtiskly prý se tak silně do myslí posluchačů, že se staly ustálenou částí vypravování o této události. Ale vedle toho byly jiné, podružnější detaily události a z těch některé utkvěly tomu, jiné onomu posluchači. Tak vznikaly různé tradice. Tradice u synoptiků zachovaná zaznamenala, že se malomocný Ježíšovi klaněl, že Ježíš vztáhl na něj ruku a dotkl se ho. Tradice zachovaná v Z těchto detailů nezná, ale zato uvádí, jak a kde se malomocný svou nemocí nakazil. Synoptikové a Z užili prý tedy různých pramenů tradice. A Z je proto zbytkem Evangelia, odlišného od Evangelii synoptických a vzniklého na základě jiných tradic, nezávisle na synoptických.

Ačkoliv se tento výklad zdá přirozeným, není možno ho přijmouti, neboť k němu není dostatečného důvodu. Slovní shody mezi Z a synoptiky ve vypravování o malomocném se nedají dostatečně vyložit povahou faktů, která by vedla nutně k užívání stejných výrazů. Co pak je ve vypravování Z odlišného od synoptiků, je pouze zpráva o tom, jak malomocný k své nemoci došel. K výkladu toho však není nutno přijímatí samostatnou tradici a pramen. Je-li ostatní zpráva shodná se synoptiky, mohl odlišný doplněk vzniknout přirozenou snahou po upokojení zvědavosti. Jiným takovým příkladem je Evangelium podle Hebreů, které podle zlomku, zachovaného Jeronymem, doplňuje zprávu Ev. Matoušova (12, 12) o uzdravení člověka se suchou rukou podobným rozšířením. Člověk s odumřelou rukou tu praví Ježíšovi: „Byl jsem zedníkem, vydělával jsem si živobytí svýma rukama. Prosím Tě, Ježíši, vrať mi zdraví, abych se nemusil stydět vyžebravání si potravu.“ Tento doplněk nikdo nebude vykládati novou tradici, nezávislou na synoptické.

Poměr mezi Z a synoptiky ve vypravování o malomocném je tedy dostatečně vysvětlen závislostí Z na synoptických a není nutno uznávat v Z nové samostatné Evangelium.

Třetí vypravování, o *penízi daně* (v. 11—14), nám ukázalo shodu a rozdíly nejen mezi Z a synoptiky, ale i mezi Z a Ev. Janovým. Je tu tedy jako by součet vypravování 1. a 2.

Bell a Skeat i zde tvrdí, že slovní paralely jsou slabé, že citát z Izaiáše je u Matouše a Marka v zcela jiném kontextu a se slovným rozdílem, že jeho znění v Z se více shoduje se Septuagintou než u synoptiků, že je tu pochybný i vliv Janova Ev.,

že vypravování nejeví vlivu synoptiků, nýbrž představuje samostatnou tradici.

Ani v tomto případě však nejsou to důvody přesvědčivé, a jsou naopak vážnější důvody, které mluví pro závislost Z na Evangelích synoptických a Janově v tomto vypravování. Autor Z prostě užil co nejvíce textů, aby dodal otázce daně více důležitosti než má ve zprávě synoptické a aby do ní zavedl důrazný polemický ráz.

Ze všeho plyne, že poměr mezi Z a kanonickými Evangelii lze nejlépe vysvětlit závislostí Z na Evangelích. Pak ovšem *nejsou Z zbytkem nového, samostatného, 5. Evangelia, rovnocenného Evangelii kanonickým, nýbrž jsou jen sbírkou volně zpracovaných výňatků a výtahů z kanonických Evangelii a jiných pramenů*. Jen v tomto omezeném smyslu dalo by se mluvit o novém Evangeliiu.

Tomu neodporuje 4. vypravování, o Ježíšovi u Jordánu, které nemá paralely v kanonických Evangelích. Autor Z sbíral patrně zprávy o Ježíšovi nejen v Evangelích, která jsou dnes v kánonu Nového zákona, ale i z jiných pramenů, které jsou pro nás ztraceny: Z některého takového pramene je 4. vypravování našich Z. Kdybychom měli celé dílo, jehož jsou Z zlomkem, našli bychom v něm asi další doklady tohoto postupu.

Není pochyby, že autor Z si při svém díle počínal velmi obratně a že dovedl ze svých pramenů kombinovat a sestavovat souvislá a ucelená vypravování.

Nejsou-li Z zbytkem nového, neznámého, pátého Evangelia, které by se dalo postavit po bok kanonickým Evangelii, není tím řečeno, že nemají ceny. Jejich *cena* ovšem spočívá v něčem jiném, než v čem ji hledali angličtí vydavatelé.

Především jsou závažným *svědectvím pro vysoké stáří Evangelia Janova*. Užívalo-li se tohoto Evangelia před polovinou 2. století v Egyptě stejně jako Evangelii synoptických, není možno, aby toto Evangelium vzniklo později než na samém počátku 2. st. Je tu vážné svědectví proti těm, kdo vznik Janova Ev. kladli až hluboko do 2. stol.

Dále jsou Z závažným *svědectvím o tom, jak se v křesťanství v první polovině 2. stol. užívalo Evangelii* a vůbec tradiční látky, tvořící obsah prvokřesťanské literatury. Tehdy ještě nebylo kánonu Nového zákona. Evangelia byla pramenem k poznání Ježíšova života a díla, ale nebyla ještě Písmem sv., tím byl tehdy pro křesťany ještě jen Starý zákon. Proto se užívalo Evangelii volně a bez těch ohledů, jaké byly při užívání Starého zákona. Naše Z jsou cenným dokladem toho, jak se Evangelii, jež jsou dnes v kánonu Nového zákona, užívalo volně, necítovala se doslovně, jejich údaje a věty se navzájem kombinovaly a skládaly

a jejich zprávy se kombinovaly také s údaji křesťanských spisů, které se později nedostaly do kánonu.

Máme z téže doby i jiné doklady téhož počínání. 1. list Klimenta Římského ke Korintským ukazuje naprostou bezstarostnost a libovlnost v uvádění slov Páně. T. zv. 2. list Klimenta Řím. pak bohatě hýří fantastickým rozšiřováním a vynalézáním nových výroků Páně. Tehdejší generace křesťanů jednala ještě s tradicemi prvotní křesť. obce s naprostou volností. Teprve začátky tvoření kánonu Nového zákona v druhé polovině 2. stol. v boji s gnosticismem a montanismem tento postup zastavily. Již papyrusy Chestera Beattyho, jen o více než 50 let mladší než Z, jsou opisy novozákonních spisů, které začínaly mít kanonickou autoritu.

Z jsou nám právě *veleceenným svědectvím té volnosti v užívání evangelních zpráv a tradic*. V tom je jejich hlavní význam, nikoliv v tom, že by byly zbytkem nového, dosud neznámého Evangelia, které by naše vědomosti o Ježíšovi nově obohatilo.

Theologie jakožto tvůrčí vůle.

Antonín Vinklárek.

V novověku, za vlády dominující indukce, theologické deduktivní myšlení bylo považováno za antikvitu, za věc překonanou a odbytou. Theologické myšlení stalo se ze všech způsobů myšlení myšlením nejméně populárním. Theologicky myslet a mluvit znamenalo tolik, jako dopouštět se zpozdilosti. Odpor proti teologii byl tak pronikavý, že středověká touha, být dobrým theologem, přestala být ideálem bohoslovců 19. a 20. století. Ideálem theologa byl exaktní vědec. Pravda, katolická theologie si tento stav sama zavinila. Jsouc hotova a ustálená v ústředních principech i jednotlivostech, připadala modernímu myslícímu člověku jako neztravitelné sousto v žaludku. V taktu propracovaném a promyšleném systému není již více místa pro novou synthetickou tvůrčí práci, a proto všechny novotářské snahy v církvi musely být církevní autoritou zamítnuty a odsouzeny.

Bylo chybou, že obrat ve způsobu myšlení a nazírání vedl k nezájmu o theologické myšlení vůbec. Theologie není tak bezvýznamná ani tak neživotná, jak se tak často o ní tvrdí. Je-li filosofické myšlení odpovědné, pokud jde o jeho důsledky v sociální výstavbě společnosti, pak theologické myšlení jest odpovědné dvojnásob. To proto, že ono zasahuje účinněji do soukromého i veřejného smýšlení nejšířších vrstev lidových než myšlení filosofické. Filosofii je vlastní určitá aristokratičnost. Stálo by za práci, ukázati, nakolik naše husitská revoluce —

a nejen tato — byla podmíněna a živena theologicky. Nemůže být sporu v tom, že deduktivní theologické myšlení má ještě dnes určitou sociální sílu a dynamiku. A jako takové, mělo by vzbuzovati zájem všech, jimž záleží na každé síle, která dovede účinně formovati smýšlení a život člověka i společnosti.

Zasvěcenému je dobře známo, že není filosofie jako filosofie. Totéž nutno říci o theologii. Každá theologie není zpátečnická, ale může jí dobře být. Teleologie theologie — pokud jde o člověka — může být různá. Theologický systém může z člověka učiniti pasivního, závislého tvora, nebo ho může vycepovati v aktivní a iniciativní bytost. Jaký má být československý člověk? Tuto věc musí míti naše theologická práce na zřeteli. Položí-li theolog příliš velký důraz na učení, že pravý život jest až v životě záhrobním, pak tím zasévá do duší věřících zrno nezájmu o věci tohoto světa. Theologické myšlení je myšlení praktické par excellence. Jen u mystiků theologické myšlení se stává samoúčelem, soukromou záležitostí jednotlivce, nezáživným a neplodným mudrováním, mrtvě narozeným dítětem. Avšak odpovědný a bystrý theolog je si dobře vědom toho, že Bůh není jen principem svět vysvětlujícím, ale též — a hlavně — principem svět řídícím.

Každá dobrá theologie musí být účinná a životná, musí vésti. Nesmí být jen světem vedena. Proto také lex orandi nebude vždy pravidlem víry. To proto, poněvadž lidé vždy netouží jen po věcech dobrých a božích; lex orandi není vždy totožný s vůlí boží. Zde bude a musí státi theolog na stráž, aby zabránil úpadku víry. A tím též úpadku života a kultury. Theologickému myšlení se nejlépe daří na dvojpolarní ose života: toho co jest, a toho, co by mělo být. Theolog svojí myšlenkovou prací působí na člověka, aby se rozhodl pro to, co by mělo být podle vůle boží. A tu theologie, právě tak jako pedagogika, je těžkým a odpovědným uměním. Tam, kde není theologie pojímána jakožto tvůrčí síla životní, tam také nebude míti potřebných vlastností, kterých je zapotřebí, aby mohla účinně zasahovati do spleťtých bolestí a událostí dnešního člověka i lidstva.

Idea svobody svědomí v myšlenkovém vývoji církve československé.

Frant. Roháč.

Úvod.

Když reformní hnutí katolického duchovenstva vyústilo v založení samostatné církve československé, uvedla se tato církev prohlášením, adresovaným „Národu československému!“, ve kterém za svoji stěžejní zásadu prohlásila svobodu svědomí. Zkou-

mání o této zásadě je věnována tato práce, která chce být příspěvkem k studiu myšlenkového vývoje československé církve. Nazval jsem ji „Idea svobody svědomí v myšlenkovém vývoji československé církve“ a považuji za nutné stručně odůvodnit, proč užívám termínu „idea“ svobody svědomí a nikoliv „zásada“ svobody svědomí, ač formulace Prohlášení¹⁾ má termín druhý. Činím tak ze dvou důvodů. Termín zásada vede k formalistickému chápání svobody svědomí jako formálního předpisu, který sám o sobě nemá vlastního pozitivního obsahu. Byla-li během myšlenkového vývoje církve svoboda svědomí formulována jako taková ryze formální zásada, nezdá se mi, že by měla tutou povahu v době, kdy byla prohlašována za stěžejní zásadu nové církve. Tam, v zakladatelských dnech církve československé, myšlenka svobody svědomí zdá se naplněna obsahem, obsahem někdy velmi složitým a nesnadno zachytitelným. Druhým důvodem pro označení idea je ta okolnost, že termín zásada jaksi předpokládá, že formulace, která je činěna zásadou, je myšlenkově jednoznačná a určitá. Tak tomu není u myšlenky svobody svědomí, zejména v prvních letech československé církve. Pojem svobody svědomí je spíše průsečíkem, ve kterém se sbíhá a křížuje několikera myšlenková řada; toto prolínání myšlenkového pozadí ideje svobody svědomí nedovoluje někdy ani určití jednoznačně její obsah a vyložit jej stroze logickými formulami. To pak je ještě podporováno tím, že idea svobody svědomí byla pro zakladatele církve československé doprovázena mocným citovým zabarvením. Proto se mi zdálo správnější mluvit o *ideji* svobody svědomí, byť Prohlášení samo jednalo o *zásadě* svobody svědomí.²⁾

*

Idea svobody svědomí uplatňovala se v životě československé církve způsobem, který z ní v určitých údobích tohoto života učinil střed pozornosti církve. Nebylo to jedenkrát, kdy církev ve svých představitelích poukazovala na tuto ideu, jako na něco, co je kladem a předností, někdy téměř poznávacím znamením československé církve. Ale nebylo to také jedenkrát, kdy uvnitř církve samé vedena byla — někdy veřejná, častěji utajená — diskuse o smyslu, povaze a oprávnění této stěžejní zásady nové církevní společnosti.

Od založení církve byla idea svobody svědomí počítána příslušníky církve — příslušníky prostými i jejich myšlenkovými

¹⁾ Pod tímto označením: „Prohlášení“ budeme nadále citovati v celé práci ono provolání „Národu československému!“, jímž bylo vyhlášeno založení československé církve, tak jak bylo otištěno toto provolání v časopise „Právo národa“ roč. III. č. 2. str. 1. z 15. ledna 1920.

²⁾ Ujijeme-li přece v našem výkladu termínu zásada svobody svědomí, tedy to bude tam, kde budeme jednati o jejím prohlášení za tuto *zásadu*.

vůdci — k samotnému fundu instructu nové církve, byla něčím, co podstatně patří k myšlenkovému a mravnímu habitu církve československé. Tímto základním postojem k ní bylo dáno také to, že byla přijímána nerozpacitě. Teprve čas od času (a uvidíme, že to bylo vždy v dobách stejného podmínění) vstupuje tato zásada z šera své samozřejmosti do prudkého světla zkoumavé pozornosti církve.

Nevstupuje tam vždy způsobem stejným. Církev si ji uvědomuje s dvojím, v podstatě naprosto odlišným doprovodem tohoto uvědomení. Někdy totiž toto soustředění pozornosti na ideu svobody svědomí jako zásadu církve je doprovázen vědomím, že v této zásadě je uložen — smíme tak říci — dobrý duch církve československé: Církev je na ni hrda, klade za ni vykřičník. Jindy opět je tento vnitřní zájem o svobodu svědomí doprovázen pocitem nejistoty: Církev je pro zásadu svobody svědomí na rozpacích, klade za ni otazník.

Tyto rozpaky a tato nesouhlasnost v uvědomování ideje svobody svědomí ukazují k tomu, že její samozřejmost byla spíše fiktivní než skutečná a že idea svobody svědomí nebude se ve funkci zásady chovati tak jednoduše, jak snad čekali sami zakladatelé církve, prohlašující ji za tuto zásadu.

Tomu, komu není myšlenkový vývoj československé církve lhostejný, už toto rozpoznání může býti důvodem dostatečným, aby se zajímal poněkud blíže o obsah a smysl ideje svobody svědomí. Slyšeli jsme nedávno jako varovnou připomínku od muže, který — opouštěje můstek, s něhož tak dlouho formoval náš život a tak pronikavě hnětl náš národní osud — považoval za nutno dáti nám životní napomenutí, slova, že „státy udržují se těmi ideami, z nichž vznikly.“ Tato prostá pravda platí o každém lidském díle a o každé lidské společnosti: tedy i o církvi československé. Neznamená arci tato věrnost společnosti jejím základním idejím, že je bude mechanicky opakovati při každé vhodné i méně vhodné příležitosti, která se jí k tomu naskytne. Znamená a může znamenati jenom tolik, že najde mezi těmi ideami, které podmínily její vznik, *ideje pozitivní* a že usilujíc vždy znova a znova o nové a plnější pochopení jejich obsahu, bude hledět vždy znova a plněji vyjádřiti jejich smysl: bude v nich hledati zdroj i výzvu nového a řádovějšího dotváření sebe sama. Je idea svobody svědomí takovouto pozitivní ideou?

A v této perspektivě přestává zájem o osudy ideje svobody svědomí býti zájmem soukromým a stává se otázkou obecnou. A zde by také tato nepatrná práce ráda viděla svoje právě odůvodnění.

Díl první.

Historické a dobové podmínění ideje svobody svědomí ve vztahu k jejímu prohlášení za zásadu církve československé.

Československá církev vyrostla z *reformního hnutí katolického duchovenstva* československého v letech 1918—1920. Vznik tohoto hnutí je spojen s koncem světové války a zvláštním postavením, ve kterém se ocitla katolická církev jako celek a katoličtí kněží jako jednotlivci jednak kulturním vývojem evropským, jednak vývojem politických událostí, které skončily reorganisační Evropy po světové válce a dotkly se mocně katolicismu v zemích bývalého mocnářství Rakousko-uherského rozpadem tohoto mocnářství a v zemích československých našim státním osamostatněním.

Myšlenkové kořeny katolického reformismu převratového a popřevratového nejsou však v době poválečné: sahají k jinému hnutí uvnitř katolické církve, ke *katolickému modernismu*.

Hnutí katolické moderny, katolický modernismus, je v konci devatenáctého a začátku dvacátého století akutním projevem vleklé krise, do níž zapadal katolicismus — a možno říci, že všechno historické křesťanství církevní — od rozkladu a rozpadu názorového i sociálního konsensu středověké epochy evropského kulturního a sociálního života. A odtud musíme začít, abychom porozuměli své otázce.

Kapitola 1. *Historické reminiscence v ideji svobody svědomí.*

Středověký svět byl světem, který byl cele ovládnán jedním jediným řádovým principem: předpokladem *zjevené pravdy*, jejíž jedinou držitelkou, prostředkovatelkou a oprávněnou vykladačkou byla církev jako strážkyně *božího zákona*, jemuž je celý svět poddán a jímž jest celý svět jednotně spořádán. Jednotnost středověkého světa spočívala v tom, že církev, která dlouho vedla se státní mocí prudký zápas, napřed o svou existenci, potom o rozsah své pravomoci, ovládla celý kulturní i sociální kosmos středověký.

Kosmos kulturní tím, že všechnu pravdu prohlásila za dar nadpřirozeného zjevení, skrze něž jí byla všechna pravda svěřena a pro něž lidský duch nemá jiného úkolu ani jiné možnosti, než aby tuto zjevenou a jednou pro vždy danou pravdu pokorně přijal.

Kosmos sociální tím, že feudální zřízení společenské, uspořádané k obrazu hierarchické stavby církve samotné, prohlásila za zřízení „přirozené“ — t. j. světu pro jeho hříšnost Bohem uložené a proto nutné a nezměnitelné — podřizujíc při tom výkon společenské moci vládní (moc světskou) svému svrchovanému dohledu (moci duchovní). Záruku této své kulturní a sociální svrchovanosti pak našla církev v tom, že sebe učinila ústavem

spásy, bez něhož a mimo nějž (natož pak proti němu) není spásy pro člověkovu duši.³⁾

Tato svým způsobem velikolepá koncepce jednotného sociálního a kulturního řádu nebyla ovšem nikdy realizována zcela, zejména v ohledu sociálním.⁴⁾

Čistšího a vyhraněnějšího výrazu došla poměrně snáze v oblasti ideologické, kde vyvrcholila ve theologicko-filosofickém systému thomistické scholastiky. Leč právě v ní, v jejím ústředním pomyslu zjevené pravdy, byl základní zdroj myšlenkové vzpoury lidského ducha a zdroj rozvratu názorové jednoty středověké: byla to jednota umělá (a čím dále a později jednota vynucená). Neboť lidský duch nemohl nepoznati, že zjevená pravda je vždy jenom skrze něj zjevena, lidský rozum nemohl nepoznati, že i zjevená pravda je jeho pravda (a často, velmi často, jeho omyl). Lidské svědomí nemohlo nevidět, že boží zákon je svěřen lidské ochraně a lidským rukám, v nichž stává se často jen nástrojem lidských cílů, místo jejich soudcem. A tento lidský rozum a toto lidské svědomí bude po tomto rozpoznání stávat se soudcem samo. Princip zjevené pravdy a výhradně ochranného a vykladačského úřadu církve je nalomen: lidský rozum si začíná uvědomovat a pozvolna uvědomí si zcela, že na něj je vloženo rozhodování o tom, *kde a co je pravda*. Pakli rozhodování o pravdě, tedy i objevování pravdy. Pakli objevování pravdy, tedy i její zdroj. A zde je kořen potomního konfliktu mezi světem středověkého myšlení církevně scholastického a světem novověkého myšlení vědeckého a filosofického: *přesunul se zdroj poznání*: ze zjevení, které bylo člověku dáno a k němuž nemohl nic přidati leč jeho výklad, ze zjevení, s nímž nemohl nic činiti než je přijmout, přinášeje při tom sacrificium intellectus jako čestnou oběť Bohu, jenž mu pravdu zjevil, a poslušnost církvi, jež mu ji prostředkuje, přešel zdroj pravdy do člověkovu poznávání; z vnějšku do nitra jeho vlastního ducha. *Přesunulo se kritérium pravdy*: z autority, která byla mimo rozum, ať už jí bylo Písmo či Církev či obojí — do rozumu sama. Heteronomní měřítko pravdy nahrazeno bylo měřítky autonomními.

³⁾ Pěkný výklad o tom má Ernst Troeltsch: Die Sozialphilosophie des Christentums. Stať vydána česky pod názvem „Vývoj křesťanství s hlavním zřetelem k jeho filosofii sociální“ ve výboru z T. prací „Z dějin evropského ducha“. Praha, Histor. klub, 1934.

⁴⁾ V tom, že sociální procesy ve středověké společnosti probíhaly jinak, než jak předpisovaly ideologické předpoklady feudálně stavovské koncepce společenského řádu, v tom, že sociální vývoj dál se autonomně a s postupem času stále nezávisleji na těchto ideologických předpokladech, v tom, že nakonec organizoval se kolem principů neslučitelných se stavovským feudalismem, aby vyústil v disparitnost mezi sociálním stavem skutečným a sociálním stavem předpokládaným, je jeden ze zdrojů rozvratu jednoty středověkého světa.

A z tohoto přesunutí noetického zdroje ze zjevení do lidského rozumu a poznání vyrůstá nyní zvolna, těžce a leckdy cestami křivolakými *nový kulturní kosmos*, kosmos, stavěný ne kolem osy zjevené pravdy, nýbrž kolem osy osvobozeného ducha člověka. Kosmos, který musí svůj růst a svůj rozvoj vykupovat tuhým a nemilosrdným zápasem se starým světem a starými autoritami, které se nechtějí vzdát své sociální vlády a myšlenkové svrchovanosti. A v těchto bojích rozpadá se jednota středověkého světa úplně: kultura a církve nepředstavují už jednotu: *jsou rozštěpeny a stojí proti sobě.* (Pokračování.)

Náboženský činitel v sociální práci.

Dr. F. M. Hník.

1. Úvodní poznámky.

V úsudku o úloze náboženského činitele v sociální práci se názory rozcházejí. Na jedné straně se setkáváme s názorem, že náboženská víra je pramenem duchovní energie, bez níž se neobejde žádné pronikavější řešení sociální otázky. Jiní myslitelé naopak vyzdvihují potřebu sociologické orientace v sociální práci jako žádoucí protiváhu dřívější náboženské motivace.

Náboženskou podmíněnost dobročinných opatření zdůrazňoval zvláště americký sociolog Charles R. Henderson. To mu však nebránilo v snaze, aby se sociální práce opřela o výsledky badání v sociálních vědách. Henderson poukázal ve svých průkopnických studiích z oboru praktické sociologie na to, že k správnému založení uvědomělé dobročinnosti nestačí jen vědecky bezvadný rozbor společenského dějství.

Z pravého obrazu sociální skutečnosti se má poučiti činnost rodá láska k bližnímu, opřená o křesťanský výklad smyslu života. V úvodu k Hendersonovým Základům sociální péče čteme tuto významnou zásadu: „Bude-li mezi námi mnoho toho ducha, který byl v Ježíši Kristu, pak vzbudí studium závislosti zvědavost a udrží živý zájem.“¹⁾

Už k vytrvalosti při vědeckém výzkumu sociální závislosti se tu předpokládá působení náboženského činitele. K tomu pak, aby někdo přikročil od teoretického badání k obětavé službě trpícím a opuštěným bližním, aby se věnoval této službě po větší část svého života, jest podle Hendersonova soudu třeba, aby byl sám pokorným vyznavačem Kristovým.

Blahodárné zasahování náboženského činitele do oblasti sociální práce nepřipouštějí ovšem všichni sociologové bez výjimky a bez výhrad. Sociologické zkoumání sociálních jevů jest

¹⁾ Do češtiny byl spis pod tímto názvem přeložen z 2. vyd. angl. originálu: *Introduction to the Study of the Dependent, Defective, and Delinquent Classes and for their Social Treatment*

nezřídka přijímáno jako jedině přípustné východisko v novodobé sociální práci. Tím se odmítají všechny nevědecké, t. j. apriorně hodnotící postoje k společenskému procesu. Odpor proti ideologiím, majícím svůj původ v alogických činnostech lidského ducha (v oblasti citu a vůle) začíná pronikat též do směrodatných publikací o sociální práci. Jako příklad uvádím thesi dra Zdeňka Ulricha, která má poučit sociální pracovníky o vedoucí tendenci v jejich životním povolání: „Sociální práce přestává být prokazováním milosrdenství a charitativní činností lidí, kteří se nemohli dívat na lidskou bídu. Stala se organizovanou a na vědeckých základech budovanou péčí o ‚slabé‘ v lidské společnosti a v tom směru jest třeba dále ji rozvíjeti.“²⁾

Tato tendence k zvědečtění a k zesvětštění vyznačuje sociální práci též jinde ve světě.. Svědčí o tom četné doklady v protokolech 1. a 2. mezinárodní konference sociální práce z r. 1928 a r. 1932.

V této souvislosti je třeba řešiti otázku, zda se příspěvkem sociálních věd k výzkumu společenské situace a zdokonalením pracovní techniky skutečně zmenšuje nebo odstraňuje vliv náboženství na ducha současné sociální služby. Za tím účelem dlužno na prvním místě objasniti sociologické předpoklady sociální práce v moderní společnosti. Dále se pokusím vysvětliti, v čem spočívá úloha náboženského činitele při pokusech o dosažení rovnováhy mezi soutěžícími společenskými silami a při úsilí o zlepšení celkového sociálního zdraví. V závěru vyznačím místo, jež náleží v současné sociální službě náboženskému činiteli.

2. Sociální práce s hlediska sociologického.

Novodobá sociální práce se odlišuje od středověké dobročinnosti svým rozproštěním na celek sociálního problému a objektivitou pracovní techniky. Středověká charita a různé předvědecké metody dobročinnosti se vyznačovaly omezeností svého zorného pole.

Jednalo se v nich obyčejně o poskytnutí náhodné pomoci sociálně závislému jedinci. Dobrodinec se při svém skutku tělesného či duševního milosrdenství zřídka kdy staral o to, jak se povede bližnímu, jemuž pro uklidnění svého svědomí ušetřil almužnu. Naproti tomu sociální práce v dnešní společnosti není myslitelná bez diagnózy, v níž jest vyšetřena podmíněnost jednotlivcovy bídy společenským prostředím. Dále se zkoumá druh sociální potřeby u každého případu společenské závislosti. Slabým členům lidské pospolitosti se má dostati příspěvní toho druhu, jehož potřebují, aby dovedli v dalším existenčním zápase spolehnouti sami na sebe. Sociální práce často nedosta-

²⁾ Sociologický rozbor dnešní společnosti, Praha 1936, str. 2. Zvláštní otisk z díla „Sociální práce“.

čuje zcela na tento svůj úkol, není-li podepřena racionální sociální politikou. (Nestačí na př., aby byl tuberkulosou ohrožený živitel rodiny léčen po pečlivém sociálně zdravotním vyšetření v sanatoriu pro plicní choroby. Pomoc, která mu byla poskytnuta, mine se žádoucím výsledkem, nedostane-li se mu možnosti, aby se navrátil do zdravých pracovních podmínek. Jestliže přišel v době léčení o své dřívější zaměstnání a nemá příležitost, aby si opatřil vyhovující práci, byla mu sociální výpomoc málo platná.) Sociální práce se zásadně nespokojuje almužnictvím. Na základě bedlivě prováděného sociálního vyšetřování dává podněty k takovým sociálně politickým opatřením, jež mají strádajícím jedincům dopomoci k snesitelné životní úrovni.

Sociologie a sociální práce přistupují k skutečnostem společenského soužití s rozdílnými metodologickými předpoklady. Sociologie jest abstraktní vědou o zákonitostech, projevujících se v sociálním dějství a o formách společenské organisace. Sociální práce prakticky upravuje životní podmínky a sociální zvyky lidí, kteří nejsou přizpůsobeni hospodářským a právním institucím daného společenského řádu. Nelze ji též jednoduše považovati za užitou sociologii. Užívá totiž při své praxi též výsledků jiných sociálních a přírodních věd: na př. národního hospodářství, sociálního lékařství, populační statistiky, eugeniky, vychovatelství a pod.

Ve své logicko-experimentální povaze nemůže být sociologie zaujata pro žádný sebe ušlechtlejší druh sociální reformy. Naproti tomu usiluje sociální práce o zdravou a mocensky vyrovnanou organisaci společnosti. Musí proto působiti k tomu, aby se jedinci, nepřizpůsobení společen. řádu nebo hospodářské mašinerii, dostali ze svého úchylného postavení do polohy sociálně vyrovnané a obecnému blahu prospěšné. Výsledky sociální diagnosy, ověřené skutečnostmi sociálních pracovníků, dávají sociologům cenný materiál, sloužící za podklad k dalším generalisacím. Naproti tomu věda o společnosti poskytuje sociálním pracovníkům veliké bohatství poznatků o spojitosti mezi jednotlivými sociálními jevy, o jejich vzájemné podmíněnosti, o kritériu společenské zdravoti a chorobnosti. Sociální práce by sama ztrácela přehled o svém rozsáhlém pracovním poli, a to v třísti dílech dat, jež získala vyšetřováním jednotlivých případů společenské závislosti. Sociologie jí však poskytuje neocenitelnou službu. Učí ji rozuměti lidské přirozenosti, utvářející se různě za měnících se podmínek společenského prostředí.

Pro vlastní techniku sociálního vyšetřování, užívanou v t. zv. případové péči, může sociologie znamenati jen málo. Prospěla však sociální práci zdůvodněním vzájemné podmíněnosti všech společenských jevů. Ve světle sociologické kritiky neobstojí naivní předsudky o příčinách chudoby a sociální závislo-

sti, jimiž se vyznačovalo pojetí sociálního determinismu v předvědecké charitě. Dřívější oblíbená formulka zněla asi takto: Závislý jedinec se utíká k veřejné a soukromé dobročinnosti o podporu ve své fyzické bídě, která byla zaviněna jeho mravní méněcenností a charakterovou nespolehlivostí. Naproti tomu pojímá sociologie sociálně závislého jedince jako výslednici jeho vlastní organické, duševní a mravní bytosti, rozvíjející se nebo upadající pod vlivem společenského prostředí. S hlediska tohoto společenského milieu jeví se bída, chudoba, chorobnost, mravní úchylnost daleko méně následkem jedincovy osobní neodpovědnosti, neukázněnosti, mravní úchylnosti a pozitivní hříšnosti, než za to měla dobročinná opatření, budovaná na motivech předvědecké filantropie.

Sociální práce opřená o výsledky sociologického badání není lhostejná k mravní podmíněnosti bíd, zpustlosti a duševní méněcennosti u svých svěřenců. Přihlíží však též současně k vlivu hospodářského činitele. Ten nezřídka překáží společně s jinými sociálními faktory jedincům, aby se mohli vyvinouti ve zdravé členy sociální skupiny. Sociologie disponuje sociálního pracovníka k volbě účinného léčebného zákroku, jímž se má napomáhati stejně potřebnému jedinci, jako normálnímu fungování celého společenského ústrojí. Úchylné případy sociální závislosti představují v zorném úhlu sociologického výzkumu chorobné vrstvy v rámci společenské organizace.

Ústřední zřetel sociální práce v moderní společnosti je zaměřen k plánovitému šíření a zabezpečování společenského zdraví. Nejedná se v ní jen o potlačování akutních chorob společenského organismu. Usiluje též o to, aby předešla chorobám, jež společnost ohrožují. Moderní sociální práce, poučená objektivním sociologickým výzkumem o normě zdravé a sociálně prospěšné životní úrovně, nechce se spokojiti s péčí o skupinu chudších, které budeme míti vždy mezi sebou. Jest doplněna souborem organizovaných snah o dosažení rovnováhy mezi silami individualistickými a kolektivistickými, soutěžícími ve společenském procesu. Tendence k zrovnovážení protikladných sociálních sil jest nejvýznačnějším rysem sociální práce v dnešní společnosti. Současně se souborem sociálně politických akcí představuje celkovou tendenci k zlepšení společenských poměrů.

Sociální ameliorace má dvě základní pracovní odvětví: sociální práci a sociální politiku, jež nepracují proti sobě, nýbrž se mají vzájemně doplňovati. Dynamické pojetí sociální práce odmítá představu, že by mohla být úsilím sociálních pracovníků samotných zajištěna rovnováha společenských sil ve smyslu ideálního vzoru sociální spravedlnosti. Ani není opodstatněna domněnka, že by již relativně dokonale úprava společenského řádu mohla odstraniti veškeru potřebu péče o lidi,

kteří byli stíženi tělesnými, duševními a mravními chorobami, pokud ohrožují sociální zdraví.

Sociální práce jest neodlučitelnou součástí strojové civilizace a jejich průvodních zjevů v životě hospodářském, podobně jako byla středověká charita doprovodem feudálního zřízení společenského. Sociální pracovníci jsou zastánci dokonalejší úpravy sociálních vztahů mezi lidmi; tím se řadí k osnovatelům reforem daného společenského řádu. Na případech sociální nepřizpůsobenosti svých svěřenců vyšetřují pokusně přiměřenost dané kolektivní organizace. Neslouží zajisté ve svém povolání pouze zájmům těchto nezuživých svěřenců. Příčinnují se též o posílení zdravé shody celé lidské společnosti a to prostřednictvím té konkrétní sociální skupiny, v níž právě působí. Sociální politika upravuje společenské poměry mezi celými třídami obyvatelstva. Na rozdíl od ní se sociální práce obrací k závislým jedincům. Přetvořením patologických zvyků a chorobných životních situací přispívá k množení zdraví a souladu v celé lidské společnosti. (Pokračování.)

Pojem Boha u dr. K. Farského.

(Pokračování.)

Zdeněk Trtík.

Stručný výklad náboženské nauky. (Zpěvník ČCS. r. 1922.)

Stať o Bohu v přírodě ve Stvoření přejal Farský i do Stručného výkladu náboženské nauky ve Zpěvníku z r. 1922. Stať, tu nadepsaná „Bůh, svět a člověk“, nepřináší tedy o Bohu nic nového.

V článku Člověk Ježíšův mluví Farský o věčném zdroji života, který je „ne tělesný, nýbrž věčný duch, věčná myšlenka, věčný plán toho všeho i vůle věčně tvořivá — Bůh.“ Všechny atributy, které tu Bohu připisuje, ukazují na Boha osobního, nebo připouštějí aspoň takový výklad. Netělesnost a duchovnost je základní předpoklad Boha osobního. „Věčná myšlenka“ je termín pro označení osobního Boha přípustný. Označení Boha jako Věčného plánu ukazuje na něco neosobního, ale následující charakteristika Boha jako vůle věčně tvořivé a i předcházející výrazy nás nenechávají na pochybách, že tu jde o Boha osobního, neboť jen osobní Bůh může myslit, cítit a tvořit, takže „věčný plán“ je opět jen nějaká netheologická metafora.

Československý katechismus.

Československý katechismus, vydaný r. 1922, je další etapou vývoje Farského formulace pojmu Boha. Za spolehlivý pramen k poznání jeho pojmu Boha však pokládán býti nemůže, poněvadž je plodem dvou autorů (Kalous, Farský) a není možno z něho zjistit Farského bezpečné autorství jednotlivých míst.

Bylo by k tomu třeba osobního svědectví druhého žijícího autora.

Bůh jest tu nazýván živým zákonem světa a slovo „živý“ je pokrokem na cestě k formulaci pojmu Boha jako Boha osobního. Vlastnosti, které jsou mu tu připisovány (Bůh jest nesmírný a věčný, nejvyšší dobrý a svatý; sám duch a čistá pravda, Bůh je dětem božím Otcem), ukazují jasně na Boha osobního, neboť jen Bůh osobní může být nejvyšší dobrý a svatý.

Noetická smělost v otázce poznání Boha je stejná jako ve Stvoření. Nemluví se tu o tom, co věříme o Bohu, nýbrž, co víme o Bohu a na otázku, jak poznává člověk Boha, zní odpověď: „Člověk poznává Boha po částech a v jednotlivých zjevech a zákonech přírody, zejména svého nitra.“

Ozývá se tu Farského teorie poznávání Boha ze Stvoření a přínos o přítomnosti boží v člověku, který jsme konstatovali již v Glosse.

Je tu i zajímavě vyjádřený názor, že Ježíš je křesťanskému člověku „věčně živým zákonem mravnosti a náboženství“. I tu autor nazývá Ježíše — vyloženou osobnost — metaforicky místo zákonodárce zákonem, ovšem že věčně živým. A nikdo nebude jistě tvrdit, že autor pojímal Ježíše pantheisticky, neosobně, nebo jako nějaký abstraktní princip mravnosti.

Bůh neosobní a Bůh pantheistický není totéž. Nemusí být vždy neosobní Bůh eo ipso Bůh pantheistický. Může být pojetí Boha jako neosobního principu, působícího přímo ve světě, odlišného však naprosto svou podstatou od světa. K takovému pojmu Boha dospívá někdy filosofie. Stoicismus nazývá takovýto princip logem, jenž je rozumový a jenž všechno prostupuje. Přesto nemůžeme říci, že je to pantheismus, poněvadž je zachován zřetelný dualismus podstaty světa a světového principu. (Pantheismus Hegelův nebo Spinozův se od stoicismu základně liší.) Takovému pojetí Boha můžeme vytknout, že je nedomyšleno, že jen inteligentní, sebe vědomá a sebe i svět určující i vysvětlující skutečnost — osobní Bůh — je poslední stupeň, na němž může myšlení definitivně stanout, ale nemůžeme mu vytýkat, že je pantheistické. (Se stoicismem srv. pojetí Farského.)

I kdyby Farský nazval Boha vůbec, nejen Boha v přírodě, věčným zákonem všehomíra nebo jakkoliv jinak, mohlo by mu být vytýkáno, že jeho označení ukazuje na Boha neosobního, ale sám o sobě jakýkoliv název by neopravňoval k výtce z pantheismu. Vždy by záleželo na výkladu autorově, co si pod tímto názvem představoval. Takový výklad vysvítá dosti jasně ze Stvoření, kde se ztotožňuje věčný zákon všehomíra s Bohem, pokud má vztah k přírodě a pokud je svou vůlí přítomen v světovém řádu zákonů. Formulace ze Stvoření dávala by neopatrnému kritikovi, který by přehlédl, že rozsah pojmu Bůh je tu omezen a že se nejedná o Boha vůbec a že Farský předpokládá základní

dualismus mezi světem a světovým řádem, aspoň možnost k jakési výtce, ovšem nespravedlivé, že je to pantheismus. Ale ani jednoho vážného důvodu k obviňování Farského z pantheismu nedává a nemůže dávat jen sám katechismus, v němž tohoto výkladu není a kde je Bůh označován přívlastky, které nejen že nepřipouštějí tuto výtku, nýbrž neospravedlňují ani k tvrzení, že je tu Bůh pojat neosobně.

V Československém katechismu nejde o žádné ztotožnění věčného zákona všehomíra s Bohem, jde tu pouze o název Boha „živý zákon světa“. Sám o sobě nedává tento název příčiny k výtce pantheismu, nanejvýš (nedbáme-li přívlastků, které jsou dále Bohu připisovány), připouští výtku, že Bůh je tu pojat neosobně.) Vždy bude záležeti na tom, co si představíme pod slovem „zákon“.

Aby byl katechismus obhájen jako křesťanský proti jakýmkoliv výtkám, stačí dokázati, že název „živý zákon světa“ je přípustný pro křesťanského Boha. Za tento důkaz pokládáme článek v 17. č. Č. zápasu z r. 1924: „Může Bůh býti zván živým zákonem světa?“ (Prof. Spisar.)

Autor se opírá hlavně o německého theologa Her. Schella, který byl sice censurován, ale jehož dogmatika „Katholische Dogmatik“ i apologie „Gott und Geist“ mají úřední Imprimatur.

V tomto článku ukazuje prof. Spisar na řadu definic Boha z dějin církevního náboženského myšlení filosofického, v nichž je Bůh zván absolutním rozumem, absolutní pravdou, dobrem, láskou, absolutní vůlí, moudrostí atd. (Augustín označuje Boha jako „ens realissimum“, „summum bonum“, „summa essentia“. Podle Jana Scota je Bůh jednota všeho, všechno ve všem. Anselmovi je Bůh absolutnem, „summum ens“. Sv. Bernard z Clairveaux označuje Boha jako „esse omnium non materiale, sed causale“. Podle Alberta Velikého je Bůh „causa efficiens, finalis et formalis“. Podle Tomáše Akvinského je Bůh „absolutno“, „actus purus“.) Všechny tyto definice osobnosti boží nepopírají, ale také ji nezdůrazňují, jako ji nezdůrazňuje ani římskokatolický katechismus a t. zv. historické důkazy jsoucnosti boží.

Z nich důkaz nomologický dává Farského definici satisfakci. Vycházejí ze zákonitosti světa, dospívá k původci vši zákonitosti — Bohu, jenž „je zákonem samým, podstatným řádem a souladem jak svého bytí, tak i zákonodárné myšlenky. Je zákonem sobě i všemu, co bytuje. Boha možno tedy dle důkazu nomologického, jenž usuzuje ze zákonitosti ve světě, ze zákonitosti podmíněné, nazvatí zákonem, zákonem absolutním, zákonem sebe samého a ovšem i (ano tím více a spíše) zákonem všeho tvorstva, světa.“ (Pokračování.)

*) Slovo „živý“ nepřesvědčuje, že tu jde o osobnost boží. Živý je jakýkoliv živočich, ale není osobností, nýbrž jen individualitou.

Bělohorská otázka.

(Pokračování.)

Dr. Viktor Šinták.

Spor o Bílou horu v názorech naší historiografie se točí především kolem otázky náboženské a národnostní. Často obě jsou uváděny v jedinou souvislost. My si všimneme nejprve náboženské otázky bělohorské, které nejvíce pozornosti u nás věnují historikové katoličtí. Jejich soud o náboženských poměrech v této době je velmi přísný, zejména pokud jde o nekatolíky. Katoličtí historikové nechtějí připustiti, že by našim nekatolickým předkům šlo o lepší náboženství. Jejich náboženství v této době bylo prý luterské, přejaté z Německa. A tento luteranismus byl nejen kulturně chudý, ale k tomu ještě nesnášenlivý. Dokazují, že toto luterství mělo u nás zhoubný vliv na národní povahu a veřejný život v národě. Vyzvedují jenom jeho materiální stránku, která prý převažovala nad zbožností. Čechové prý měli Pána Boha jenom proto, „aby, kde potřeba, nahradil jejich neschopnost činu, aby pomohl, kde nechtělo se člověku, aby pomohl sám.“*) Toto české náboženství stalo se národu osudným, neboť přivedlo národ na Bílou horu.

Je to velmi přísné odsouzení, vynesené nad naši českou náboženskou minulostí. Avšak nezaujatého pozorovatele předbělohorských poměrů u nás nemůže nikdy uspokojiti. Už proto ne, že nelze dosti dobře mluvit o německém luteranismu v Čechách. Při posuzování tohoto problému si musíme také všimnouti, že na duchovní vývoj českého národa měla, v neposlední příčině, velký vliv jeho geografická situace.

Náš národ jest ve středu Evropy a tu odjakživa se zde střetaly cizí kulturní vlivy. Tento zjev můžeme znamenati už na počátku, kdy k nám přišlo křesťanství. Tehda střetl se zde západ římský s východem byzantským. A přece Čechy nepodlehly cele žádnému z obou. Zahraniční vlivy znamenáme i v době pozdější. Národ sice tyto cizí vlivy dovedl přijímati, ale nepodlehl jim. Tak bylo i v době reformační. Luterství, pravda, svůj vliv na české poměry mělo, ale tím není řečeno, že u nás luterství zakotvilo. Už samotná volba falckého kalvína českým králem dokazuje, že vliv luterský zde nebyl rozhodující. Nevíme, jak by dovedlo luterství u nás soutěžit s kalvinismem, dynastií podporovaným, víme na příklad, jak už jeho vlivu zejména Jednota bratrská podléhala. Ostatně do Falce vedla české volitele i vidina anglické země, jejíž dcera se stala českou královnou. Zda nehledala se opět cesta, po níž kdysi cestoval Viklef do Čech?

V Čechách jistě byly také sympatie pro Lutera. A nemůže

*) Pekař, Bílá hora, str. 42.

se tím říci, že byly na škodu českého duchovního vývoje. Přesto, že slyšíme námitku, že „luterství nebyl živel pokrokový“. Tento názor se nedá přijmouti, mnohé myšlenky Luterovy na svou dobu nesporně znamenaly krok vpřed. Tím, že Luter prohlásil práva svobodného myšlení, byla již kola pokroku uvedena vpřed. Snad ve svých důsledcích v mnohem tento pokrok zabrzdil, ale to by se týkalo jen jeho vlatní domoviny — Německa. Jinak bylo u nás. Můžeme říci, že tato světová reformace došla pravého vykryštalisování na naší půdě. V Čechách byla teprve dovedena na svou pokrokovou výši. Jestliže v Německu se reformace nedovedla zbaviti nesnášenlivého zabarvení, vidíme, že u nás naopak dospěla k náboženské toleranci. Náboženská svoboda se zaručovala i menšinové náboženské složce, byť byla po léta pokládána za nepřítele. To je skutečnost, kterou musíme vyzvednouti. Tento pokrok byl u nás možný proto, že zde měl už půdu připravenou předchozím vývojem. Reformace zahraniční ovlivnila reformaci domácí a přivedla ji k vyšší formulaci náboženských požadavků.

S podceňováním náboženské zbožnosti našich předků v této době nemůžeme také souhlasiti. Vroucí odhodlanost setrvati u víře, houževnatý odpor proti znásilňování svědomí, ukazuje na opravdovost náboženské reformace u nás. Nemám na mysli jen četné selské bouře, vyvolané protireformací, ale i velikou emigraci, ony tisíce nešťastných rodin, které často s holými životy prchaly do ciziny, jen aby své náboženské přesvědčení zachránily. Myslím, že ubližují těmto lidem všichni historikové, kteří toto počínání vysvětlují poblouzněním hodným politování. (Tomek.) Nebyla to síla víry v Ježíšova slova: „Chce-li kdo za mnou přijíti, zapříž sebe sám, a vezmi kříž svůj a následujž mne“ (Mat. 16, 24.), která k tomuto zoufalému kroku přiměla tyto oběti náboženské nesnášenlivosti, která po Bílé hoře ujala se vlády v Čechách? Zda to nedokumentuje opravdovost křesťanské víry, které útěchou zůstalo ujištění Páně: „Budete v nenávisti všechněm pro jméno mé, ale kdož setrvá dokonce, tentž spasen bude.“ (Mat. 10, 22.) Snad naši předkové dovedli více trpěti pro své náboženství nežli proň bojovati. Čili, jak to o nich napsal Denis, že byli lepšími křesťany než bojovníky.

Nemůžeme se pro značný rozsah látky podrobněji obíratí všemi pohromami, jež se po Bílé hoře na náš národ přivalily. Ať už máme na mysli ožebračování konfiskacemi anebo jiné zločiny při tom na nevinných lidech páchané, zkrátka všechno toto násilí, jímž se měla vyhubiti památka na Čechy reformační, nevyváží jich nová kultura, jež do Čech vešla s vítězem bělohorským „jako duševní vládce“. Sám prof. Pekař, který se pokouší upozornit na některé světlé stránky protireformace, nakonec přece jen uznává, že tato násilná metoda protireformace musí

rozhodnouti v kulturním hodnocení stran. Čili připouští, že na Bílé hoře nezvítězila kultura vyšší, poněvadž ani vítězný barok „nemohl nikdy zaplašiti památku slz a krve, jimiž v letech hrůzy naplnil brutální vítěz znásilněnou zemi“ (Bílá hora, str. 46).

I když česká reformace byla takto k smrti zdeptána, nebylo tím nikterak na její velikosti. „Proti veliké ideji stojí jen holé násilí,“ napsal Masaryk*). To si uvědomí každý, kdo bude chtít obě doby našeho historického vývoje posuzovati.

*

S otázkou náboženskou souvisela ovšem i otázka národnostní. Katoličtí historikové se snaží v souvislosti s Bílou horou vyzvednouti význam jen této otázky národnostní, aby tím zatlačili význam náboženský a omluvili tak násilnou rekatolisaci pobělohorskou. Uvádí se, že porážkou falcké dynastie bylo němectví u nás oslabeno. Jakmile po Bílé hoře byla přijata zásada, že žádný nekatolík v zemi nebude trpěn, byla tím postavena nepřekročitelná hranice mezi říší českou a světem severoněmeckým. Tak soudí prof. Pekař; při tom, aby ukázal na charakteristický německý ráz českého povstání, upozorňuje na známé události v Broumově a Hrobech, a vyzveduje, že se národ postavil za křivdu dvou německých městeček. Je pravda, že náboženské věci v této době spojovaly oba národy českého státu: Čechy a Němce. Dokonce měli po r. 1609 společnou církevní organizaci se společným centrálním úřadem v Praze, t. zv. konsistoř podobojí. Jest však otázkou, zdali by tato i národnostně sjednocená církev právě neznamenal posílení národního zájmu. Vždyť právě tato reformační církev podobojí mohla býti prostřednicí k utužení dobrého poměru k českým Němcům, který od dob vystoupení Lutherova se začal slibně rozvíjet. Čechové i Němci měli společný zájem náboženský a společného také nepřitele. Proto případ Broumovských a Hrobských Němců můžeme také chápati jako projev důvěry k Čechům, k nimž se o pomoc a spravedlnost utíkali. Kdo ví, jestli by to nebyl šťastný krok k vyřešení otázky menšinové, která je palčivým problémem moderní doby a kterou snad mohli Čechové už tehda rozřešit na základě náboženském. Bylo by to nemožné v zemi, která první dovedla uzákonit snášenlivost náboženskou?

O vážném ohrožení české národnosti němectvím se nemůže ještě mluvit. Jest třeba vzpomenouti, že tu byl zákon přijatý na sněmu r. 1615, jenž uznával češtinu za jazyk úřední. (Čeština měla býti jednacím řečí u všech soudů.) Čeština dále skýtala různé právní výhody. (Cizinci své děti měli dáti učiti češtině atd.) Důsledky tohoto zákona se nemohly hned projevit, poněvadž vypuknutí války přesunulo veřejné starosti na jiné pole. Jistě

*) Světová Revoluce, str. 602, vydání z r. 1933.

však jeho důsledky by se dostavily v době klidu. Konečně nutno zdůraznit, že před Bílou horou zákon na ochranu českého jazyka u nás byl, ale po Bílé hoře zákona toho už nebylo. Dokonce do nového zemského zřízení, daného r. 1627 Ferdinandem II. Čechům, byla němčina s češtinou zařazena jakožto jazyk rovnoprávný. To už bylo povážlivější a byť okamžitě účinnost jeho se neprojevila, přece jen toto opatření bylo do budoucna určitou směrnicí v jazykové otázce. Takže důsledek toho můžeme spatřovati v germanisaci Josefa II. Co se nemohl ještě odvážiti Ferdinand II., provedl Josef II. Vítěz bělohorský položil základ k germanisační výstavbě, kterou Josef II. dokončil. Nevíme sice, jaký by byl vývoj českého jazyka, kdyby Bílé hory nebylo, ale víme, jaký byl jeho osud za vlády katolického vítěze. Do takového nebezpečí by za jiných okolností jistě neupadl.

Jest sice pravda, že česká evangelická šlechta ve svém mládí studovala na německých universitách, ale v tom nelze ještě viděti její poněmčení. Ostatně po r. 1609 byla tu universita pražská Majestátem vrácena stavům podobojí. Jistě lze předpokládati, že její vliv v národním životě českém byl by záhy patrný. Měla už tehda jména, která jí byla k ozdobě (Jesenský). Zastavila by proud českých studentů, odcházejících do ciziny.

Ani falcká dynastie nepředstavovala by velké nebezpečí národnostní. Ve světových dějinách najdeme příklady toho, že cizí dynastie splynuly s národem. U nás pak, kde nebylo pomýšlení, že by mohl panovník vládnouti absolutisticky, se to nebezpečí samo sebou zmenšovalo. Zejména když ho ústava z r. 1619 činila značně na stavech závislým, nelze předpokládat, že by jeho rodný jazyk stal se národu nebezpečím.

Zákon z r. 1615 se někde podceňuje, avšak přece je možno se domnívat, že jeho význam byl by nemalý. Zabezpečil by Čechům pole národnostní a uvolnil by národu ruce, aby se mohl věnovati jiným otázkám, souvisejícími s jeho kulturou. (Víme dobře, co to znamená jazyková výsada.*) Po zabezpečení náboženské svobody, toho nejhlavnějšího svého životního požadavku, Čechové obrátili svůj zřetel též ke své mateřtině. Po zabezpečení těchto dvou nejdražších statků národních, kdy svoje síly měli věnovati tvoření své lepší budoucnosti, byli pojednou ve svém vývoji zastaveni. Bílá hora jim zatarasila cestu do lepší budoucnosti.

(Pokračování.)

*) Víme, jak starší generace studovaly němčinu, jejíž znalost se se vyžadovala v úřadech. Slyšíme-li povzdech, že dnešní generace nezná němčinu, jest to jenom důkazem o významu vládnoucího jazyka. Dnes najdeme studium češtiny nebo slovenštiny v rodinách německých a maďarských, kde před převratem bychom marně tento zájem o náš jazyk hledali.

Náboženské poměry v Uherském Brodě od válek husitských do r. 1576.

(Pokračování.)

Sláva Rážička.

Kněží novoutrakvističtí dobře věděli, jakou znamenitou oporu mají Bratři ve svém pevně stanoveném řádu a konfesi. Proto roku 1566 ještě pod vlivem nedávných událostí, snahami biskupovými a mandátem způsobených, pokusili se kněží novoutrakvističtí okolo Hranic, Prostějova a Uherského Brodu o společnou konfesi — a ne bez úspěchu. Ačkoliv prý kněží tito měli různé názory, byli prý mezi nimi starokališníci, lutheráni i přívrženci Zwingliho, přece dovedli se shodnout.²⁵⁾ Konfese složena byla na děkanství brodském²⁶⁾ a na sněmu v Prostějově od kněžstva schválena, podána pak biskupu olomouckému, ale bez výsledku. Tisknouti ji nedali, bojíce se biskupa. Autory byli kněz Pavel Aquilin a Benedikt Ostrožský. Jim snad pomáhal děkan Ondřej. Bratři uvítali konfesi tu velmi nepřívětivě. Prý „... to kněžstvo zbírečné... i jakous konfessí novou sléпали...“, „... vopičím způsobem řády sobě jakés k Jednotě podobné zmyslili...“, což prý kněžstvu tomu nic nepomohlo. Neboť „tak ubozí se vrtí, jsouce nespojení neb nesjednocení jedni to, jiní jiné smýšlejíce a někteří jako krávy ničemuž nerozumějíce, nebo nejsou než sebraná věc i s strany docházení ouřadu, jedni od biskupův papežských, jiní od Lutránů a jiní od jinud.“²⁷⁾

Konfese skládá se ze 16 článků, které v znění poněkud zkráceném zní:

„I. O Trojici svaté... srdcem věříme, ústy vyznáváme i jednomyslně věříme, že jest jediný v bytu a podstatě, ale v osobách trojí, živý a věčný Pán Bůh... O Bohu Otci... věříme, že svou všemohůcností skrze Syna svého s Duchem sv. stvořil nebe, zemi, moře i všechny věci a je řídí, zpravuje i opatruje... O Synu Božím... věříme..., že jest druhá osoba Božské nerozdílné Trojice, totižto věčný Syn Boží,

²⁵⁾ Idem, díl IX., f. 13ab. „Kněží moravští pod obojí, kteříž okolo Prostějova, Hranic, Brodu Uherského a v tom okolí, jsou lidé sic zpletení, jedni se drobet s českými kališníky a kompaktátníky poněkud v něčem srovnávají, jiní něco smyslu Lutherova a jiní Zvingliova se chápající, a tak jako nepeření klukové v smyslech se pletouce, v životě nepobožném téměř všichni i těm hloupým sedlákům jsou známi.“ Ibidem, f. 134a — 136a.

²⁶⁾ Rukopis Nár. musea, Akta Jednoty bratrské, díl XIV., f. 373b.

²⁷⁾ Rukopis Nár. musea, Přepis Aktů Jednoty bratrské, díl IX., f. 138a, 139b, 146a.

Hrejsa: Česká konfesse, str. 36.

Pavel Aquilin byl v l. 1555—1589 předním správcem školy prostějovské, od r. 1589 byl farářem kyjovským; byl činný jako básník, spisovatel i překladatel (Jireček, Rukověť, I., str. 19., 20.).

z téhož věčného Otce, bez podátka a od věčnosti zplozený, pravý Bůh s Bohem Otcem, jemu ve všem rovný, kterýž v času plnosti, pro nás lidí hříšných spasení sstoupiv s nebe a vtěliv se Duchem sv. v život blahoslavené Panny Marie, pravým člověkem učiněn jest a v tomto člověčenství trpěv na kříži, i umrtven učinil dosti za naše hříchy spravedlnosti Božské a vstav z smrti způsobil nám pravé ospravedlnění a věčného života blahoslavenství... O Duchu sv.... věříme..., že jest třetí osoba v Trojici svaté nerozdlílné, totižto pravé s Bohem Otcem a jeho Synem, Bůh neučiněný, nestvořený, ani zplozený, ale od Boha pocházející...

II. O první nevinnosti rodičův prvňích i přirozeném hříchu, v němž se všichni rodí, věříme uts., že sou první rodičové Adam a Eva stvoření byli k obrazu Božimu, čistí bez hříchu, spravedliví, nevinní a nesmrteční, majíc známost Pána Boha pravou a mohouc státi v jeho dokonalém poslušenství... Z té pak nevinnosti vypadli sou prvňé rodičové skrze hřích neposlušenství, kterýžto vztáhl se netoliko na ně samé, ale i na všechny potomky jejich, tak že toho účastni sme i my. Však z téhož hříchu i pádu jim i nám poznávajícím se v tom a činícím pokání skrze Krista Pána, jemuž se dověřujem, zpomoženo jest...

III. O vůli a možnosti naší k dobrému po pádu prvňích rodičův srdcem věříme uts., že my již sami od sebe toho, co chce míti na nás Pán Bůh, činiti ani začíti ani pochopiti nemůžeme, jediné leč přistoupí milost a pomoc Ducha svatého...

IV. O slovu Božím... věříme, že ono původem Ducha svatého jest dokonale vypsáno a obšírně v písmích svatých starého i nového Zákona. Protož to za pravý grunt a jisté pravidlo všeho učení v církvi pokládáme, nic k němu nepříměšujíc, aniž co odjímajíc a na žádnou stranu od něho se neuchylujíc. Učitelův pak církevních... potud spisy a výklady přijímáme, pokudž s těmito písmi svatými se srovnávají, jakž i Confessio Augšpurská J. Mti císaři Karlu Pátému slavné paměti léta 1530 vydaná, kteráž od nás, jakž i od jiných mnohých pobožných mužův jest přijata, k tomu se vztahuje.

V. O zákonu Božím... věříme, že jest svatý, dobrý a spravedlivý, skrze nějž i poznáváme jistou jeho vůli, kterak bychom k jeho Božské milosti i k našim bližním chovati se měli... Tomu zákonu kdybychom dosti učiniti mohli, skrze něj bychom spasení byli. Ale poněvadž jest přirození naše pokažené, nikterakž jemu dosti učiniti nemůžeme. Protož nám také stavi před oči hříchy naše a pokuty Božské nad hříchy těžké, časné i věčné; abychom tudy v Kristu Pánu, v němž jest složeno dokonalé zákona naplnění přivedeni byli...

VI. O evangelium svatém... věříme..., že Bůh skrze ně volá nás dobrotivě ku pokání a k víře, kterouž v nás s pomocí Ducha sv. skrze kázání téhož svého slova způsobuje i rozmáhá, a odpuštění hříchův, spasení i život věčný těm, kteříž je touž věrou přijímají, šíroce zvěstuje a jistotně vysvědčuje...

VII. O vjití v dobrou vůli se Pánem Bohem, Otcem a k synovství Božímú nás lidí hříšných přivedené a o prostředkování jediného prostředníka, smírce a přimluvce našeho srdcem věříme uts., že sme nikudy jinudy a skrzé žádného jiného my lidé hříšní k smíření a v dobrou vůli s Bohem Otcem nevešli, aniž vcházíme, ... jedině skrze Pána Ježíše Krista samého...

VIII. O svátostech od Pána Jezu Krista vydaných srdcem věříme uts., že sou viditelná znamení neviditelné milosti Božské, ... jsou pojištění náboženství našeho křesťanského, tvrdíc nás o tom, že sme my Kristovi a Kristus náš se všemi svými zásluhami svatými a dobrodiním jím způsobenými. O křtu svatém věříme..., že jest svátost od Pána Boha v slovu jeho k vodě připojenému ustanovená ve jméno Otce i Syna i Duchu svatého k vysvědčení našeho znovuzrození v syny anebo v dcery Boží zalíbené a vjití v věčnou Boží smlouvu skrze dar Duchu sv. a očistění hříchův našich v krvi Kristově i utvrzení víry k zaslíbení...

O večeři Pána našeho Ježíše Krista věříme..., že jest pravého těla a pravé krve Kristovy svátost, záležející na dvou věcech: první, kteráž se vidí a druhé, kteráž se nevidí, ale o níž se skrze slovo Boží slyší, ustanovená a nařízená ku připomínání utrpení a smrti Kristovy podstoupené za hříchy naše k utvrzení v nás víry, k duchovnímu syčení duší našich a k vyznamenání společnosti, kterouž sme spojení s Kristem Pánem a jeho svatou církví... Protož to za řád u sebe a za potřebnou věc poznáváme býti, lidi ty, ježto žádají večeře Páně požívat, abychom prve víře v Pána Boha Otce známosti Syna jeho Jezu Krista vyučili, tak aby bez zkušení sebe té svátosti nepožívali.

IX. O dobrých skutcích věříme..., že sou ti, kteréž nám Pán Bůh náš zákonem svým prikazuje a je v nás skrze Duchu svého svatého začíná a působí, ne abychom je činíce, domnívali se, že skrze ně odpuštění hříchův a království nebeského účastenství sobě vysloužíme, ale abychom z víry poslušenství ku Pánu Bohu zachovali a viru naši živou i vděčnost za dobrodiní jeho skutečnou prokazovali, tak aby nevěřící k víře pravé a k slavení Pána Boha příkladem našim přivozováni byli.

X. O pokání svatém a vyznání hříchův i rozhríšení věříme..., že jest pokání svaté poznání a litování hříchův, i celým srdcem od nich odvrácení a ku Pánu Bohu skrze viru a nové poslušenství přikročení... Kteríž pak pokání tak činí z hříchův svých..., těm se odpuštění jich hříchův svědčí i rozhríšení dává z naučení a příkladu Pána Krista i jeho svatých Apoštolův.

XI. O dosti činění za naše hříchy... věříme..., že jakož Pán Kristus jest sám základ a grunt našeho spasení i obětí dostačnou za naše hříchy, tak také on jest sám dostiučinění naše k spravedlnost před Pánem Bohem Otcem na věky zůstávající...

XIII. O dni posledním soudném, o vzkříšení jménu Pána Jezu Krista v lid Boží, lidí ze všeho světa, národův a jazykův, mající základ a hlavu svou samého Pána Krista... A té pak církvi také sou zevnitřně připojeni zlí a pokrytci, jichžto pro povrchní způsob zavrci nemůžeme, ale zůstávati tak budou až do světa skonání vedlé samého Krista Pána mnohými podobenstvími, toho ukázání u svatého Matouše v 13. položení. (Pokračování.)

„Deisti“ předchůdcové československého unitářství.

(Pokračování.)

Jarosl. Šima.

O náboženských názorech „deistů“ máme zachovány četné doklady. Uvedu jen některé: „zavrhovali prosebnou modlitbu, poněvadž všecko na světě se řídí nutnými a nezměnitelnými zákony, které se pro lidskou modlitbu nezmění“¹¹⁾ Bůh je věčná moudrost, nestvořil z „ničeho“ „něco“, jak učí církev, nýbrž svět je věčný, jen formy se mění. Nezdůrazňovali víru, nýbrž naději a poznávání božství.¹²⁾ „V ohledu politickém byli smýšlení republikánského...“¹³⁾ a jejich sociální naděje ožily při francouzské revoluci červencové v r. 1848. Jejich víra tu prý od jakživa byla. Nebyli organisováni, ale dorozuměni mezi sebou.¹⁴⁾

Ale Jirásek tvrdí, že dodnes, přes všechna protiventství se tato víra mezi lidem oněch krajů udržuje. Helfert¹⁵⁾ zachytil podobné názory o Bohu: „Tento duch čistý, obživující, toto čisté živé vnitřní světlo žije v nás a my v něm a my, jsouce děti čistého, jednáme podle svého poznání.“ I představení a úředníci byli nakaženi tímto myšlením. Baron Koc počet všech „deistů“ odhadoval na 80.000. Na Moravě se přihlásilo 1800 rodin k tomuto náboženství „věčného míru“. Byli pevní ve svém přesvědčení. Při výslechu někteří z nich prohlásili: „Stíhejte nás, kolem nás lámejte, na kousky nás rozsekejte a přece jiné víry nepřijmem“. (Helfert.) Byli mezi nimi také náboženští komunisté, kteří věřili, že cožkoli Bůh stvořil, bylo učiněno pro všechny.¹⁶⁾ Škorpil zachytil takovéto shrnutí jejich náboženských zásad: „Věříme v Boha, stvořitele nebe i země, v Krista co učitele lidu, který za své přesvědčení podobně odpraven byl jako mistr Jan Hus, Věříme v ducha božského, neboť víme, že každý člověk má vlastního ducha. Duch svatý je nám duchem pravdy, síly a dobré rady, on dává nám útěchu v příkoří a neštěstí. Vě-

¹¹⁾ Jirásek, Sebrané spisy, 15 a. n.

¹²⁾ Týž, 70.

¹³⁾ Týž, 25.

¹⁴⁾ Týž, 13.

¹⁵⁾ Helfert, O blouznivcích, 222.

¹⁶⁾ Týž, 206.

říme v nesmrtelnost ducha a věčnou odplatu za přestálá muka pozemská, nevěříme však ve věčné tresty pekelné, poněvadž se to nesrovnává s milosrdenstvím Boha, našeho otce. Nikdo nás nepřemluví, nikdo nedonutí, abychom se zřekli své víry, kterou jsme si vybrali ze 72 náboženství světa jakožto nejlepší." — Boha nazývali „Nejvyšší“. Na literách nechtěli nic zakládati. Žili pokojně.¹⁷⁾ Nepotřebovali kostelů, neboť pravili, že Boha mohou uctívat i a zývati všude. O Kristu a Novém zákoně soudili: „To vše může býti dobré, ale — my toho nepotřebujem“.¹⁸⁾ „Trojice je mnohobožství a proto Boha uráží. Nevěříme, že by (Ježíš) za nás zemřel a smrtí svou vykoupil. Kristus byl ukřižován za své hříchy, anebo zemřel nevinně, vždy však trpěl za sebe. Bůh se nestal člověkem, jako se člověk nestane Bohem. Bible není Bohem vnuknuta, není v ní všechno božské.“ Pověsti o nějakých nemravnostech a orgiích nejsou ničím dokázány.¹⁹⁾ Manželství nechtěli zrušit, nýbrž odcírkevnit. — Četli Písmo, avšak tvrdili, že není zjevené. Říkali: „Jestliže Ty, Pane Bože, dovoluješ, aby mi stále byly brány moje knihy, tedy nechceš, abych Tě uctíval podle knih, nýbrž podle rozumu.“²⁰⁾ — I katolický historik Neumann²¹⁾ přiznává jim „klidný a pokojný život“. Říkali, že je Bůh v nás. Opisovali si zprávy o sociálních požadavcích porevoluční Francie. Byli proti poddanství. Ve své „Písni o štěstí“ praví, že „radost poddaných, hospoda a tanec, je falešná zábava, pravá je upřímnost a jednota“. Zamítali svátosti a učení, ac ve své zbožnosti brali si někteří vzor z ochrannského pietismu, vynikajícího právě hloubkou opravdové zbožnosti.²²⁾ Věřili, že přijde rovnost mezi pány a poddanými. Věřili, že sám Josef II. byl jejich náboženství, neboť — jak zřejmo z jeho poslední vůle — „pochopoval a poznával, nevěřil“²³⁾. Nevyslovovali mnoho jméno boží, nazývali se bratřimi a sestrami. Byli to sedláci, chalupníci, domkáři, podruzi, čeledínové, ženy, děvčata, hoši.²⁴⁾ Většina přívrženců církve Bukovské klonila se k deistům.²⁵⁾ — Nejdéle se udrželi v Dědové u Hlinska. Bude zajímavo studovati náboženské názory dnešních obyvatelů těchto vsí, jež se tak hluboce zapsaly svým „deismem“ do dějin československého unitářství. — Po strance sociální sluší ještě zaznamenat výrok, který pronesl vyslýchaný vůdce rychnburských deistů Zach: „Nechtěje míti žádné poddanosti, také žád-

17) K. V. Adámek, Hlinecko, 61.

18) Pelcl, Paměti.

19) Adámek, Doba, 83 a n.

20) Allg. deutsche Bibliothek, sv. 54, 624—633.

21) Sborník.

22) Neumann, Sborník.

23) Rezek, Tři stati, 158 a n.

24) Dobiáš, Dějiny a Adámek, Doba.

25) Dobiáš, Dějiny.

né nežádám. Kdyby každý tak smýšlel, byli bychom všichni rovni bratři tak jako na počátku a svobodného světa bychom všichni užívali společně."²⁶⁾ (Chrudimsko 93.) Také válku zamítali.²⁷⁾

Josef II. neuznal, že by se toleranční patent měl vztahovati i na tuto víru. Pod nátlakem kněží katolických i evangelických počal „deisty“ pronásledovati. Jakým způsobem se to dělo, velmi podrobně je zachyceno hlavně v archivu hradecké konsistoře, který se však stal přístupný až v 20. století.²⁸⁾ Biskup Hay navrhl, aby dva z vůdců, Kašpar a Provazník, byli odstraněni a aby deistům bylo zakázáno uzavíratí sňatky.²⁹⁾ Deisté doufali, že se jich Josef II. zastane, ale marně. Na Litomyšlsku dali jim osm dní na rozmyšlenou. Nevzdají-li se své víry, budou krutě potrestáni. Ustoupila jen hrstka. Ostatní dostali po 24 ranách karabáčem.³⁰⁾ Pak hlavně mělo býti dbáno, aby děti od „bludů byly zachráněny“ pilnou návštěvou školy. Ale jakmile opustily školu, stávaly se věřícími dle odkazu svých rodičů. Někteří stali se formálně katolíky či protestanty s podotknutím, „aby byl pokoj“. P. Verbsík psal: „Chování jejich po všechn ten čas nebylo než samý mír, mrav, pořádek a dobrý řád v plnění svých povinností. Na nikoho nelají, ani na náboženství, každému zanechávají, ať si po svém myslí.“³¹⁾ Přesto kněží nabádali úřady k větší přísnosti. Bylo rozhodnuto, že kdo by se ještě nadále veřejně k „deismu“ hlásil, že bude vyvezen ze země, jmění odňato, muži odděleni od žen, děti odvedeny. Muži dáni k vojsku, ženy do služby.³²⁾ Tak z Pardubic byl jeden takový transport vyhnanců, Litomyšlí prošly dva a hned na to šlo tudy 16 deistů k vojsku poslaných.³³⁾ Měli být posláni do Sedmíhrad, když se ale zjistilo, že jsou tam lidé téže víry, t. j. unitáři, byli „deisté“ transportováni na druhý konec země. V dubnu 1783 bylo vyvezeno 120 deistů, mezi nimi 80letý kmet.³⁴⁾ Při jednom transportu zabil voják deistické děvče pažbou pušky.³⁵⁾ Nutno vzpomenout i střetnutí na panství Novohradském, kde r. 1783 a 4 se utkalo 300 ozbrojených deistů s vojskem. Spor skončil smírem.³⁶⁾ V letech 1811 až 1820 vyšla řada dekretů zakazujících „deistické“ náboženství, schůze, sňatky, nařizující platit cizím, t. j.

26) Adámek, Chrudimsko, 83.

27) Památka.

28) Rezek-Šimák, Listář, XI.

29) Helfert, 341 a n.

30) Adámek, Chrudimsko, 91.

31) Helfert, 247.

32) Adámek, Listiny, II. 381 a n.; 404 a n.

33) Schulz.

34) Adámek, Doba.

35) Kraus, Deisté, 48 a n.

36) Schulz, Listář, XL.

katolickým a evangelickým duchovním.³⁷⁾ Evangelický jubilejní spis „Památka“ ví z té doby o 247 vyvezených „deistech“ na turecké, dalmatské a polské hranice. Po cestě byli transportováni poštvaným lidem několikrát přeпадeni a potlučeni.³⁸⁾ „Historische Portefeuille“ r. 1873, II., str. 219, je — pokud víme — po prvé nazval — správně —: unitáři. Vznikl spor, zaslouží-li si tito lidé tak krutých trestů či nikoliv. Někteří postup císaře a úradů hájí, jako Becher, ale jiní, zejména Schlosser (švagr Götheho: „Über Duldung d. Deisten“), Döhm a Winkopp prudce vytýkají císaři tuto zradu na ideálu náboženské tolerance. Neméně důrazně to učinil v „Allgemeine Deutsche Bibliothek“ Nicola.³⁹⁾ Obdivují se, jak tito prostí sedláci dospěli tam, kam pracně se prodírá duševní elita současné Francie a Německa.⁴⁰⁾ Konečně nikdo menší než Herder v „Briefe zur Beförderung der Humanität“ praví o císaři: „... jméno deista bylo snášenlivým Josefem pošlapáno, to mne bolí, pro něho samého a v zájmu lidství“. Wieland v „Der deutsche Merkur“ (září 1785) mluví o „deistech“ jako o prostých náboženských filosofech. Mensl v „Historische Literatur“ 1783 o nich otiskl dva dopisy. Kniha „Offenbarungen über Deutschland“ (od neznámého autora) ptá se, zda je možno aby prostý sedlák došel k náboženství, které usoustavnil Rousseau v Emilu.

I po hromadných transportech bylo tu a tam mnoho vyhoštěných. Nesmělo jich býti u jednoho pluku více než 5 nebo 6. R. 1784 se někteří „polepšení“ vrátili. Poději jim však vyhnanství nemohlo býti prominuto ani kdyby se vzdali své víry.⁴¹⁾ Některých zatvrzelých „deistů“, kteří nebyli vystěhováni, zbavily se úřady prostě tím, že je prohlásily za blázny a zavřely do bláznů, aby tam byli z bludů vyléčení.⁴²⁾ Je zajímavé, že evangelíci vystupovali proti „deistům“ často prudčeji než katolíci. J. B. Čapek⁴³⁾ píše: „Spíše se s evangeliky (deisty) střetali, evangeličtí faráři 15. září 1784 na sjezdu volali proti Deistům a Ariánům.“ Zmíněný jubilejní spis evangelické církve „Památka“ praví, že nutno těchto lidí litovati. Píše, jakoby tuto víru rozsevali ti, kteří si nepřáli tolerančního patentu, — katolíci. Katolíci mínili přemoci „deismus“ spíše poučováním, líčením dokonalosti zjeveného náboženství. Svědčí o tom poučné Cippeliovy knížky deistům určené a rozkaz od M. Tadeáše, biskupa hradeckého z roku 1808.⁴⁴⁾

³⁷⁾ Adámek, Listiny, II. 534 a 538.

⁴⁴⁾ Rezek, Tři stati, 148

³⁸⁾ 156.

³⁹⁾ Strana 615.

⁴⁰⁾ Kraus, Deisti, 47.

⁴¹⁾ Zíbrt, 4.

⁴²⁾ Adámek, II. 424. G. Lösche: Von der Duldung, 95.

⁴³⁾ Literatura, I. 123.

Přes všechno potírání, drželi se deisti po Čechách i na Moravě velmi dlouho. Byli dokonce posíleni zprávami z Německa o podobných směrech.⁴⁵⁾ V některých obcích umlká deismus již v polovici 19. věku.⁴⁶⁾ Jinde, zvláště v odlehlejších krajích, se udržuje mnohem déle. Rezek⁴⁷⁾ ví, že ještě r. 1886 určitě existují.

Jirásek (Sebrané spisy), Adámek (Listář; Doba) i T. Nováková (Děti čistého živého) naznačují, že se zbytky deistických názorů skrývaly až do konce 19. století, ba zanechaly stopy i v době současné.

Vedle tohoto lidového proudu bude nutno hledat i v náboženských názorech mnohých osvícenců *nejbližší minulosti* unitářské smýšlení. Kromě vzpomenutých bylo by třeba blíže poznat Drtinu, Charlottu Masarykovou a j. To je tedy rovněž úkolem dalšího studia a prohlubování tohoto základu. Jak velkého významu a jaké myšlenkové výše bylo „deistické“ hnutí pro československé náboženské dějiny, svědčí i ta okolnost, že sám T. G. Masaryk upozorňoval několikrát na nutnost studovat české osvícenské hnutí „deistů“.⁴⁸⁾ (Dokončení.)

⁴⁵⁾ Adámek, II. 486.

⁴⁶⁾ Týž, II. 424.

⁴⁷⁾ Tři stati.

⁴⁸⁾ Rezek-Šimák, Listář.

Slovenskí evanjelici.

(Dokončení.)

O. Wohlauf.

Knihu Svornosti celú, tedy i Formulu Svornosti cirkev evanjelicko-luteránská uznává a drží za meritko učenia a vyznania svojho. Túto vážnosť a platnosť mala, má a mať musí vo všetkých cirkvách evanjelických po všelikej zemi a po všetky časy.¹⁵⁾

Tejto Knihy Svornosti sa budeme pridržávať teraz a v odlišných čiastkach učenia urobíme zmienku.

1. O Bohu. — Už v tomto bode, viery v Boha sa rôznime. Cirkev ev. a. v. „jednomyselne učí, že snešenie snemu Nicenského o jednote bytosti božskej a o troch osobách, pravé je, a bez všetkého pochybovaní veriť sa má, že jedna je božská bytosť, ktorá sa volá Bohom i je Boh večný, netelesný, nestvorený, nerozdielny, nesmiernej moci, múdrosti a dobroty, stvoriteľ a udržiavateľ všetkých vecí viditeľných i neviditeľných, avšak že tri sú osoby tej istej bytosti a moci, a spolu večné: Otec, Syna a Duch Svätý. Meno osoba užívame v tom smyslu, že neznamenajú čiastku lebo vlastnosť inej bytosti, ale sama

¹⁵⁾ Kniha Svornosti, z latiny preložil Ján Leška v Bekéš Čabě r. 1898, str. VIII.

sebou má svoju bytnosť.¹⁶⁾ Z toho citátu jasne je vidieť, že ev. a. v. veria v *Trojicu božiu*, kde „Otec, Syn a Duch Svätý sú jednej božskej podstaty, jednej prirodzenosti,¹⁷⁾ sú však tri rozdielne osoby, a preca je len jeden Boh, ktorý stvoril nebo i zem.“¹⁷⁾

V *Trojicu božiu* v tomto smysle my neveríme i keď máme uchovaný výraz „V mene Otca i Syna i Duchu sv.“, ale hovoríme, že v Bohu nie sú tri božské osoby, ale je jeden Boh živý, ktorý sa trojjediným spôsobom v svete prejavuje: tvorí, zjavuje sa a vedie k sebe (posväcuje); vyjadrujeme tým i bohatosť života v Bohu, ktorý žije i sám v sebe trojjediným životom ako: Pôvodca, Slovo a duch pravdy.¹⁸⁾

2. *Dedičný hriech*. — O tomto hriechu dedičnom, čiže prirodzenom učí: „Po Adamovom pádu každý človek podľa prirodzenosti svojej počatý býva a rodí sa v hriechu, to je, že každý hneď od života matky svojej plný zlých žiadostí a náklonností, a podľa prirodzenosti svojej ani pravej viery ani bázne božej mat' nemôže.“¹⁹⁾ — A tohoto dedičného hriechu nik nebol ušetrný, každý si ho prináša na svet; nebola bez dedičného hriechu ani Maria, len syn jej Ježiš Kristus.

V našej cirkvi neveríme, že dedíme vinu hriechov svojich rodičov, ale mravné a telesné následky zlých činov, ktoré spáchané boli našimi predkami; tedy neveríme v dedičný hriech, ale v dedičnosť náklonnosti ku zlému.²⁰⁾

3. *Ježiš Kristus* — Hlavným bodom, v čom sa podstatne rozlišujeme je viera v božstvo Kristovo, že Ježiš je druhá božská osoba, tej istej podstaty s Otcom; teda pravý Boh, zplodený od Otca — ako to stojí v Augšpurskom vyznaní: „Učíme, že Slovo, to je Syn boží, prijal na seba prirodzenosť ľudskú v živote blahoslavenej panny Marie, aby boli dve prirodzenosti: božská a ľudská, v jednote osoby nerozdielne spolu spojené, jeden Kristus, pravý Boh a pravý človek, ktorý skutočne trpel, ukrižovaný bol, zomrel, pochovaný bol, aby smieril sa s Otcom.“²¹⁾ Ježiš Kristus je tuná považovaný za Bohočloveka, ktorý vraj „musel byť Bohom, aby Boha v jeho podstate poznal, a aby porozumel vôli božej, lebo Bohu len Boh môže úplne porozumeť. Ale musel byť aj človekom, aby túto vôľu božiu mohol ľudom zvestovať, lebo zasa človek len človeku môže porozumeť.“²²⁾ — Ježiš Kristus je tiež jediným, ktorý hriešnemu ľudstvu (dedičným hrie-

¹⁶⁾ Augšpurské vyznanie (z *Knihy Svornosti*, str. 29).

¹⁷⁾ Šmalkaldské články (z *Knihy Svornosti*, str. 309).

¹⁸⁾ Učenie cirkvi československej (z r. 1931), str. 17.

¹⁹⁾ Obrana Augšpurského vyznania (z *Knihy Svornosti*, str. 67).

²⁰⁾ Učenie cčsl., str. 11.

²¹⁾ Augšpurské vyznanie (z *Knihy Svornosti*, str. 30)

²²⁾ Pavol S. Novák a Michal Madera: *Kresťanská Viero-mravouka pre nižšie školy mešť. a stredné*, r. 1930, str. 29.

chom zataženému) zaistil možnú spásu, a síce svojou nutnou smrťou, kde „ako baránok boží sníma hriechy sveta“ a bol „obेतou nie len za vinu prirodzenou, ale i za všetky skutočné hriechy ľudské“²³⁾; a tým, že obetoval dobrovoľne svoj život na dreve križa, vykúpil ľudstvo svojou krvou od večného zatratenia a zadovážil mu spásu a večnú blaženosť.

My voláme síce Ježiša Krista: „Synem božím najmilším“, ale nie preto, že by bol Bohom, ale pre tú skutočnosť, že Kristus zo všetkých ľudí svojim myšlením i životom najdokonalejšie sjednotil sa s Bohom ako svojim Otcom. — A smrť jeho na križu nebola nutným prostriedkom pre ľudské spasenie, ale dokladom a pečatou ako vedel Ježiš pre svoje Evanjelium obetovať svoj život.

Obet jeho golgotská sa obnovuje vo sv. prijímaní, kde „pri Večeri Pánovej telo a krv Pána nášho Ježiša Krista pravé a podstatne prítomné sú, a pod spôsobom týchto vecí, ktoré vidíme, totiž pod spôsobom chleba a vína pravdive sa podávajú tým, ktorí túto sviatosť prijímajú.“²⁴⁾ Teda „telo a krv Kristova opravdove sú prítomny a podávajú sa veriacim, a kto inak učí, zavrhuje.“²⁵⁾

V našej cirkvi slovom o chlebu a telu, o víne a krvi rozumieme duchovne a nie ihmotne; Večera Pánova je nám zprítomnením Ježiša Krista, to je jeho života a diela, tiež sjednotením s Kristom v prijímaní chleba. To znamená: keď prijímame Večeru Pánovu, prijímame chlieb a víno, ale máme si tým chlebom a vínom zprítomovať celého Ježiša, jeho život, dielo a smrť a sjednotiť sa s Kristom. — My nepožívame Ježiša Krista, ale prežívame ho nábožensky a mravne.²⁶⁾

Ježiš Kristus „v tretí deň vstal z mŕtvých, vstúpil na nebesá, sedí na pravici Boha, Otca všemohúceho“²⁷⁾ a na veky kráľoval a panoval nad všetkým stvorením, posväcoval veriacich v sebe, soslajúc do ich srdce Ducha Svätého, ktorý by ich spravoval, posväcoval a obživoval a bránil proti diabľovi a moci hriechu.²⁸⁾ V telesné zmŕtvychvstanie my neveríme, ale veríme pevne v nesmrteľnosť ľudského ducha, ktorý po smrti tela žije ďalej v náplni večnosti; tak aj Ježiš po svojej smrti vošiel v náplň večnosti a živý je u Boha, kde raduje sa z poznanej božej pravdy a z vykonaného diela; veríme teda, že Ježiš Kristus je v božej sláve, a dielo jeho žije ďalej v kresťanstve a duch jeho naplňuje nás stále k poznaniu pravému.²⁹⁾ „Kdežkoli jste shromáždění dva neb tři v mém jménu, tam já jsem uprostřed vás.“

²³⁾ Augšpurské vyznanie (z Knihy Svornosti, str. 30).

²⁴⁾ Obrana Augšpurského vyznania (z Knihy Svornosti, str. 168).

²⁵⁾ Augšpurské vyznanie (z Knihy Svornosti, str. 32).

²⁶⁾ Al. Spisar: „Křestanská věrouka“, str. 57.

²⁷⁾ Snešenie apoštolské (z Knihy Svornosti, str. 19).

²⁸⁾ Augšpurské vyznanie (z Knihy Svornosti, str. 30).

²⁹⁾ Al. Spisar: Biblická čítanka N. Z., str. 231.

Ježiš v sláve svojej ma prísť ešte druhý rás na svet „pri skončení sveta všetkých mrtvých vzkriesi, veriacim a pobožným dá večný život a radosť večnou; bezbožných potom odsúdi s diablom k mukám a trápeniu večnému.“³⁰⁾

My neveríme v „eschatologické“ očakavanie Krista Pána ani neveríme v hmotné nebo alebo peklo, večné zatratenie. Veríme však vo večné vyrovnanie, večnú odplatu, víťazstvo pravdy a dobra, v život večný, kde každý z nás bude skladať úcty svojho života pozemského a zdokonalovať sa v sláve božej.

4. *O Duchu Svätom.* — V Ducha Svätého ako tretiu božskú osobu, od Otca i Syna neučineného ani nestvoreného, ale pochádzajúceho, ako pravého Boha,³¹⁾ neveríme; lebo nám Duch svätý (boží) značí život z Boha; veríme v Ducha Božieho, ktorý od večnosti do večnosti všetko oživuje, v Ježiši Kristu sa zjavil, skrze prorokov a otcov našich mluvil a v nás chce prebývať!³²⁾

5. *Sviatosti.* — Sviatostou sa volá taký Kristom Pánom ustanovený náboženský výkon, v ktorom nám Duch Sv. vo viditeľných znakoch: voda, chlieb, víno podáva neviditeľne milosť božiu. Sviatosť je svätý skutok lebo obrad, ktorý je nariadený od Boha a ktorému je pridána zaslúbenie milosti božej. Sviatosť je viditeľné slovo; lebo ako slovo prebíha uhom, aby dosiahol srdca, tak aj obrad zasahuje oko, aby dobehnul k srdcu.³³⁾ Ev. cirkev a. v. uznáva len dve sviatosti: Krst a Večeru Pánovu, ktoré v sebe zahrňujú všetky ostatné.

V našej cirkvi prijímame všetkých sedem sviatostí, ale dávame im svoj výklad, ktorý podľa našej viery shoduje sa viacej s duchom evanjelia Ježišovho, než výklad starokresťanský.³⁴⁾

* * *

V týchto piatich bodoch sú zhruba a stručne zahrnuté hlavné odlišné miesta vieroučné, v ktorých sa podstatne rozlišujeme. Ostatné body druhotného významu, ako na pr.: ospravedlnenie človeka pred Bohom len *z viery a nie zo skutkov*; doslovný výklad Písma sv. so všetkými zázrakmi a pod.; vynechanie v Otčenáši poslednej prosby: „Neboť Tvé jest kráľovství . . .“ a v Desateru 2. prikázanie: „Neučiniš sobě žádného podobenství . . .“ a j. dávajú nám s prvými určitý obraz starej dogmatiky kresťanskej, bedlive streženej pred vlivmi terajšími. — Tuná môžeme hovoriť o malom synergizme v jednote ducha učenia našej cirkvi a slovenských evanjelikov.

V živote cirkevnom sa stotožňujeme, v učení však ideme vlastnou cestou!

³⁰⁾ Obrana Aug. vyznania (z Knihy Svornosti, str. 225).

³¹⁾ Vyznanie Athanasia (z Knihy Svornosti, str. 21).

³²⁾ Vyznanie viery česl. (pre dospelych).

³³⁾ Obrana Aug. vyznania (z Knihy Svornosti, str. 210).

³⁴⁾ Al. Spisar: Křestanská věrouka, str. 53.

Německý hlas z r. 1919 o českém reformním hnutí.

Dr. F. Kovář.

Z dob, které jsou bohaté na události a významné pro budoucnost, bývá zachováno velmi málo památek a pramenů. Platí to také pro dobu příprav a počátků čl. církve. Proto musíme uvítat každou novou památku na onu dobu. Účelem této rubriky naší revue pak je, takové památky sbírat a jako prameny k poznání vzniku a počátku čl. církve uveřejňovat.

Tentokrát přinášíme památku nemálo významnou. Ve velké katolické čtrnáctidenně vycházející revui *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, kterou založili bratři Josef a Quido Görresové, ve svazku 163., a to v čísle 6., které vyšlo v Mnichově koncem března 1919, na str. 362—374, byl otištěn nepodepsaný článek s titulem: „Die Scheidung der Geister. Eine Stimme aus Böhmen“. Jeho český překlad zaslouží, aby byl otištěn v této rubrice, neboť je to svědectví německého katolického kněze, zřejmě z Prahy, o náboženských poměrech v naší republice někdy v polovině března 1919. Československé církve ještě nebylo, ale všechno ji připravovalo. Pro poznání stavu tehdejšího katolictví u nás a pro poznání smýšlení českého reformního kněžstva je tento hlas důležitým pramenem.

Článek je výmluvný již tím, že nám umožňuje srovnat stav tehdejšího katolictví u nás s jeho stavem dnešním. Autor si byl — na rozdíl od mnohých jiných — dobře vědom tehdejší veliké slabosti českého katolicismu. Dobře rozpoznal, že český katolický klerus měl tehdy ve svých řadách sice dost řečníků, obratných politiků a literátů, ale nedostatek theologů, kazatelů a asketů. Jediné je autorovo svědectví, že v den státního převratu 28. října 1918 byly pražské chrámy prázdné, zvláště chrámy hradčanské, ač jsou v nich hroby českých patronů. Lid tehdy velmi dobře věděl, že duch, který vedl k dosažení národní svobody, nebyl duch, který by cítil potřebu děkovat za to sv. Václavu, sv. Ludmile a sv. Vojtěchu.

Hlavní význam článku pro nás je v jeho zprávách a úsudcích o českém katolickém modernismu a reformismu, o staré i nové Jednotě katol. duchovenstva, o schůzi kněžstva 23. ledna 1919 v Obecním domě pražském, kde Zahradník-Brodský sděloval výsledky odpovědí na zasláný dotazník a formuloval první reformní návrhy a kde dr. Farský navrhl přísahu, že všichni při reformách vytrvají. Pro katolictví bylo to všecko příliš revoluční a kacířské, pro skutečný pokrok v náboženství však příliš nedostatečné. Bylo nutno, aby jedni šli zpět, aby druzí mohli pokročit vpřed.

Z článku je možno si učinit určitý úsudek o autorovi. Je to Němec, jenž nese těžce zánik Rakouska, ale jemuž přece německví stojí výš než existence Rakouska. Je již pokročilého věku, zná z vlastní zkušenosti dosti dávnou minulost. Zná českou národní minulost, rozumí česky, v článku uvádí celou řadu českých vět a slov: Svatý Václave!, Hospodine pomiluj ny!, spolek, podnik, kroužek, Bílý prapor, Nový život, Uřezaný jazyk, Jednota, sláva, nazdar a j. Těžce nese západní, francouzskou orientaci českého národa a pokládá ji za bezbožnost. Jeho sloh má ráz schöngelstovský, je vyznačen vybranými slovy a sáhodlouhými, uměle stavěnými periodami. Tyto okolnosti a znalost četných podrobností z pražské konsistoře a z okolí arcibiskupova vedou k úsudku, že autorem článku byl asi Th. dr. Václav Frind, německý světicí biskup pražský a probošt svatovítské kapitoly, tehdy sice již 76letý, ale dosud duševně čilý, o všechno se zajímající a stále literárně činný. Jeho duchu článek velmi dobře odpovídá.

Přinášíme článek v doslovném českém překladě, ponechávajíc proložená místa, jak jsou proložena v originále, s vykřičníky na příslušných místech podle originálu, i s omylem, že Zahradník-Brodský byl jmenován sekčním šéfem v ministerstvu vnitra (ve skutečnosti: odborovým radou v ministerstvu školství a nár. osvěty).

Třídění duchů.

Hlas z Čech.

Přes mnohaleté sny o vlastním státě a přes odpor proti Rakousku a domu habsburskému, živěny pronikavou národní agitací v nejširších vrstvách lidových, přišel pro český národ den „svobody“ náhle a překvapivě s vojenským zhroucením středních mocností. Vládu Františka Josefa I., objímající dvě generace, viděly Čechy beze sporu na vrcholu svého duchovního i hmotného vývoje. Politika od 1866 nechala český národ dokonce postoupit do popředí jako sloup a nositele rakouské státní myšlenky, orientované nyní jiným směrem. Jeho národnímu a kulturnímu snažení nebylo rakouským státem nijak bráněno, ano někdy bylo dokonce takovou měrou podporováno, že německé obyvatelstvo Čech vidělo v odvratu od rakouského státu jedinou naději pro možnost své zdárné existence! Smíření obou národů bylo a je prakticky neproveditelné, poněvadž jak národní svéráznost, tak oboustranné územní a hospodářské nároky si navzájem ostře odporují. Násilné rozvázání tohoto gordického uzlu se denně blížilo, čím víc stará rakouská vláda nezaněchávala v pochybnostech, že je neschopna tento problém rozřešit. I dnešní stav se podobá více latentní těžké krisi než odůvodněnému očekávání šťastnější budoucnosti.

Asi od dvou desetiletí provedl duchovní život českého národa, který až do té doby pod vlivem svých „buditelů“ věnoval chvályhodnou péči ušlechtilým tradicím svých předků, zlepšení a zušlechtnění své jemně citlivé a výrazu schopné mluvy, vyslovený obrat k cizáctví. Panslavi-

stické proudění a v slovanské národní duši beze sporu existující tajemný sklon ke kouzlu orientálního církevnictví daly zaznít v poesii a literatuře novým strunám, zatím co v téže době mocně započavší tendence, vyrvat německé výplody ducha jako cizí a nepřátelské z ideového okruhu vlastní učenosti, hledala své oplodnění převážně ve francouzské filosofii a literatuře.

Jako kdysi nauka Viklefova, v jeho vlastní zemi sotva povšimnutá, dosáhla v Čechách nezaslouženého významu, tak dnes naukové systémy galských a příbuzných módních filosofů se svou jed soptící nenávistí k víře a se svými sociálními teoriemi, plnými demagogické prudkosti, snížily národ, založený v nehlubší duši nábožensky, věřivě myslící a cítící, mající vedle bohatých vloh citových snadno chápající rozum a jemnou bystrost, v rasu, již křivá přísaha a útěk od praporů, morálka boulevardů a loupení chrámů, štvání proti kněžím a ohavnosti legionistů už nejsou ničím překvapujícím. Jen nepatrná je protiváha s katolické strany. K nové republice uměle připojená slovanská území Moravy — malé Slezsko přichází sotva v úvahu — a severouherského Sloveska vykazují sice na duchovním poli jiné dění, katolická organizace je tam silnější, vůle k náboženství mocnější, ale až do úplného vyjasnění nynějšího chaosu a do provedení úplné státní jednoty z dosavadního partikularismu lze se sotva obejít bez stavu jednostranného poručnictví hegemonisující české části Čech (Czechoböhmen), která zase sama stojí pod francouzskou kuratelou: četným přívržencům dekadentní filosofie a morálky otvírá se podle toho, díky politické vůdčí úloze, bez námahy dosažené, skoro bez překážky existující možnost, vyvodit skoro ve všech oborech závěry pro praktický život. Že se to v krátké době trvání Československé republiky dělo s radikální vydatností, je s dostatek známo z denních listů.

V den zrození nové „svobody“ (28. října minulého roku) českého národa, podle vyznání — až na malý hlouček odpadlíků a jinověrců — katolického, byl velebný, k nebi čnející dóm sv. Víta se svými starobylými královskými hrobkami, němými svědky velké, věřící minulosti, prázdný, žádný liturg nevyprošoval požehnání a světlo pro mladý stát, nádherná kaple s hrobem sv. Václava s drahocennými korunovačními klenoty a nedávno teprv restaurovaný hrob sv. Ludmily, kdysi žárlivě strážené a nadšeně velebené národní svatyně, zůstaly zapomenuty, Svätý Václave! a Hospodine pomiluj ny!, zaznívajíc kdysi tisíckrát s uměleckých kleneb kostelů ve svých nádherných chorálových melodiích, dnes oněměly! Nový duch vanul českými nivami — ne už dech otců! Zvonilo se sice tu a tam na zvony, jež dosud zbyly: když se házely do vody nebo do ohně odznaky zapuzené rakouské státní vrchnosti, císařský orel a úřední německé tabulky s nápisy!...

Zatím co smrtelná tlačenice a honba po ministerských křeslech i prvých státních úřadech, spěšné zaopatřování synů a dcer dobře placenými místy reprezentantů, udržovaly v chvatném vzrušení právě teprv šibenici nebo doživotnímu žaláři uniknuvší „amnestované“ a jiné pachtiv-

ce, byl zuřivosti luzy, do bezmezna vyštvané, vydán v šanc mariánský sloup na Staroměstském náměstí, kde vůdcové českého povstání po bitvě na Bílé hoře odpykali zradu na vlasti svou krví, právě tak, jako hodní Beuronští mniši, kteří vytvořili v emauzském klášteře kvetoucí místo náboženské vysoké kultury. Brzy byl i stolec sv. Vojtěcha zhaven svého pastýře a přesně se dostavil i následek, vytoužený tehdejšími držiteli moci: také klerus byl stržen do proudu.

Mezi „buditeli“ českého národa stojí v svatozáří národního heroismu vedle laiků Palackého, Šafaříka a Jungmanna také mnohá zvucná jména ze stavu kněžského. Bylť kněz vedle lékaře a velkostatkáře až do nejposlednějších desetiletí jediným představitelem akademického vědění v odlehklých samotách a vesnicích. Byl proto také povoláním znalcem a strážcem historické národnosti, strážcem jazyka v národně smíšených obcích a dosáhl znenáhla jako velmi účinný propagátor národních aspirací vynikajícího významu, zvláště když bylo zcela v jeho rukou, vytlačit lidi jiného jazyka ze svého náboženského kulturního středu, z farního kostela, a tím z veřejnosti. Tlak národních fanatiků, nepozorovaně postupujících, ale horlivě podporovaná slovanská kolonizace čistě německých území, útoky a kritiky v českém denním tisku poskytlý nacionálnímu pionýru v duchovenském šatě vždy důkladné omluvné důvody, zatím co náboženská vlažnost mnohých Němců, kteří chápali plnění svých křesťanských povinností jako pouhou ochotu k duchovnímu správci, mu vzdalováním se kostela jeho chování a zároveň i odpovědnost ulehčovala. Sta jazykově smíšených i čistě německých míst tak podlelo slovanské záplavě!

Pro národní činnost byl vychováván již bohoslovec v semináři. Rečnická, organizační a spisovatelská cvičení, studium vlasteneckých, panslavisticky tendenčních dějepisců a neúnavná účast v politice, která byla horlivě sledována v denních listech všech směrů, podle toho, jak to odpovídalo osobní zálibě nebo přesvědčení, přinesenému z domova nebo z gymnasia, přebujely, jak se zdá, velmi často nad vlastním duchovenským studiem pro povolání. Tyto okolnosti způsobily, že český klerus sice má dosti řečníků, obratných politiků a literátů, ale nepopiratelný nedostatek důkladných theologů, kazatelů a asketů. Úplně špatným bylo od let devadesátých — od vítězství mladočeské strany na říšské radě i na zemském sněmu a od jazykových nařízení Badeniových — trpění, ano nezřídka mlčelive protežování příslušenství k spolkům s liberální a více či méně proticírkevní tendencí. Takovým spolkem byla na př. Matice školská, český školský spolek, v němž leckterý radikální učitel svým destruktivním působením v obcích na jazykové hranici velmi často faráři zle splatil haléře, které jako chudý bohoslovec věnoval z trpkého výtěku svých rodičů v studentských letech tomuto spolku. Když později národní spolky a podniky — namnoze už na svobodomyšlné basi — vznikaly jako houby po teplém dešti, platilo za „národní povinnost“ mezi bohoslovci, pomoci každému novému „spolku, podniku nebo kroužku“ podporou na nohy,

třeba se jeho účel sebe víc vzdaloval kněžského stavovského vědomí. Před očima představených byly sbírány dary i při nebezpečí, že se ty peníze stanou bojovným prostředkem proti katolické církvi! — Církevní duch a solidní tvoření charakteru byly tak hluboce sníženy stále více bujícím nacionalismem, který viděl svou velikost v tom, státi se slavným hrdinou svého národa, ale ne horlivým a obětavým pastýřem duší svého stáda. Byli arci také takoví přes panující proud doby a ani dnes ještě nevymřeli. Stačí jen krátce poukázat na velký počet vzorných českých kněží v budějovické diecési. Tvrdíme-li však, že dnes církev slovenských Čech spočívá na lidských ramenech více než kdy jindy, jsme si vědomi, že jsme neřekli příliš mnoho!

Intensivní národní činnost a příliš časté pěstování společenského života v hostincích a „besedách“ nebyly s to, aby zvýšily duchovní autoritu kněze. Galský proud, stávající se v Čechách stále zřetelnějším: odvrát od církve a náboženství, buď nenalezl povolání strážce svatyně na jeho místě nebo jej shledal v navyklé jeho pasivnosti slabým proti proudu doby. Že při tom mnozí byli sami proudem strženi, že mnohá v mládí oblíbená idea začala jako plevel bujet v svatyni, to, jak se zdá, na směrodatných místech přehlíželi. Publikace jako „Bílý prapor“ — věčná znamení hanby pro muže, kteří stáli za ním v pozadí — směl rozšiřovat několika ročníky bez účinného odporu druhů v povolání morový dech otravného odpadlictví mezi českým klerem. A když dekret českého episkopátu zakázal četbu a odbírání pod trestem suspense, nedali si jeho vydavatelé ani v nejmenším bránit, aby jej nevydávali ještě drahný čas s titulem „Uřezaný jazyk“. Aféra arcibiskupa Kohna v Olomouci (resignoval 12. března 1904) ztížila postavení biskupů, zároveň však posílila páteř pochybným elementům. Demokratický směr v českém kleru získal na pádnosti, společné vystupování se stalo prudším, když Jednota zaujala v otázce kongruové vymáhající postavení. Sentimentální, nemůžné dělání nálady pro utrpení kněze v „Novém životě“ moravského faráře Dostála-Lutinova, kde realistické dysmorfie českých malířských epigonů zastupovaly originálně, kde symboly kněžského utrpení (sepjaté a trním korunované kněžské ruce, trním orámovaný kalich atd.), stále se vracející po příslušných literárních příspěvcích, zastupovaly skutečnost, a kde „moderní“ reformní ideje, přednášené jemně sirenovitým zpěvem umělecké řeči, zastupovaly ideálně, nalezlo velmi záhy odezvu u oněch citlivých duší, které se štítily tónů ostrých požadavků a vystupování na veřejnost. Tak nalezl modernismus u českých kněží úrodnou živnou půdu ještě než jeho učení bylo vědecky přesně určeno.

V Jednotě, která měla nejnadanější hlavy a nejnadějnější muže z českého kněžstva a byla tak prvotřídně uzpůsobena, aby vykonala na poli nábožensko-organizačním něco trvalého, nabyly převahy snahy silně radikální. Jako předmět bolesti biskupů, daleko zabloudila od původního cíle, došla po 5letém trvání 2. dubna 1907 neslavného konce. Výnosem českého episkopátu — za pomoci státní moci — byla rozpuštěna

a její členové byli odkázáni na legálnější cesty k dosažení svých přání. Vlny byly vystoupily již příliš vysoko! Kniže biskup Jeglič z Lublaně tuto Jednotu krátce před jejím rozpuštěním správně charakterisoval. V souvislosti s pastýřským listem rakouských biskupů kleru (z 18. října 1906) komentuje v lublaňském ordinariátním listě (č. 2. z 21. ledna 1907) debatu o kněžských spolcích, konanou na vídeňské biskupské konferenci, a varuje svůj klerus před bludnými cestami příliš individualistických názorů o kněžském povolání a kněžských povinnostech. Pak uvádí pražskou Jednotu jako odstrašující příklad. Ničí prý autoritu biskupů, osvojuje si práva, která jdou daleko nad okruh její působnosti (tak prý se její předseda na schůzích pyšnil, že on je pražským metropolitou a primasem Čech, že za ním stojí klerus), potírá prý se celibát a náboženské řády, opovrhuje se pobožností k nejsv. srdci Ježíšovu a j....!

Jedenáct roků doutnala jiskra pod popelem, prozrazujíc jen tu i tam svůj život, až násilný státní převrat, odchod těžce nemocného arcipastýře, hraběte Huyna, — proti jehož horlivé činnosti se neodpovědným způsobem švalo veřejné mínění po celé měsíce, — a trvalé osíření pražského arcibiskupství, které se pocíťovalo jako „vytoužené osvobození“, vnesly nové bouře do skrytých žárů. Byla to náhoda, že 28. října min. roku, v týž den, kdy se československý stát prohlásil za nezávislý a samostatný, byl shromážděn v Praze přípravný výbor českých kněží, s dobře uváženým úmyslem, vyvolat znova v život Jednotu kdys zakázanou?

Užasně rychle byly vypracovány stanovy a jejich schválení z 3. listopadu figuruje mezi nejprvnějšími akty nové vlády, která právě nastoupila úřad. Mezi buditeli Jednoty byl také s rozhodujícím hlasem farář Krojher, patřící svobodomyšlné straně agrární, který kdysi jako předseda nesl starou Jednotu ke hrobu. Prvý týden přinesl již stav členstva 1300 kněží, z nichž se 50 dalo zapsat jako „zakladatelé“ se značnými dary. 23členný výbor (v němž je také pražský advokát dr. Choc, který nestojí na pozitivně katolickém stanovisku!) rozdělil si obsáhlou spolkovou agendu na 9 sekcí. Vídeňský Correspondenzblatt für den katholischen Klerus (č. 24. z 25. prosince 1918) dal spolku českých kněží na cestu tato úvodní slova: „Důležité úkoly čekají na Jednotu. Náboženské citění, jak se zdá, velmi pokleslo, dokazují to zvláště volnomyšlenkářské hnutí, Husova propaganda, svržení mariánského sloupu, vypuzení emauzských mnichů, odstranění křížů ze škol atd.“

Očekávaly se mocné protesty se strany českého kněžstva, seskupěného v tak silnou falanx. České vojsko a Sokolové měli ještě obsazený klášter emauzský a drželi mnichy v zajetí jako zločince. Přelontený mariánský sloup ještě volal k nebi pro hanebné sakrilegium. Zbožní poutníci ještě vzdychali pro zprávu, že také Svatá hora u Příbramě je v rukách české soldatesky, která všecko prohledala z touhy po zlatě a darech. Ale Jednota nenalezla ani slova protestu! Několik dotazů na směrodatných místech, po nichž následovalo obvyklé pokrčení ramen

jako odpověď, mělo veřejnosti stačit. 23. leden rozřešil tu hádanku.

Ve velkém Smetanově sálu pražského Obecního domu konala se toho dne prvá veřejná schůze Jednoty, k níž přijelo 500 členů. Důkaz, jak mocný zájem se jeví mezi kněžstvem o reformu jeho stavu, neboť toho se schůze týkala! (Tak katolický „Čech“, č. 23 z 24. ledna 1919, s. 2). Farář J. Š. Baar, známý jako novelista v české literatuře, zahájil schůzi heslem: „Je-li nám stát otcem; je nám církev matkou“ a ukončil své zahájení provoláním „sláva“! sv. Otcí a „Nazdar“ prezidentu Dr. Masarykovi.

Prvou řeč měl romanopisec a farář z Ouběnic Zahradník-Brodský (bratr nynějšího revolučního ministra železnic a strahovského Premonstráta Dr. Isidora Zahradníka). Jako tvrzený výsledek dotazníku v českém kleru doporučoval přítomným k přijetí řádu reformních návrhů, zasahujících hluboko do církevního zřízení, a disciplíny kněžské; jeho závěrečná formulace jako „požadavky českého kleru k sv. Stolicí“ byly především nadšeně aplaudovány. Jen s hlubokým zahanbením bude možno po letech čísti celé sloupce řečnickových vývodů (srovn. „Čech“ č. 23 z 24. ledna t. r., s. 2 a další čísla), které dnes přáteli i nepříteli odhalují obraz nejšmutnějšího úpadku! Zřídka udál se v dějinách případ, že zároveň s politickým převratem značná část kněžstva, oživujíc staletí staré omyly, napřáhla k pohoršení věřících pozvednutou ruku k ráně proti Římu. Hlavně je to 7 bodů, jejichž bezodkladné splnění se strany římské stolice řečník „požadoval“, vyhrožuje schismatem:

1. Zrušení patronátního práva a zavedení spravedlivého a stejnoměrného obsazování míst.

2. Volba biskupů duchovními a věřícími. (!)

3. Stavů přiměřené hmotné zaopatření v době služby i na odpočinku.

4. Zavedení mateřštiny při bohoslužbách a církevních funkcích v míře co největší a pokud jen je to možno nejdříve.

5. Odstranění celibátu biskupů a kněží. (!)

6. Zdemokratisování konsistoří a vikariátů.

7. Odstranění holení a koláru kněží, revise Husova procesu. (!)

Bližší odůvodňování vyznačoval cynismus, neobvyklý v takovém okolí. A zvláště když plzeňský učitel náboženství Farský shromážděné vyzval k přísaze, že neustoupí od tohoto programu, a přítomní vskutku přísahali, zdál se býti dovršen přelom, který už jen těžko bude lze napravit.

Oba protirečníci, pražský světící biskup a bývalý generální vikář Dr. Sedlák a prof. Dr. Frant. X. Novák ze Skály u Humpolce, mohli zjednat jen s velkou námahou sluch svým slovům. Zatím co prvý po zásadním prohlášení na znamení nesouhlasu podium opustil, podařilo se Dr. Novákovi přes bouřlivý odpor vyložit se žhavou výmluvností stanovisko katolické církve, cenu autority, ducha Kristova a důstojnosti kněžství

a s ráznou pádností odmítnout neslýchané požadavky a útoky shromážděných na sv. zařízení církve. Dr. Novák, em. profesor církevního práva a autor „Pohledů“ a „Problémů“, je nyní nejvýznačnějším asketickým spisovatelem československého jazyka a byl beze sporu povoláným mužem pro tento vyznavačský čin. Jeho zásluhou zůstává, že osvětlil pronikavým světlem temné cíle radikalismu českého kněžstva v tomto momentu, plném následků.

Neprátelský tisk registroval ihned události ve schůzi Jednoty s projevy radostného souhlasu. České agrární listy vybízely otevřeně Zahradníka-Brodského, aby se svými druhy provedl odstavku od katolické církve a aby se stal husitským arcibiskupem pražským. Také „Bohemia“ (č. 28 z 29. ledna t. r.), pražský německý volnomyšlenkářský orgán, rozezvučela po všech německých krajích mohutné volání „pryč od Říma“ a prezident Dr. Masaryk tazatel listu „Daily News“ zdůraznil: „Jho padlo, husitský duch se probudil!“ Ovoce zlého činu začíná zrát. V německém i českém kleru započala protestní akce. Z českých protestů vynikají dosud projevy vikariátu Turnov, Semily, Příbram a okrsku v Budějovicích. Váhavě následují ostatní, mnohé zcela nebo napolo souhlasíce s Jednotou a zastupující požadavky, které prozrazují, že členové chodili po leta po necírkevních cestách. Německé duchovenstvo z Čech stojí jednomyslně proti takovému počínání. Z jeho řad vyšel prvý protest proti dotazníku Zahradníka-Brodského již 28. listopadu min. r. od rektora poutního místa Filipšdorfu (Varnsdorfská „Österr. Volkszeitung“ z 29. listopadu 1918) a od té doby jsou jednomyslně odmítající protesty z německých krajů úplné.

Protest litoměřického biskupa Dr. Grobe a pastýřský list českého episkopátu českému kleru (20. února t. r.) neskrblí ostrým nesouhlasem s tím, co se stálo, a napomínají naléhavě k rozvaze. Kterým směrem se váha nakloní, nedá se dnes ještě říci. Zkouška započala, rozhodnutí musí přijít! — Když však i katolické listy otevřeně ukazují na to, že Jidášů budou muset jednou zmenšit počet stříbrných ještě pod 30, ježto nynější držitelé moci nebudou vždy takové služby tak vysoko*) cenit, otvírá se tím široké veřejnosti propast zapomětливosti v povinnostech u některých vůdců, kteří udávají směr!

Bude možno plevel, který se rozbuje v pšenici, tak rychle vytrhat?

Ještě je mnoho zápalných látek v církevních poměrech Čech a jejich úprava bude úkolem nejbližší budoucnosti. Otázka pražského biskupství, konkordát podle srbského vzoru, projektovaný v Kramářových plánech, otázka ohraničení českých biskupství, jež se stala opět žhavou s konečným stanovením nových státních hranic, kulturní boj, který již jasně vzplanul (kazatelnicový paragraf, odstranění výuky náboženství a povinné účasti školní mládeže na bohoslužbách, odstranění vojenských bohoslužeb, vypuzení řeholníků z jejich pražských klášterů a užití klášte-

*) Zahradník-Brodský se stal sekčním šéfem v pražském ministerstvu vnitra.

rů za byty atd.), vliv kněží svobodomyslné strany agrární a státoprávně demokratické, to všechno jsou těžké problémy, které úzce spojují klerus a lid a skýtají málo vyhlídek na pokojné sjednocení. V chaosu politického převratu a začínajících státních zásahů na čistě církevní pole, stojí k tomu český lid ponechán sám sobě, zmitaný jako trtina ve větru denních mínění sem a tam. Nalezne si sám sílu ke křesťanskému vyznavačství a smete jednou ty, kteří místo aby mu dávali pravdy spásy, jej mámi kolísavými bludnými světly, či podlehne všestrannému tlaku a hypernacionálnímu blouznění a pošlape onu víru, která mu kdysi v dnech Karla IV., „Otce vlasti“, vytvořila jeho „zlatý věk“?

Kéž v tomto důležitém procesu třídění duchů slouží rozvážnější části českého lidu za heslo výrok spisovatele Dyka (který nestojí na katolickém stanovisku), jež pronesl v 20. zasedání pražského Národního shromáždění: „Žádný převrat nám nepřinese zdar, dokud nenastane v našich řadách mravní převrat!“

Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, herausgegeben von Georg von Jochner, 163. Band, Mnichov 1919, 6. číslo (konec března), str. 362—374, článek: Die Scheidung der Geister, Eine Stimme aus Böhmen, autor nepodepsán.

ZE SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.

Křesťanství a demokracie.

Londýnský velký náboženský týdeník The Church Times z 10. července 1936 charakterizuje komunism a fašism jako směry nekřesťanské a ukazuje, že jedinou nadějí a záchranou pro demokracii je plnit principy křesťanské.

Síla komunismu a fašismu spočívá podle uvedeného článku ve faktu, že oboji jsou náboženské.

Ruský komunismus má Karla Marxe a Lenina za své proroky. Jeho síla spočívá ve víře jeho přívrženců, že ruský lid, či lépe ruský proletariát, má splnit mesiášské poslání, spasit nebo znovuzřídit svět zavedením hospodářského systému, který zajistí nikoliv jednotlivému muži nebo ženě (neboť komunism nepočítá s individuálním mužem nebo ženou), nýbrž beztržidní světové společnosti lidské v budoucnosti všecko štěstí, jehož je schopna. Pro jednotlivce poselství komunismu je poselstvím oběti pro dobro společnosti. Z politického hospodářství je učiněno mystické náboženství. Je to arci náboženství falešné a vede — jako ostatní falešná náboženství — své přívržence k mnoha špatným činům a bláhovostem.

Fašism ve své italské i německé formě si vypůjčil mnohé z komunismu, ale nemá ruského pocitu mesiášského poslání. Má však také své náboženské pojetí: zbožnění a uctívání národa a státu. Učinivše národní stát předmětem uctívání, Itálie a Německo jen vstoupily na cestu Liviovu, Horaciovu a Vergiliovu. Pro komunistické Rusko je totální stát jen prostředkem k cíli, k vytvoření světové společnosti. Pro italský fašism a německý nacism je

však totální stát cílem o sobě. Mussolini zničil svobodu ve jménu patriotismu. Jednal stejně jako komunisté proti vyšší křesťanské mravnosti. Ale zbudoval silný stát. Potlačil vnitřní nepořádky. Zmírnil třídní protivy. Podnikl úspěšné boje v Africe a jednal aspoň na čas s úspěchem proti vůli celé Evropy. Největším jeho úspěchem pak je, že přinutil církev, aby se podřídila fašistickému režimu.

Hitler měl obtížnější úkol, ale jeho úspěchy nejsou menší. Dosáhl, čeho nemohli dosáhnout ani císařové ani Bismarck: zničil staré federální rozdělení Německa a vytvořil jednotný německý stát, v němž nejsou oficiálně uznávány třídní rozdíly ani odborové organizace ani politické strany, ale zato jednotná víra v rasový nacionalism. A tento stát je nejen totální, ale i militaristický, militarism je prvním článkem nacionalistického křéda. Občan v Německu je otrokem státu a jeho nejvyšší povinností jest, býti připraven obětovat život pro slávu státu. To je evangelium v podstatě protikřesťanské. Je to na rozdíl od italského fašismu návrat nikoliv ke klasické minulosti, ale k válečným bohům barbarské Germanie. Ale nelze popřít, že takový stát může terorizovat lidstvo.

Má-li demokracie odolat těmto novým politickým náboženstvům, nesmí mítí program pouhého oportunismu nebo výhodnosti. Je možno, že lidská láska k sobě se konec konců vzeprě proti obětem, které po lidech žádá i komunism i nacionalism; ale takový konec těchto světových sil by uvedl do lidstva jen chaos. Jediná naděje demokracie spočívá v spojení s křesťanskou vírou; neboť křesťanská víra je v podstatě demokratická, ježto se staví za práva jednotlivého muže a ženy jako majitelů nesmrtelné duše. Křesťanství nemůže uznat systémy, které učí, jako komunism, že člověk může býti živ jen chlebem, nebo že může býti právem zbaven svobody svědomí k vůli komunistické modle kolektivistické společnosti. Nemůže však uznat ani nacionální totální stát, který požaduje obět života, svědomí a cti k vůli modle zvané národ.

Křesťanství i demokracie se staví za práva jednotlivce, jichž komunism ani nacionalism neuznávají. Křesťanství nad to tvrdí bratrství všech křesťanských národů, které německý nacism otevřeně, italský fašism prakticky odmítají. Kdyby v minulosti nebylo bývalo křesťanství, lidé by byli bojovali za práva národů, ale nikoliv za práva jednotlivců. Křesťanství bylo v minulosti oslabeno neloyalností příliš mnoha svých členů k příkazům jejich viry a svým vlastním rozdělením. Dnes je více než kdy jindy jasno, že, má-li býti v z dělanost světa zachráněna, může se to stát jen tehdy, podřídí-li se svět učení Kristovu. Jen v křesťanství může demokracie nalézt prostředky, jež ji zachrání od zničení komunismem nebo nacionalismem.

Dodatek k těmto důležitým myšlenkám můžeme uvést z téhož časopisu ze dne 31. července 1936. Je dnes nebezpečí pro celý svět, že propadne despotismu, který sluje diktatura, a to z klamně naděje, že je to jediná ochrana světa před jeho nynějšími obtížemi. Přátelé svobody musí tomuto nebezpečí čelit. Musíme dbát toho, aby byla zachována svoboda slova, svoboda diskuse, osobní svoboda a mezinárodní mír. Mohou-li křesťané pře-

svědčit lid, že kladou věc svobody a miru nad zájmy stran a nad předsudky, mohou doufat, že zachrání svět. Ať se děje cokoli v jiných zemích, zachovejme svému národu svobodu duše a těla, kterou vydobylo křesťanství.

F. K.

Co se Starým zákonem?

Jsmo svědky toho, jak v našem sousedství se z důvodů rasových odmítá celý Starý zákon jako výtvor nenáviděného židovství. Americká revue *The Journal of Religion* (roč. XVI., 1936, č. 1.) přinesla článek z pera Julia A. Bewera z *Union Theological Seminary* v New Yorku, který hodnotí Starý zákon s hlediska křesťanského, v duchu našeho chápání. Pro jeho závažnost neváháme z něho uvést hlavní myšlenky.

Starý zákon byl bibli Ježíšovou, která mu dávala sílu a inspiraci, viděl v ní slovo Boží. Celý Nový zákon je pln odvolávání se na Starý zákon. Pavel a apoštolé, autoři Evangelii, všichni prvotní křesťané četli a znali Starý zákon jako Bohem inspirovaný a autoritativní. Pro všechna křesťanská stáletí, v katolicismu i protestanismu, byl Starý zákon vážen a všude měl hluboký vliv. Lze snadno pochopit, že ta vysoká úcta, prováděná v mnoha případech pozoruhodným duchovním požehnáním, vedla k nauce o inspiraci.

Neštěstím však bylo, že křesťané přijali učení o slovné inspiraci, které tvrdilo, že každé slovo Starého zákona bylo Bohem vnuknuto a že každý kousek je neomylný. Pro nás dnes je to nauka nemožná. Čteme-li historie a legendy St. zákona, nacházíme v nich opět a opět rozpory, omyly, nechutná turzení. Čteme-li části zákonné, a to nejen zákona obřadního a obětního, ale i mravního, a vidíme mravní praxi oko za oko, zub za zub, ukrutnosti a barbarství, hájená a praktikovaná, čteme-li proroctví a vidíme mnohá nevyplněná a omylná, ač podávána jménem Božím, některá i krutá a egoistická, čteme-li žalmy a nacházíme v mnohých nenávisť a pomstychtivost, čteme-li části mudroslovné a nacházíme někdy ethiku, jež nemd vysoké úrovně — nemůžeme věřit, že to Bůh vše inspiroval, že to všechno je slovo Boží. Vidíme, že není neomylné, není vždy duchovní, není všude vysoce mravné, není vždy povzbuzující a vzdělávající. St. zákon sankcionuje mnohoženství a snadný rozvod, nenávisť, pomstu, vyhlazování nepřátel bez milosti, zakazuje sňatky a styk s cizinci, vylučuje cizince z občanství, hlásá extrémní nacionalism v politice i v náboženství.

To viděly i staré generace, ale užívaly metody alegorického a typologického výkladu a tak obtiže překonávaly. Ale když se poznalo, že jsou to metody nesprávné i nespravedlivé, začali křesťanští učenci studovat starozákonní literaturu methodou literárně historickou. Tato práce trvá víc než půl druhého století a dala nám pravé porozumění St. zákonu, jeho původu, růstu, kanonisace. Ukázala, že nejsou všechny části téže úrovně, že se začalo nízkými počátky v mravnosti i v náboženství, postupovalo se k vyšším stupňům, jedna doba stála na ramenou předešlé a rostla v poznání Boha a jeho vůle, a to často tak, že pozdější věk ostře popíral názory nebo čin-

nosti, které dřívější generace sankcionovaly jako božské. Výsledkem těchto prací je nový názor na St. zákon. Ten působí, že mnozí lidé, kteří začali pochybovat o božském původu St. zákona a o pravdivosti Božího zjevení vůbec, našli znova víru, oddanost Bohu a Kristu a lásku k St. zákonu.

Některé církve však se dosud zdráhají nový názor uznat. Obávají se jednoho nebezpečí: při studiu stále se měnící a mizející lidské stránky vývoje starozákonního náboženství, jak je poznáváme kritickou literárně historickou a psychologickou metodou, je člověk náchylný zapomenout na trvalý božský prvek, nedbat reality a pravdivosti zjevení Božího na těchto stránkách. A i když se nezapomene, je tu otázka: Je-li Boží zjevení v historii tak relativní, že co je božské a autoritativní pro jeden věk, není již pro následující, kde je trvalý božský prvek v této knize, jejíž původ je tak lidský a jejíž stránky jsou tak plny nízkých prvků? Jak může mít pro nás nějakou autoritu? To jsou vážné otázky. Ale církve si musí být vědomy, že ani žádné jejich dekrety ani žádné výroky theologie nemohou obnovit bývalou autoritu St. zákona modernímu člověku, když jej jednou začal číst a studovat novou metodou.

Pro myslícího člověka může být opravdu autoritativní jen to, co nachází jeho vnitřní souhlas vahou své pravdy. Jediné pravda má mravní a duchovní moc nad námi a jen ta mravní a náboženská učení, která jsme uznali za pravdu nebo která se nám stala jasnými jako pravda, mohou být pro nás autoritou. Poněvadž pravda je božská, je pro nás autoritativní jen to, co se nám prokazuje jako slovo Boží. Viděli jsme právě, že St. zákon jako celek není slovo Boží a proto není pro nás jako celek a každá jeho část autoritativní. Je v něm však aspoň něco, co má tak autoritativní povahu, že lze říci: ač Starý zákon jako celek není slovo Boží, obsahuje přece slovo Boží?

Vzhledem k obdivuhodnému vlivu, jaký St. zákon vykonával v celé historii církve, až do naší doby, bychom měli očekávat, že tomu tak je. Pak ovšem je třeba se ptát, co je rozlišovací princip, který nás uschopňuje odloučit nezničitelné, božské, od efemerního, lidského? Pro křesťana je jedinou normou a měřítkem duch Boží, zjevený v Ježiši Kristu. Co není v souhlase s tímto duchem, nemůže být pro něho autoritativní. Když aplikujeme tuto normu, vidíme, že celé knihy, jako Esther a Píseň písní a mnoho, ne-li všechno z prorockých knih Nahuma a Abdiáša, jakož i celé části knih prorockých a rituálních i obětních částí knih zákonných, části žalmů, zvláště zaklínacích, nemají ducha Ježíšova, rovněž ne četné legendy a historie v knihách historických. Vedle částí a míst, která nejsou ve shodě s duchem Ježíšovým, jsou jiná, která nemají duchovního smyslu pro nás: rodokmeny, vypravování o hrdínech jako o Samsonovi, historie o malicherných válkách a pod. Bylo by ovšem omylem myslet, že to vše je bez ceny. Kritické studium St. zákona ukázalo důležitost každé z knih St. zákona a všech jejich částí, takže každý detail vyplňuje určité místo v dlouhé, rozmanité a úchvatné historii národa, jemuž Bůh dal podivuhodnou prerogativu, že se stal nositelem centrální linie zjevení Božího lidstvu.

Aušak náboženskou a mravní autoritu nemohou pro nás mít části, které nejsou v souladu s duchem Ježíšovým a nemají duchovního významu.

Křesť. církve by měly především jasně říci, že St. zákon jako celek není na téže úrovni jako Nový zákon a že v St. zákoně je nutno rozlišovat mezi částmi duchovně a mravně hodnotnými a částmi duchovně a mravně vadnými nebo indiferentními. Církve by neměly už říkat, že Starý zákon je slovo Boží, nýbrž jen že obsahuje slovo Boží. A jen ten božský prvek může být postaven po bok Novému zákonu a mít autoritu pro nás křesťany. Jen to může být kanonické, mít vnější objektivní autoritu, být pravidlem víry a života pro křesťany.

Má-li to však mít reálný smysl pro jednotlivé křesťany, musí se pro ně vnější autorita stát vnitřní autoritou, slovo Boží ve St. zákoně se musí stát slovem Božím k jednotlivcům, k jejich vlastním srdcím a svědomím. Jen když jsem si vědom, že se Bůh obrací na mne, mluví přímo ke mně, když čtu a rozvažuji slova St. zákona, když získávají můj souhlas, poslušnost a úctu, jen pak jsou to slova Boží ke mně, uchvacující, přetvořující, měnící a řídící můj život.

Na 3 liniích slovo Boží ve Starém zákoně nás nachází, do živého zařadí, našich srdcí se dotýká, ospravedlňuje se našim myslím, přikazuje našim svědomím.

1. Na linii některých svých mravních nauk a příkazů, ať jsou dávány ve formě mravního přikázání, jako Desatero, či v moudré a zdravé radě, jako v přísloviích a přiběžích, či konečně v nevášnivých apelech proroků. Spravedlnost a správnost Boží dochází zde mocného vyjádření a činí nátlak na naše svědomí.

2. Bůh se nám stává skutečností v duchovní zkušenosti proroků. Jeho realita, vlastnosti, přikázání, skutky mezi Izraelity a mezi národy, stejně jako v duši jednotlivců, jsou velmi impresivně představovány člověku, který čte a rozvažuje slova těchto proroků, kteří si byli vědomi, že jsou Bohem puzeni. Kdo na př. hluboce uvažuje o Amosovi, o historické situaci a pastýřové zkušenosti, uvědomí si nadhistorický, božský prvek, postaví se s ním v přítomnost Boží a pozná, že i on musí odložit obuv, ježto stojí na místě svatém. A kdo hluboce uvažuje o mocném inauguračním vidění Isaiášově a vstupuje sympaticky do jeho duchovní zkušenosti, necítí s třesoucím srdcem Boží tajemství a není naplněn svatou úctou v pocitu Boží blízkosti? Tato posvátná úcta v přítomnosti Božího tajemství je jedním z primárních prvků opravdového náboženství; zkušenost tohoto prvku sebou přináší bezpečné přesvědčení o realitě Boží a o jeho překonávající velikosti. Můžeme do ní vstoupit studující proroky a budeme jim navždy vděční za tento cenný dar. Nejen pocit úcty a bázně vůči realitě a přítomnosti obávaného Božího tajemství může vyniknout hlubokou kontemplací proroků, ale také pocit onoho nevyslovitelného toužení po sjednocení s Bohem, který nás přitahuje přes svou velebnost; ten pocit nemůže být nikdy uspokojen bez Boha, který je tak povznesený a vzdálený a přece také tak milostivý a blízký. Kdo vstoupí do pathosu života Oseášova, necítí s ním lásku Boží za lidskou tragedií prorokova srdce a za historii národa? A kdo se může stát Jere-

mišovým duchovním přítelem, aniž by zakoušel něco z Božího společenství, které také on zakoušel?

3. Je myslím ještě třetí cesta, po které k nám přichází Boží zjevení ve St. zákoně. Zjevení reality a aktivity Boží, jeho vlastnosti a jeho přikázání, Boží cesta přichodu k nám, je doplněna zjevením naší cesty přichodu k němu. Touha lidského srdce po Bohu je potřebným doplňkem touhy Boha po lidském srdci. St. zákon přináší podivuhodné ukázky modliteb lidského srdce, hledajícího Boha. Čteme-li v žalmech: Jako jelen žizní..., nebo: Z hlubokosti volám k Tobě, Pane..., nebo: Srdce čisté stvoř ve mně..., nebo: Hospodin je můj pastýř..., nebo: Hospodin je naše útočiště a síla..., nebo: Hospodin je mé světlo a spása..., nebo mnoho jiných slov, stejně obdivuhodných, velkých a milostivých, cítíme, že byla pronesena osobnostmi, inspirovanými Bohem. Jimi byla projevena věčná pravda lidského srdce a my vděčně i radostně, nebo kajicně a nadějně jich užíváme ve svých vlastních modlitbách, stejně jako užíváme modlitby Páně, v níž Ježíš vyjádřil lidské touhy a potřeby. Také tato slova mají na sobě dotek božské autority.

V tomto trojím směru má tedy Starý zákon dodnes pro křesťany božskou autoritu: 1. v svých nejvyšších a ryzech mravních a sociálních naukách; 2. v zjevení Boha v duchovních zkušenostech, zvláště proroků a 3. v modlitbách a touhách, tak čistě a obdivuhodně vyslovených, že je stále berem jako dar Boží ruky.

To všechno je však autoritativní jenom tomu, kdo věří, a přesněji — jen tomu, kdo věří, že sám je přímo konfrontován s Bohem a od něho oslovován, komu Bůh sám a jeho osobní zájem na něm a o něj jsou hluboce reálné, ke komu proto Boží přikázání a rady přicházejí s přímostí v těchto slovech staré zvěsti. Tomu, kdo nemá takové víry, St. zákon i v tomto omezeném rozsahu, o němž jsme mluvili, není a nemůže být autoritativní. To je jen jeden z důvodů — snad nejdůležitější — proč je Starý zákon pokládán za něco, co nemá žádné nebo má jen malou autoritu, a to i pro ty, kdo jej čtou a studují kriticky a odborně: čtou jej bez skutečnosti, že Bůh má přímé poselství k nim v těchto slovech; jejich intelekt je živý, ale jejich srdce a svědomí jsou nedotčeny.

Ale i obráceně byli a jsou křesťanští věřící, kteří četli Starý zákon jen svým srdcem a svědomím a ne také rozlišujícím rozumem. Vyčetli celé evangelium v St. zákoně a celý St. zákon, i Levitikus, zdál se jim plný Krista. Nepolemisujeme s nimi, ale pro sebe uznáváme jen četbu s celou osobností, živou a účastnou: s rozlišujícím rozumem, s odpovědným svědomím a s teplým i hladovým srdcem.

To byl způsob, kterým četl Ježíš bibli; nalézal v ní slovo Boží, které mu pomáhalo, jej posilovalo a osvěcovalo. Ale rozlišoval ostře mezi časným a věčným: Bylo řečeno starým — v Starém zákoně — já však praví vám něco vyššího, ryzějšího, božštějšího!

Starý zákon uskutku obsahuje na svých stránkách slovo Boží, plné života, moci a milosti tomu, kdo je čte s věřící myslí, hladovým srdcem a citlivým svědomím: ten pozná opravdovou autoritu Starého zákona.

F. K.

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

Theologická konference v Arnhemu.

1. Úvodní poznámky.

Světový svaz pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu svolal do Arnhemu v Holandsku mezinárodní theologickou konferenci, která se konala ve dnech 28. července až 2. srpna 1936 za účasti 60 delegátů, zastupujících nejdůležitější členské skupiny Světového svazu z 11 států evropských a amerických. Z Československa se konference zúčastnila jedním delegátem československá církev. Doc. dr. F. M. Hník přednesl za onemocnělého prof. dra F. Kováře jeho přednášku na thema: Církev, pospolitost a stát a zastupoval patriarchu dra Procházku ve schůzích výkonného výboru Světového svazu.

Arnhemská konference se sešla za okolností velmi závažných pro budoucnost křesťanského náboženství. Ve státech, v nichž vládne politická diktatura, přicházejí k platnosti vlivy, jež zdůrazňují všemohoucnost vládní moci i nad svědomím jednotlivců. Liberální protestantismus a modernismus v římskokatolické církvi jsou potlačovány reakční vlnou, jež v historických církevních útvarech usiluje o návrat ke klasickým dogmatům tradičního křesťanství. Také svobodné, nedogmatické církve musí se nutně vyrovnávat se skutečností, že evangelium Ježíšovo přestává být v současném světě rozhodujícím mravním činitelem. Ani jim nemůže býti lhostejné, zda v přítomných snahách o sjednocení křesťanských církví zůstanou vyloučeny z proudu ekumenického souručenství.

V příštím roce sejdou se opět dvě nejdůležitější shromáždění reprezentantů křesťanského světa: v Oxfordu na druhém koncilu Stockholmského hnutí a v Edinburgu na druhé světové konferenci pro sjednocení církví ve víře a zřízení. Vedoucí představitelé svobodných církví (jimiž tu rozumíme náboženské společnosti, odpoutané od tradičního dogmatismu) rozhodli oprávněně, aby třináctý kongres pro pokrok v náboženství byl konán též v Oxfordu a aby jeho hlavní přednášky a pracovní sekce se zabývaly řešením otázek, jež jsou ve středu pozornosti ostatního křesťanského světa. Letošní konference v Arnhemu se svým ústředním thematem: Cíle a budoucnost svobodného křesťanství sloužila za přípravu k tomuto kongresu.

Smíme hned říci, že dobrou přípravu, poněvadž byla sama předem pečlivě připravena. Sekretariát Světového svazu zozeslal před konferencí všem členským skupinám dotazník, aby svými odpověďmi poskytly konkrétní materiál ke konferenčnímu jednání. Čtenářům Náboženské revue jest znám obsah dotazníku i příslušná odpověď československé církve. Potěší je, že na konferenci byla uznána naše odpověď za nejlepší nejen proto, že poskytla o církvi čl. přesná data a jasné údaje, nýbrž též z toho závažného důvodu, že nebyla jen názorem několika jednotlivců, nýbrž oficiálním stanoviskem celé církve, vybaveným autoritou ústřední rady. Na konferenci se vycházelo z předpokladu, že ani svobodné církve se neobejdou bez vážného bohosloveckého myšlení a tento

názor byl průběhem jednání plně potvrzen. Každý den konference byl věnován určitému úseku probíraného tematu, k němuž se vztahovaly přednášky a diskuse, jichž obsah zde v hlavních rysech zaznamenáváme.

2. Cíle svobodného křesťanství v minulosti a v přítomnosti.

Ve svém úvodním projevu upozornil předseda Světového svazu Alfred Hall na rozdíl dnešní situace svobodného křesťanství ve srovnání s dobou před 40 lety. Tehdy si vůdcové liberálního protestantismu představovali, že svět přijme jejich náboženské poselství. Dnes násili znovu vítězí nad rozumem a svobodní křesťané musí se vyrovnávat se změněnými poměry. Jest nutno znovu vyjádřiti naše náboženské poselství a hledat cesty, jimiž by bylo zvěstováno světu. Dále je třeba, aby ve Světovém svazu vzrůstalo přes všechny rozdíly mezi členskými skupinami vědomi hlubší duchovní jednoty, která nás k sobě pojí. Tři úkoly stojí dnes v popředí našich snah. Musíme obhajovati oprávněnost nároků rozumu na poli náboženské víry. Máme dáti své víře nový obsah, abychom mohli oprávněně mluvit o křesťanství osvobozujícím. Máme usilovat o obnovu úcty k Bohu. Při tom se budeme řídit radou, kterou nám odkázal James Martineau: Začneme od člověka, jehož známe a od něho postupujeme k Bohu. Cit úcty k Bohu nám umožní, abychom stejně ocenili jeho přítomnost v nás, jakož i jeho působnost v oblasti nadsvětelné.

První referát o svobodném křesťanství v minulosti přednesl dr. Mc Lachlan, ředitel unitářské koleje v Manchesteru. Anglické unitářství, o němž převážně pojednával, vyznačovalo se už od 17. století tím, že se snažilo proniknouti dopředu použitím osvětových prostředků, zvláště pomocí vzdělání, tisku, škol a akademií. Změňoval se dále rozdíl mezi oblastí světskou a posvátnou, a tím pronikala politika a sociologie do církevního pracovního pole. Rozlišovacím znamením mezi svobodomyšlnými a pravověrnými křesťany se stala skutečnost, zda byli ochotni podepsati tradiční vyznání nebo články víry. Svobodomyšlní nepředstavovali však od 18. stol. jen jediný proud, nýbrž jsou mezi nimi rozdíly v nauce, církevní kázni, světovém názoru i v životní praxi. Přednášející charakterisoval vliv náboženského liberalismu na theologické myšlení do konce 19. století a osvětlil též jeho vliv na anglický veřejný život. — Na rozdíl od něho soustředil se berlínský farář dr. Schubring na výklad hlavních vývojových tendencí v německém liberálním protestantismu před válkou. Jeho kořeny spatřuje jednak v náboženském individualismu, zahájeném reformací, v kritickém výkladu Bible, v humanismu, dále v osvícenství, ve filosofickém idealismu a v romantické škole Schleiermacherově. Svobodný protestantismus v dnešním slova smyslu je dítětem 19. století, kdy mu bylo bojovati na dvě fronty. Jednak zápasil s materialistickým naturalismem, ale současně též s konservativním církevnictvím. Přednáškou bylo zdůrazněno, že svobodný protestantismus v Německu uplatňoval svůj vliv jen v rámci ustavených zemských církví evangelických, nikoliv v neodvislé organi-

saci samostatné. Cíle minulých zápasů byly hlavně dva. Především měl být vytvořen nový typ křesťanství, otevřeného světským formám civilisace. Na rozdíl od pravověrné zásady o jednotě víry, usiloval svobodný protestantismus o jednotný světový životní názor. Bojuje se v něm stejně proti povrchnímu optimismu i skeptickému nazírání na člověka. Člověk má být objeven ve své pravé podstatě, a to ve svém vztahu k Bohu i ke světu.

Obtížné ale současně vděčné thema přednášky „Zač zápasí svobodné křesťanství dnes“ bylo svěřeno mladému asistentu leydenské theologické fakulty dr. H. Fabrovi, jehož výklad byl pozoruhodným příspěvkem k rozboru současné problematiky liberální theologie. Faber soudí, že světové kongresy pro pokrok v náboženství dávají příležitost, aby svobodné křesťanství zaujalo stanovisko k důležitým otázkám, jež zajímají svět. Za tím účelem měl by být vytvořen nový typ vědecké liberální theologie, která by konstruktivně vyjádřila hlavní zásady náboženské víry. A tu přicházíme k dvěma nedostatkům svého hnutí: Především svobodné křesťanství nemá dnes velkých, tvůrčích myslitelů bohosloveckých. Naše theologie není daleko tak živá, jak si namlouváme. Neřešíme otázky, které zajímají masy, ani neukazujeme lidem cestu v jejich osobních neshodách. Světový svaz pro svobodné křesťanství představuje dnes již sjednocenou pracovní pospolitost. Doposud jsme se však ještě nedostali k tomu, abychom vytvořili obecnost víry. Naším úkolem jest, abychom vyjádřili jasně své náboženské poselství, aniž bychom se vzdali dynamické povahy, již se vyznačuje naše hnutí. K řešení tohoto úkolu se přiblížíme, budeme-li považovati svobodné křesťanství za pracovní jednotku, bojující za svobodu přesvědčení. Dále však musíme v něm vidět zvláštní typ křesťanského náboženství, odlišný od katolicismu a od protestantismu. Ústřední ideou svobodného křesťanství je idea evangelického humanismu, ježto v něm jde o dynamické hnutí, rozvíjející se mezi dvěma póly: mezi evangeliem a čistým lidstvem. K evangeliu musí svobodný křesťan přistupovati s kritickou láskou. Příkladem této kritické lásky je dopis ústřední rady církve československé pokračovacímu výboru lausannského hnutí z července r. 1935, který pomohl Světovému svazu v orientaci k všekřesťanskému hnutí ekumenickému. Svobodné křesťanství musí dnes učiniti zadost své evangelické základně novým porozuměním Bibli a své humanistické základně zápasem o vítězství demokracie a spravedlivého mezinárodního řádu. — V diskusi se objasnilo, že označení evangelického humanismu pro svobodné křesťanství činí potíže, jestliže se obě slova oddělí. V synthetickém spojení představuje však křesťanský humanismus ve smyslu evangelia Ježíšova vyšší typ náboženského života.

3. Sociologická základna svobodného křesťanství a jeho odpověď k živým otázkám veřejného zájmu.

Střední část konference byla věnována třem komplexům otázek. Jednak měla být zjištěna povaha protidemokratických hnutí, pokud se

zrcadlí v novodobých sociálních teoriích. Za řečníky byli vybráni vynikající sociologové prof. dr. Dexter z Bostonu a prof. dr. Mennicke z Amsterdamu. O sociologické struktuře a o ideálech svobodného křesťanství přednášel dr. Noordhoff, sekretář Světového svazu. Jiný člen sekretariátu dr. Bleeker referoval o dnešním stavu ekumenického hnutí. Prof. dr. Kovář vypracoval přesvědčující přednášku o úkolech novodobého státu a církve. V souvislosti s těmito přednáškami byly diskutovány nejnaléhavější otázky o postavení křesťanské církve v dnešní společnosti.

Dr. Dexter zdůraznil ve svém referátu, že v anglosaské kulturní oblasti je teorie vždy odvozována ze zkušenosti a nikoli naopak. Liberalismus jako politická a hospodářská teorie převládal v Americe do konce 19. stol. a souvisel s poměrnou bezpečností Spojených států. Světová válka a hospodářská krise přispěly silně k rozvoji protiliberálních proudů, jež jsou podporovány kapitalismem a rostoucí mocí státní. Svoboda učení je silně omezena. Učitelé se nesmí ve školách zmiňovat o Sovětském Rusku. Duchovní může být uvězněn za čtení Ježíšovy Horské řeči dělníkům. Průmyslníci se snaží umlčet duchovní, kteří jsou sociálně radikální. Svobodné křesťanství se brání protidemokratickým tendencím svou vírou, že člověk je cílem sám v sobě a nesmí být využíván jako prostředek k cílům jiných lidí proti své vůli. Ve jménu tohoto ideálu lidskosti svobodné křesťanství nakonec vždy zvítězí. — Dr. Mennicke charakterisoval ve své přednášce proces novodobého hospodářského vývoje, posilující tendenci k diktatuře a vyznačující se vzrůstajícími nesnáze v organizaci práce, zvláště pokud jde o mezinárodní hospodářskou součinnost. Fašistické hnutí slouží potřebám velkopřemyslu, ale též střední stav ve své hospodářské nejistotě jest ochoten diktaturu pravice podporovati. Komunismus naproti tomu představuje mocensky organizovanou reakci proletariátu. V demokratickém socialismu záleží více na silách kulturních a ovšem též na působení sil náboženských. Hospodářská organizace, založená na spolupráci s nábožensko-kulturními silami, jest též nejspíše ochotna zaručiti občanu svobodu svědomí, po níž svobodný protestantismus touží.

Dr. Noordhoff doprovázel svůj výklad o sociální morfologii svobodného křesťanství zajímavými diagramy, při čemž litoval, že jedině československá církev dodala sekretariátu naprosto přesné a podrobné údaje o společenském rozvrstvení svého členstva. Z dat, jež měl k dispozici, dospěl k závěru, že svobodné křesťanství se celkem opírá o střední stav. Výjimku tvoří československá církev s velkým počtem členů dělnické třídy, dále sedmihradští unitáři (většinou rolníci) a svobodný protestantismus v Holandsku, k němuž přísluší v některých provinciích mnoho rolníků neb dělníků. Středostavovská základna svobodného křesťanství se odráží v sociálních ideálech, jež zdůrazňují hodnotu člověka, snášenlivost, bratrství a svobodu svědomí. Je třeba, abychom vytvořili na základě svých náboženských zásad přiměřenou sociálně

etikou soustavu. Vycházíme z poznatku, že svobodné křesťanství bylo ovlivněno jednak humanismem, jednak racionalismem. Musíme založiti svou sociální etiku na evangeliu a to na jeho rysech k věčnosti i k časnosti obrácených.

Na tyto přednášky byla navázána plodná diskuse, v níž bylo shodně vyjádřeno přesvědčení, že svobodné křesťanství může jen tehdy působiti na svět, bude-li předem podrobně zkoumati dnešní společenskou situaci. Dr. Hník ve svém projevu vysvětlil dějinné i sociologické předpoklady vzniku církve československé a důvody, jež ji vedou k přesné evidenci členstva. Se souhlasem se setkal jeho názor, že i svobodná církev, budovaná na ideálech humanitního křesťanství, může rychle vzrůstat, v čemž je příslib možného rozvoje i u jiných náboženských společností ve Světovém svazu. Prof. van Holk upozornil na náboženský význam životního povolání. V diskusi o náboženské nosnosti individualismu nebylo dosaženo jednoty, ale byly vzaty v počet jeho přednosti i nebezpečí.

Dr. Bleeker navázal na předcházející referáty poukazem, že svobodné křesťanství má přinést své vlastní řešení sociálních problémů a též dnešního ústředního problému křesťanské sociální etiky, který se týká poměru státu a církve. Stát a církve mohou se v současné době dostat do sporu nejen pro svou odlišnou povahu, nýbrž též pro totalitní nároky moderního státu, jež snadno dostávají protikřesťanské zaostření. V dalším vysvětlil přednášející, které hlavní otázky studuje Stockholmské hnutí v přípravě svého druhého vše-křesťanského koncilu. Svobodné křesťanství vychází při řešení těchto otázek jednak z Bible, jednak z niterné inspirace. Věří v hodnotu člověka jako Božího stvoření. Jsme v něm přesvědčeni, že církev je ve svém původu zřízením božským, ve své organizační zřízení lidským. Má jí býti přiznáno právo, aby svobodně kázala slovo boží ve světě. Poměr státu a církve má býti vzájemně vyrovnán. I stát stojí pod soudem evangelia, ale církve má svou autoritou podpořiti všechna opatření státu, směřující k hmotnému i duševnímu blahu člověka. — Dr. Kovář upozornil ve své přednášce především na to, že v západní Evropě slova „národ“ a „stát“ znamenají totéž, ježto se o všech státních příslušnících předpokládá, že patří k jednomu státnímu národu. To však neplatí o státech střední a východní Evropy, v nichž je třeba rozlišovati mezi národem a státem, kmenem a plemenem. Kdežto kmen je skupina osob, spojených pokrevním příbuzenstvím, rasa představuje soubor individuí, kteří se vyznačují určitými stálými společnými a dědičnými znaky. Čistá rasa dnes neexistuje nikde na světě. Rasová teorie o nadřazenosti arijské rasy nad ostatními plemeny nemá vědeckého podkladu. Kdežto rasa je přírodním jevem, studovaným anthropologií, národ je jevem sociálním a patří do sociologie. Národ vyznačují jeho dějiny, společné sídliště, vědomí národní sounáležitosti, jazyk. Národ v sobě zrcadlí kulturní formu organizace, stát politickou formu. Vedle státu představuje církev společenství křesťanů, usilujících o uskutečnění království božího. Ačkoliv jest zřízením universálním, má různé místní odstíny, související s časem a prostředím svého působení.

Církev musí počítat s národem a státem; nemá se však s nimi ztotožňovat, nýbrž připomínat jim živého Boha, který vládne nad veškerým zřízením lidským. Demokratická vláda dává příležitost k souladné součinnosti mezi státem a církví. V moderní době musí církev zápasit s materialismem, nacionalismem a etatismem, jež staví království tohoto světa nad království boží. Tyto nenáboženské směry jsou církvím mocným podnětem k ekumenické spolupráci. Svobodné křesťanství může se státí průkopníkem a získati vedoucí místo v zápase o přiblížení říše boží na zemi.

Přednáška dra Kováře upoutala svým věcným vypracováním a nekompromisním řešením nejožehavějšího problému, s nímž se dnes usilovně vyrovnává celý křesťanský svět. Dr. Hník obhajoval v diskusí hlavní these přednášky, zvláště proti námitkám, že jednotlivé pojmy nevystihují zcela vnitřní situaci jednotlivých evropských států a že totalitní stát může respektovat svobodu svědomí svých občanů. Společně s drem Bleekerem navrhl resoluci o soustavném studiu ekumenických otázek ve zvláštní theologické komisi jednotlivých členských skupin, která byla jednomyslně přijata. V rozpravě bylo též zdůvodněno, proč se musí moderní theologie snažit, aby vystihla důležitou zásadu, že Bůh sám přejímá ručení za sociální spravedlnost.

4. Theologické a náboženské východisko svobodného křesťanství.

Třetí část konference byla věnována jednak rozboru theologické, bohoslužebné a organizační situace v jednotlivých skupinách Světového svazu, jednak pokusu o vystižení náboženské základny svobodného křesťanství. Vhodným zakončením této části konference byla nedělní společná bohoslužba, konaná v chrámu liberální reformované církve a jednomyslné přijetí resoluce, ve které byl shrnut výsledek konferenčního jednání.

O současném úkolu liberální theologie přednášel prof. dr. Vautiers d'Aygalliers z Paříže. Vyšel z přítomného stavu bohoslovec-kého myšlení, jež se vyznačuje návratem k rigorosnímu dogmatismu. V protestantském světě získává na vlivu theologie Karla Bartha, která znamená návrat k strohému kalvinismu. Proti této dobové tendenci je třeba pracovat k rehabilitaci dějin náboženství a místo na deduktivní theologické scholastice budovati na osobní náboženské zkušenosti. Liberální theologie musí znovu promyslet ústřední problémy křesťanské ethiky a nesmí se vyhýbatí ani nejožehavějším otázkám osobního a společenského života. V procesu myšlenkové přestavby, může jí mnoho pomoci historická a psychologická kritika, jakož i zdravý mysticismus. — O proudech v poválečné americké theologii referoval farář D. Huntington Fenn. Upozornil na významnou změnu, kterou od počátku 20. století prodělává unitářství a náboženský liberalismus ve Spojených státech. Uplatňování vědeckého hlediska a biblického kriticismu v náboženském životě oddělilo od sebe liberální a konservativní skupiny uvnitř různých protestantských denominací. Události posledních let

otrásly silně nekritickým optimismem, přehánějícím vírou v člověka. Američtí unitáři žili pod vlivem Channingovým v přesvědčení, že pokrok jednotlivce i společnosti je automatický. V posledních letech jsou již mnohem skromnější v posuzování lidských sil a kladou si otázku, zda se nejedná ve společenském procesu spíše jen o změnu než o pokrok. Mnozí lidé se dnes rozhodují mezi vírou v Boha a vírou v člověka. Liberální teologie potřebuje nového důrazu na boží transcendenci. Avšak přednášející by si nepřál jen utužení víry v Boha bez současného utužení víry v člověka, jež při opravdovosti nutně povede k hlubšímu pochopení boží podstaty.

Ve svém referátu o zřízení a bohoslužebných rádech ve svobodných církvích upozornil prof. dr. van Holk na rozdíly mezi skupinami, jež mají svůj původ v katolicismu, protestantismu a spiritualismu. Protestantství se projevuje v kongregacionalistickém církevním zřízení, kdežto katolické stopy přežívají v episkopalismu; podobně protestantské pozadí vede k jednoduchosti bohoslužby, kdežto dědictvím katolicismu je ústřední postavení Večeře Páně v liturgii a stanovení předepsaných forem svátostného obecnství. Celkem se uznává i ve skupinách s kongregačním zřízením stále více potřeba ústředního církevního vedení. Náboženský liberalismus musí též usilovati o vytvoření nových forem bohoslužebného života, které by umožnily živou součinnost duchovních a laiků a daly výraz estetické touze lidského ducha po přiblížení se svrchované kráse, stělesněné v Bohu. — Berlínský farář Goehling informoval o náboženském životě v německé lutherské církvi a o pokusech reformovati v ní bohoslužebné obřady.

O náboženských zásadách svobodného křesťanství přednášel dr. Herman Neander, známý spolupracovník zvěčnělého arcibiskupa Soederbloma. Vyšel z přesvědčení, že i pro svobodné křesťanství jest Ježíšovo evangelium bezpečnou základnou mocné náboženské víry. Obsahem evangelia je vykoupení člověka Bohem a výzva k uskutečnění vlády boží ve světě. Tradiční dogmatismus nepomáhá nevěřící generaci našich dnů překonatí tíživou osamocenost duše, pramenící z atheismu, materialismu a tlaku zmechanisovaného světa. Spása může lidstvu vzejítí jen z evangelia Ježíšova, vyloženého ve shodě se svobodou svědomí. Svobodnému křesťanství nastává zde odpovědný úkol, aby zvěstovalo poselství o nadsvětém Bohu, vykupujícím lidskou duši. Jedná se tu o docela realistické náboženství, jež může zasáhnouti všechny oblasti společenského života. Láska k člověku a spasitelná víra ve všemohoucího Boha dává sílu bratrské sympatii a vede k všelidské spravedlnosti. — Prof. dr. Varga z theologického semináře v Kluži spatřuje podobně vlastní úkol svobodného křesťanství v tom, aby uvádělo křesťanům před oči čistou a bezprostřední zbožnost Ježíšovu. Náboženský liberalismus se stal hnutím racionalistickým a individualistickým. Jeho psychologický omyl spočíval v tom, že přecenil tvůrčí schopnost lidské duše a nedocenil místo irracionálního momentu v náboženské zkušenosti. Svobodné křesťanství jest náboženstvím Ducha a jako takové musí na sebe vzítí

sociální odpovědnost. Svět v jeho nedokonalosti musí svobodné křesťanství přetvářet, aby se podobal království božímu.

Průběhem diskusí se stanoviska do té míry sblížila, že při ukončení konference byla jednomyslně schválena následující deklarační prohlášení:

„Arnhemská theologická konference, která shromáždila zástupce členských skupin Světového svazu z 11 zemí za účelem promyšlení svobodného křesťanství, znovu upevnila duchovní jednotu a zjišťuje opravdovou vůli k společné práci theologické a k vzájemnosti mezi církvemi. Současně prohlašuje, že:

I. První podmínkou konečného poselství pro naši dobu jest hlubší víra: a) ve vedení Boha, našeho Otce, v osobním a sociálním životě a v jeho přítomnost v přírodě a v dějinách; b) v hodnotu člověka a cenu lidské osobnosti; c) v možnost pospolitého života v duchu Kristově.

II. Toto poselství vyžaduje další výzkum následujících problémů: a) filosofických základů náboženského poznání a zjevení; b) nového porozumění Bibli ve světle moderního poznání, aby se stala vodítkem dnešního života; c) theologie Ducha Svatého, vycházející z náboženské zkušenosti a vedoucí k novému poznání boží immanence i transcendence; d) opravdového uplatnění mravních zásad křesťanských ve veřejném životě; e) obnovy cíkevního života v bohoslužbě, náboženské výchově a duchovenské péči.

III. V současné světové situaci musíme znovu vyjádřiti své základní ideály občanské a náboženské svobody ve shodě s potřebami naší doby a posílit principy demokracie a mezinárodní spravedlnosti.

Vybízíme proto všechny členské skupiny, osobní členy a všechny příznivce náboženské svobody, aby se zúčastnili XIII. světového kongresu v Oxfordu roku 1937 a aby přišli vyznati naši společnou víru, že svobodného křesťanství svět potřebuje.

5. Naše příležitost.

Není dobře možno, aby bohatá žeň myšlenek, tryskajících na konferenci v přednáškách i v diskusích, byla zde ve své úplnosti zachycena. K tomu by bylo třeba celé brožury, zvláště kdyby mělo být podrobněji referováno též o souběžně zasedajících pracovních komisích, výkonném výboru, početných osobních rozhovorech a modlitebním obecenství. Celkem lze říci, že theologická konference v Arnhemu se může stát počátkem nové orientace ve Světovém svazu po svobodném křesťanství.

Po prvé byl připravován světový kongres pro pokrok v náboženství na základě přesného materiálu, orientujícího o celkové situaci náboženského liberalismu, zápasícího o své místo s těžkými překážkami. Theologové svobodných církví se přiznali ke svým úkolům myšlenkovým a praktickým. Slíbili si, že budou svému poslání věrni a že budou zápasiti proti náboženské neurčitosti i theologické ignoranci, které do nedávna patřily k odznakům upadajícího náboženského liberalismu. Sekretariát Světového svazu ruku v ruce s výkonným výborem mají pevně v ruce přípravu Oxfordského kongresu a budou na stráž, aby jeho struktura

odpovídala skutečným náboženským potřebám dnešního lidstva, zmítného vichřicemi beznaděje a krátkozrakého sobectví. Úspěch arnhemské konference je dobrou předzvěstí i pro další práci Světového svazu, na jejímž rozkvětu musí záležet všem svobodným církvím.

V Arnhemu se bohoslovci československé církve mohlo znovu ujasnit, že naše církev oprávněně spolupracuje se Světovým svazem pro svobodné křesťanství a že se její theologické zájmy i celková církevní výstavba podivuhodně blíží svobodomyslným náboženským skupinám jinde ve světě. Důraz na praktické křesťanství a snaha po racionální theologii, aplikující evangelium na živé potřeby dnešní doby, sblíží nás s ostatními svobodnými církvemi v celém světě. Pro mnohé z nich jest rychlý rozmach československé církve a její organizační výstavba povzbuzením ve vlastní činnosti. Nezapomínejme, že leckde právě teď nevládne svoboda náboženského přesvědčení jako u nás. Setkáme se ovšem i s pochybnostmi, zda je československá církev opravdu církví svobodnou a modernistickou, když se teprve nedávno odpoutala od římské církve.

A tu právě rýsuji se před námi nové odpovědné úkoly a dostává se nám vždy znova příležitosti k uplatnění v rámci mezinárodní organizace svobodných církví. Především můžeme zprátelené církve z náboženské skupiny informovati o náboženských cílech a skutečném duchovním profilu československé církve. Dále můžeme na základě poctivé myšlenkové a organizační práce doma přispěti k orientaci Světového svazu pro svobodné křesťanství, ať se už jedná o otázky církevní nauky, kázně či bohoslužby nebo o vyjasněný poměr k ostatnímu křesťanskému světu. Na zásadní řešení těchto úkolů nestačí ovšem síly příležitostných zástupců církve československé na zahraničních konferencích. Theologické problémy, jimiž se dnes křesťanské církve zabývají, měly by se státi živými otázkami všech duchovních i laických pracovníků v církvi čsl. Jen hluboký zájem o lepší pochopení a vyjádření naší společné víry v Boha a v člověka v duchu Ježíšově může mezi námi vytvořiti prostředí, které stále hodnotněji bude představovati úroveň našeho duchovního občanství na frontě pravdy a tvůrčí svobody.

F. M. H.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

Pro nával látky odloženo do č. 5.

RŮZNÉ.

Komorní soud v Německu rozhodl, že rasově smíšené manželství může býti rozloučeno nejen tehdy, jestliže jedna strana nevěděla o straně druhé, že jest vyznání židovského, nýbrž i tenkrát, jestliže

rasový rozdíl nepoznala. Toto poznání lze připustiti jako pravidlo teprve od roku 1933. Šestiměsíční lhůta k podání námitek proti takovému manželství má počítati 15. dubna 1933.

Církevní výbor v Německu nařídil, že každý ordinovaný duchovní a v některé farnosti ustanovený má právo používatí církevních budov k bohoslužebným účelům; bohoslužby jsou pro všechny věřící a každému zneužití jich k církevně politickým účelům má býti zabráněno. Rozhodnutí náboženských obcí o povolení, aby mohlo býti kostelů použito k zvláštním bohoslužbám, může býti přezkoušeno vyšší instancí.

Ježto výroční den pochodu na Řím, kterýžto den se v Itálii slaví jako národní svátek, připadl na pondělí, byla předcházející i následující neděle zbavena charakteru svátečního, proti čemuž orgán Vatikánu „Osservatore Romano“ ostře protestoval. Papež měl před členy předsednictva Katolické akce řeč o znesvěcování neděle; jest prý to jeden z hříchů, jenž volá na sebe hněv boží.

Papež potvrdil zvláštní bullou nové rozdělení diecézí na Slovensku a zřízení slovenského arcibiskupství a řecko-katolické diecése.

Dle posledního sčítání jest v Německu 18.860 evangelických duchovních a misionářů a 18.841 katolických.

Nynější kardinálské kolegium čítá 69 členů, z nichž 37 je Italů a 32 cizinců. Poslední skupina je zastoupena podle národnosti takto: 8 Francouzů, 4 Španělové, 4 Američani, 3 Němci, 2 Poláci, 2 Českoslováci, 1 Portugalec, 1 Irčan, 1 Maďar, 1 Kanadčan, 1 Belgičan, 1 Orientalec, 1 Australec.

Německé evangelické církve v Rumunsku, v Rakousku, v Československu a v Jugoslávii spojily

se v pracovní souručenství, aby všechny v úzké spolupráci se mohly zasazovati o zabezpečení svého trvání a o vnitřní upevnění a aby zastupovaly společně důležité zájmy evangelického křesťanství před velikými církevními svazy.

Havasova kancelář sdělila z Moskvy, že zvláštní vládní komise je na objížďce po větších městech sovětského Ruska za účelem obnovy kultu v ruských pravoslavných chrámech a vybavení jich zvony. Vládní komise se informuje o potřebách jednotlivých kostelů, k tomu cíli a v rozhovoru s duchovenstvem sdělila, že sovětská vláda je ochotna za týmž účelem poskytnouti úvěr. Osud zvonů ruských pravoslavných chrámů je znám z konce světové války a z doby bolševické revoluce. Byly dílem roztaveny v „užitečný“ kov, dílem zničeny. Obnova bohoslužeb i zvonů na kostelích je novým důkazem, že i v sovětském Rusku vrací se život do starých kolejí.

Zpopelněno bylo v roce 1935 v Československé republice 5692 mrtvých, od založení prvního krematoria 58.931 mrtvol.

Anglická společnost, která propaguje svěcení neděle, dosáhla po 9letém úsilí, že v Londýně byly zakázány o nedělích boxerské zápasy a že v Stratfordě a v Readingu byla o nedělích zakázána biografická představení. M. Z.

*

Ministr školství a národní osvěty potvrdil usnesení prof. sboru Husovy bohoslov. fakulty, aby dr. F. M. Hníkovi byla udělena venia docendi z oboru sociologie a sociální etiky pro posluchače církve československé.

K původním Ježíšovým slovům v Evangeliiích patří jeho *podobnosti*, krásná přirovnání, jimiž názorně zobrazoval lidu své učení. Nikde jinde u novozákonních spisovatelů nenajdeme podobnosti, leč pouze v slovech Ježíšových. Také v soudobé zákonické, rabínské literatuře se užívalo podobnosti, ale ta se nedají srovnávat s Ježíšovými. Ježíšova podobnosti jsou prostá, ale i hluboká, jsou každému srozumitelná a jasná, ale při tom postihují hluboce podstatu věci, o které přirovnáním poučují.

V prvotním křesťanství se utvořil názor, že Ježíš mluvil v podobnostech, aby mu lid nerozuměl, a že svoje podobnosti vykládal v soukromí učedníkům jako nějaké esoterické nauky. Už v nejstarších Evangeliiích se klade do úst Ježíšových výklad některých podobnosti po způsobu výkladu alegorického. Avšak novozákonními zprávami proniká také tekst pramenů, nejstaršího křesťanského podání, z něhož je patrné, že Ježíš užíval podobnosti právě proto, aby mu lid rozuměl, a že užíval podobnosti zcela prostých a jasných, v nichž nebylo co vykládat a zvláště co alegorizovat.

Většina Ježíšových podobnosti se týče království Božího. Máme v nich neocenitelná poučení o Ježíšově ideji království Božího, jeho dění, ceně a zákonech.

Nejstarší Evangelium, Markovo, uvádí poměrně málo podobnosti a vůbec málo slov Páně; jde mu více o skutky Páně. Uvádí jen tři podobnosti v kap. 4., jimiž chce charakterizovat Ježíše jako učitele, i způsob jeho učení, na rozdíl od zákoníků, v opaku k nim.

Charakteristika Ježíše jako učitele je obsažena u Mr. 4, 1—2: „Zase začal učit u jezera. Shromáždí se k němu přčetný zástup, takže vstoupil na loď na jezeře a posadil se. Celý zástup stál u jezera na břehu. I učil je mnoho v podobnostech a v svém učení jim řekl.“ Pak následují podobnosti a celá partie o nich je ukončena slovy: „Mnohými takovými podobnostmi k nim mluvil své slovo, jak mohli slyšeti; bez podobnosti k nim nemluvil.“ (Mar. 4, 33, 34.)

V této partii Markova Ev. jsou obsažena podobnosti, označovaná jako podobnosti o rozsevači (4, 4—8), podobnosti o zru samočinně rostoucím (4, 26—29) a podobnosti o zru hořčičném (4, 30—32). Všechna 3 podobnosti jsou pronášena s loďky k přčetnému zástupu, který stál u jezera na břehu. Ale po podobnosti o rozsevači se praví, že „když se octl o samotě, ptali se ho jeho průvodcové se 12 učedníky na ta podobnosti“ (Mar. 4, 10) a on jim podal výklad podobnosti o rozsevači

(Mar. 4, 14—20). Tato zpráva patrně už není historická. Ve výkladu je podobenství už alegorisováno. Proti průhlednosti a jasnosti podobenství samého je jeho výklad těžkopádný a je zřejmo, že není původní, Ježíšovsky: je zvrácením smyslu podobenství, vykládá jednotlivosti, je alegorický, ve formě homiletické aplikace, jaká byla později běžná, ale Ježíšovi samému byla cizí, a předpokládá už názor, že Ježíš mluvil v podobenstvích, aby mu lid nerozuměl, zatím co ve skutečnosti byl Ježíšův úmysl opačný. Nejsou to tedy patrně původní slova Ježíšova, nýbrž spíše ukázka prvokřesťanské exegese Ježíšových slov, ovšem vložená jemu do úst.

Zdá se však dále, že Marek celou svou vložkou o alegorickém výkladu podobenství, částí Mar. 4, 10—25, *rozdělil původní jednotné podobenství Ježíšovo*, které našel ve svém pramenu, v písemném záznamu ústního podání o Ježíšovi. *Spojme-li* totiž dnešní text Markova Evangelia, obsažený ve verších 3—8 a 26—29 čtvrté kapitoly, totiž podobenství označovaná dosud jako podobenství o rozsevači a podobenství o zrnu samočinně rostoucím, dostaneme krásný celek, plný smyslu, *podobenství o království Božím jako semeni*. Že v Markově pramenu byly ty části při sobě, ukazuje i to, že v. 26. se v originále začíná: „*tak* je království Boží“ (*hútós estin hé basileia tú theú*), kde slůvko „*tak*“ na počátku věty ukazuje na slova předešlá, která v dnešním textu uvedena nejsou, ale jimiž věcně dobře jsou slova podobenství o rozsevači ve v. 3—9. Bereme-li krátké podobenství o zrnu samočinně rostoucím jako samostatné podobenství, musíme slůvko „*tak*“ vztahovat k následujícím a překládat: „*království Boží je tak, jako . . .*“, což však není přesný překlad originálu, v němž slůvko „*tak*“ stojí na prvém místě ve větě a spojuje s předešlým, ne s následujícím.

K těmž závěru vede i souvislost celého místa. Podobenství o zrnu samočinně rostoucím pronáší Ježíš už zase k zástupu na břehu jezera a není k němu připojen výklad, jak bychom důsledně očekávali. Marek tedy vsuvkou 4, 10—25 asi rozdělil jednotné podobenství, které našel v pramenu. Konec původního velkého podobenství, který pak zbyl, totiž dnešní podobenství o zrnu samočinně rostoucím, nezdál se pak mít samostatný smysl a proto Matouš a Lukáš, čerpající při sepisování svých Evangelii z Ev. Markova jako z pramene, vynechali podobenství o zrnu samočinně rostoucím, takže dnes je máme v pouze u Marka.

Podobenství Mar. 4, 3—8. 26—29, které Mat. 13, 19 velmi přílehavě nazývá „*slovo o království*“ (*logos tés basileias*), znělo tedy asi v ústech Ježíšových:

„Hle, vyšel rozsevač rozsevat. Když rozsával, padla některá zrna podle cesty, i přišli ptáci a snědli je. Jiná padla na skalnatou zemi, kde neměla mnoho prstí, rychle vzklíčila, protože neměla hluboké prstí; ale když vyšlo

slunce, byla spálena, a protože neměla kořene, uschla. Jiná padla do trní; trní vyrostlo a udusilo je, takže nevydala plodů. Jiná však padla do krásné země a vydala plody, rostoucí a množící se, a urodila až třicateronásobně a šedesáternásobně a stonásobně. Tak je království Boží, jako když člověk vrhne símě na zemi; spí v noci a probouzí se ve dne, a símě pučí a roste, on ani neví jak; země samočinně vydává plod, napřed stéblo, pak klas, pak je v klasu plná pšenice; a když plod dovolí, hned pošle srp, poněvadž nastala žeň."

Tak tu máme jednotné *podobenství o království Božím jako semeni*. Podobenství je prosté i hluboké, průhledné a jasné, nemá žádnou temnou hloubku esoterické nauky, není na něm co alegorizovat. Království Boží se tu přirovnává semeni, které má, když je rozseváno, různý osud: nepadne vždy na úrodnou půdu, neujme se všude, nedoroste všude; ale když padne na úrodnou půdu, ujmě se a doroste, pak nese bohatý plod, různý sice zase podle jakosti půdy, ale nese jej vždy i ze své jakosti, moci a síly, bez lidského přičinění, samočinně. Oběho je tedy potřeba: dobré jakosti půdy i dobré jakosti semene. *Synergismus semene a půdy je podobenstvím synergismu Boha a lidské duše. Činnosti obou je potřeba pro království Boží.*

Tento zákon vzniku a růstu království Božího v srdcích i společnostech lidských je velikou útěchou a posilou každému rozseváci semene království Božího. Ať nemyslí, nenaříká a nemalomyšlní, že nikde není vidět výsledky jeho práce! Jen ať klidně rozsevá símě dobré jakosti, skutečné símě království Božího, nikoliv símě království tohoto světa! Na něm je pouze, aby rozseval dobré semeno. Není jeho věci, padne-li na půdu úrodnou, či na cestu, či skálu, či do trní; není také jeho věci, aby měl starosti a obavy o jeho vzrůst na půdě úrodné; jen ať je klidný a dále rozsevá dobré símě; je-li to símě království Božího, roste a nese plody v jednotlivci i ve společnosti samočinně a vydá bohaté plody, jakmile v nich nalezne krásnou zemi.

Oč zápasí dnes svobodné křesťanství?*)

Dr. H. Faber.

Nové promýšlení poselství svobodného křesťanství je dalším stupněm ve vývoji našeho Světového svazu. Toto promýšlení je prováděno skoro ve všech skupinách našeho svazu, bez ohledu na jejich organizaci. Všude slyšíme lidi se tázat: „Které je

*) Otiskujeme překlad hlavní části přednášky sekretáře Světového svazu pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu, asistenta leydenské university, Dr. H. Fabera, kterou vykonal na prázdninové mezinárodní theologické konferenci v Arnhemu. Je důležitá pro naši orientaci a další úkoly. F. K.

vlastně naše poselství v této době?" A tato otázka není snad jen projevem pocitu, že musíme mít v této době duchovního zmatku jasno. Otázka po poselství svobodného křesťanství ukazuje na základní nejistotu o hlavních bodech našeho přesvědčení. Máme pocit, že žijeme nejen hmotně, ale i duchovně v jiném světě než naši vůdcové v 19. stol., a že proto jejich staré poselství samo potřebuje důkladné revise. Myslím, že všichni, jak jsme tu, jsme více nebo méně přesvědčení: nové promyšlení našeho poselství v této době se musí týkat nejen formy, ale i obsahu. Nepotřebujeme jen vnější revise, ale vnitřní obnovy. Nemyslím však, že bychom dovedli říci, co chceme, nýbrž pouze, že něco chceme.

Že je tento pocit ve svobodném křesťanství živý, dá se snadno doložit příklady z naší doby. V Spojených státech vedlo stále sílící přesvědčení, že to s unitářskou církví nestojí dobře, k jmenování vyšetřující komise, která nyní právě vydala velkou zprávu o vykonané práci. Tato zpráva zahrnuje skoro všechny pracovní oblasti unitářské církve, od teologie až po finance. Nedávno jsem byl v Anglii, kde jsem se setkal se zástupci různých svobodomyšlných církví a organizací, na př. s unitáři, kongregacionalisty a modernisty z anglikánské církve. Skoro ve všech rozhovorech bylo vyslovováno mínění: „Starý liberalismus dosáhl, čeho dosíci mohl. Potřebujeme nového, *konstruktivního liberalismu!*“ Ve Švýcarsku slyšel jsem minulého roku na schůzi farářů živou debatu o úkolu svobodného křesťanství a letos vzbudil referát jednoho našeho stoupence na jednom shromáždění farářů o „ústupu liberalismu“ obecnou pozornost ve Švýcarsku a v Německu. V Německu není v této době příležitosti pro tyto otázky, ale vzpomínám na výrok jednoho německého profesora, že kdyby teologie mohla v Německu volně dýchat, že by byla velmi živá. Ve Francii je v této době ve farářském světě velký rozruch k vůli otázce sjednocení francouzského protestantismu. Tento rozruch má pozadím otázku úkolu svobodného protestantismu. Pokud vím, je tato nejistota i v jiných zemích, na př. u našich uherských bratří. A celá theologická práce československé církve cílí k vybudování svobodného křesťanství ze staré husitské tradice.

Lze snadno vidět, co tvoří mezi námi pozadí pro sklon k sebekritice. Náboženský liberalismus byl v předešlém století vysoko nesen na větší vlně duchovního liberalismu ve všech kulturních oblastech. Tato vlna nyní mizí a my si klademe otázku: bude muset zmizet také svobodné křesťanství? Jsme-li upřímní, máme odvahu si sami doznat, že se toho někdy obáváme. Velkých theologů už nemáme. S námahou udržujeme své církevní posice. Jak tomu bude za 10, 20 let, až zde už nebude dnešní vedoucí generace? Ale může také být, že svobodné křesťanství je svou podstatou víc než liberalismus předešlého století. Leč které je pak jeho poselství pro naši dobu? Jsme-li zase upřímní, do-

známe si, že věříme opravdovou iracionální věrou ve svobodné křesťanství, v jeho poslání a v jeho sílu. Ale i to si doznáme, že věci, pro které naši otcové bojovali, nám sice připadají krásné, ale trochu staromódní. Nestačí nám duchovně biblická kritika a protidogmatismus. Pro nás v 20. stol. je svobodné křesťanství už víc. *Cítíme*, že svobodné křesťanství může a musí přinést nové časové poselství. Cítíme to však víc než jasně vidíme.

Smím-li na okamžik obrátit vaši pozornost na mou vlast (Holandsko), vidím, že otázka po poselství svobodného křesťanství byla tu již po válce předmětem debat. Byl to časně zesnulý Roessingh, kdo v prvních letech po válce vyvolal nové promýšlení, s velkým úspěchem především mezi mladšími theology. S jeho odchodem otázka nezmizela. Jeho práci jsme prožili obnovu nizozemského svobodného protestantismu, kterou se cítíme všichni nesení, třeba se snad necítíme zcela za jedno s jeho theologickými názory. Čteme-li jeho články a přednášky nyní po 10 nebo 15 letech, cítíme, že se tu začíná tvořit nový typ svobodně křesťanské theologie a svobodně křesťanské víry. Není tu už optimismus a intelektualismus 19. stol., nýbrž vědomí mocné krise kultury, spojené s otevřeností pro stará křesťanská slova jako hřích a milost. Starší theologové mu tehdy namnoze nerozuměli. A tak projednával na výročním shromáždění moderních theologů r. 1924 otázku: Co spojuje moderní theology? V této přednášce ukazuje, jak velké jsou protivy v nizozemském svobodném protestantismu. Máme tu na jedné straně theology, pro něž je theologie jiným druhem filosofie, na druhé straně lidí, kteří chtějí zase užívat starých theologických výrazů jako slovo Boží, hřích a milost. Totéž platí v ohledu sociálním: na jedné straně socialisté, na druhé konservativní liberálové. Kde je pak jednota?, táže se. Podle jeho mínění v společné vůli k organizaci a v ideálu svobodné, vědecké theologie. Jinými slovy: Jsme především pracovním společenstvím a na druhém místě snad — Roessingh ponechává pro to aspoň místo — společenstvím víry, která pro tu chvíli vidí víc rozdílů než jednoty. Vzpomínám-li na bernskou debatu z minulého roku, vidím tam tytéž protivy jako zde. A stejně se projevíly na letošním shromáždění anglických unitářů, když jeden mladý farář pozvedl protest proti převaze sociálního zájmu v unitářském církevním životě a burcoval pro oživení náboženství v církevním životě. Duchovně je svobodné křesťanství rozštěpeno v levé a pravé křídlo. Přesto je mezi námi vůle k spolupráci silná, silnější, jak věřím, než v ekumenickém hnutí! Za protivami cítíme tedy přece duchovní jednotu.

Přehlédneme-li tedy dnešní situaci, vidíme: 1. že je všude patrné hnutí, oživit svobodné křesťanství zevnitř, aby dalo naší době moderní, soudobé poselství, že však 2. se při těchto pokusech o obnovu ukazuje levé a pravé křídlo.

Není těžko toto proudění označit blíž. *Obnovné hnutí* je si vědomo, že svobodné křesťanství nepotřebuje zahynout s prvky 19. stol., s nimiž tehdy vystupovalo spojeno. Jmenují politický liberalismus, optimismus v názoru na svět a vědecký racionalismus. Hnutí chce říci: svobodné křesťanství má poselství, v němž po stránce politické se už nemyslí od jednotlivce, nýbrž od společnosti, v němž po stránce názoru na svět pesimismus hrozí zatlačit optimismus a v němž konečně irracionalismus se zdá vítězit i ve vědě. Věc svobodného křesťanství stojí podle názoru přívrženců tohoto obnoveného hnutí nad protivami století a snaží se nyní jasněji to vypracovat. *Pravé křídlo* modernismu věří, že obnovy se dosáhne jen novým osvojením si staré křesťanské věrouky, jak žije v tradici západní Evropy. Káže: zpět k bibli a k církvi! Moderní kultura snad zahyne, nemusíme se na ni vázat. *Levé křídlo* je ovlivněno idealismem a humanismem. Věří, že s křesťanstvím musíme zachránit také idealismus, neboť obé je duchovně příbuzné. Obnova modernismu je pro ně *obnovou staré tradice o spojení křesťanství a kultury*. A vyrazejí-li démonské, pohanské síly v této kultuře, pak musíme se zdvojeným úsilím těmito silám klásti odpor: v církvi a v idealismu.

Nesmíme si vyrovnání těchto protiv představovat příliš snadno. Ukazují se skoro při každém problému našeho církevního života: v otázce církve samé, v kristologii, v stanovisku k ekumenickému hnutí atd. Snad není vyrovnání vůbec možné a snad ani neorganicky nutné. Všimneme si toho ještě později.

Nyní se musíme postavit před problém, že všude vidíme, že se chce přijít k novému promyšlení poselství svobodného křesťanství, ale že je těžko dosíci jasného pojetí tohoto poselství, ježto jsou ve svobodném křesťanství různé duchovní proudy.

Doba po nás žádá, abychom našli pro tento problém řešení. Duch liberalismu, kterýrazil kulturu předešlého století, mizí rychle, aby učinil v pokojném proudění místo jinému. Proudění vniká i do našich vlastních obcí. Svobodné křesťanství — jako vůbec křesťanství — ztrácí svůj vliv na život lidu. My už nemáme problémů a zájmů, o které se dnes zajímá dav. Jediná možnost proniknout znova k srdci moderního člověka je ve *vypracování jasného poselství*, které musí být vloženo na srdce se starou odvahou víry našich otců a se všemi prostředky moderní propagandy dnešního světa. Jsme-li opravdu přesvědčeni, že svobodné křesťanství je to, čeho dnešní svět potřebuje — a jsme o tom přesvědčeni v hloubi srdce! — pak je to Boží příkaz pro nás, abychom pro ně dali vše, co je v nás. Přihlédneme-li blíž, jsou dvě řešení pro otázku poselství svobodného křesťanství.

1. Prvé řešení je to, že se říká: úkolem svobodného křesťanství je bojovat za *náboženskou svobodu*. Pak je to především negativní hnutí. Bojuje pak proti dogmatismu, konfesionalismu

a biblicismu. Pak neznamená svobodné křesťanství materiální obsah víry, nýbrž jen boj pro určitý formální princip. Pak je možno být svobodně křesťanským či liberálním s různých hledisek. Tak jsem se setkal v Anglii s anglikánem, přívržencem hnutí high church, který se nazýval liberálně katolickým. Za své duchovní otce pokládal Tomáše Akvinského a Anselma, ale nazýval se liberálem, poněvadž byl pro kritiku bible atd. Takto vzato byl i Barth liberálem.

V Holandsku zastupuje v této době více nebo méně toto pojetí svobodného křesťanství Heering, praví-li v právě vyšlé knize „Věra a zjevení“, že podstata svobodného křesťanství spočívá v autonomii. Autonomie je totéž co svoboda a rozhodně, nábožensky hodnoceno, formální negativní pojem. Najdeme je především u těch lidí, kteří se ve svých theologických názorech necítí daleko od toho, co je známo jako „obecně křesťanské pravdy“. Právě slovo „obecně křesťanské“ je u nich oblíbeno.

Pro tyto lidi není tedy svobodné křesťanství žádným společenstvím víry. Jediné společenství víry, které mohou uznat, jest jejich nebo obecně křesťanská církev. Patří většinou k pravému křídlu svobodného křesťanství. Svobodné křesťanství je pro ně společenství práce a boje. Organizuji se ve svobodném křesťanství, aby spolupracovali pro náboženskou svobodu a bojovali proti principům orthodoxy, s jejíž vírou se cítí více nebo méně zajedno.

Pro tyto lidi rozpadá se pak problém poselství svobodného křesťanství také ve dvě části. Vlastním poselstvím je poselství svobody v oblasti náboženství. Vedle toho mají pak ještě „obecně křesťanské“ poselství, které sice nesmí platit za svobodně křesťanské, pro něž však doufají získat opět svobodný protestantismus.

Tyto lidi třeba brát naprosto vážně. Zastupují v Holandsku nyní velmi důležitý typus. Budeme si však muset být jasně vědomi, kam to konečně musí vést. Blíží se doba — a je na př. v Anglii a v Americe už zde a v luterských zemích zde vlastně byla už od Schleiermachra a Grundtwiga — kdy oficiální křesťanství přijme formálně liberální principy. Barthismus je typickým příkladem toho na pevnině, rovněž nonkonformismus v Anglii a luterství předešlého století, kde cit zatlačil vyznání, znalo již tento formální liberalismus; hrozí však zmizet v sporech církví. Pak přichází čas, kdy se svobodné křesťanství musí rozplynout v obecném křesťanství. Svobodné křesťanství se pak stává jen mezidobím ve vývoji křesťanství.

2. Přihlédneme-li však blíže, vidíme, že toto rozplynutí v obecném křesťanství nejde tak lehko, jak tito lidé očekávali. Ve Švýcarsku rozřízl Barth ubrus mezi sebou a liberály. Tušil, že liberalismus je více než formální princip. Nechtěl být liberálem. V Holandsku máme od několika let hnutí „výstavba cír-

kve", kde někteří z pravého křídla našich lidí mají spolupracovat s orthodoxy v duchu ekumenického hnutí, tedy v duchu obecného křesťanství. Po prvním rozmachu se nyní znenáhla pozoruje, jak mnoho rozdílů ještě je.

A tu přicházíme k *druhému řešení* problému poselství svobodného křesťanství. Svobodné křesťanství je netoliko bojem za náboženskou svobodu, nýbrž je také, jak praví jméno našeho Světového svazu, vlastním typem křesťanské víry. Je nejen pracovním společenstvím, ale také *společenstvím víry*. Levé a pravé křídlo ve svobodném křesťanství jsou pak dvě ztělesnění základního principu.

Já sám hledám v tomto směru odpověď na otázku o poselství svobodného křesťanství. Po vypracování tohoto základního principu budeme s to, abychom podali základní myšlenky nového poselství, které už nyní v nás žijí, ale nenalezly dosud své jasné formy.

Dějiny svobodného křesťanství ukazují, že to nikdy nebyla uniformní jednota. Jednota nezáležela ani v určitém vyznání jako v kalvinismu, ani v určité organizaci, jako v římském katolicismu. Bylo to hnutí, mohli bychom snad říci *idea*, která se ztělesňovala v určitých osobách, společnostech a církvích, a projevovala se v konkrétních cílech různého druhu. Prof. Lindeboom praví ve svém trojsvazkovém díle „Dějiny svobodného protestantismu“, že se nemá podávat definice svobodného křesťanství. Můžeme udati jen některé znaky, jako: kritika bible, kritika na absolutním pojmu církve, otevřenost pro boží zjevení mimo bibli, emancipace života, tolerance atd. Lindeboom má v této poznámce nepochybně pravdu. Myslím však, že máme povinnost ne sice podávat vyčerpávající definici, ale přece se snažit nalézt ženoucí ideu. Lindeboom nám sám ukazuje směr. Nazývá svobodné křesťanství *hnutím dynamickým*.

Myslím, že lze říci: svobodné křesťanství je hnutí lidského života v určité kultuře nebo v určitém národě nebo určité skupině, a to dvěma směry. Dynamická vývojová linie svobodného křesťanství od r. 1400 je určena dvěma póly, na nichž se ono vždy orientuje: za prvé *evangelium* a historické křesťanství a za druhé *idea humanity* a moderní humanistická kultura jako historická veličina. Základní princip svobodného křesťanství se musí patrně vždy a také dnes ztělesňovat v pravé a levé křídlo, ježto princip sám není jednotný.

Nelze tu blíže rozebírat poměr těchto dvou pólů v svobodném křesťanství. To vyžaduje celé studie. Přece však třeba tu krátce připomenout některé hlavní body, které přirozeně budou většinou z vás známy. Evangelium a humanita nejsou stejnorodé veličiny. Evangelium je nábožensko-církevní, humanita mravně-kulturní veličina. V evangeliu však je humanita a v humanitě je náboženský základ. Při prvním myslím na př. na podobenství

o milosrdném Samaritánu, při druhém na Platona, Spinozu, Hegla. Neleží tedy zcela mimo sebe.

Tyto dvě linie jsou všude ve svobodném křesťanství patrné. Ale theologické základní pojmy jsou na př. vlastně všechny nejasné, ježto při každém základním pojmu narážíme na dvě vedle sebe stojící životní hnutí. Bible je pro nás slovo Boží, ale také historická náboženská kniha, ježto na jedné straně v ní slyšíme slovo Boží, ale na druhé straně ji čteme jako památku určitého období ve vývoji křesťanského náboženství. Církev je pro nás ekklesia, společenství povolanych, ale také lidská organizace, do níž můžeme vstoupit a z níž můžeme vystoupit. V pojmu Boha stojí osobní a neosobní pojetí Boha vedle sebe, nacházejíc své kořeny na jedné straně v sklánění se před Bohem, který nás v svém slově oslovuje, na druhé straně v touze člověkově, zažít jednotu lidského a božského. V kristologii máme totéž napětí v oslavené postavě lidské, *coelestis Doctor*, jak praví Erasmus.

Roessingh kdysi napsal: „Svobodné křesťanství potřebuje dogmatiky, ale kdyby nějaká byla napsána, musilo by být ještě deset jiných postaveno vedle ní.“ Vystihl tím správně podstatu svobodného křesťanství. *Jedna* dogmatika postačí pro organizaci, která je statickou veličinou, jako Kalvínova *Institutio* pro kalvinismus. My však jich potřebujeme více, poněvadž jsme dynamickou veličinou. Jsme hnutím. U nás je všechno v běhu a všechno musí v běhu zůstat. To není relativismus bez pevné půdy, to je řízené-hnutí, nebo, jak to říká van Holk: *korrelativismus*.

Naše jednota záleží tedy v tomto hnutí k evangelní humanitě. Tato jednota dvou pojmů je ženoucí ideou našeho hnutí, které se projevuje v každé době ve formě, té době přiměřené. Život svobodného křesťanství se projevuje ve vypracování poselství, které leží skryto v ideji evangelní humanity pro historický okamžik. Tážeme-li se dnes opět po poselství svobodného křesťanství, je to znamením, že svobodné křesťanství žije.

Bylo nutno učinit tyto předběžné poznámky, abychom měli správné stanovisko k otázce, kterou jsme si dali: které je dnes poselství svobodného křesťanství? Je přirozeno, že jsme se nejprv musili tázat: „Proč si dnes stavíme tuto otázku?“ a dále: „Co to znamená, že se v kruhu svobodného křesťanství tato otázka klade?“ Obě otázky jsme těmito poznámkami zodpověděli. Zároveň jsme v ideji *evangelní humanity* získali půdu, na níž můžeme budovat své konstruktivní myšlenky.

V jednom dopise o této konferenci nám napsal dr. Cornish, předseda amerických unitářů, minulého podzimu, že podle jeho názoru by nemohlo jít na této konferenci o to, aby se daly pevně vypracované normy pro celé svobodné křesťanství. To prý by odporovalo základnímu charakteru našeho hnutí. Ztotožňuji se rád s těmito slovy dra Cornishe. Svobodné křesťanství nesmí

také nyní ztratit svůj dynamický charakter. Jsme v pohybu. Je to hnutí, které se orientuje dvěma póly, evangeliem a humanitou. Co při tom můžeme a také musíme dělat, je určovat směr, ukazovat úkoly, udávat hranice, krátce: těžké dny naší doby v společném promyšlení osvětlovat.

V tom vidím úkol své přednášky. Pokusím se udat několik linií, které ukazují zcela všeobecné obrysy, ale které snad mohou v nejbližších dnech dostat jasné vypracování. Tato přednáška je míněna jako jekési preludium.

Připomínám to, co bylo v Anglii řečeno v různých rozmluvách. Potřebujeme *konstruktivního liberalismu*. Liberalismus a svoboda jsou na 75 proc. negativní pojmy. Svobodné křesťanství bylo proto na 75 procent kritickým hnutím. Modernisté předešlého století opustili staré domy, aniž jasně věděli, jak by měl nový dům, který by měl být postaven, vypadat. To byla jejich povinnost. Nemohli jinak. Ale dům musí býti ještě vystavěn.

Naše kritická úloha není dosud skončena. Bude muset být jedním z našich velkých úkolů, abychom byli „trnem v těle církve“. Kde se roztahuje klerikalismus, dogmatismus, konfesionalismus a biblicismus, musíme bojovat. A ony se roztahují i dnes ještě. S ideou evangelní humanity je tato britská myšlenka svobody organicky spojena. Před 30 lety ztotožňoval Bruining modernismus s anti-supranaturalismem. Je to jiné slovo pro tento kritický úkol svobodného křesťanství. Neboť slovem supranaturalismus je označena všechna ta směsice orthodoxie, kterou všichni známe.

Anti-supranaturalismus tedy zůstane jedním z podstatných cílů našeho hnutí. Jím je dána kritika bible, tolerance, svoboda víry atd.

Nechtěl bych však nyní zůstat stát u těchto věcí, nýbrž mluvit o *nových cestách*, které se před námi v naší době otvírají. Nevěřím, že bychom my — naše generace — vystavěli dům, který naši otcové patrně zřeli, ale nepostavili. Byli vyvedeni z Egypta a víme-li něco my všichni, jak jsme tu, víme to, že táhneme poušť našeho století. Víme, že je nám slíbena nová země, ale víme i to, že leží dále, než jsme na počátku toho století tušili. Věřím, že tolik rozumíme z eschatologie, že víme, že nová vlast teprve přijde. Je-li nějaké hnutí na pouti mezi časy, pak jsme to my. Nyní, když máme Egypt za sebou, *půjdeme* svou cestou. Je to však těžká a trpká cesta. Náš chrám je jen pocestný svatostan. Nazýváme své chrámy domy Božími, ale víme, že pravý chrám, kde všichni synové Boží budou svého Boha uctívat v obecenství a v duchu i pravdě, zde dosud není. V Egyptě staré církve jsme měli uzavřené zjevení Boží, nyní musíme být spokojeni s mannou svých — pro naši sebekritiku — vždy problematických zážitků zjevení. Dá nám patrně Bůh tu a tam omilostněného proroka, který vyrazí ze skály vodu jeho

svatého Ducha, ale víme, jak málo je proroků. Ale jako kdysi Židé víme i my, že Bůh s námi uzavřel smlouvu a že jsme nositeli jeho vůle. Očekává od nás také, že budeme věrní a budeme se zdržovat jakéhokoliv zlatého telete. (Dokončení.)

Idea svobody svědomí v myšlenkovém vývoji církve československé.

(Pokračování.)

Frant. Roháč.

Společenská moc je stále ještě v rukou nebo aspoň pod dohledem církve. A ta se pokouší její pomocí, sociálními sankcemi a formou společenského útlaku všech, kdož o pravdě chtěli dát rozhodovat svobodnému úsilí svého rozumu a nikoliv vnější autoritě, uchrániti svoji vládu nad kulturním světem. V tomto zápase mezi lidským duchem, osvobozujícím se z dogmatických pout, formují se renaissance, humanism, racionalism a osvícenství i liberalism, celý novověký kulturní a sociální vývoj evropský. Nástrojem tohoto zápasu se strany rozumu je svoboda myšlení, cílem tohoto boje svoboda pravdy a jejího projevu.

*

Dříve však, než zápas mezi pravdou zjevenou a pravdou poznávanou došel svého uvědomení v taktu ostré antithese, rozkládala se středověká církev uvnitř sebe samé nárazem reformacním. Reformace nepopřela autoritu zjevení.⁵⁾ Jenom ji přeložila: proti autoritě církve jako vykladačky zjevené pravdy uložila tuto pravdu jenom do Písma, vedena k tomu právě tím, že církev zneužívala své prostředkující moci, a učinila (reformace) Písmo normou pravdy, podržujíc při tom ideu pravdy zjevené jako záruky sociální a kulturní jednoty. Tato koncepce a podřízení autority Písma, jehož autoritativnost byla stupňována předpokladem jeho verbální inspirace, dovedly protestantism k praxi sociálního útisku proti jinověrcům i proti kultuře, která rostla z kořenů autonomní autority rozumu a nikoli pod autoritou zjevení. (Luther sám byl přesvědčen, že je nutno vyhubiti kacířství moci a Kalvínova vládní prakse ženevská pohybovala se na stejné linii.)

Na druhé straně však reformace tím, že postavila autoritu Písma nad autoritu církve — a odtud prakticky proti autoritě církve — pomáhala rozrušovati systém zjevené pravdy: dala rozumu nábožensky a mravně sankcionovanou příležitost, aby

⁵⁾ To platí i o reformaci lutherské i o reformaci kalvínské, jak ukáže každý bližší jejich rozbor.

srovnávají obojí autoritu, činil sebe sama soudcem mezi nimi a tak si uvědomoval sebe jako zdroj poznání a pravdy.

Reformační víra ve zjevenou povahu Písma jako zdroje pravdy byla tak mocná, že dovolila, ba ukládala, svobodný výklad Písma, spoléhajíc na to, že každý jednotlivec, vykládaje Písmo, nebude je vykládati po svém rozumu, nýbrž pod dohledem Ducha svatého, jehož působnost bude z Písma na vykladače vyzařovati. Testimonium spiritus sancti internum bylo, mělo býti, zárukou jednotného výkladu Písma. Tento předpoklad prakticky ovšem vedl opět k posílení vědomí, že člověku (a to individuálnímu člověku, ne už učitelské autoritě církve) je zůstaven výklad zjevení a tudíž konec konců i rozhodnutí o tom, kterého výkladu se přidrží.

Plné ovoce přinesla myšlenka svobodného výkladu Písma teprve na půdě protestantismu anglosaského, kde vyústila v myšlenku náboženské snášenlivosti a byla domyšlena i jako důsledný požadavek úplné myšlenkové a sociální svobody člověkovy — aby tak utvořila most mezi křesťanskými a mimo-křesťanskými základy tohoto požadavku.⁹⁾ A zde je nepřímý, posilující vliv reformace na rozvíjení myšlenky svobody: umožnila, že pronikly z křesťanství a v křesťanství ty motivy, které nejenom byly v rozporu se základy středověkého světa, jako světa Bohem uložených nerovností, nýbrž přímo je popíraly: Ježíšovo pojetí Boha jako Otce musilo dovésti k vědomí rovnosti všech lidí před Bohem. A jestliže rovnost před Bohem, tedy také rovné právo mezi lidmi. A odtud dostane se náboženské sankce ideálu společenské rovnosti, jako jí až dosud byly posvěceny společenské nerovnosti. Svoboda pak jako nástroj, jímž svět nerovností je nahrazován světem rovného práva všech, dostane od tud svůj bojovný tón.

Pro myšlenku svobody není bez důležitosti ještě jedna stránka reformačního úsilí: každé z nich obsahuje — ačli z něho přímo nevychází, jako u nás úsilí Husovo — vědomí, že mravní čistota a svatost církve je porušena, že církev odcizila se svému poslání, propadla službě světských zřetelů a nevyhovuje absolutní povaze životních příkazů, které jí uložil Ježíš Kristus a jimiž jí zavázalo poselství apoštolů. Proto každý reformační pokus obsahuje mravní soud nad současnou společností a, ponežadvz církve byla vládkyní nad touto společností, tedy i mravní soud nad církví. A každý soud nad církví je soudem proti správě církve; a každý takový soud stavěl svědomí soudícího

⁹⁾ Jak toho svědectvím je v Anglii hnutí Levellerů, které se houfně rozmohlo kolem r. 1647 ve vojsku Cromwellově a náboženská sankce „prohlášení nezávislosti“ severoamerických kolonií (r. 1776), kde možno čísti: „Pokládáme za samozřejmé pravdy, že všichni lidé se narodili sobě rovni, že svým Stvořitelem jsou nadáni určitými nezadatelnými právy, mezi nimiž je právo na život, na svobodu a touha po štěstí.“



jednotlivce nad církevní autoritu. Zároveň pak tento soud znamenal nové a mocné položení důrazu na absolutnost mravních norem, daných Ježíšem církvi a uložených v Písmu. Odtud každé reformační úsilí je vyznačováno vědomím, že je návratem k Ježíši Kristu a jeho evangeliu, návratem k prvokřesťanské církvi, k evangelickému a apoštolskému křesťanství, které v průhledu dějinným vývojem jeví se jako neporušený vzor mravně porušené životní praxe současné církve a současné společnosti. Písmo a jednotlivcovo svědomí stávalo se autoritou proti autoritě církve v ohledu mravním stejně, jako se jí stávalo v ohledu věroučném. Jako jednotlivcovo myšlení, tak i jednotlivcovo jednání je svěřeno osobnímu rozhodování tohoto jednotlivce.

*

Celý tento historický vývoj křesťanské církve a zápas o svobodu jednotlivcova rozumu a svědomí v ní i mimo ni rezonoval — byť někdy neuvědoměle — zakladatelům církve československé v ideji svobody svědomí. Resonoval tam jednak prostřednictvím doby, které se na jeho základě svoboda stala požadavkem samozřejmým, jednak přímým navazováním na historické souvislosti. Toto navazování bylo vyjádřeno — a v tomto smyslu i československá církev vznikla jako církev reformační — zdůrazněním, že československá církev usiluje o návrat k prvotnímu křesťanství a k neporušenému evangeliu Ježíše Krista. Toto navazování dále uskutečňovalo se odvoláváním k tradicím náboženských dějin československých, skrze něž resonance tohoto historického vývoje v ideji svobody svědomí byla znásobena ozvukem našich národních dějin, viděných prismatem dějinné filosofie Palackého a Masarykovy. V ní středem je náboženská reformace česká — Jan Hus a Jednota bratrská — jako ztělesnění našeho národního programu i národního osudu. Navazování na jméno Husovo a na „tradici českobratrskou“, jak bylo vyslovováno při založení československé církve, bylo zprostředkováno právě Palackým a Masarykem. Nebylo, v této souvislosti viděno, navazováním přímým a uvědomělým. I toto prostřední navázání bylo podmíněno vedle souvislosti obsahové také tím, že Hus a husitství bylo národní hodnotou, v jejímž odmítání byl pro katolického kněze českého pocit odcizení a vyřazení z národa. Tento pocit drobné české kněžstvo, kněžstvo upřímně národní, snášelo těžce. Pociťujíc pak v dobách válečných tím náležitěji solidaritu se zápasem národa o samostatnost státní a politickou, přejímalo i tuto *národní hodnotu* jako vyvrcholení dějin vlastního národa — aniž ovšem nalezlo cestu, jak smířiti toto uznání kacířství vyvrženého vlastní církvi se svým kněžským úřadem.

Tito kněží přejali z Husa myšlenku svobody svědomí, aniž

blíže studovali názory Husovy, přejali ji především jako ideu *mravní a praktickou*.

Vedle toho byl právě v boji o svobodu svědomí Hus reformním kněžím blízký také psychologicky: byl jim blízký svým osudem (snad více než svým učením); on kněz, církví odsouzený, jim, kněžím, žijícím na pokraji konfliktu s církevní autoritou, konfliktu, jemuž neušli ani v krotké formě předválečné moderny české, ani ve formě reformních snah poválečných.⁷⁾

⁷⁾ Tím že navázání na Husa bylo reformnímu kněžstvu zprostředkováno Palackým a Masarykem, bylo dáno, že jejich Hus nebyl Hus přímého poznání, nýbrž Hus koncepce, ze které ho poznali — Hus Palackého a Masarykův, a ještě spíše Hus Masarykových programových hesel. Masaryk viděl v Husovi příklad náboženské svobody duchovní a mravní: „Svoboda svědomí nebyla Husovi pojem negativní, nevzpíral se pouze autoritě, nýbrž úsilí jeho mělo obsah živý, plný, pozitivní. Touto pozitivností vyznamenávali se také Bratři a ani naši buditelé nespokojovali se negací. Jestliže Hus stál o to, aby se autorita církve podřídila autoritě svědomí, tím samým těžce autoritě podřídil autoritu státní, politickou. To z tehdejšího poměru státu a církve vyplývalo samo sebou“ (T. G. M., Jan Hus, str. 18). — Vedle Masaryka byl to spis profesora bohosloví v Brně Antonína Sedláka, vydaný v Praze v Dědictví svatého Prokopa r. 1915, který mohl prostředkovat reformním kněžím znalost Husovy osobnosti a Husova učení. Spis ten je psán s hlediska katolického a má katolické, to je odsuzující hodnocení nejenom některých věroučných článků Husových, ale i základního mravního postoje Husova; který se Sedlákově jeví jako projev „bojovné povahy“ Husovy, která „hnala vývoj věci v církevní revoluci, z níž nikdy nevyrostla církevní náprava, nýbrž se vždy rodilo sektářství“. (I. c. str. 363.) — To, že reformní kněžstvo při zakládání československé církve se dovolávalo Husa, ukazuje, že v něm žilo kladné hodnocení Husova reformačního úsilí, hodnocení Masarykovo. Pozdější rozbor ukáží nám jasněji, jak zejména u dra Farského idea svobody svědomí má mravní a kladný obsah, který je dán pojetím, které bylo Husovu podstatně blízké.

Bibliografická poznámka.

K povaze středověku: Johannes Böhler, Die Kultur des Mittelalters, 1931, Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen, III. vyd. 1923, týž: Z dějin evropského ducha, 1933.

K středověkému myšlení a novověkému převratu: Frant. Drtina, Úvod do filosofie, 1929, Emanuel Rádl, Dějiny filosofie, 1932, Josef Turdý, Průvodce dějinami evropské filosofie, 1933, R. Falckenberg, Dějiny filosofie novověké (český překlad 1899), Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie (11. vydání) 1923-1928, J. L. Fischer, Krise demokracie, 1933, Karl-Burdach, Reformation, Renaissance, Humanism, 1918, Jakob Burckhard, Kultura renesanční doby v Itálii — český překlad 1912.

K povaze katolicismu a reformace: J. L. Hromádka, Křesťanství v myšlení a životě, 1930, týž, Lutherův odkaz, 1935, týž, Calvin, kardinál a reformátor, 1935.

K poměru církve a státu: F. Hobza, Poměr církve a státu, 1936, Karel Farský, Stát a církev, 1924, František Bednář, Církev a stát, 1935.

K zápasu o svobodu myšlení: John B. Bury, Dějiny svobody myšlení, český překlad, 1920, William Draper, Dějiny konfliktů mezi náboženstvím a vědou, český překlad 1926.

K Husovi: Novotný-Kybal, M. J. Hus, Život a učení, 1919 až 1931, Antonín Sedláček, M. J. Hus, 1915, T. G. Masaryk, Jan Hus, naše obrození a naše reformace, 1896 — vydání 4. a 5. 1923, týž, M. J. Hus českému studentstvu, 1899, týž, Česká otázka, 1895.

2. Liberalistické pozadí ideje svobody svědomí.

Na půdě sekularisované kultury, to je kultury, která se vymanila z moci církve a vyvíjela se autonomně, stala se myšlenka *svobody* ústřední osou jejího vývoje. Osmnácté a devatenácté století žije zápasem o svobodu národní, politickou, sociální a hospodářskou. Od „Prohlášení nezávislosti“ (1776) a „Deklarace práv lidských a občanských“ (1789) stává se myšlenka svobody jako nejsvětějšího práva člověka a charakteru lidství majetkem kulturního (a ovšem i politického) myšlení evropského. Dlouho ovšem ještě ne majetkem kulturní (a politické) praxe evropské. Ale svoboda byla pro „věk rozumu“, aby chom užili jména velikého průkopníka svobody a lidských práv Thomase Pajna, svoboda byla samozřejmostí, popíranou jen církví a — čím dále na východ od tvořících se demokracií západoevropských — s ní spojenými státy buď absolutistické nebo okleštěné konstituční monarchie — těmito dvěma představiteli nesvobodného ducha středověkého. Lidský rozum vyhlásil boj středověkým dogmatickým autoritám ve jménu své *svobody*. A osvobodiv se, počal vytvářet svoji představu světa, která hrozila popřít všechnu svobodu: představu světa mechanistickou a deterministickou: „Novodobý člověk, usiluje o nejvyšší svobodu, postavil se pod příkaz svobodného rozumu, ale posledním jeho slovem byla slepá nutnost, v jejímž železném objetí hrozila všechna individuální svoboda vzít za své. Neboť zhmotnělý svět, jež stvořil člověk svým rozumem, změnil se mu v obrovitý stroj, který běží a běží sám, bez vůle, z nutnosti, vytvářeje slepě svůj neúchylný řád.“⁵⁾ Tato mechanistická představa světa vyústila v naturalistický a deterministický pozitivismus devatenáctého století. Ale v jejím rámci — jakkoliv paradoksně zní takovýto důsledek — mohla se vyvíjet sociální a politická teorie, která uchovala heslo svobody, v jehož jméně novověký člověk popřel středověkou koncepci životní.

Hospodářský a politický *liberalismus* 19. století je budován kolem pojmu svobody jako ústředního svého pomyslu. Ale jako přírodní dění bylo přísně determinováno přírodními zákony, tak také dění společenské a procesy hospodářské (a zřetele *hospodářské* se čím dále tím mocněji během devatenáctého a dvacátého století derou do samého středu problematiky *politické*) probíhají nikoliv libovolně, nýbrž jsou rovněž určeny zákony, zákony sociálními a hospodářskými, které liberalismu byly zákony téže povahy jako zákony přírodní. A jako hmotný svět, složený z atomů, má určen svůj běh, tak svět sociální, složený z individuí, má také určen svůj řád. A jako „osvobozené“ části hmoty chovají se podle zákonů přírodních, tak všech sociálních pout zbavená, čili „osvobozená“ individua budou se chováti podle zá-

⁵⁾ J. L. Fischer, Krise demokracie, I. str. 40.

konů, uložených v hloubi sociálního dějství. Osvobozená individua nebudou — předpokládal liberalismus — uplatňovatí svou vůli či libovůli, nýbrž skrze jejich „svobodné“ jednání bude se projevovatí „vůle obecná“. Svoboda, to je naprostá nepodřazenost sociálních individuí jakýmkoliv sociálním vazbám, je cestou k sociální harmonii, která musila být splněna, aby sociální dění nerušeno ve svém průběhu jakýmkoliv umělým zásahem se strany člověkovy, mohlo probíhatí „svobodně“, t. j. v mezích své přirozené zákonitosti.

Jakkoliv celý další vývoj liberalistické společnosti evropské, který po stránce politické zosobněn je v osudech evropské demokracie a po stránce hospodářské v osudech evropského kapitalismu, usvědčil z nepravdy toto základní domnění liberalismu, že uvolnění všech sociálních vazeb dovede společnost ke stavu sociálního řádu, trvalý a nad jiné cenný zisk přineslo pojetí svobody jako kladného a tvůrčího principu přece: v oblasti kulturní má svoboda plně a cele tento význam. Cesta ke kulturnímu řádu, k řádu duchovnímu a mravnímu, vede jenom skrze duchovně a mravní svobodu. A tato duchovní a mravní svoboda je zároveň nejpřísnější zákonitostí duchovního a mravního života, nejpřísnějším kánonem kulturní tvorby: člověk je tím svobodnější, čím oddaněji a pokorněji slouží nadosobnímu řádu života. Svoboda je svobodou pod zákonem: *libertas sub lege* — *lex in libertate* je nezničitelný a nezavřítelný odkaz zápasu lidského ducha a rozumu — být vše ostatní mělo zajít s dobou a časem.

Neznám krásnějšího výrazu pro vyjádření této stránky liberalismu, než jsou slova jeho dějepisce,⁹⁾ když hovoří o dvojím pojetí svobody:

„... Podle prvního pojetí znamená svoboda možnost dělat, co chci, v čemž je obsaženo také jednotlivcové právo, aby mu ostatní v jeho činnosti nepřekáželi. Sama o sobě, ve své pravé podstatě, neznámá tato svoboda nic, právě proto, poněvadž nemá nijakého obsahu. Celá tato svoboda se vyčerpává formálním prohlášením jakési abstraktní schopnosti libovolně se rozhodovat a nepodléhat nijakému vlivu. Avšak svoboda tato nabývá významu a výraznosti tím, že se jí v dějinách použilo jako polemického prostředku, že totiž to byla svoboda, osvobození od něčeho, tedy odpor proti věcem uznaným z vnějšku a bránícím individuální svobodě v jejím svobodném rozvoji. Liberalismus osmnáctého století je velice živý právě proto, že má význam polemický; že je v něm kritický kvas, rozkládající dosavadní nehybný svět zvyků, tradic, vnější autority a vyvolávající z tohoto rozkladu k životu veliké množství zárodků, individualit, rodících se po prvé k vlastnímu životu a žijících po prvé tímto svým vlastním životem.

Tímto způsobem počíná ona abstraktní svoboda nabývatí vlastního obsahu, vyplývajícího z odporu proti prostředí, jež je předmětem její kritiky.

⁹⁾ Quido Ruggiero: Dějiny evropského liberalismu, str. 389 až 391.

Svoboda tu neznamená už pouhou možností úplně svobodné volby, jak to tvrdily teoretické formulky, nevystihující dosud plně skutečnosti, nýbrž svobodou tou se prohlašuje něco zcela určitého: moderní jednotlivec se vším tím, v co věří, se svými názory, potřebami a se svou činností. Svoboda tu již není něčím přirozeným, není to již původní stav, zbašený všech odpadků a strusek historického vývoje, nýbrž je to již vytváření moderních dějin, je to již něco, čeho bylo dobyto výchovou, kulturou, prací. A vlastně se odpor proti útisku jménem pomyslné a povšechné schopnosti dá vésti jen tehdy, jsou-li tu již v činnosti také konkrétnější činnosti, stojící blíže skutečnému životu, z jejichž zkušeností se pak odvozují všeobecné poučky.

Tak se záporným, polemickým pojmem svobody připravuje pojem kladný, konstruktivní, který se pak utváří a rozvíjí po celé devatenácté století. Podle tohoto druhého názoru neznamená svoboda libovůli, neznamená ne- být ničím určován, nýbrž je to schopnost člověka sám se určovat a tak se spontánním posloucháním vlastního svědomí uvolňovat od nutností a pout, jež mu vnučuje denní život. Svoboda tedy není něčím původním, není to dar přírody, nýbrž je to výsledek neochabující výchovy charakteru, je to znak občanské zralosti. Člověkem opravdu svobodným není ten, kdo si může úplně libovolně zvolit kteroukoliv cestu (to by byl spíše člověk povrchní a bez vlastní vůle), nýbrž ten, kdo má sílu zvolit si to, co nejvíce odpovídá jeho mravnímu určení a uskutečňovat ve svém jednání svou lidskou podstatu. Ta okolnost, že člověk není z vnějšku donucován, je jen čistě vnější, povrchní stránkou této svobody. Její vnitřní cena spočívá napak v soustředěné síle osobnosti, ovládající a kontrolující celý svůj duševní život ve všech jeho částech a chvílích. Být svobodný je totéž jako být sui iuris, totiž být neodvislý v tom smyslu, že tu není nijaká přirozená ani vynucená závislost, nýbrž že jednotlivec podléhá tomu, co mu ukládá samo jeho vědomí o povinnostech, jež má k sobě samému i ostatním.

Toto pojetí svobody se rozvíjí tak, že stojí právě proti onomu pojetí dřívějšímu. Negativní svoboda spočívala v tom, že se popíral jakýkoliv zákon, jakákoliv autorita; nová kladná svoboda naproti tomu záleží v tom, že se pramen autority a zákona přenáší do vnitra vlastního ducha. Být skutečně svobodným znamená být sám sobě zákonodárcem, neboli být autonomní a poslouchat té autority, které uznává jednotlivcovo vlastní svědomí, neboť autorita tu vyplývá ze zákona, jež si jedinec sám dává. Svoboda znamená poslouchat mravního zákona. Že to ukázal, je nesmrtelnou zásluhou Kantovou.

Svoboda tedy znamená samu podstatu ducha. Není to nějaká schopnost nebo snad jeden ze způsobů, jimiž se duch může projevovat a který by byl nějakou náhodnou, vedlejší stránkou ducha, jež mu může být odňata, aniž by se tím změnila nebo zmenšila sama jeho podstata. Svoboda, to je duševní síla, jež vede veškeru lidskou činnost, poskytuje této činnosti živnou půdu a zároveň činnost tu řídí. Jednat a jednat svobodně je totéž; bez svobody není činnosti, nýbrž jen pasivní podvolování, jsou tu jen mechanické zvyky. Tím se vysvětluje, že zdatnost v kterémkoliv umění, tvůrčí síla ve všech vědách, podnět a úspěch v kterémkoliv podnikání a vůbec pokrok ve všech oborech lidské činnosti mají původ ve svobodě, neboť svo-

boda neznamená nic jiného, nežli původní, tvůrčí sílu ducha a zároveň zákon, řídící jeho vývoj..."

Tento liberalistický základ měla idea svobody jednotlivcovy vůbec a svobody svědomí s ní v době, kdy liberalism byl převládajícím, ne-li učením, tedy vyznáním, v době, ze které názorově rostli i ti, kdo založili československou církev. Tento liberalistický základ byl jednou z příčin, proč idea svobody svědomí byla tak nerozpačitě prohlášena za „stěžejní zásadu“ nové církve a jednou z příčin, proč její vyhlášovatelé nepocítovali nutnost zdůvodňovati a vykládati ji v jejím obsahu.

Myšlenka svobody náboženské a svobody svědomí ovšem v kulturním vývoji, navozeném v oblasti mimokřesťanské a vyústivším v liberalismu a — kterážto souvislost není náhodná — v pozitivistický agnosticizm náboženský, pozbyvala oné náboženské sankce, kterou měla ještě i svoboda politická v „Prohlášení nezávislosti“. Náboženští liberálové a agnostikové měli ke konci 19. století pro myšlenku náboženské snášenlivosti odůvodnění nikoliv náboženské, nýbrž spíše *proti*-náboženské: náboženský relativismus a indiferentismus, jemuž jedna víra byla stejně málo věrohodná jako druhá, jedno vyznání stejně jako druhé. Pořád pak je taktó lhostejno, ke kterému náboženskému vyznání člověk patří, je také zbytečno věsti v této věci jakoukoli diskusi: pravda, zejména pravda náboženská, je věc subjektivní, neověřitelná a tudíž i neprokazatelná. Každý má svou pravdu: budme proto snášenliví, že nevíme, *nemůžeme* věděti, kdo má pravdu. I tento relativistický otazník zazníval později — maje vedle tohoto liberalistického ještě jiný, modernistický kořen, tu i tam v církvi československé.) (Dokončení.)

K otázce primitivní mentality.

Dr. Otto Rutrle.

Problém mentality nekulturních národů a kmenů je z ústředních problémů theoretiků vědy o náboženství, anthropologů, ethnologů, psychologů i sociologů. Způsob a metoda myšlení, jakož i klasifikace a hodnocení předmětů myšlení není nikdy výhradně otázkou logickou, zkoumáme-li primitivní mentalitu. V problémech logického myšlení je nutno zkoumati kloubení logických soudů v čistém významu slova, bez ohledu na činnost

7) O liberalismu: Quido Ruggiero, Dějiny evropského liberalismu, český překlad 1929. J. L. Fischer, Krise demokracie, 1933, John Stuart Mill, O svobodě, český překlad 1896, Thomas Paine, Věk rozumu, český překlad 1909. O liberalistickém relativismu náboženském: T. G. Masaryk, Jan Hus, naše obrození a naše reformace, 1896, vydání 4. a 5. 1923, též Americké přednášky II. vyd. 1929.

představivou nebo podnětnou. Proto logika má za svou podstatnou část metodologii. Předmětem logiky je myšlení samo, nikoli individuum, které myslí, ani představivost, při myšlení fungující.

Myšlení, jeho způsoby a metody, nutno tak odlišiti od otázky mentality. Její podstatou je opět myšlení, ale ve své funkci kulturní a ve vztahu k myslícímu individuu. Mentalita je již určitý způsob mentálních reakcí individua, zasazeného do určitého prostředí kulturního. Mentalita není tedy pouze produktem čistého myšlení, nýbrž myšlení pod vlivem představivosti, individuálních a sociálních emocí, tradice kulturní, náboženské, zvykové. Logické formy, jež jsou podkladem a strukturou mentality, jsou ve službách komplexních reakcí individua v konkrétním prostředí sociálním. Proto můžeme mluvit o mentalitě ohraničených kulturních period, o mentalitě tříd společenských nebo náboženských celků a skupin. Protože tradice je mocným činitelem, který mentalitu uzpůsobuje, můžeme charakterisovati mentalitu hluboko do minulosti v příslušných úsecích historického dění. Tradice konservuje mentalitu, právě tak jako všechny ostatní projevy kulturní a klade po př. více vrstev na sebe v jediném kulturním společenství. Zvláště v náboženském a sociálním dění možno pozorovati charakteristické rysy mentalit různých vývojových období. I náboženské dění současnosti, pokud má charakter mentality, t. j. pokud není čistě filosofickým myšlením, nese známky vývoje různých druhů mentalit: jak se tyto uplatňovaly ve všeobecném kulturním vývoji. Zvláště t. ř. tercierní náboženské jevy poskytují cenný materiál jako doklad vývojového ukládání jednotlivých vrstev náboženských mentalit. Toto ukládání se neděje ovšem mechanicky, nýbrž dynamicky, jako všechno kulturní dění vůbec.

K porozumění nejmladších vrstev náboženského myšlení je nutno znáti jeho staré formy a způsoby. Zvláště pak tercierní útvary náboženské nejsou vysvětlitelné bez poznání mentality t. ř. primitivní. Primitivní mentalitou se rozumí charakteristické rysy myšlení nekulturních národů.

I. Všichni badatelé o náboženských a sociálních projevech primitivní kultury souhlasně konstatovali odlišný způsob reakce myšlení na různé podněty v prostředí nekulturních kmenů. Na první pohled se zdá, že příslušníci nekulturních národů nejsou vybaveni dostatečnou chápavostí a duševní čílostí. Co se na první pohled zdá stupidností, objeví se při bližším zkoumání jako odlišné uzpůsobení duševní činnosti, jež ostře odlišuje primitivy od národů kulturních.

Na faktu odlišnosti duševního života spočívá jeho prvý, avšak mylný výklad: *theorie o račové méněcennosti* po stránce fysické i psychické.

Velmi důkladně se račovými problémy zabýval *Franz Boas*,

který v řadě studií zkoumal objektivně nosnost teorií o račových předsudcích a račové méněcennosti.*)

Problém račové hodnoty nedá se, podle Boase, převáděti na jednoduchý výklad podobných jevů. Fakt, že kmeny prehistorické Evropy podlehly nájezdníkům doby pozdější (Arijcům), není totožný s faktem, že dnešní primitiv podléhá v kulturním a technickém závodění s obyvatelem kulturní Evropy. Kontrast mezi kulturou bílou a primitivní je mnohem pronikavější, než kontrast kultury staré Evropy a kultury nájezdníků. Moderní způsoby produkce apriori vyřazují primitiva v jeho prostředí ze soutěže. Proto každý takovýto rozpor nutno zkoumati jako oddělený objekt šetření, abychom neupadali do chyby *Gerlandovy* a *Ratzelovy*, kteří se domnívají, že evropská rača byla hojněji obdařena ke kulturnímu a fysickému boji. Assimilace, jako fakt dějinného vývoje, sama ukazuje na nutnost pečlivého zkoumání příčin vzestupu a degenerace.

Výsledky civilisační činnosti (bílá rača) nemohou samy o sobě býti znaky bílé superiority. Podrobné zkoumání anatomické a antropologické superioritu nepotvrzuje. Fysiognomické rozdíly, jež se obyčejně uvádějí za znak inferiority barevné račy, jsou klamně. Vznikají různými vlivy prostředí, podnebí, povolání a pod. *Karl Pearson* a *Manouvrier* v šetření vztahu inteligence k míře a tvaru hlavy potvrzují velmi nepatrný vztah mezi vnějším, fysickým a vnitřním, psychickým charakterem člověka. Usuzuje se někdy, že zvětšení mozku znamená také zvýšení schopností člověka.

Topinard provedl měření kapacity lebek. Kapacita lebek mužů neolitické periody v Evropě: 1560, doby moderní: 1560.

Manouvrier prokázal, že kapacita lebek zločinců je vyšší, než průměr 35 vynikajících mužů. (Boas, *The Mind of Primitive Man* str. 26.) Prostředně těžké mozky bílých mají svou obdobu i v jiných račách. Ve vztahu k průměrné kapacitě jeví se průměr procentuálně: 55% Evropané, 58% Afričtí negrové, 58% Melanésané.**)

Prof. Bean vyšetřoval negerské mozky vzhledem k strukturálním zvláštostem.

W. H. R. Rivers, jako člen *Cambridge Anthropological Expedition* na *Torres Straits* podrobil primitivy psychologickému měření.

*) *Human Faculty as determined by Race* (Proceedings of the American Association for the Advancement of Science 1894).

Psychological Problems in Anthropology (*American Journal of Psychology* 1910).

Handbook of American Indian Languages.

The Mind of Primitive Man, New York 1922 (A Course of lectures delivered before the Lowel Institute, Boston, Mass., and the National University of Mexico 1910—1911).

**) Boas *ibid.*, str. 2.

Richard Thrunwald užil podobných metod při výpravě na Ostrovy Šalomounovy .

R. S. Woodworth zkoumal testové kmeny v St. Louis Fair.

Výsledky jsou naprosto shodné: *Smysly a elementární psychické reakce všeobecné inteligence jsou tytéž*, jako u bílé račy. Jsou tu některé zvláštnosti, jako barvoslepost pro žlutou nebo modrou barvu u některých Melanesanů a pod. *) Potenciální inteligence je však obdobná potenciální inteligenci bílé račy. Nic nenasvědčuje, že by bylo možno odsunouti problém primitivní mentality poukazem na inferioritu.

Je tedy zřejmo, že je nutno se obrátiti jinou cestou, abychom získali objektivní osvětlení rozdílu mezi mentalitou dnešního kulturního člověka a mentalitou primitivní.

II. Již první badatelé o kultuře primitivních kmenů se setkali s jevy zvláštního uzpůsobení mysli primitivů, jež umožňovalo existenci a výstavbu komplexu náboženských věr a ritů, sociálních zvyků a ustanovení, jež byla později zahrnuta pod dosud platné pojmy — jako animismus, fetišismus, totemismus, manismus a pod. Podklad všech těchto jevů tvoří zvláštní mentalita ve svých základních rysech, společná mnohým nekulturním národům celého světa. Jest možno vytknouti její charakteristické rysy a označiti ji jako mentalitu primitivní, i když jsme si vědomi existence mnoha typů podle kulturních celků. Tato mentalita byla záhy vědecky vykládána a byl hledán její pramen současně s pokusy o výklad vzniku náboženství v historii lidstva. Podle toho, jaké metody badatelé užívali, můžeme theorie o příčinách a podmínkách vzniku primitivní mentality rozdělit na *theorie individualistické a kolektivistické*.

Theorie individualistické vycházely od individua, jako nositele a tvůrce ideí a pojmů. Pak užívaly většinou metod psychologických. Theorie kolektivistické vycházely od tradice, individui pasivně přijímané a od sociálních funkcí náboženské víry. Badatelé této řady teorií užívali metod sociologických. **)

Anthropologická škola anglická zahájila tradici výkladu primitivní mentality v dlouho užívaném *pojetí animistickém*. Nejenže animismem vysvětlovala všechny jevy náboženské, ale i základní rysy obecné mentality primitivní označila za animistické. Charakteristickou formulí této školy je výrok *M. Tylora*, že duše jsou personifikované příčiny. Veškeré příčinné myšlení primitiva je podle Tylora hypostazováno animistickými jevy. Jeho formule se obracela takto ke zdroji animismu a vice versa k příčině primitivní mentality.

Základní problém, který si anthropologická škola kladla, se týkal otázky, jak mohou mentální funkce primitiva utvořiti tak

*) Alexander A. Goldenweiser: *The Early Civilization* New York 1922.

**) V tomto rozsahu možno uvést pouze charakteristické theorie.

zvláštní představy a vztahy představ, jak je nacházíme v animismu. Pomocí představy o duši nebo o duchu vytváří primitivní kombinacím mechanismem jakousi hrubou filosofii, v sobě důslednou a dětsky naivní. Animisté nezkoumali ještě příčin vztahů animistických představ, ale spokojili se s výkladem zvláštního světového nazírání v animismu. Předpokladem, že animismus je náboženský pratvar, uzavřeli si cestu k výkladu charakteristických rysů mentality neanimistické.

Individualističtí theoretikové zakládali obyčejně výklad primitivní mentality na *jinak pracujícím kausálním procesu u primitivů*, který je vyjádřen řadou post hoc ergo propter hoc.

Po upozornění M. Ribota (*Logique des sentiments*) a H. Maiera (*Psychologie des emotionalen Denkens*) byla věnována pozornost emocionálnímu vztahu primitiva. Byl objeven zvláštní vztah primitiva k přírodě rostlinné a zvířecí, k přírodním zjevům, k sociální skupině. Takto orientované práce používaly výkladu psychologických faktorů, jež smazávají rozdíl mezi subjektem a objektem, mezi realitou a snem, mezi obrazem a skutečností. Zde bylo poukazováno na *odlišnou funkci požadavků identity a kontradikce*.

Frazer v pojetí primitivní mentality jako mentality magické prohlašuje magii za primitivní vědu a tím i mentální kombinace primitiva za utilitární spojení magického rázu a pro magické cíle.

Wundt ukazuje, že primitivní člověk nebyl intelektualistou v řešení problémů, ale že základna jeho rozumového života byla spíše emocionální a spontánní. Wundt nevykládá systematicky příčiny primitivní mentality, ale dovozuje kolektivní charakter ideí primitivního kmene.

Freud vidí za racionálními kombinacemi primitivního mozku události instinktu sexuálního, který diktuje individuu i skupině určitou formu myšlení, jež se stává podkladem totemistické mentality.

(Dokončení)

Z korespondence br. Em. Dlouhého-Pokorného.

(K jeho ideovým názorům.)

Dr. A. Spisar.

Tyto řádky chtějí být posmrtnou vzpomínkou na bratra, s nímž byl pisatel jejich po 12 roků (od r. 1920 až do r. 1932) v přátelském a důvěrném styku. Za tu dobu vyměnili jsme si celé desítky dopisů. Dopisy br. Emila nejsou věnovány jen všedním a čistě soukromým záležitostem, týkajícím se nás, obou a našich rodin, nýbrž jsou ohlaselem života, vývoje, bojů, radostí i těžkostí naší církve v těch 12 letech. Jsou velmi platným dokladem toho všeho, co odehrávalo se v církvi, a to nejen na veřej-

nosti a pro veřejnost, nýbrž i v zákulisí. Nejsou rázu jen věcného, ale i osobního, totiž nereferují jen o věcech a myšlenkách v církvi, ale i o osobách, nositelích těch myšlenek a representantech těch věcí, jak není ani jinak možno a což je velmi pochopitelné. Br. Emíl, jenž měl tak velikou účast v životě nové církve, zároveň mne o všem informoval; co se v církvi dalo, pokud jsem žil mimo Prahu, abych mohl i já zásáhnout v osudy církve, především na Moravě, a to právě v době pro církev nejosudovější, totiž v období pravoslavné krise, tedy až do 1. řád. sněmu církevního r. 1924. Bez informací br. Emíla nebyl bych si věděl rady a moje činnost pro církev nebyla by bývala možna. Za to jsem br. Emílovi vděčen, což neváhám zde přiznat, přes to, že jsem s ním nesouhlasil vždy.

Jestli se odhodlávám použít tu korespondence br. Emíla, podotýkám, že chci jí zatím použití jen za tím cílem, abych příštím jeho životopiscům poskytnul možnost poznati jeho nábožensky a církevně ideové názory v jeho práci pro církev československou a přispěl tak jednak k osvětlení jeho osobnosti a pochopení jeho snah, jež mnohdy jej stavěly do oposice proti vedoucím bratřím v církvi, jednak podati doklad také k ideovému vývoji církve československé, jak jsem o něm psal ve svém posledním spise téhož názvu. Podotýkám však, že ponechávám stranou kritiku osob církevních se strany br. Emíla a že se — pokud mi jen bude možno — přidržím jen těch míst jeho dopisů, které mluví o jeho názorech ideových, nábožensky a církevně. Chci se zabývat jen osobou br. Emíla, a to jen po stránce ideové. Ty ostatní věci spadají totiž dle mého názoru do dějin církve a do charakteristiky osob církevních té doby.

*

Chceme-li pochopit názory bratra E. Dlouhého-Pokorného star., názory náboženské a církevní, třeba si uvědomit jeho činnost předcírkvní, jeho vývoj, boje, snahy, utrpení a strádání před založením církve československé. Upozornil jsem na tuto jeho činnost ve zmíněném spise. Br. Emil Dlouhý-Pokorný st. vyvíjel již jako katolický kněz horlivou a čilou činnost v rámci církve katolické, ale vždy, hned od počátku na její levici: zasažoval se o zlepšení posice malého člověka, věnoval se činností sociální na podkladě křesťanském ve hnutí známém u nás (a v Rakousku) na přelomu století 19. a 20. pod názvem křesťanského socialismu, ve hnutí, které velmi záhy a nutně dostávalo ostří proti církevní hierarchii, když hierarchie katolická byla u nás před válkou původu z velké části šlechtického. Br. Emil vyvíjel horečnou činnost agitační, řečnickou, publicistickou a redaktorskou, jež nebyla příliš příjemna a vítána římsko-katolické hierarchii, ač po stránce věroučné byla vedena v duchu — ano i dle písmene — církve katolické.

Větší odklon od církve katolické počal se projevovat u br.

Emila teprve, když u nás našel ohlasu světový katolický modernismus pode jménem „katol. moderny“ se snahou reformovat církev katolickou. Tehdy počal se br. Emil uplatňovat v „katolické moderně“, ale opět především ve směru víc praktickém, než v pouhé theorii, jelikož „katol. moderna“ neměla ambicí provádět u nás světový katol. modernismus, jenž byl jistě více hnutím theologicko-filosofickým, než pouze prakticky reformním, nýbrž usilovala jen povrchně více o reformy zevního života církevního, církevní praxe a kázně. Než tu vidíme br. Emila na křídle nejlevějším, jež bylo ještě možno označit za katolické. Byl redaktorem radikálních časopisů modernistických, jakými na př. byly Rozvoj, Rozkvět, Mane, Nezmar a z reforem církevních propagoval a hájil a šířil především zavedení demokracie v režim církve a pak — zdobrovolnění celibátu.

Z té doby znám již br. Emila ne sice osobně, ale právě z publikací jím redigovaných a jím vyplňovaných a živě se pamatuji na jeho boj, vedený proti nucenému celibátu. Ani tehdy však neodchyloval se br. Emil — aspoň na venek — od církevního učení, nýbrž v duchu „katol. moderny“ zdůrazňoval i on nedotknutelnost katol. dogmatu. Nemohu se zde šíře rozepisovat o té jeho modernistické činnosti, uvádím ji jenom jako pomůcku k porozumění změny, jež se s ním stala, za dobu asi 15 let po vyobcování z církve za to, že se oženil. Také není mým cílem líčit útrapy a utrpení, pravou kalvarii, jež mu bylo vytrpět v době předválečné a válečné, aby uhájil svůj manželský krb a — životní postavení. To bude jednou velmi zajímavé období jeho života a poučné pro veřejnost, jež již nechápe, co stálo utrpení a bojů katol. kněze, poznal-li, že se mýlil, že přepjal své síly, když — ať dobrovolně nebo okolnostmi rodinnými přinucen — se stal katol. knězem a pak chtěl odejít. Lidé dneška nemají o tom ani představy. Není divu, že by již chování církevních úřadů v takových případech bylo postačujícím důvodem změny názorů i theoretických, důvodem změny víry. Jistě tomu bylo tak i u br. Emila, ale hned dodávám, že u něho jistě působilo i prohloubenější studium filosofické, které konal v prvních letech tohoto století na filosofické fakultě.

To vše vylíčit bude úkolem jeho životopisu, jehož si br. Emil jistě zasloužil svou ohromující a vyčerpávající veřejnou činností již před církví československou a ještě více v církvi československé. Potom se teprve uvidí, jak pilný, neúmorný, vytrvalý pracovník byl br. Dlouhý-Pokorný st., ano pravý „Nezmar“.

Církev československá jest mu nevslovitelnými díky povinna za práci, kterou pro ni vykonal, ode dne jejího prohlášení (při němž mluvil a kde jsem jej ponejprv viděl osobně, ač jsem s ním tehdy ještě nemluvil), až do svého odchodu na odpočinek, jako duchovní správce, člen správních úřadů, hlavně pak jako

neumdlévající řečník, jako publicista a redaktor.

Ale vždy, to dlužno dodat, i v církvi naší, byla jeho práce pro církev rázu praktického. Nebyl theoretikem, dokonce ne pouhým theoretikem, nýbrž mužem činu a práce v denním životě. Tím však nesmí býti řečeno, že by neměl porozumění a smyslu pro theorii, naopak jako odchovanec Masarykův cenil si theorie jako nutného základu praxe. Chtěl mít „jasno v hlavě“ a měl. Předem již mohu říci, než ocituji několik míst z jeho dopisů, že hned od prvních dnů církve měl jasný theoretický program, pevný základ, jenž nenutil ho a nedovoloval mu ani, aby kolísal, aby byl kam vítr, tam plášt. Od r. 1920 až do posledního okamžiku církevní práce byl si vědom, že reformy, jak je chtěla „katolická moderna“ a pak později Jednota českosl. duchovenstva, reformy pouze zevní, že nepostačují, že je třeba řešit náboženskou a církevní práci reformou radikálnější, reformou ideovou. Jak bude patrné z citátů, měl br. Emil někdy, hlavně s počátků, také své pochybnosti, jak daleko bude možno jíti v řešení ideového úkolu církve — ty obavy a pochybnosti měli jsme všichni, a kdo by je neměl při díle tak vážném — ale pochyby ty rodily se více z obrany před neporozuměním se strany členstva než z vnitřní nejasnosti. Celkem dlužno však říci, že jeho ideové stanovisko církevní a náboženské bylo již vyvrálé, což bylo podmíněno jistě i zkušenostmi a studiem i mužným věkem. Br. Emil velmi záhy, ano hned se orientoval pro směr ideově dogmaticky pokrokový a proti směru pravoslavnému. S tím souvisel jeho živelný odpor proti biskupskému svěcení, ať hledanému v cizině nebo u bratrů Srbů, a pak proti tápání, kolísání, nejistotě a nedůslednostem, jak se toto vše sem tam uplatňovalo v mladé církvi naší mnohdy i na místech vůdčích, až do 1. řádného církevního sněmu r. 1924.

Korespondence br. E., pokud byla mi posílána, odnáší se především k té době, neboť od r. 1925 dlel jsem již v Praze. Jest tedy zajímavější než pozdější, jež mne občas ještě docházela. A jestliže br. Emil v době před sněmem r. 1931 (druhým zasedáním 1. řád. sněmu) opět pozvedl hlasu na provedení důslednosti v Ústavě a v Učení církve, chystaném pro sněm, lze jeho požadavky čísti v tisku anebo v návrzích, posílaných sněmovním výborům (naukovému a právnímu) a nejsme odkázáni již na korespondenci, abychom poznali jeho názory. Jen tolik podotýkám, že jeho názory z r. 1931 jsou shodny s názory před r. 1924, že jsou na téže linii, rovné, nezlomené a neohnuté, což ostatně vysvitne z citátů z korespondence.

*

S br. Emilem vstoupil jsem záhy po prohlášení církve v korespondenční spojení z důvodů literárních, neboť byl tehdy určitou dobu redaktorem Práva národa, později (od března 1920)

Českého zápasu. První dopis zachovaný mám však od něho teprve z 31. května 1920. Co jsem dostal před 7. dubnem toho roku, zničil jsem, když jsem šel na operaci, čehož ovšem dnes teprve lituji. Dopis z 31. května 1920 je kratičký, ale je významný poznámkou, vztahující s k hromadnému šíření církve československé, jež dýše zároveň živými nadějemi v úspěch nové církve. „Hnutí naše,“ píše br. Emil, „utěšeně roste, jen je třeba státní úpravy církevních poměrů; budou-li upraveny snesitelně, porosteme, dá Bůh, lavinou.“ Úprava, o níž poznámka mluví, týká se úpravy se strany státu. Tehdy byly naděje v církvi, že státní správa upraví — obdobně nějak jako v církvi římskokatolické — hmotné požitky našich duchovních. Církev byla však ještě státem neuznána a tak nedocházelo ani k úpravě námi čekané. Proto též poznámka v dopise ze dne 11. srpna 1920, jež prozrazuje určitou tíseň stran hmotných poměrů církve: „Nyní je doba přechodná, doba nejhorší. Habrman slíbil, že uznání státní brzy dostaneme.“

Kterak br. Emilovi leželo na srdci naše uznání se strany státu, viděti ze snahy jeho, získati ministra Habrmanna pro rychlé vyřízení našeho uznání. Odtud jeho osobní zákroky a urgence, o nichž se zmiňuje na př. v listu ze 17. srpna 1920, kde píše:

„V sobotu jsem mluvil půl hodiny s Habrmannem, kladl jsem mu na srdce urychlení uznání naší církve, slíbil, že se vynasnaží všemožně. Od Farského si vyžádal seznam far, duchovních správců, počtu duší. Hnutí nám roste přes hlavu. Žádosti o českou mši sv. a tábory se množí, nemůžeme stačit, při tom duchovní správa se množí, křty, oddávky, pohřby, zaopatřování... matriky... Aby tak bylo našim kněžím zabezpečeno slušné živobytí (bez paláců, pozemků atd.), to by byl převrat. Jsem žádostiv, jak dopadne rozluka církve od státu!“

Nelze se divit, že br. Emil — jako ostatní vůdcové hnutí církevního — měli na mysli „slušné živobytí“ duchovních nové církve, vždyť duchovní (i s rodinami) musili též bydlet a jíst a se šatit. Finanční otázka církve — církev nebyla ještě zorganizována, teprve se tvořila — nutila vůdce přemýšlet a — nedivme se! — uváděla je — vedle jiných důvodů — na myšlenky opřít se o církev hotovou, vybudovanou, konkrétně řečeno, o srbskou církev pravoslavnou.

Myšlenka na oporu u jiných neřímských církví objevila se velmi záhy, přivedla však církev do proudu bojů o pravoslavnou orientaci a do vzniklé z toho téměř 4 roky trvající krise pravoslavné. Byl to křest ohněm pro mladou církev, dle všeho nutný, protože očistný. Tu třeba poznamenat, že nešlo jen o srbskou církev, ale i o jiné církve, anglikánskou a církev severoamerické, jež navazovaly s naší církví styky, informovaly se o ní velmi záhy, církve většinou, ne-li vesměs systému episkopálního se svěcenými biskupy na základě tak zvané apoštolské posloup-

nosti. Ohlas těch snah, nejistot, ale i nejasností ozývá se i z dopisů br. Emila. Tak v uvedeném právě dopise ze 17. srpna 1920 činí zmínku: „... byl tu biskup severoamerický Darlington, jak se dočteš v Č. Z.“ A dále pak zmiňuje se mi ponejprv o srbském biskupu z Bělehradu: „Brzy zas přijde srbský biskup z Bělehradu o nás se informovat a jednat o případné sloučení, což však nepůjde dobře...“ Ze zmínky je vidět, že „srbský biskup z Bělehradu“ — nejmenuje ho ještě — byl u nás již dříve. Fakticky styky obou církví byly navazovány již od jara 1920, jak svědčí články Čes. zápasu o pravoslaví. Pro nás je však pozoruhodný a pro další nazírání Emilovo na věc charakteristický kritický dopisek: „... což však nepůjde dobře.“ Br. Emil viděl do věci správně, ale neměl dosti vlivu, aby jeho názoru bylo dbáno.

Br. Emil nedoufal v možnost připojení nové církve k pravoslavným církvím nejen z důvodů svého osobního přesvědčení náboženského a církevního, totiž pro rozdíly dogmatické, věroučné, jež byly mezi ním a mezi světem pravoslavných církví, nýbrž i pro naděje stoupenců nové církve a jejich členů, kteří jistě aspoň z 90 procent čekali změny i ve formulaci církevního učení. Lid cítil rozpor mezi názory nové doby a učením církve, z níž odešel, církve římskokatolické, a správně cítil nebo aspoň tušil, že nová církev musí dříve nebo později dát se do reformy též vnitřní, reformy učení. O té náladě lidu, o jeho nesnázích, pochybách, nejistotě a o touze po jasnu zmiňuje se br. Emil v dopise z 20. srpna 1920, tedy 3 dni po dopise právě uvedeném. Píše:

„I naši mne zastavují otázkou (nejde jen o Prahu, ale i o venkov, kam z Prahy bratři zajížděli na propagační přednášky — pozn. pis.): Neuznáváte-li neomylnost papežskou, musíte uzнат přece infallibile magisterium ecclesiae (neomylný učitel, úřad církve — pozn. pis.), zkrátka instanci, které Kristus dal moc uchovat svou pravdu bez poruchy, bludu. A kdo to je? Všeobecné sněmy? Které? (Anglikánský biskup Darlington řekl Farskému, že uznávají oni 7 prvních koncilů.) My jsme přijali prozatím věrouku, mravouku, řády bohoslužebné římskokatolické, definitivně má rozhodnouti synoda naše z kněží a laiků sestávající, jaké. V brožuře Farského Z pod járna (správně Z pode jha — pozn. pis.), ovšem brožuře neoficiální, ústředím neschválené, ale řád zatímni na konci uvedený jest připojen k žádosti za schválení, stojí na str. 54., v § 14*), že valné shromáždění farní obce volí delegáty do církevního sněmu. Tomuto sněmu dle § 28 (str. 56) přísluší „stanoviti základní pravidla pro vnitřní život náboženské společnosti, bohoslužby a správy církve“. Není řečeno, zda delegáti mají být kněží či laikové a v jakém poměru, kolik se jich volí atd., a tito by rozhodli o dogmatech etc.? A kdyby i schválili 7 koncilů prvních,

*) Nemohu kontrolovat, máje v ruce 2. vydání z r. 1921, v němž řád zatímni není obsažen. Čtu jej v Právu národa, roč. III. (1920), č. 4. Tam obsaženo, co píše br. Emil.

není to magisterium infallibile (?), schvalující magisterium infallibile (římské je přeškrtnuto — pozn. pis.), sněmy první potvrzující? Jaké magisterium máme? Zda infallibile? Ovšem praví Kristus: „Kde jsou shromážděni dva nebo tři ve jménu mém, já (Pravda) jsem mezi nimi?“ Měli bychom se, kněží, sejítí sami bez laiků, a to důkladně probrati. Jako Bůh nechává nám dobádati se či lépe dobádávati se pravdy vědecké, on, autor zákonů přírodních a hmoty, která se jimi řídí... není to platno i o pravdě náboženské, aby lidstvo badalo, se snažilo ji poznat? Jako ve vědě platí ne autorita, ale důvody, neplatí také zde? Jsou ovšem důvody pro rozum ve vědě, ale jsou důvody i pro cit a vůli. Krásno mravní, které zachvacuje, jímá srdce a vůli, přečtu si Evangelium o lásce k Bohu a k bližnímu, a to mravní krásno mne uchvátí tak, že jsem o pravdě, že mám milovat, přesvědčen a jdu pro tu ideu i na smrt. Není v tom to magisterium infallibile, ta vnitřní hodnota dobra, která uchvátí (pomocí také milosti Boží i svou hodnotou), a to dal Kristus v té hodnotě hláсанých ideí? Prosim Tě, napiš o tom článek neb aspoň mi odepiš, a to, můžeš-li, brzy, snad hned, aspoň zhruba kostru, než bys pro „Zápas“ to zpracoval důkladněji, abych mohl na schůzích odpovídat.“

Slova dopisu dávají nahlédnout ani ne tak do svědomí br. Emila, jako spíše a více do potřeb nové církve, rodícího se zájmu o otázku víry a učení. Pociťovala se potřeba normy víry a učení v církvi, která se odpoutala od neomylnosti papežské. Bylo třeba súčtovat nejen s římským papežem a slovy Písma, jichž se církev římská dovolává na zdůvodnění neomylné normy ve výrocích papežů, ale i zaujmout stanovisko k církevním sněmům, v nichž právě vlivem snahy po spojení s církvemi katolickými, ale mimořímskými, byla spatřována norma víry. Proč mají ty sněmy tvořit normu víry pro nás? Vždyť — podle římské víry — aby byly závazny, potřebovaly uznání a schválení římského biskupa čili papeže. Jakou normu budeme mít tedy my? Bratr Emil poukazuje na normu vnitřní, vnitřní hodnotu mravního dobra a pravdy, jak je hlásal Kristus. Tím otevírá ovšem bránu subjektivnímu výkladu a ocitá se u otázky svobody svědomí, stěžejní otázky církve československé, ač se zde o ní nezmiňuje. Nejde mu však o svědomí jeho vlastní, nýbrž o to, co má říkat lidu na schůzích, kde mluví pro církev. Chtěl tedy mít nějakou kolektivní autoritu za sebou a pro své názory. Jak vidět, je toto místo v dopise br. Emila ohlasem ideových proudů, jež velmi záhy po prohlášení církve hlásily se ke slovu ohlasem nastávajících bojů o svobodu svědomí a buď o dogma staré nebo nové učení. Snaha o spojení se srbskou církví pravoslavnou, které několik dní po tomto dopise posláno ono známé první memorandum, chtějící vyhověti v podstatě i starému dogmatu na základě starocírkevních sněmů i svobodě svědomí a volnému vývoji náboženskému. Nevím již, zda jsem br. Emilovi v jeho žádosti vyhověl a co jsem mu v případě kladném odpověděl. Ale zrovna v srpnu 1920 uveřejnil jsem v brněnském Novém lidu stat O cír-

kvi československé, která ideově byla blízká brožuře br. dra Fr. Kováře, Království boží na zemi, ač jsem té brožury tehdy ještě neznal, stať, v níž jsem psal o církvi a náboženství a křesťanství v duchu Práva národa z r. 1919, tedy modernisticky. Na otázku po normě víry však stať přímé odpovědi nedávala. Mimochodem budíže v tomto spojení jen ještě dodáno, že právě v srpnu zvěděli jsme s M. Pavlíkem o chystané žádosti za připojení k pravoslaví a oba jsme spojení odmítali.

Pokud se br. Emila týče a jeho ideového stanoviska, mám zato, že osobně měl své stanovisko, stanovisko proti starému dogmatu, tedy i proti pravoslaví, ale nepovažoval za správné hlásat své osobní názory jménem církve. Maje smysl pro demokracii i v církvi, chtěl, aby o tom, co hlásal, byla zjednána dohoda, domluva. Utvrzují mne v tomto názoru na br. Emila další slova *téhož dopisu z 20. srpna 1920*, která zní:

„Mezi kněžími je oposice proti němu (t. j. Farskému — pozn. pis.) pro jeho názory o transsubstanciaci: chleba je a zůstane chleba, ale my si zpřítomňujeme Krista. Ať má přesvědčení své, ale dle demokratických zásad je nemá veřejně, byť i jen jako své mínění on, předseda ústředního výboru, hlásat. Myslím, že to už nedělá. My jsme ho za to žádali... Já myslím, nechat kromě neomylnosti všechny články víry, ale prohlásit, kdo je nemůže držet, nechápe, že ho neztracujeme, nevylučujeme atd., neb strachem před peklem vynucená víra (ačli se o tom mluvit dá), není Bohu milá. Rovněž nechat volnost v rouších, někde budou mít skvělé ornáty, někde jen řízy národně vyšívané (jak se ozývají hlasy), někde jen kleriku atd. Spiritus Domini spirat, ubi vult (duch Páně vane, kde chce — pozn. pis.). Na příklad u nás může věřit, že Kristus je přítomen jako Bůh a člověk ve Velebné Svátosti, Hypostasis — majitelka dvou přirozeností: to by bylo jako oficielní, nebo impanaci (t. j. Kristus ve chlebě — pozn. pis.) nebo jak F. vykládá, nebo vůbec jen památka, že to Kristus konal, a tím míní, že máme denně jísti jeho učení, kus Jeho, nebo klanět se mysteriu, že Bůh nám dává chléb, který zázrakem zažíváním mění se v kus nás samých, je účasten činnosti mozkové, duševní... Zkrátka máme starý obřad vzácný, stoletými a velkými osobnostmi, jež ho konaly, posvěcený, jemuž dává význam každý dle své schopnosti duševní. Což ale kdyby se aplikovala tato zásada subjektivismu na morálku? Či tu je ta evidence, vnitřní moc přitažlivá mohutnější nežli u poznání věroučného? Ctít Boha, rodiče, konat dobře bližnímu atd. Já o tom často přemýšlím, ale nemohu se z toho vymotat. Ač pro mne platí: miluji Ježíše, ať je On kdokoli, chci být Jeho učeníkem. Jestli mne miluje, miluji i Ho, jestli mne zavrhně, miluji Ho. Je-li Bůh-člověk, miluji Ho, je-li jen člověk, mluji Ho a dám snad i život za jeho vznešené učení, jež mne uchvacuje svou božskou velikostí a niternou krásou. Jestli mám ornát nebo řízu, to je mi jedno, ač v tom ornátě vidím snahu Boha uctít něčím hezkým (*nám hezkým*). Nyní prožívá naše hnutí kritickou dobu i existenčně, finančně, musí si totiž většinou lidí kněze našeho platit, i *ideově* nehotovostí, ač pro mne (takto vědecky agnostika, člověk neví, co je hmota, síla, život a sotva kdy zví, ale ať badá a ty hy-

pothesy jako přibližování se Pravdě, ochutnávání pravdy mne těší), Kristus je můj Kristus, povznáší lidi — zvířata na lidi duchy."

Místo toto je, mám zato, velmi významné i pro br. Emila. Je jistě psáno ve snaze vyrovnat se s církevní zásadou subjektivní svobody svědomí i s kolektivní autoritou církevní, čehož potřeba počala se hned v prvním roce trvání církve živě pociťovat. Br. Emil ostýchá se tak beze všeho své názory podávat a hlásat jako zásady celocírkevní, ví, že církev není jen jeho, že jiní mají též právo na svobodu svědomí, ale že církev k existenci potřebuje jednoty, jasnosti. Proto by chtěl mít direktivu celocírkevní, a jelikož té dosud není, proto chce, abychom byli zdrženliví se svými názory a chce dopřát místa názorům nej-různějším, ale v nehotovosti vidí kritickou dobu církve. Vyrovnává se se zásadou svobody svědomí podle slov Prohlášení církve, nikomu z jeho dobrého přesvědčení nic nevnucovat a nic nebrat. Jak dlouho však vydrží církev při takovém výkladu svobody svědomí? Nevznikne chaos, zmatek? Budě církev dosti odolná? Není to jen výhled negativní? Těch otázek br. Emil nevyslovuje, ale na dně jeho duše dřímaly, a on se bál o dílo církve. Pro sebe měl jasno. Ale jak to světlo rozžehnout zástupům s tak různými názory?! Odtud ta jeho showivavost v počátcích církve. Později od ní upustil.

Koncem srpna a počátkem září 1920 šlo v církvi o velké věci, šlo o budoucnost církve. A šlo do tuhého. Chystalo se I. memorandum srbské církvi. 3. září bylo přijato, 6. září odevzdáno. K tomu se odnášejí slova dopisu z 1. září 1920:

„Děkuji Ti srdečně za příspěvek o škole a za obšírný Tvůj dopis. Duševně jsem Tvůj, tak soudí i Farský, a mnozí z nás kněží a laiků. Ale většína, myslím, by se odrazila a buď zůstala se svým farářem československým při straně konservativní, anebo vrátila do Říma. Jsou našinci, kteří říkají: samozřejmě, že my, českoslovenští, neuznáváme Krista za Boha, a jsou, kteří mimo neomylnost chtějí všechna dogmata ponechat; a tenhle konglomerát různých živlů má se stěsnatí pod jedním kloboukem! Je zde srbsko-pravoslavný biskup Dositej z Niše, místopředseda Saboru církevního, mnich, kněz srbský, ze zdejšího vyslanectví Crvčanin a JUDr. Červinka, advokát na Smíchově, předseda církve pravoslavné české... O tom spojení byl v pátek 27. VIII. na den sv. Rufa velký boj... Naši se smluvili na podmínekách: přesvěcování nebudeme, přijmout musíme 7 prvích koncilů, bohoslužby a jazyk si podržíme, vysvěti se nám dva, tři biskupové (za Moravu jest navržen Pavlík), asi 3—4 měsíce správu a organizaci povede biskup srbský, pak si zvolíme patriarchy a budeme autokefální církev (my název pravoslavná církev československá odmítli) buď názvu cyrilometodějská cír. československá východního ritu (a máme západní) nebo podobného, pak si svoláme synodu a tam si můžeme upravit věci i věroučné dle svého. Biskup pravil, že i oni budou mít sněm, že už po 11 století se u nich opravy nedělaly a že si to také upraví. Srbové-kněží studují v Oxfordu a tak jejich názory, jak řekl F. (i toho biskupa) jsou

liberálnější (ovšem našich názorů jsou dalecí ještě). Našinci F., JUDr. Dvořák, Šlapák, Kysilka byli proti kvapnému spojení (ovšem se o tom jedná od června, byla i komise na to: Z., F., dr. Kovář, Šlapák, já a jiní, a táhlo se to... V úterý odjede biskup Dositej a tu to Z. chce mít skoncováno. Hlavně nutí otázka finanční, duchovní naši jsou živi z milodarů a tak jejich existence visí ve vzduchu, stěžují si, chtějí místa učitelská ke své duchovní správě, aby mohli býti živi... a tak ač žeň mnohá, dělníci ubývají, a co jsou, nejsou zabezpečeni... finanční bída veliká. Práce nás-amateury (t. j. úředníky) zmáhá, je potřeba sil do kanceláře naší, konsistoře, výchova dorostu, našim kněžím vlada zastavuje platy. To nás nutí hledat u Srbů pomoci. Dositej řekl, pomáháme ruským vyhnaným kněžím, pomůžeme také vám, dorost bude vzděláván v Bělehradě, bude se učit staroslovenštině, aby asi 2—3kráté do roka sloužil slavnou bohoslužbu staroslovansky. Od požadavku, že biskup musí býti svobodný, také ustoupil... Na schůzi byl přítomen farář Židek z Chudobína u Litovle se dvěma členy, a ti se rozhodně postavili pro ponechání dogmat, jinak že by od Prahy odpadli... V pondělí večer byla schůze Ústředního výboru... F. byl smířlivé nálady, pravil, že tedy těch 7 koncilů přijmeme (ale on si to vykládá obrazně, božstvo Kristovo, narodil se z M. Panny vykládá [Maria, vkládá pis.] byla panna, t. j. dívka, neboť nebyla oddaná, Josef byl její snoubenec, ne manžel atd.) a nebyl proti spojení. F. popírá hřích prvotní, o tom prý v 7 prvních koncilech není řeči... Z. o své újmě rozeslal po našich farách dotazník: chtějí-li naši našinci měniti dogmata, chtějí-li se spojití s církví srbskou, chtějí-li založiti novou víru, Z. je přesvědčen, že by v případě rozdvojení (Z. a F.) šla za ním celá Morava a půl Čech... Mimo to uplatňuje zde vliv anglický doktor theologie (ale latinsky neumí!) dr. Smith ze Severní Ameriky, jenž má podati též zprávu arcibiskupovi Kantenburskému; anglický biskup Darlington z New Yorku sliboval hmotnou pomoc, ale pak to opravil na dar několika tisíc Biblí kralických, kdežto Srbové by financovali všecko... *My všichni ovšem pod tíhou finanční tísně musíme samostatný štěp církve české prozatím opustit a přijat spojení se Srby v naději, že až budeme míti své biskupy, zakotvenou organisaci, zabezpečenou budoucnost, na sněmu autokefální církve zařídíme si domácnost svou náboženskou plně dle svého (ovšem bude tu hrozit různost mínění, snad vznikne více sekt, jež by proti Římu měly ztížený boj), leč to bude hudba budoucnosti. Prozatím nevím sám rady jiné. Můj názor byl, že veřejnost naše byla povinna nás podporovat hmotně, ale veřejnost je chladná, ba drží Římu palec (Pekař-Šusta etc.)... NB. Sám F. uznává prospěch z toho, že svěcením od Srbů se udrží apoštolská sukcese (posloupnost — pozn. pis.), aby Římaní neměli námitek."*

Uvedená místa dávají věru dobře nahlédnout do tehdejší situace naší církve jak po stránce ideové, tak finanční. Zvláště stojí za povšimnutí zmínka o nadějích ve hmotnou pomoc se strany Srbů při těžké tehdejší situaci finanční, v níž byla s počátku naše církve. Těmi nadějemi na jedné straně a finančními obtížemi na druhé straně si vysvětlíme nejen touhu jedněch po spojení se Srby, ale i váhání druhých jít důsledně proti spojení.

Šlo tehdy o existenci církve. To váhání, jež dnes bychom rádi odsoudili, tehdy pomáhalo udržet církev. Co by se bylo stalo, kdyby pokrokový směr byl se rázně opřel jednání se Srby, dá se snadno domyslit. Dopis to naznačuje. Tu byla odzbrojena i Emilova snaha po důslednosti. Váhání někdy je též dobré.

Zároveň však při čtení dopisu a při plánech, jež měl pokrokový směr proti pravoslaví s prozatímním spojením se Srby pro budoucnost, až bude církev autokefální a zabezpečena, nelze nám neděkovati Bohu, že ze svěcení a spojení s pravoslavnou církví srbskou sešlo. Jak by zde byla stála naše církev na foru světovém, kdybychom byli svěcení přijali a pak si vše v církvi zařizovali po svém! Již jen proto třeba děkovati Bohu, že ke svěcení nedošlo. Dopis tím, co z něho tu uvedeno, vysvětluje nám tak mnohé v memorandu Srbům, ne-li všechno: ty dva myšlenkové proudy tak protichůdné, že jeden ruší druhý, i tak mnohý bod zvláštních požadavků a přání, vyslovených naší církví v memorandu.

K jednání o memorandu a k jeho přípravě a k boji oň má vztah i další dopis ze dne 4. září 1920, tedy po přijetí memoranda 3. září. Tam píše br. Emil:

„Sotva že jsem se rozhodl, abych nepoškodil spojení s jugoslávskou pravoslavnou církví, kteréž jsme v pátek jednohlasně (i dr. F.) odhlasovali, Tvůj článek *prozatím* odložití, dal dr. F. článek prof. Hrdličky, horlivého našince z Olomouce, otisknouti. Čekám, že z toho 'Čech' bude vytloukat kapitál proti našim 7 koncílům, které jsme nuceni přijmout jako podmínku spojení. Tedy my žádáme Svátý Zábór (spr. Sabor — pozn. pis.) bělehradský, aby naši církev zorganizoval — biskup nišský Dositej, jež tu dlí a prodlí tu jako náš ordinarius asi 3—4 měsíce, pak pojede náš biskup do Bělehradu a bude vysvěcen a povede nás, bude-li zas zorganizováno více far, že bude více protojerů čili arcijáhnů, bude vysvěcen druhý a třetí biskup, ti zvolí metropolitu a metropoliti by byli na Moravě, na Slovensku, ti by pak zvolili patriarchu. Jak budeme míti metropolitu, budeme církví autokefální, na jugoslávské nezávislou a můžeme pak na sněmu si upravití své věci dle svého. Církev jugoslávská pravoslavná nám ponechává dosavadní naši českou bohoslužbu a zvyklosti, kněží naši mohou býti dvakrát i třikrát ženati, i biskupové mohou býti ženati, 15 našich bohoslovců bude studovati na útraty jugoslávské bohosloví v Bělehradě (eventuelně v Oxfordu), bude se učit staroslovenštině, aby asi 2—3krát v roce sloužili bohoslužbu staroslovanský, aby se sounáležitost naše tak ukázala. Jugoslavie bude s počátku nás financovati tak, že duchovní budou dostávati plat úředníků litera A (vysokoškolská). Jsme nuceni hledati u Jugoslavy podpory, ana vláda uznání nám nedává Byl boj mezi dr. Farským, který by byl raději k Anglikánům a evangelíkům se přiklonil, a mezi Zahradníkem Brodským (podporoval jej redaktor slavista Holeček), jež vášnivě forsíroval Jugoslavii . . . Leč nutnosti finanční musil, byť nerad, i dr. F. (i my) ustoupiti. Jinak by se nám to hnutí rozplynulo. Nových kněží stále potřebí a z čeho je platit? Hnutí by nám valně rostlo, kdyby

nám vláda byla dala podporu hmotnou (kongruu) a uznání. Leč doufáme, že to bude stav přechodní... .. Brodský, aby dokázal Farskému, že náš lid nechce hýbat dogmaty a vírou, rozeslal dotazníky na naše farnosti. F., ač si to symbolum nicenokonst. (nicejsko-cařihradské — pozn. pis.) vykládá obrazně, nucen je se podrobit."

Dopis je pozoruhodný zdůrazněním a opakováním finanční nouze církve, jež nutila i dogmaticky pokrokové vedoucí činitele dáti souhlas se spojením s pravoslavím, a nadějí, že to bude jen stav přechodný. Jinak je ilustrací jednání o memorandum, z něhož uvádí některé body. Obsírněji než o memorandu zmiňuje se o vytvoření církve jako autokefální vysvěcením biskupů, metropolitů a patriarchy. O vztahu samostatnosti církve k autokefalitě (mluví jen o této) sotva bylo tehdy u nás jasno, vždyť autokefální pravoslavná církev je vázána společným základem pravoslaví, daným v 7 prvních sněmích a může si samostatněji počínat jen ve věcech podřadných, jistě ne v učení o víře.

Dopis je psán 4. září 1920, tedy mezi přijetím (usnesením) memoranda a jeho odevzdáním bisk. Dositejovi. Podzim a zima uplynula v očekávání odpovědi srbské na memorandum. Zatím došlo k I. val. sjezdu delegátů církve 8. a 9. ledna 1921. Dopis z 29. ledna 1921, tedy před sčítáním lidu k 15. únoru 1921, obsahuje jen malou poznámku o vykonaném sjezdu, vlastně o práci moravské a pak o netečnosti inteligence vůči našemu hnutí (bylo před sčítáním) a přináší pohled do Emilových názorů na řešení sociální otázky. Právě se tam:

„Předem Moravě díky, že sjezd vytrhla. Už v létě, jak jsem se spřátelil se Stejskalem a viděl jeho úspěšnou práci a netečnost vůči Moravě, říkal jsem Stejskalovi — pracujte na Moravě samostatně, Morava vede a povede celé hnutí.“

Tehdy totiž M. Pavlík byl stoupencem směru dogmaticky pokrokového a proto proti spojení s pravoslavím, na sjezdu sklídlí potlesk přednesem dogmatických směrnic, které, ač rozpolcené co do stanoviska, přece daly vyniknout pokrokovému nazírání na dogma a vše, co s tím souvisí. Odtud chvála Emilova. Netušil, že M. Pavlík se přeorientuje a boj proti němu zabrzdí rozvoj na Moravě.

Dále píše v tom dopise:

„Souhlasím s Vámi (t. j. na Moravě — pozn. pis.), že radikální jsme v cíli, ale postup musí se řídit dle duševního stavu lidu v té které obci, ten postup myslím, že musí býti individuální v jednotlivých obcích dle Augustinova: In necessariis etc. (totiž v nutných věcech jednota, v pochybných svoboda, ve všech láska — pozn. pis.). Píšeš: s inteligencí nic není... Až na výjimky je to pravda. Jen jsem (a tu je jmenován pán, s nímž byl br. Emil znám přes 10 let — pozn. pis.) zavadil o netečnost inteligence, vykládal: nedivte se, žít v katolické církvi je pohodlné, ona na člověku nic nechce, svatbu, pohřeb si člověk dle náklonnosti k pompésnosti zaplatí,

církev dá umění v službu a je zas dobře, kdežto evangelíci i Vy byste od stoupců přece (žádali — dopl. pis.) nějakou duševní činnost. A on sám s tím jako souhlasil."

Nesouvisí to s br. Emilem, ale je charakteristické a poučné a vysvětluje tak mnohé v naší národní společnosti dosud.

Po valném sjezdu delegátů v Praze ozývala se kritika církve s různých stran. Br. Emil v uvedeném dopise navazuje na poznámku prof. E. Rádlů stran stanoviska církve naší k otázce sociální a k socialismu. Píše:

„Rádl nám vytkl, že jsme nezaujali stanoviska k otázce sociální, k socialismu. Mne to zabolalo, je to pravda. Sjezd mohl tu promluvit... Můj názor je: nejvyšší ideál — Skutky apošt., kap. 4. Komunismus, ale ne nakořovaný násilím z vnějška, nýbrž vycházející z láskyplného, pracovitého nitra. Stoupců jeho mohou být zvl. dokonalí, neb se musí snažit dle ideálu jednat (opak bolševiků, vražd, násilí etc.), ovšem komunismem je evangeliem zavržen. Druhý stupeň: socialistický program (sespolečenštění výrobních prostředků, ale vlastnictví soukromě vydělaného), to by asi bylo přiměřeno průměrnému našemu lidu. Co do rolnické otázky — do určité míry vlastnictví soukromé (ač 250 hektarů je tuze veliká míra). Kde jsou velkostatky zařízeny na velkovýrobu stroji, zřizovat družstva bez pozemků, která by společně pracovala a o výnos se dělila. Kdyby se družstva osvědčovala, malí hospodáři by se začali sami sdružovati. K tomu třeba pracovitosti, svědomitosti (ne simulantství), altruismu (ne vyšplhat se po zádech masy k žlabu) atd. Křesťanství. Třetí stupeň těch... (jmenovány osoby — pozn. pis.), kteří jsou proti socialismu, ale chtějí sociální reformy. I s těmi dlužno pracovat, neb je to spolupráce k velikému cíli sbratření. Čtvrtý stupeň jsou sobci, vykořisťovatelé bezohlední, liberálové hospodářští, kdo s koho, ten toho, ti v našem středu místa nemají. Možná, že ten, kdo by byl v kategorii III., mohl by mít více lásky a křesťanství v sobě a prakticky je ukazovat, než kdo ničeho nemaje, by v kategorii I. byl pro to, aby na úkor jiných se dělil a požíval co možno bezohledně výplodů práce jiných. O hnutí socialistů pro náboženství jest článek v Kostnických jiskrách, č. 3. Také mne báječně překvapil... Přišel jsem po četbě oněch Kostn. jisker (a je tam i odkaz na literaturu) na myšlenku, aby v každé politické straně se utvořilo křídlo, hlásící se ke křesťanství, a tu by poslanci z toho křídla zvolení musili mít v kulturních a náboženských věcech volnost hlasování. Socialističtí poslanci, na př. národněsociální by ve věcech socialistických (socialisace dolů, tovarů etc.) hlasovali společně, ale v náboženských proti sobě. Já už od let 1900 jsem přišel k názoru, že místo senátu poslanecké sněmovny by měla být sněmovna hospodářských věcí a pak kulturních a náboženských zvláště... Chci o tom promluvit s Klofáčem i Hajnem, a tím by lidovcům, patentovaným ochráncům křesťanství, vyrazili zbraň z ruky; pak by našinci mohli být agitátory politických stran, ovšem pro svou osobu."

Uvádím tyto názory jako charakteristické pro br. Emila, jenž v otázce sociální byl ve svém živlu již dávno, jak jsem napsal

s počátku článku. Vyslovené tu názory jsou ohlasem doby a snah po převratu, v době sociální a pozemkové reformy, ale obsahují náměty (jiné sněmovny na př.), jež dnes nalézají ohlasu a uskutečnění v politických směrech nesocialistických.

Rok 1921 byl v církvi zaplněn horečným usilováním o spojení s pravoslaviím na jedné straně a odporem proti tomu na straně druhé. Významné události z té fáze byly: odpověď srbská na naše memorandum (odpověď neuspokojující), nové memorandum, resoluce olomoucká, resoluce pražská, druhý sjezd delegátů církve v srpnu a vysvěcení Pavlíka na pravoslavného biskupa v Bělehradě pro církev čsl. Z té doby, v níž se celkem nic rozhodujícího nestalo, mám od br. Emila několik dopisů rázu osobního a soukromého. Br. Emil trpěl tehdy velikou únavou duševní i tělesnou a pak — poměry rodinnými. Z věcí církevní naší veřejnost zajímavých (ale při tom byla to zase věc osobní) zmiňuje se jen o své kandidatuře na biskupství. Jak známo snad, při prvním označení osob na úřad biskupský byl též br. Emil. Vzdal se pak, když slyšel, že by jeho osoba mohla býti překážkou. O tom píše 26. října 1921:

„Já jsem tu kandidaturu držel jen proto, aby to nedostal nějaký konservátec. Důvěrným přátelům jsem řekl, že bych to držel dotud, dokud by ten úřad nebyl finančně (ať státem, ať daní církve) zabezpečen, ježto já se úřadu svého... nevzdám, aniž jsou tu kněží naši vhodní, kterým existence biskupa přijde vhod, davše existenci celou v sázku, a já pro církev více dělat nemohu, než při svém úřadu dělám (a k tomu biskupováním povolání a schopnosti necítím). Proto také jsem se stavem nynějším plně spokojen, kandidaturu Paříkovu, jehož mám velmi rád, jsem plně podporoval.“

(Dokončení.)

Pojem Boha u dr. Karla Farského.

(Pokračování.)

Zdeněk Trtík.

Část druhá.

Z rozboru části Farského literatury o Bohu jsme poznali, že ani jediný probraný pramen není spolehlivým dokumentem k úplnému poznání jeho pojmu Boha a náboženského názoru, představou Boha určeného. Mohli jsme poznati dosti spolehlivě jen jeho pojem Boha negativně, totiž jaký není (se zřetelem k pantheismu).

Z formulace názorů o Bohu ve Stvoření, která se formou hlásí zdánlivě k jakémusi Bohu neosobnímu a pantheistickému, jsme konstatovali, že toto pojetí Boha, nepodkládáme-li Farského názorům (hlavně o světovém řádu a jeho vztahu ke světu) jiný smysl, nežli mají, pantheistické není.

Zbývá ještě odpovědět na otázku pozitivně, jaký je Farského pojem Boha. Literatura, které je možno k tomu použít, nebude obsahovat Československý katechismus proto, že tento spis je plodem dvou autorů. Je to literatura opět celkem skromná, ale pro poznání Farského pojmu Boha spolehlivá.

Obsahuje hlavně Zpěvník písní duchovních CČS, Liturgii Farského a Odlišné názory v CČS ve věcech víry. Tyto Odlišné názory jsou poslední formulací Farského názorů věroučných, takže k nim při konečném soudu, jak si Farský představoval předmět své víry, musíme přihlížeti nejvíce. Zvláštního rozboru těchto literárních dokladů není třeba, poněvadž pojem Boha z nich vyplývá jasně. Stačí pouze jednotlivé citace a poznámky k nim.

Bude však třeba se zastavit u dvou příbuzných myšlenek v Čes. zápase, z nich první je obsažena v č. 2. z r. 1921 v odpovědi Farského na Rádlovu kritiku jeho Stvoření a druhá v č. 24, z června r. 1927 v článku Slovo k osmému světovému kongresu pro náboženský pokrok v Praze dne 4.—9. září 1927, který diktoval Farský na smrtelném loži bohoslovci Černému.

Zpěvník CČS.

Zpěvník písní duchovních, který Farský sám sestavil, obsahuje jednak písně katolické z doby nové i protireformační, písně česko-bratrské a husitské, přeložené anglosaské i některé vytvořené již v církvi československé. Všechny jsou vzaty z tvorby křesťanské a mají proto úplně křesťanský ráz. Jediná píseň 22., upravená dle husitských rorátů je zbarvena zdánlivě pantheisticky („Světovládny Bože náš, jenžto celým světem pronikáš“), ale poněvadž je jediná tohoto rázu v celém zpěvníku, pravděpodobně ji tam zařadil autor nevědomě. Kdyby mu záleželo na pantheistickém pojetí Boha, jistě by našel vhodných písní více, anebo by mohl aspoň písně v duchu pantheistickém upravit. Celkem svědčí Zpěvník písní duchovních o tom, že ve výběru písní se projevil jeho autor jako křesťan, který věří v Boha Ježíšova.

Liturgie.

Liturgie je samozřejmým důkazem, že Farskému šlo o Boha křesťanského, osobního. Svědčí o tom nejlépe tradiční názory pro křesťanského Boha (Otec, Hospodin). O opravdovosti křesť. přesvědčení svědčí bezprostřední vroucnost liturgických modliteb k Otci. V doznání se modlí kněz i lid společně: „Bože, Otče všehomíra předobry“ a prosí Boha za odpuštění hříchů, což je předpoklad pro Boha osobního, milosrdného Slitovníka.

Před čtením písma se kněz modlí:

„Rozsvět v srdcích našich, lidumilný Bože, nehynoucí světlo božského poznání svého, bychom v záři pravdy tvé, jak nám ji Kristus zjevil, učili se také duchem žít a v citech pro ni něžnou láskou účinně planuli.“

Tato krásná modlitba je projevem duše, žjící ve zjevení jediného Boha v Ježíši Kristu.

A v modlitbě před obětováním modlí se kněz k „Bohu svatému“, kterého nazývá též „Otče milostiplný“ a prosí ho, aby ho učinil „hodným přispěti k zpřítomnění svaté oběti syna (tvého) Jezu Krista, Pána našeho.“

Zpřítomnění, Otčenáš i Přijímání jsou samozřejmým výrazem křesťanské zbožnosti a jejich zvláštní rozebírání za tím účelem by bylo práci zbytečnou. (Dokončení.)

Náboženský činitel v sociální práci.

(Pokračování.)

Dr. F. M. Hník.

3. Náboženství jako činitel společenské rovnováhy.

Sociální práce v dnešní společnosti je organickou pokračovatelkou středověké charity. Různé druhy soukromé a veřejné dobročinnosti (ani státní sociální péči nevyjímajíc) kořeny historicky v křesťanské etice. Ale nejen to: celková struktura současné sociální práce nese na sobě zřetelné stopy kulturního vlivu, podmiňovaného křesťanským sociálně etickým pozadím; duchovní péče o tělesné a mravní blaho jednotlivých křesťanů neztratila dosud na sociálním významu. Tento poznatek jest vysloven s přesvědčující objektivitou ve znamenité studii dra Erika Wolfa, věnované výzkumu sociologických základů sociální péče.^{2a)}

V naší době sociální dobročinnost odpovídá ovšem potřebám, pramenícím z odlišné společenskohospodářské situace, než charita ve stoletích předcházejících.

Staví si též jiné cíle, než jakým sloužily almužnické metody a reglementační zákonodárství ve věcech chudoby, které více méně dostačovaly církevním i státním orgánům k zvládnutí společenských konfliktů až do polovice minulého století. Proces vývinu, jímž prošla sociální práce od dřívějších primitivních forem dobročinnosti až k dnešní své vysoce specialisované podobě, nezapadá do rámce tohoto pojednání. Přece se však musím zmíniti o třech faktech, jež mají svůj význam též pro stanovení místa náboženského činitele v další výstavbě společenského řádu.

Předně: S postupem strojové civilizace vzrůstá samočinně počet sociálně závislých jedinců. Tím se zvětšuje rozsah sociálních vrstev, jejichž životní úroveň musí býti upravována zákroky nejmocnější autority společenské, t. j. státem. Dua-

^{2a)} Die soziologischen Grundlagen der Fürsorge und Wohlfahrtspflege. Jena 1927.

lismus dřívějšího rozřídování společnosti na vrstvy sociální skupině škodlivé a na vrstvy společenky „silné“ stává se stále více anachronismem. Není dnes možno s bezpečností předvídat, kdo jest za všech okolností ochráněn od vyřazení z pracovního procesu mezi nezaměstnaný proletariát. „Slabí“ členové lidské společnosti přestávají býti patologickým protikladem ostatních složek obyvatelstva.

Za druhé: Sociální práce nezískala svou dnešní tvářnost jen v důsledcích změněných hospodářských poměrů. Současně k ní též vedla náboženskomystická tendence k adoraci člověka. V souvislosti s křesťanskou humanitní etikou prosvítala tato tendence nejúspěšnější výsledky současné dobročinnosti. O tvořivém vlivu této zlidšující síly v sociální službě soudí prof. Philip Klein z Newyorské školy sociální práce: „Mnoho, možná nejvíce zásluhy za protiotrokářské hnutí, za anglické průmyslové zákonodárství stejně jako za nový postoj a instituce v péči o dítě, za zacházení s duševně chorými, i za službu Červeného kříže ve válkách musí býti též přiznáno této obsažné humanitářské vlně.“³⁾

Za třetí: Sociální práce není vyčerpána jednotlivými zásahy ve prospěch potřebných bližních, jako se vyčerpávalo almužnictví. Každý jednotlivý případ pomoci je plánován též jako příspěvek k celkovému vyrovnání sociálních protikladů. Dosažení společenské vyrovnanosti předpokládá stále obnovované úsilí, aby se lidé přizpůsobovali předpisům a zřízením, stanoveným v právním řádě. Ve snaze, aby byl dosažen pokud možno nejlepší soulad mezi jednotlivci s hlediska sociálního zdraví i chorobnými, záleží hlavní úkol dnešní sociální služby.

Podle klasifikace, kterou vypracovali italští sociologové Conrado Gini a Alfredo Niceforo, jest možno tříditi druhy nevyrovnanosti a instituce sociální péče na nich založené do několika základních kategorií. Sociální služba může se týkati buď: a) neproduktivního období na počátku života; nebo b) produktivního období (v mládí, v mužnosti a ve vyspělé zralosti); nebo c) neproduktivního období na konci života. Zasahuje jednak u mužů, jednak u žen jejich existenci hmotnou, mravní i intelektuální.

K zapojení těchto tří forem individuální existence do procesu kolektivní vyrovnanosti jest třeba, aby bylo probuzeno sociální svědomí u všech jedinců, z nichž se skládá sociální skupina. Cílem tohoto procesu jest jednak změna lidského chování ve shodě s danými institucemi, jednak změna těchto institucí ve shodě se základními potřebami lidské bytosti. Při utváření sociálního svědomí se stává náboženství význačným činitelem, podmiňujícím mravní úroveň sociální práce a sociální politiky.

³⁾ V studii o sociální práci, Encyclopaedia of the Social Sciences, sv. 14., str. 166.

K tomu však, aby bylo náboženství skutečně sociální silou musí spojovat lidskou společnost a jedince ji vytvářející s objektivní realitou světa božího. Zásadní omyl sociologických teorií o sociální funkci náboženství záleží v tom, že podstatu náboženství shledávají v promítnutí nejvyšších kulturních a mravních hodnot, člověkem ve společnosti vytvořených, do vesmírné dimenze. Sociologové, vycházející z neopositivistické metafysiky, nemají pochopení pro skutečnost, že náboženský člověk nevytváří boží svět projekcí svých tužeb a cílů. „Homo religiosus“ vždy toužil po odpovědi bytosti nebo síly nadosobní, nadspolečenské, nadsvětelné na otázku o smyslu lidského života. Žádné ze světových náboženstev nevzniklo jen dávaním otázek, nýbrž i získáváním odpovědi z transsubjektivního prostředí. Boží odpověď člověku, získaná v náboženské zkušenosti, byla vždy věřícími přijímána jako dar zvláštního omilostnění. S charismatickou dialektikou v náboženství též řada významných představitelů sociologie náboženství počítá. Uvádím z nich Arnošta Troeltsche, Maxe Webra, Joachima Wacha, Alfreda Bertholeta, C. A. Bernoulli, Reinholda Niebuhra, E. E. Eubanka.

Profesor berlínské university Alfred Bertholet uvádí ve svém přehledu hlavních problémů sociologie náboženství,⁴⁾ že se dvě protichůdná stanoviska k podstatě náboženství dostávají ze srovnávací vědy o náboženství též do sociologie. Jeden směr nalézá jádro náboženského jevu ve faktu, že člověk uzná nad sebou existenci objektivní božské bytosti nebo síly. Nazývá jej směrem teokratickým. Druhé stanovisko, jež Bertholet po C. P. Tieleovi nazývá teantropickým, vidí podstatu náboženství v apotheose lidství. Tento směr má své kořeny v projekci představitivosti lidského ducha. Bertholet vychází od přesné demarkační linie, která v náboženství odlišuje oblast posvátnou od oblasti všední. Sám se staví proti jednostranně psychologickému nebo sociologickému výkladu náboženského jevu. Ačkoliv připouští, že duševní a sociální činitele podnětně zasahují do náboženského života, přece nechápe náboženství jako výtvar ducha individuálního nebo ducha kolektivního. Nadlidská jakost náboženského činitele se dle něho projevuje v uznání vyšších sil než lidských, jichž se člověk obává a jichž pomoc chce získati.

Sociální podstata náboženství je též u amerického sociologa Eubanka vyložena obdobně dualisticky. Podle jeho názoru byl získán nejšířší souhlas badatelů s definicí, která pojímá náboženství „jako víru člověka v bytosti a mocnosti, pokládané za vyšší nežli člověk, na nichž je člověk závislý, a jako lidské činnosti vyrůstající z této víry.“⁵⁾

⁴⁾ Encyclopaedia of the Social Sciences, sv. 13., str. 229 n.

⁵⁾ Obor a problémy sociologie náboženství. Sociologická revue, roč. 6, str. 329.

Ve smyslu této definice se náboženství vyznačuje úzkou souvislostí mezi teorií a chováním člověka. Používáme této definice za podklad k dalším úvahám, a to s aplikací na křesťanské náboženství. Náboženským činitelem ve smyslu sociálně křesťanském budeme tu rozuměti víru člověka v Boha jakožto bytost zřetelně nadřazenou a sociální službu z víry té pramenící. Jak přispívá tento náboženskokřesťanský činitel k tomu, aby bylo dosaženo společenské rovnováhy v západoevropské civilizaci, a to ve směru společenského zdraví?

Vycházíme z poznatku, že náboženství (— máme tu už na mysli náboženství naší kulturní oblasti, t. j. náboženství křesťanské) jest základní, řádovou, ukázněující silou, která sceluje mravní bytost každého člověka a pomáhá mu k duševnímu zdraví. Vlastním úkolem náboženství jest vyrovnání člověka s Bohem. Na druhém místě sice, ale s důraznou naléhavostí ukládá náboženství věřícím, aby se též vyrovnali se svými bližními. Ti jsou souběžně se subjektem víry též božími poddanými. Mají se ve společném soužití spravovati normami, kterými se vyznačuje dokonalá vláda boží: láskou, spravedlností a činným milosrdenstvím. V božích vlastnostech nachází náboženský člověk ideální vzory pro své vlastní chování. Současně mu zobrazují absolutní měřítko pro úpravu vzájemných vztahů mezi lidmi.⁶⁾

Odtud vzniká též důležitost náboženského činitele pro náboženskou práci. Jsouc racionalisovanou formou služby bližnímu, nemůže ani novodobá sociální práce postrádati emocionální sílu, která by ji vytrvale pudila k uskutečňování dobročinného díla, prospěšného blahu celé pospolitosti. Věda o společnosti ji může jen poučiti o faktech sociálního soužití; jest oprávněna stanoviti rozhraní mezi společenským zdravím a chorobou. Avšak jedině zájem na vyšším stupni řádovosti ve společenské organizaci, než dovede opodstatniti egoistický individualismus, může vésti k trvalejším formám sociální služby. Hranice sociologie v tomto směru vyznačil prof. Robert M. Mac Iver. Podle něho nezávisí ospravedlnění cílů sociální práce na vědecké logice, nýbrž na niterné inspiraci lidských srdcí.⁷⁾

(Dokončení.)

⁶⁾ Podrobněji o vlivu křesťanství na sociální práci pojednávají spisy: Frant. Bednář, Snahy o řešení sociální otázky v novodobém protestantismu. Praha 1923. — Frant. M. Hník, Pohnutky dobročinnosti v křesťanství. Praha 1935. — Reinhold Niebuhr, The Contribution of Religion to Social Work. New York 1932. — Friedrich Ulrich, Die weltanschaulichen Grundlagen der Wohlfahrtspflege. Berlín 1932. — Bedřich Vašek, Sociální práce se zvláštním zřetelem k sociální činnosti kněžské. Praha 1929.

⁷⁾ The Contribution of Sociology to Social Work. New York 1931, str. 3.

Bělohorská otázka.

(Pokračování.)

Dr. Viktor Šinták.

Národnostní otázka v této době se může chápati více v souvislosti s náboženskou situací, jak se v Čechách vytvořila, jak je tomu třeba v knize prof. Pekaře. Autor této knihy obávaný poněmčeni nechce chápati v nacionálním protičeském smyslu našich dob, ale jaksi ve vědomí kulturněnáboženské jednoty s německým světem luterským. Právě v luterství vidí nebezpečí, které by znamenalo ztrátu českého vědomí a šířilo panství němčiny. Vpředu jsme už vložili stanovisko Hrejšovo, který dokázal, že o náboženské jednotě s německým luterstvím u nás se nedá mluvit. Že výlučných luteránů bylo v Čechách velmi málo, snad jen mezi českými Němci. A i tu lze předpokládat, že během dalšího vývoje by se i tento vliv omezil. Vliv ciziny na naše náboženství byl dosti silný před r. 1609, ovšem ne zase tak, aby jeho svéráz setřel. Vždyť už českou konfesi můžeme do jisté míry pokládati za reakci proti tomuto cizímu vlivu, který chce postavití hráz dalšímu pronikání a zachrániti český ráz náboženský. Její autoři přihlíželi i ke starým domácím zvyklostem a sněmovním usnesením, chtějí především zdůrazniti v něm český původ své víry.

Po roce 1609 se však situace změnila. Podle nové církevní organizace měli noví kněží býti ordinováni v Pražské konsistoři podobojí, kdež nejprve museli složiti přísahu na Českou konfesi. To mělo i svůj význam, dosud kandidáti kněžství chodili si pro ordinaci do Němce, nyní tyto poutě přestaly. Avšak i kněží staří, v Německu ordinováni, nežli byli přejati do nové organizace církevní, museli složiti slib, že budou Českou konfesi zachovávat. Lze tušiti, že vlivem nového církevního řádu by došlo časem na zmírnění luterské orientace i mezi českými Němci, kteří by nejen formálně, ale i ideově pochopitelně přijali ideologii České konfese, společného to vyznání všech nekatolíků v Čechách, sjednocených v nové církvi české. Ale rozhodně lze předpokládati, že by nastal obrat od Vitemberka ku Praze.

* * *

O významu reformace v národnostní otázce u nás uvažoval už dříve Masaryk a svůj názor o tom znovu uvedl ve své Světové revoluci. President Masaryk jest přesvědčen, že česká reformace upevnila naši národnost. Poněmčeni se prý dalo jen za panství katolicismu. Upozorňuje, jak už husitismus se stal záchranou před germanisací. Český jazyk, zavedený do bohoslužby, znamenal tehdy mnoho pro národnostní výchovu. Masaryk, který v reformaci vidí především ten prvek etický, dává pak naší národnostní otázce ještě jiný význam. Říká, že reformace, která usilovala o mravní nápravu, dala „páteř našemu národní-

mu charakteru“; Proto, že byla náboženská, byla také národní. O Bílé hoře říká, že kdyby tu byl český národ zvítězil, mohlo jeho vítězství znamenati další zesílení a obrození národa. (Světová revoluce, str. 596.)

Je jisté, že tu stránku národnostní v této době nemůžeme oddělovati od náboženské. Tehda byly obě na sobě přímo závislé a tak můžeme říci, že na Bílé hoře nebylo poraženo jen české náboženství, ale spolu utrpěl pohromu i český jazyk.*)

Zbývalo by ještě se zmíniti o tom, že někteří se pokoušejí celý tento problém zatáhnouti na pole sociální. A jaksi s hlediska dnešního třídního nazírání činiti uzávěry nad výsledkem bělohorských událostí. Tyto názory slycháme ponejvíce pronášeti s řečnických tribun a historický fakt má řečníkovi obyčejně posloužiti jako argument pro určitou sociální doktrinu. Mluví se o akci panstva bez účasti lidu a podobně.

Tuto otázku nemůžeme sem zatahovati, neboť to bylo v jiné době a tehdejší vládnoucí názor světový této otázky neznal. Právní uspořádání lidské společnosti neznalo lidu jako politického činitele. Jen šlechta a svobodná města měly právo účasti na vládě zemské. Ostatní byli poddaným lidem, který politicky nic neznamenal. Ideje, které vedly francouzskou revoluci, jsou to-muto století vzdáleny. Je to stále ještě století náboženské, které svým středověkým názorem podporuje feudalismus jako politickou formu státu. Ale stát feudalistický je už vážně otřesen a zoufale bojuje se zásadou státu stavovského. Právě tak, jako na poli duchovním, církevní absolutismus brání se zásadě svobody svědomí. Středověk bojuje s reformací. Jsou to věci jasné, které snad nemusíme dále rozváděti. A jestli se někteří pokoušejí hesla novodobá přenášeti na tuto dobu, činí tak nesprávně. O ně tenkrát nešlo, cíle v XVII. století byly jiné než sociální. Šlo v první řadě jen o věci náboženské a z nich teprve vyplývaly otázky ostatní (národnostní). Náboženské věci vytvářely politické ovzduší evropských států v této době. Tak bylo i u nás. Na naši půdě tento problém, který byl problémem celé Evropy, dospěl ke krvavému rozřešení. Na jeho výsledek však vrstvy politicky nesvobodné nemohly míti vlivu, ač v těchto otřesech byly skoro nejhůře postiženy. Odpovědnost před dějinami na ně nepadá, tu nesou stavové, kteří za svou politiku byli odpovědni. O tom, že tu oni vlastně bojovali za

*) Souvislost obou připomínají nám i počátky našeho obrození z konce XVIII. století. Nejprve muselo přijiti náboženské uvolnění Tolerančního patentu, za nímž následovalo obrozování českého jazyka. Probuzen jazyk, aby národ se mohl dohovřiti, pak se učil svoji minulost poznávati, to bylo století devatenácté. V této minulosti musel se zastaviti u své reformace, o níž vede sám u sebe spor, aby ji mohl správně pochopiti. Pochopil ji potud, že si ztracenou svobodu politikou opět vydobyl a v novém svém státě i svobodu náboženskou kodifikoval. Problém české reformace však dosud nerozřešil, tento úkol čeká na nás, církve nekatolické, k české reformaci se hlásící.

věc pokroku a o tom, jak dalece lze jim nezdar boje klásti za vinu, byla už řeč na jiném místě.*)

Nedá se hájiti názor, že kdyby stavové poddaného člověka uvolnili, že mohli získati úspěchu ve své věci. Nelze používatí analogie s husitskou dobou, neboť technicky byla už doba dál. Vojenské operace předpokládaly školené žoldnéře, nevyučivěný sedlák by mnoho vojensky neznamenal a cepy proti mušketám by už nestačily.

Ani nelze vyčítati české šlechtické společnosti, že poddaného člověka tak tísnila, že nemohl míti potom zájem o její věc a že boj její byl mu lhostejný. Je už dnes známo, že českému sedláku v době předbělohorské nevedlo se zle.**). Rozhodně měl se daleko lépe za reformace než za protireformace. Český sedlák neměl důvodů býti nespokojeným. Nelze ani mluvití o znásilňování selského lidu se strany vrchností. Některé stinné stránky zde byly, ale jednotlivé případy nelze generalisovat. Na druhé straně najdeme zase příklady opravdového porozumění se strany vrchností k lidu poddanému.***)

Sociální rád byl všude tentýž i u protivníků, odpovídal dobovému nazírání. Na tomto poli nelze hledati příčinu bělohorské katastrofy. Příčina byla jen náboženská a v důsledcích i národní. Mohou se názory rozcházet, ale tuto otázku nelze učiniti vedlejší, tvořila hlavní problém. Důsledky politické vyplývaly z ní. (Dokončení.)

Náboženské poměry v Uherském Brodě od válek husitských do r. 1576.†)

(Pokračování.)

Sláva Růžička.

XIII. O dni posledním soudném, a vzkříšení mrtvých a věčném životě věříme..., že jistotně při skonání tohoto světa přijde s nebe Pán Kristus k vykonání toho soudu, k němuž všickni lidé v tom těle, v kterémž na světě byli, nyní sou, v němž zemřeli a zemrou, zlí i dobří, vstáti z mrtvých jistotně mají: oni k věčnému trápení, tito pak k věčnému životu a potěšení...

XIV. O vrchnostech zde na světě nad jinými vystavených, jako o císařích, kráľích, knížatech, páních i všech zprávcích v moci a ouřa-

*) Viz Nábož. revue VIII. č. 3, str. 150 a též str. 36.

**) Viz: Krofta, Přehled dějin selského stavu v Čechách a na Moravě, Praha 1919. Podobně J. Pekař, Kniha o Kosti, díl II. (1911).

***) Stačí pročítati Sedláčkovy Hraďy a zámky a najdeme tu spoustu dokladů o dobrém poměru pána a poddaného a mnohý z nich nepostrádá dojemnosti. — Vezmeme přirovnání z dnešní doby: ač sociální postavení dělníkovo je dobré, budeme mezi jeho zaměstnavateli nacházeti lidi svědomité i nesevědomité.

†) Prosíme čtenáře, aby si v minulém čísle na str. 257 opravili prvou větu takto: XII. O církvi svaté ... věříme..., že jest shromáždění ve

dích postavených věříme... že povolání jejich od samého Pána Boha jest nařízené k ochraně církve; k obhajování dobrých, a k trestání zlých, jimžto poddání býti povinni sou všichni ne pro hněv, ale pro svědomí... Protož napomínajíc posluchačův svých ku povinnému jich poslušenství, jakž sami za ně se Pánu Bohu modlíme, tak také i jiné modliti se učíme, aby jim Pán Bůh své svaté požehnání dáti ráčil ve všem, což by k zvelebení jeho Božské cti a slávy, k vzdělání církve, k obhajování nás před nepřáteli, k rozmnožení pravé šlechetnosti potřebného bylo, a aby Pán Bůh skrze ně nás i církve pravé při tomto učení a pravém náboženství obchraňovati ráčil, poněvadž mají býti oni pravé církve ochráncové jako chovačka dítěte, vedlé vlastní Božské přípovědi skrze proroka Izaiáše 48. a rušitelé všelikého modlářství. Příkladem Josafata a Ezechiáše i jiných právě pobožných králův.

XV. O pořádcích církevních... učíme..., že... ti rádo-
vé, jenž slovu Božimu nejsou odporní, ale k zvelebení pravé pocty Bož-
ské a k vzdělání církve sou pomocní, mají se v církvi zachovávatí.
Protož takové zachováváme, při služebnostech jazyka rozumného po-
žívajíc.²⁸⁾

XVI. O pohoršení, kteréž skrze rozpustilé cho-
vání služebníkův církevních v církvi a lidu obec-
ném pochází... učíme, že v tom žádnému z nás ani z jiných
zprávcův církevních folkováno býti nemá. Protož žádostivi toho jsou-
ce, aby takové pohoršení přetrhováno bylo, na tom sme se snesli,
abychom s pomocí Pána Boha našeho vedlé povinností našich svatě,
šlechetně a příkladně živi byli, tak aby lidé vidouce skutky
naše dobré, velebili Otce našeho, kterýž jest v nebesích.²⁹⁾ Což aby
snáze způsobeno bylo, dokudž skrze jich milosti pány ochránce našich
církvi rád mezi námi všemi v tomto markrabství moravském ustanoven
nebude, vyvolili prve (snad: jsme) mezi sebou k těm, kteříž prve na
některých panstvích za děkany vystaveni sou, ještě jiné některé, jimž
to náležitou uctivostí i poslušenstvím i trestání, kdyby na někoho zlo-
činění vzloženo bylo, podnikati připovídáme...³⁰⁾

Konfesi v tomto znění uvádím proto, že byla nejstarším cír-
kevním řádem novoutravvistického kněžstva moravského, nehle-
díme-li ovšem ku řádu pana Vojtěcha z Pernštýna, krátkého
trvání a také proto, že za dob o něco pozdějších hrála úlohu dů-
ležitou. Jest z ní dobře poznati, jakého ducha byla většina kněž-
stva, která konfesi přijala. Podporovatelem kněží a jejich snah
či lépe podněcovatelem jejich byl pan Albrecht Černoorský
z Boskovic, nejvyšší sudí markrabství moravského, i pán hra-

²⁸⁾ Poznámka bratrského přepisovatele: „Klameš, však jinak se
při vás nalézá.“ (Myslí tím ovšem starokališníky.)

²⁹⁾ Jiná poznámka: „Ale skutek volá na odpor, učítež tak skut-
kem. Kteříž neúčíníte, zač vás míti máme, ortelujte sami; snad za sůl
zmařenou, kteráž se ani do hnoje (!) nehodí.“

³⁰⁾ Rukopis Nár. musea, Prepis Aktů Jednoty bratrské, díl IX., f.
140a—146a.

nický i pan Jetřich z Kunovic.³¹⁾ Pán z Kunovic udělil roku 1569 kněžím těmto na svých panstvích právo svobodně kšaftovati.³²⁾ Konfese sepsána je tak, aby všechny směry evangelické mohly v ní najít společný základ a sjednotiti se.³³⁾ (Dokončení.)

ZE SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.

Náboženství ve výchově.

Poměr mezi náboženstvím a výchovou je předmětem článku jesuity Josefa Schrötelera v časopise Stimmen der Zeit z července 1936. Upozorňuje v něm nejprve, že při určování tohoto poměru záleží na'tom, co se rozumí náboženstvím a vůbec na jasném metafysickém stanovisku. Náboženství je arci vždy nějak utvářený poměr člověka k něčemu božskému. Ale záleží na tom, jaké má kdo pojetí toho božského a jeho poměru k světu a člověku.

Tak chápe pantheism božství jako něco, co je světu immanentní: projevuje se ve světě a hlavně se zjevuje ve vědomí člověka. Pak je výchova spolupomocí na zjevování Boha v člověku a proto záležitost v podstatě náboženská; nemůže být zásadně žádná oblast výchovy, která by nějak a někdy stála mimo náboženství. Výchova je pak ve svém výsledku úplně totožná s rozvojem božství v člověku. Pro toto pojetí není poměr náboženství a výchovy problémem. Ovšem toto pojetí Boha má vnitřní rozpory, skutečná a dalekosáhlá chudoba člověka ducha, který je podle tohoto učení zjevením božství, se nedá uvést v soulad s pojmem skutečného Boha.

Proti této naprosté immanenci Boží stojí naprostá transcendentance Boží. Bůh je tu „Ten zcela jiný“, nemá se světem a s člověkem nic společného, člověk je tak nicotný, že přímo mizí. Povýšilo-li prvé pojetí člověka na Boha, druhé jej vlastně snižuje k úplnému nic. Náboženství jako poměr člověka k Bohu se od stoupců tohoto pojetí chápe jako mimo-přirozené, milostiplné setkání se člověka se zcela a naprosto transcendentním Bohem při vzdálenosti duše. Náboženství je zcela jiného druhu než

³¹⁾ Ibidem, f. 138a, 138b. „A takž ti ubozí faciáškové, chtějí rádi nějak vždy vzrůsti a mohli-li by nás zastíniti, vopíчим způsobem rády sobě jakés k Jednotě podobné smyslili, tak že někteří páni, t. pan sudí Albrecht, pan podkomoří pan Jetřich z Kunovic, syn pana Johannese, Brodského pána, jehož otec, t. ten pan Johannes byl prostý člověk stavu obecního, a pan Kropáč, přelakomý člověk, práč a ukrutný tyran, k tomu lstivý a chytrý, spadli na to, co na parmu a domnívali se, ubozí páni, že něco bude, i pomáhali jim statečně, pilně se o ně zasazovali t. o ty kněží kališné, kteříž slouti chtějí evangelišové et sunt quidem nomine, re vera autem nihil minus, o to se bojíce, aby Bratři snad pomalu neobsáhli Moravy, t. panstvo a zemané, aby tak den po dni k Jednotě jich přistupující, neochudili české strany a tak nezmocnili se a potom snad neodjali kněžím kališným místa i lidu. I chválili ti napřed řečení páni, kdož jen komu mohli některé, ty kněží, kteříž tak se poněkud zdržovali od zjevně bezbožného života a tajně po farách se ožirali a jinak lotrovali, aby lidé ne tak patrně to spatřiti mohli a hleděti je pilně fedrovati, aby s útiskem Bratří býti mělo, jako v Brodě a jinde.“

³²⁾ Listina nalézá se v městském archivu uherskobrodském.

³³⁾ Hrejsa: Česká konfesse, str. 36.

všecka lidská činnost a působnost. S takto pojímaným náboženstvím nemají t. zv. profánní oblasti uniřně co činit. Náboženský člověk je člověk víry, který žije ve vlastní, přísně uzavřené oblasti. Výchova patří k mimonáboženským oblastem, je v podstatě na náboženství nezávislá. Toto pojetí je dnes velmi časté u evangelických theologů. Neuznává vztah náboženství a výchovy, obě oblasti jsou daleko od sebe, mostu mezi nimi není. Náboženství má ráz absolutnosti, nemá cenu služby pro člověka.

Opakem tohoto pojetí je názor, že význam náboženství se vyčerpává tím, že má cenu služby (Dienstwert) pro člověka. Nad ně se staví jako absolutní hodnota národ. Náboženství má prý národu skýtat zdraví, mocný rozvoj, jednotnou uzavřenost. Kriterium jeho pravosti by pak neleželo v něm samém, nýbrž v jeho funkci pro národ. Dokud by vedlo k tomuto cíli, přivádět síly národu, bylo by váženo. Ale kdyby v tom z nějakého důvodu selhalo, ztratilo by význam. Mohlo by pak snad zůstat jako „soukromá věc“ v komůrce duše, ale pro utváření veřejné oblasti, v níž žije národ, by bylo zbytečné. Náboženství bylo by jen služkou národně politické skutečnosti. A kdyby snad dokonce mělo být ve svých konkrétních formách na škodu pozemskému blahu národa, musilo by být vyřazeno a na jeho místo by musilo být dáno nové, totalitní náboženství, které by dovedlo jako pevný kvas spojit národ v jednotu. Cena náboženství se tu měří jen podle pozemské služby pro národ. Pak arci musí zmizet z výchovy, jakmile se tam zdá neúčinným nebo dokonce škodlivým. Náboženství tu stojí v řadě profánních hodnot a je normováno jednou z nich, národem. To je ideologie německého nacismu.

To ovšem odporuje křesťanskému pojetí. V křesťanství jest náboženství osobní, celého člověka uchopující poměr oddanosti osobnímu Bohu, původci a cíli světa a lidí, nejvyššímu zákonodárci a soudci, nejvyššímu dobru vůbec. Člověk sice nemůže formami myšlení nikdy Boha obsáhnout a vyčerpat, ale vztah k němu má. Celý člověk a všechno jeho jednání, jednotlivce i formy společnosti, tedy i národ, podléhají Boží vůli. Náboženství je zde nejvyšší hodnota. Nelze ji s jinou ani na rovně postavit, tím méně jiné podržít. Pravá výchova musí člověka učít, aby celé své bytí vztahoval k Bohu. Je tedy nerozlučný vztah mezi náboženstvím a výchovou. Roztržent obou ve dvě oblasti odporuje i podstatě náboženství i podstatě výchovy. Vůle Boží je poslední normující princip i pro výchovu, a to pro vychovatele i pro chovance. Proto se nemá výchova ani prakticky dělit na dvě na sobě nezávislé části, snad oblast politickou a oblast náboženskou. Výchova je ve své nejunitnější podstatě náboženská, pokud vždy a všude má obracet zřetel k utváření a zdokonalování Božího obrazu v člověku.

Taková výchova chrání chovance, aby nemusil vlastním namáhavým zápasem překlenout propast mezi dvěma oblastmi života, z nichž o jednu pečuje stát, o druhou duchovní péče. V křesťanské výchově plní náboženství celou výchovnou oblast svým duchem a svou silou. Při tom se nedotýká právě samostatnosti profánních oblastí, na př. oblastí politické. To by jednalo proti svému nejunitnějšímu principu, to by pak nevidělo na př. státní nebo národní oblast v její vztáznosti k Bohu, na jejím místě v řádu Božím a rušilo by Boží řád.

F. K.

Křesťanství a socialismus.

Ruský náboženský filosof Nikolaj Berdjaev, žijící nyní jako emigrant ve Francii, poslal ekumenické studijní komisi, připravující pro budoucí rok oxfordskou konferenci „o životě a díle“, studii o křesťanském personalismu a marxistické anthropologii. Studii otiskl také v časopise *Orient und Occident*, který vydává spolu s prof. dr. Fr. Liebem, nyní ve Švýcarsku, v Bernu, a to v červenovém sešitě z r. 1936. Otiskujeme závěr této zhuštěné studie.

Základní chyba komunismu, založeného na marxismu, záleží v tom, že věří v možnost zřízení spravedlnosti, a ne pouze ji, ale i sbratření lidstva — násilím, v možnost vynucené organisace nejen společnosti, ale také společenství, *communio* lidí. Slovo socialismus je odvozeno od *societas*, společnost, slovo komunismus od *communio*, vzájemná spjatost člověka s člověkem. Socialismus se neliší od komunismu plánem sociálně hospodářské organisace společnosti; v tomto bodě se mohou oba velmi dobře shodnout. Je však možno rozumět socialismu výlučně jako sociálně hospodářské organisaci a omezit tím jeho úkol; komunism je však nezbytně totalitní; předpokládá totalitní názor na svět, chce vytvořit nové lidi, zříditi mezi nimi nové bratrské společenství a pojmut v sebe celou plnost lidství. Komunism není spokojen s částečným uznáním, žádá neomezený souhlas beze zbytků, obrácení ke komunismu jako k náboženství. Částečným uznáním pravdy komunismu, uznáním, které se vztahuje na sociálně hospodářskou oblast, a spočívá na jiném názoru na svět, je socialismus. Socialismus může být označen jako učení o zřízení nové společnosti bez tříd, ve které má být uskutečněna vyšší sociální spravedlnost a nemá být trpěno žádné vykořisťování člověka člověkem. Vytvoření nových lidí a bratrského společenství mezi nimi je úkol duchovní, náboženský, který předpokládá vnitřní znovuzrození lidí. Toho však nechce připustit komunism, který je sám náboženstvím. Proto může být křesťan velmi dobře socialistou, ano, podle mého přesvědčení musí jim dokonce být. Naproti tomu bude pro něho těžko být komunistou, neboť nebude nikdy ochoten přijmout totalitní světový názor komunismu, mající předpokladem materialismus a atheismus. Křesťanský personalismus nemá důvodu, stavět se na odpor tvoření beztrždní společnosti, spíše by musil takové snaze přát a ji podporovat. Třídní společnost, která se dívá na veliký počet lidských osobností jako na pouhé prostředky a nástroje, připouští vykořisťování lidských osob a dovoluje znehodnocení lidské důstojnosti dělníkovy, odporuje principu personalismu. Personalismus si musí přát, sesocialisování hospodářství, které musí zabezpečit každé lidské osobnosti její právo na práci a na existenci člověka důstojnou a které musí dáti každému možnost, aby nechal v sobě rozvinout celou plnost lidství.

Leč sesocialisování hospodářství nemůže, o sobě vzato, vytvořit nové lidi, a zříditi mezi nimi bratrské společenství; může arci upravit styky mezi nimi, komunikaci mezi lidmi, ale není s to, aby vyvolalo společenství, bratrské obecnství (*communio*) mezi lidmi. Společenství mezi lidmi má ráz personalistický, je vždycky společenstvím osobností, společenstvím mé-

ho „já“ a tvého „ty“, spojením nějakého „já“ a nějakého „ty“ v nějaké „my“, s čímž je v souvislosti jméno „církve“ v existenčním smyslu tohoto slova. To leží mimo možnosti vnější organizace společnosti, která zasahuje jen část lidské osobnosti a nikdy neproniká až do jejich hlubin. Žádná organizace není s to, aby zřídila celistvý, plně rozvitý život. Iluze takové totality je vykoupena strašlivým zúžením osobního života, ochuzením jeho vědomí a potlačením duchovních projevů života. Tato iluze však právě ovládá komunistické vědomí. Marxismus plodí tuto iluzi nesprávnou naukou o osobnosti a o totalitním integrálním člověku. Hnutí ve prospěch zřízení nové beztřídní společnosti, která jistě představuje vyšší stupeň spravedlnosti, může být prováděno snížením duchovní úrovně a zúžením duchovní přirozenosti člověka. Ale je také možno, že zřízení beztřídní společnosti, pochod, který může být doprovázen materialistickými iluzemi vědomí, může vésti k duchovnímu znovuzrození, které je dnes zdržováno a ztěžováno třídním bojem a nenávistí a zlobou drobné války každého dne. Bude-li beztřídní společnost utvořena, nahlédne se, že materialismus a ateismus, boj komunismu proti duchu, patří minulosti, epoše třídního boje a nový beztřídní člověk bude se vidět postaven před poslední tajemství bytí, před poslední problémy ducha. Pak se teprv objeví také tragika lidského života v její čisté formě a člověk bude uchváten touhou po věčnosti. Pak teprv bude dosaženo totality osobní existence, a pak lidé přestanou pokládati partiální a partikulární za totalitní. V období zosřteného sociálního boje je systémem, který nejvíce odpovídá křesťanskému personalismu, systém — personalistického socialismu. Přes to má všechno sociální pro křesťanství jen relativní význam. Křesťanství nesdílí utopistických ilustrací. Jen relativní zlepšování jsou možná. Hřích nemůže býti v pozemských oblastech nikdy úplně přemožen. Tento svět musí vzít konec. To je absolutní rozdíl mezi marxistickou a křesťanskou naukou o člověku. F. K.

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNĚM.

Účast církví na mírovém kongresu v Bruselu.

„Rassemblement Universel pour la Paix“ konal v Bruselu, ve dnech 3.—6. září t. r., svůj první světový mírový kongres, jehož se aktivně zúčastnili i zástupci křesťanských církví. Vedení kongresu počítalo původně i s účastí katolíků a z toho důvodu zřídilo církevní komise dvě: katolickou a protestantskou. Leč po zákazu belgického kardinála katolická církevní komise odpadla a oficiální účast za křesťanský svět na bruselském kongresu byla přenesena jen na církve nekatolické. Předsedou nekatolické komise byl prof. Atkinson a jejím zpravodajem pastor Jézéquel. Jednání této komise se účastnil i lord Dickinson, čestný předseda Aliance pro pěstování přátelství mezi národy prostřednictvím církví, který též kongres jménem církví pozdravil při jeho zahájení.

Ve zpravodajském referátu, který byl přednesen jako námět k diskusi, řekl pastor Jézéquel v podstatě toto: „Rassemblement Universel

pour la Paix“ (krátce RUP) vyzval církve ke spolupráci na zabezpečení světového míru. Byl by však na omylu ten, kdo by se domníval, že církve na tomto poli nic nedělaly. Již 2. srpna 1914 ustavila se „Aliance pro pěstování přátelství mezi národy prostřednictvím církví“ (L'Alliance Universelle pour l'Amitié Internationale par les Églises), ale bylo to právě ve chvíli, kdy oheň světové války počal zachvacovat svět a kdy zúčastněné církve neměly tolik síly, aby jej zdolaly. Druhá a vlastně ustavující konference Aliance se konala po skončení světové války r. 1919. Bylo na ní tenkrát zastoupeno 30 církví a 12 národností. Od té doby se konalo dalších 6 konferencí, z nichž jedna — v r. 1928 — v Praze. Nyní se konference Aliance konají pravidelně, jednou za tři roky. Dnes jsou v ní sdruženy všechny křesťanské církve — až na církve řím. kat. — jež mohou působiti na 300 milionů lidí a ovlivňovati veřejné mínění v 35 státech.

Všeobecně se dnes uznává, řekl zpravodaj, že síly politické a hospodářské na zajištění míru nestačí. Je potřebí i sil mravních. Proto je tu vítána účast církví a náboženství vůbec. Aliance, ve smyslu svých úkolů, pomáhala a pomáhá míru. Ovlivňovala veřejné mínění národů, působila na členy parlamentů a vlád různých států. Má vybudovanou organizační síť se 6 mezinárodními sekretáři v čele. Nezanedbávala ani výchovy mládeže v duchu mezinárodního přátelství a míru tím, že pořádala četné a úspěšné konference mladých. Do mezinárodních otázek, obzvláště ožehavých, zasahovala resolučními. A konečně r. 1929 vydala jasné prohlášení, že válka, jakožto prostředek k řešení mezinárodních sporů, je neslučitelná s duchem a učením Ježíšovým a jeho církve.

Na schůzi ústředního výboru Aliance, která se konala 18. září 1936 v Chamby s. Montreux ve Švýcařích, bylo usneseno, že Aliance nemůže odepřítí RUP svoji pomoc, když jde o mobilisaci veškerého mírotvorného úsilí ve světě. Aliance může RUP poskytnouti oporu mravní. Její úkol bude především spočívatí v převýchově duchů. Církve musí se vší rozhodností vypověděti boj předsudkům, že válka jest fatalitou. S převýchovou se musí začítí již u dětí v rodině a dále v ní pokračovati ve škole. Otázce míru se musí dostati místa i v katechismech křesť. církví.

S převýchovou lidí dnes už vyhraněných a hotových bude práce arci nesnadnější. Ale převýchova dospělých lidí není nemožná. Církve musí ve světě stále bojovati proti egoismu a vášním všeho druhu, a válka není vlastně ničím jiným nežli výsledkem nenávisti a ambicí jednotlivců a států. Věsti soustavně a promyšleně lidstvo k tomu, aby dosáhlo vízství nad svojí živočišnou přirozeností, jest také práce pro mír. V církvi se proto nesmí projevovati tendence od světa odtaživé, církve nesmí pasivně přihlížeti tam, kde se rozhoduje mezi válkou a mírem.

Nejnáléhavějším úkolem církví dneška bude také boj proti útočnému nacionalismu a záměrnému panikářství. Aliance i tu se bude projevovati jako prvek pevné rozvahy a spravedlivé soudnosti.

Současné mírotvorné úsilí by se mělo prakticky projevití v několika bodech: 1. Zavedením svátku míru. 2. Organizací mírového plebiscitu. 3. Zavedením daně ve prospěch míru (Le sou de la Paix).

Církve, sdružené v Alianci, mohou RUP prokázatí platné služby tím, že by byly bezpečným prostředníkem mezi ním a nejšířšími masami lidu. Lidstvo je dnes poznovu ohrožováno barbarstvím. Úkolem církvi pak je, vésti ho na nové, lepší a vyšší dráhy života, od barbarství k pravému lidství.

Po referátu pastora Jézéquela následovala diskuse. Během této bylo mi nesnadno zjišťovati příjmení jednotlivých mluvčích. Podám tu jen řadu pozoruhodnějších názorů, které se během diskuse vynořily, tak jak sly v řadě za sebou.

1. Povinností církvi bylo, svolati samostatnou mírovou konferenci a resolutněji hájiti věc míru. 2. Měla by to být ovšem konference lidu a nikoli jeho vlád a kruhů vojenských. 3. Církve musí počítati s faktem, že v některých státech (Německo a Itálie) lidé se nesmí sdružovati za účelem propagace myšlenky míru. Z těch zemí bude též míru hroziti největší nebezpečí. 4. Mírovou práci konáme i přes hlavy mnohých vlád. Odpovědnost za mír spočívá na nás. 5. Válka jest věcí národa, mír jest věcí nás všech. Křesťan má právo, zřici se služby jedinému národu ve prospěch služby všem. 6. Církve musí ve světě pěstovati takovou mentalitu, která by byla nepřívětivá válce. 7. Dnes, více než kdy jindy, musíme si všimati skutečností hospodářských a sociálních, které vedle skutečnosti duchovních vznik válek spolupodmiňují. 8. Útočníci jsou sjednoceni. Stoupenci míru musí učinit totéž. 9. Mír si nelze představití bez spravedlnosti sociální. Komunisté jsou sice v theorii proti náboženství, ale ve své praxi uskutečňují mnohé z křesť. zásad. 10. Autorita Společnosti národa je vážně oslabena. Její schůze Švýcaři neberou vážně. Bruselský kongres bude muset její autoritu podepřiti. 11. Pro mírovou práci nutno získati i nekřesťanská náboženství. 12. V každé církvi, na mírové konferenci zastoupené, by se měl ustavití mírový komitét, který by mírovou akci uvnitř církve organisoval. 13. Buďme pamětlivi toho, že na mnohých místech své práce se střetneme s opačným zájmem státu. A tu nám musí býti jasno, že nejdříve jest Bůh a jeho vůle a teprve potom následuje stát. To je stanovisko jedině důstojné křesťanské církve.

Výsledek diskuse byl shrnut v resoluci, jejíž text zní takto: „Církve musí prohlásiti jasně a odvážně nad-národní a sociální charakter evangelia. Musí prohlásiti, že náležití ke království božímu podle evangelia jest důležitější, než náležití některému národu, a že, když národy budou i nadále dávatí přednost povinnostem národním před povinnostmi nadnárodními, bude třeba, aby církve sprostily své členy povinností naprostého poslušnosti státu.

Církve musí, chtějí-li bráti vážně svůj sociální úkol, spolupracovati na zřízení hospodářského řádu, spočívajícího na spravedlnosti a bratrské spolupráci.

V té míře, v jaké církve budou plniti toto poslání, budou moci znovu získati důvěru mas.

Národy očekávají od církvi jasnou řeč a odvážné činy. Církevní komise žádá všechny církve světa, aby usilovaly o zřízení mírového výboru ve všech kongregacích, jehož cílem by byla křížová výprava proti

válce, propaganda pro mír ve spolupráci s ostatními církvemi a organizacemi a pokračováním konkrétní mírové práce mezi všemi národy."

Budou-li církve skutečně ve smyslu bruselských usnesení v mírové práci pokračovati, a neomezí-li se jenom na modlení, mohou hodně přispěti k uklidnění světa. Musí též bedlivě dbáti toho, aby v budoucnu nestály na straně Caesarově proti věci svého učitele Ježíše z Nazaretu.

Ant. Vinklárek.

Americká konference mládeže svobodných církví.

Zpráva o konferenci Leydenské mezinárodní kanceláře (mezinárodní svaz mládeže svobodných církví), konané od 15. do 22. srpna t. r. ve Spojených státech severoamerických na ostrůvcích Shoales (Star-Island), New Hampshire.

Americká konference byla vrcholem dosavadního úsilí a práce Leydenské mezinárodní kanceláře o sblížení mládeže svobodných církví ke společnému postupu v budování nového lepšího světa skrze nové obrozené lidi. Má-li mládež s někým diskutovat o nové formě uplatnění náboženství v životě, musí nejdříve poznat své spolupracovníky, musí vědět, v jakých poměrech žijí, jakými problémy se obírají, jaké stanovisko zaujímají ke své dospělé církvi, jaká je jejich církev, kolik svobody v jednání jim dovoluje a — co je nejdůležitější — přesvědčiti se, co si představují pod obecnými křesťanskými pojmy. Až je jasno, co kdo myslí svými výrazy, pak je možná diskuse a její výsledek: resoluce, závazné rozhodnutí k nějaké akci. V tom smyslu byly předcházející konference v Kodani (1934) a v Arcegno (1935) přípravou. Tentokrát všichni Evropané si v Americe dobře rozuměli, dovedli oceniti své možnosti navzájem a tvořiti proti Američanům uzavřenou skupinu hlubších vědomostí a vážnějšího stanoviska. Hodně k tomu přispěla i společná cesta Evropanů; devět dní na moři a skoro čtrnáct dní cestování po Nové Anglii (východní pobřeží Spojených států) učinilo je jedinou rodinou, v níž se všichni členové znali do nejmenších podrobností. Významu konference to prospělo. Všichni byli spokojeni, ač nescházeli mladí lidé velmi rozhodných názorů, kteří chtěli prosaditi ostřejší diskuse a resoluce o válce a míru, zvláště když zprávy amerického tisku o nebezpečí nové světové války zesilovaly protiválečnou náladu.

Společné thema konference bylo: Funkce náboženské svobody ve světě autoritativních režimů. (The function of religious freedom in a world of rising authorities.)

V sobotu 15. srpna shromáždilo se na malém ostrůvku, vzdáleném asi 15 km od pobřeží, přes 250 delegátů ze šesti národů (Ameriky, Anglie, Československa, Dánska, Holandska a Kanady); Američané měli ovšem strhující většinu, neboť Evropanů bylo jen 53 a všichni byli po celou dobu amerického pobytu hosty dvou významných skupin mládeže: 1. unitářské Náboženské jednoty mládeže (Young People's Religious Union), 2. universalistické Křesťanské jednoty mládeže (Young People's Christian Union).

Za americký konferenční výbor zahájil konferenci předseda Rev. Max Kapp, srdečným uvítáním, na něž vůdcové skupin z Evropy odpověděli vyslovením upřímných děků za americké pohostinství, jimž konference byla umožněna.

Duchovní přípravou pro jednání byly nedělní bohoslužby Johna Brighama s promluvou na thema: cenné dědictví náboženské svobody. Kázal Dr. S. B. Snow, president Meadville Theological School v Chicagu, dobře známý v kruzích československé církve ze své návštěvy v Praze v roce 1934, kdy přijel udělit br. patriarchovi G. A. Procházkovi doktorát theologie.

Večer mluvil p. R. P. Jones o mládeži a organisovaném náboženství. Rozlišoval velmi rozhodně mezi církví organisovanou pro konání veřejných bohoslužeb a církví jako institucí pro sociální práci. Patrně tak činil pod vlivem anglických poměrů, kde o sociální úkoly se starají instituce státní velmi dobře vybavené. Jeho přednáška byla hodně kritisována zejména několika americkými delegáty, pro něž bohoslužba mnoho neznamenalala.

Každé dopoledne měl hodinovou přednášku Dr. Skinner, děkan na Tufts School of Religion. Společné konferenční thema si rozdělil na pět přednášek: 1. Vznik a vývoj liberalismu; 2. Filosofie liberalismu; 3. Síla a slabost; 4. Nové horizonty; 5. Čemu může liberální člověk věřit? Pravil: liberalismus je stanoviskem k celému životu lidskému, který se neustále mění, proto musí být stanovisko stále znovu a znovu, každou novou generací promyšleno a vybojováno. Filosofie liberalismu by měla být tvořena spíše induktivně než deduktivně, Na prvním místě má státí víra v člověka. Věříme, že každý člověk jako jedinec má právo být nerovným s druhými ve společnosti a přispívatí k jejímu budování svým způsobem. Potřebujeme trpělivosti s postupným a ponenáhlym vývojem lidstva a jeho kultury. Liberalismus má mnoho slabostí: příliš často bývá definován v negativních výrazech, je neustále v pohybu, příliš zdůrazňuje racionální stránku a je anthropocentrický. Silou liberalismu je naopak, že je interpretací skutečného života naší doby; on povznáší a obohacuje lidský život. Je loyální k pravdě, místo aby byl loyální jen k nějaké koncepci pravdy. Liberalismus je strážcem svobody proti jakémukoli útisku, potlačování; tím se stává, že mění se stanovisko k jedné věci a to bývá vytýkáno jako nedůslednost. Věříme ve velkou vesmírnou skutečnost a věříme, že člověk je k vesmíru v takovém vztahu, že — ačkoliv je učiněn fysicky z téže látky — pokora, úcta a bohoslužba ho povznáší nad překotný chaos bezprostředna.

Po přednáškách rozvířila se vždy diskuse rychlým tempem. Nábožensky vychované mládeži nelíbilo se pojetí pravdy, jak je přednášející vyličil: s člověkem uprostřed. Slovo „Bůh“ se velmi řídko vyskytlo a to jen v jedné přednášce; to bylo ihned konstatováno.

Každý den po přednášce prof. Skinnera konala se jiná přednáška z řad mladých delegátů z různých národů. V pondělí mluvil H. J. Heering (Holandsko) o „Znovuobjevení autoritářského ideálu“. V dřívěj-

šich dobách bývali lidé utlačováni mocnými vládci; a nyní, když lidé vyspěli, sami si žádají, aby nad nimi vládla silná autorita. Všichni se pak stáváme obětí tohoto přání, neboť jsme ztratili spojení s minulostí a její tradicí, máme velmi malou část z přítomnosti, když každý žije izolovaně jen ve své skupině a konečně nemáme žádného pohledu do budoucna. Tento nedostatek vidíme na každém poli a projevuje se markantně v politice. Naši generaci může pomoci jedině nové uznání autority, musí to však být ideální autorita, jež je vnitřní kvalitou a nemá nic společného s násilím; poslouchatí takovou autoritu znamená být svobodným, poněvadž jen to, co je nejvyššího v nás samých, souhlasí s Nejvyšším ve světě. Diskuse, kterou zahájil D. Johnson (Amerika), prokázala správnost užitých příkladů a přispěla jinými příklady zejména z amerického života. Dlouho hovořeno také o poměrech v Československu, kde „zásluhou T. G. Masaryka a Ed. Beneše mají demokracii nejlepší v celé střední Evropě, zachází s menšinami nejdůstojnějším způsobem a ty pak, jak ukazuje případ p. Henleina, využívají svobody, aby se stavěly nepřátelsky vůči státu“ (slova H. J. Heeringa).

„Má svobodné náboženství pokračovati novým směrem?“ bylo thema přednášky Rev. H. H. Cheethama. Musí, pravil Ch., vždyť základním požadavkem svobodného nábož. je pokrok, vývoj. Dnešnímu svobodnému křesťanství hrozí nebezpečí, že zůstane jen při vyslovení odporu nebo nevole nad vzestupem diktátorských či fašistických režimů. Z toho by se zrodila jen reakcionářská politika. Musíme přijmout volání dnešní doby spíše konstruktivním způsobem, abychom jako svobodné náboženství měli vliv. Diskusi zahajoval Dr. M. Novák; vyskytlo se tolik různých názorů na směr, kterým by se mělo novodobé křesťanství dát, že diskuse měla ještě druhé pokračování po celé odpoledne.

Ve čtvrtek dopoledne mluvil dr. M. Novák o ideálním programu pro mládež. Zdůraznil na prvním místě moment výchovný; výchova je základem, na němž možno stavět dále. O křesťanskou výchovu dospívající mládeže se nestará škola a dospělá církev nepůsobí přímým vlivem. Nejlepší je sebevýchova v organizacích mládeže, jež zanechává nejhlubší dojmy, neboť je dobrovolná, nevnučovaná. Je úkolem mládeže svobodných církví, nezátížených dogmatismem, učiniti křesťanství životným, životu sloužícím. Je možno diskutovat o pravdě, která se zdá velikou věcí za horizontem a opomíjeti pravdu každodenního života. Ideální program pro mládež, aby vyhovoval všem národům, nelze dát v jednotlivostech, jen povšečně. Pracujte pro svobodu svědomí a jednání, veďte mládež k vlastnímu myšlení a vlastnímu svobodnému rozhodování, aby se nemohla stát kořistí několika prázdných hesel, zvyšujte touhu po vzdělání a vědění, pamatujte, že jako vůdcové mládeže musíte ukazovati příkladem, že znalost dobra zavazuje ke konání dobra a vězte, že jen obrozeným jednotlivým členem můžeme pracovati k nové rodině, novému státu, novému lepšímu světu. Pro nejbližší dobu mějte svým programem práci na poli sociálním, morálním a hmotnou podporu členů církve; organizujte diskusní skupiny, pořádejte letní tábory, školy, poučujte časopisy, aby všichni věděli, za jakým cílem

jdeme. Diskuse zahájená H. Heeringem zůstala praktickou a mnoho bodů bylo vzato i k t. zv. „paneldiscussion“.*)

Poslední den byl zakončen projevem Gudrun Kierkegaardové, která vyzvala všechny k mezinárodní práci a vzájemnému porozumění.

Každé odpoledne hovořili jednotliví zástupci o činnosti svých skupin a odpovídali na dotazy z řad posluchačstva. Československá církev, (o níž informoval dr. M. Novák) vzbudila zájem u všech Američanů, kteří nejen že nevěděli o církvi českosl. — to by se jim odpustilo — oni nevěděli nic o Československu. Bylo třeba delšího historického výkladu, než se podařilo za pomoci jmen v americkém lidu známých: J. Husa, J. A. Komenského, T. G. Masaryka a E. Beneše vysvětliti, k jakému národu patříme.

Výroční shromáždění Leydenské mezinárodní kanceláře schválilo po živé debatě tyto resoluce:

1. Mládež svobodných církví, milující dědictví duchovní svobody a humanitní naděje, prohlašuje svůj nesouhlas se zřízením totalitního státu, kdekoliv by tato forma potlačovala demokratický ideál.

2. Mládež svobodných církví chce pěstovati mezinárodní dorozumění a přátelství všemi způsoby, jež jsou za dnešních poměrů možné, ovšem s plným uznáním individuálního svědomí.

3. Mládež svobodných církví prohlašuje, že je si vědoma toho, že v dnešním světě hospodářské faktory často pracují k národnímu nebo třídnímu boji a proto chce mládež pracovati se větší energií pro zavedení nového světového řádu, jenž by byl ve shodě s křesťanským učením.

Jako všechny konference i tato americká vykonala nejvíc příležitosti k uzavření přátelství, k osobnímu poznání a sblížení. Této příležitosti bylo všestranně využito a jistě ponese ovoce pro státy i církve, které byly zastoupeny. Osobní účast je nejlepší propagací dobré věci, již se nevyrovňají žádné překlady knih nebo časopisů. Vždy si připomínáme, že nejsme sami, že jsou jiní, ochotní podat nám pomocnou ruku v tísní a toto vědomí nás posiluje v naší těžké práci. -m n-

Rusko se mění.

Zprávy ze všech oborů života v Sovětském svazu z poslední doby ukazují, jak rychle se mění mnohé, co dosud vyznačovalo komunistické Rusko. Nejen pokračující demokratisace veřejného života a tím zblížování se západem, ale i změna ideologie vyznačuje Rusko poslední doby. V červnovém čísle časopisu Orient und Occident, Blätter für Theologie und Soziologie, uvádí prof. dr. Fritz Lieb několik dokladů změny také v oboru náboženském.

Především cituje zprávu: „Z Moskvy se hlásí 21. května: Úřady se obírají otázkou, dáti kostelům opět svolení, aby se zvonilo kostelními zvony. Komise z Moskvy vyšetřuje právě kostely v několika větších městech a zjišťuje jejich potřeby, aby bylo ulehčeno vykonávání kultu.

*) Diskutuje 10 vybraných lidí před celým shromážděním.

V některých oblastech se komise obírala otázkou, zřídit věže pro zvony a nabídla se zajistit církevním obcím k tomuto účelu úvěry, neboť během revoluce a obranné války byla značná část zvonů rozlita anebo zničena.“

K této zprávě poznamenává prof. Lieb, že potvrzuje skutečnost, že sovětská vláda provádí také ve své církevní politice radikální obrat. A dodává, že velký a příznačný význam nových opatření pochopíme teprv potom, uvedeme-li je v souvislost s velkým počtem dalších opatření ve všech oborech života. Uvádí pak některé doklady. Pokud jde o stanovisko komunistů k náboženství a církvi, bylo již delší dobu konstatováno silné zmírnění protináboženského hnutí. Velké církevní slavnosti tohoto roku byly konány v úplně svobodě, bez jakéhokoliv rušení se strany svazů bezbožníků a za velké účasti obyvatelstva.

Kongres komunistické mládeže nechal na zvláštní zákrok Stalinův padnout dosavadní závazek komunistické mládeže, že bude ve škole provozovat protináboženskou propagandu a vybízí jen k „tolerantnímu chování“ při potírání náboženských předsudků. Dále byly odstraněny v poslední době všechny zákony, které označují duchovní za občany druhého stupně a zakazují jim pobyt v určitých městských okresech. Nedávno uveřejněný text návrhu nové ústavy sovětské unie neobsahuje už žádného ustanovení, které by omezovalo výkon náboženských vyznání, naopak, zabezpečuje výslovně „svobodu vykonávání náboženských kultů“. Tím mají být odstraněna dosavadní omezení veřejného vyznávání náboženského přesvědčení. Dosud nebylo na př. možno učíteli, aby se veřejně přiznával k náboženské víře. Budoucnost ukáže, jak daleko bude slibovaná svoboda tisku rozšířena na oblast náboženskou, na př. tisk bible.

V souvislosti s tímto mimořádně důležitým obratem v náboženské politice sovětské vlády je obrat ve všech oborech kulturního života, celé vědomé zdůrazňování humanistických základů socialismu. Tak přetvořování školství, zdůrazňování individuální výchovy, změny v oboru věd historických, znovuzřízení historických fakult, péče o historickou minulost různých národů Sovětského svazu s realistických hledisek, pěstování vlasteneckého citění, velkolepá činnost sovětských nakladatelství ve vydávání nejen ruských klasiků, nýbrž také neuveřejněných dosud materiálů k ruským duchovním dějinám — a to bez zaujatosti.

Třeba si také všimnouti, že se významně zdůrazňuje důležitost zdravého rodinného života jako vlastního základu života společnosti, že se vydávají nové zákony proti umělým potratům a k omezování a ztížení rozluky manželství, že se oslavuje mateřství, že se zdůrazňuje péče o matku a dítě a že se koná mnoho jiného, co by mohlo přinutit západoevropský svět, aby důkladně revidoval svůj poměr k Sovětskému svazu.

Prof. Lieb nakonec poznamenává, že je víc než směšné, bagatelizovat tento pro celé lidstvo tak významný vývoj, ano počínající znovuzrození všeho kulturního života v Rusku a mluvit — jak to činí kapitalistický a fašistický tisk z lehce pochopitelných důvodů — o taktic-

kém manévru, nebo — jako trozkisté — o návratu ke kapitalismu. Prof. Liéb je přesvědčen, že tu jde o proces — urychlený nebezpečím války — konsolidace a kulturní výstavby vymožeností socialistické revoluce.

F. K.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

Prof. dr. Alois Spisar: **Ideový vývoj církve československé.** Edice Blahoslav, sv. XII. Praha, nákl. ústřední rady čsl. církve, 1936. Str. 438. Cena 20 Kč.

Kniha je pozoruhodná již svým rozsahem; je to nejobsáhlejší z knih v čsl. církvi dosud vydaných. Hlavní pozornosti však zaslouží pro svůj obsah: vypsání ideového, myšlenkového vývoje čsl. církve.

Význam takového skutku je očividný. Členové církve potřebují mít jasno o tom, jaká je duchovní tvárnost společnosti, k níž se s chloubou hlásí. Lidé mimo církev stojící potřebují rovněž knihy, z které by mohli poznat duchovní obsah církve, která říká, že chce být nejen novou, ale lepší než dosavadní církve. Vytýkalo se naší církvi, že není ujasněna a že hledala a kolísala. Je především na nás, abychom si toho byli vědomi a abychom dovedli ukázat, v čem to hledání spočívalo a že to nebyla chyba, nýbrž naopak vnitřní nutnost a přednost. Naše ideová literatura byla většinou brožurová nebo časopisecká a je dnes nedostupná téměř i tomu, kdo má jinak přístup k všem knižním pokladům v republice. Proto jsme musili počítovat částečně i jako svou vinu, když nebyli o nás správně informováni ani spisovatelé, kteří si jinak dají práci, aby byli řádně poučeni, než o něčem píší; neměli prostě možnosti sehnat materiál, který by je o nás dostatečně a

správně poučil. To všechno volalo již dávno po tom, abychom měli knihu, která by tyto nedostatky odstranila.

Spisarova kniha ty vlastnosti má. Je psána autorem, který je od začátku činný právě v ideovém úseku našeho díla. Do věci vidí podrobně, prameny má poruce a pronikl je již pro své přednášky duchovenskému dorostu. Je nekompetentnější jako tvůrce Učení církevního a jako vysokoškolský profesor systematického bohosloví naší církve, aby takovou knihu napsal. A můžeme hned říci, že ji napsal dobře.

Nevypsal v ní jenom ideový vývoj církve od jejího založení až po myšlenkové vyhranění v Učení, přijatém na církevním sněmě koncem března 1931. Předestal kapitoly, v nichž vypsal ideové předpoklady vzniku čsl. církve, a to jak evropské, spočívající v obecné náboženské a církevní krizi 19. stol. a v úsilí o její překonání, tak domácí, tkvějící kromě toho, co máme společného s ostatní Evropou, ještě také v naší národní minulosti a v našem domácím specifickém úsilí reformním. Ukázal, v čem spočíval hlavní cíl reformního hnutí u nás, že totiž to byl cíl náboženský a mravní, povznést náboženství a mravnost, jež byly v důsledku evropské i domácí duchovní krise v úpadku. A ukázal také, že vznik čsl. církve byl ideově připraven. Kdo bude o vzniku čsl. církve se-

riously a odpovědně psát, nebude moci přejít přes tyto autorovy výklady a předhazovat zakladatelům čsl. církve nerozváženost, lehkomyšlnost a zbytečnost jejich činu. Čsl. církev vznikla stejně „v plnosti času“ jako křesťanství samo a jako všechny formy křesťanství v minulosti.

Při vypsání ideového vývoje čsl. církve postupuje prof. dr. Spisara chronologicky, probírá je myšlenkové projevy, jak po sobě v životě církve následovaly. Rozebírá a hodnotí prohlášení, vydané při založení církve a pak všechny ideové spisy a články z první doby po založení. Velmi obšírně probírá průběh pravoslavné krise. Není ani jinak možno. To byla ideová křižovatka, na níž šlo o rozhodnutí, kterým směrem a kterou cestou půjde církev v budoucnosti. Byl to boj a autor byl jeho důležitým účastníkem. Proto zaujímá tato část v knize nejvíce místa a je vypsána nejpodrobněji. Co následovalo, byl už organický další vývoj, plynoucí ze zásadního rozhodnutí v pravoslavné krisi. I ten další vývoj je ovšem důležitý a je tu vypsán, jak toho zaslouží: ideový význam srpnového sněmu z r. 1924, vzestup a ideová štavba církve v letech dalších a vykristalisoání v učení, přijatém na březnovém sněmu z r. 1931. Je to do značné míry myšlenkový růst a vývoj autora samého. Další ideové práce už autor v podrobnostech nesleduje, pouze naznačuje, že se v ní pokračuje dále na položených základech.

Poněvadž prameny ideového vývoje čsl. církve nejsou dnes snadno přístupny a poněvadž jedním z účelů knihy je, aby byla studijní pomůckou pro bohoslovce a du-

chovní, otiskuje autor v její druhé části nejen podrobnou bibliografii k jednotlivým partiím části první, nýbrž také texty nejdůležitějších ideových projevů.

Mám řadu poznámek k jednotlivostem knihy br. prof. Spisara, ale nebudu jimi zatěžovati tento referát; shrnu je příležitostně v samostatný článek. Zde mi jde o to, abych nejen konstatoval, že tato kniha znamená významný čin, za který musíme být autorovi vděční, ale abych upozornil i na úkol, který nám všem jeho kniha ukládá. Vidíme nyní myšlenkové Učnění, jehož se církev dostalo Učením, v jeho historické souvislosti. Učení nyní tím více vynikne, vidíme-li kořeny, z nichž rostlo a postupný chod, jak rostlo. Může to usnadnit jeho větší pochopení a proniknutí. Nesmíme si zatajovat, že to Učení neproniklo dosud tak do přesvědčení nejen všech členů církve, ale ani všech duchovních, jak by toho zájem ideí a ideálů, v jejichž službě stojíme, vyžadoval. Promluvy i články členů církve jsou toho důkazem. Učení potřebuje popularisace, aby proniklo všude, aby bylo pochopeno a aby ovládlo mysl. Jedním z prostředků k tomu je studium nové Spisarovy knihy. A to bych rád položil na srdce všem našim duchovním, učitelům náboženství i kvalifikovaným laikům, aby tuto knihu studovali, o jejím obsahu přemýšleli, o něm s jinými hovořili a o něm v církevním tisku psali. Je potřeba, aby tato historie dosavadního ideového vývoje naší církve se stala východiskem, popudem a pružinou dalšího vývoje a rozmachu těch principů, které tvoří podstatu naší církve, odlišují ji od jiných, znamenají světlo v sou-

dobém soumraku, novou jistotu a sílu v soudobé bezradnosti a bezmocnosti a budou hybnou silou budoucího vývoje křesťanství ve světě. Je potřeba, aby principy, obsažené v učení církve, se staly skutečností v životě církve, v životě každého jednotlivého člena, v životě náboženských obcí, diecézí i církevního celku. Tím teprve zasáhneme do života naší doby, jak ona toho potřebuje a jak my po tom toužíme.

F. K.

T. G. Masaryk: Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické. Třetí (druhé české) vydání. Svazek první. Praha, Čin, 1936. Str. 423. Kč 54.—, váz. Kč 66.—.

Prvé české vydání Masarykovy Otázky sociální vyšlo u Laichterů r. 1898. Rok na to vyšlo německé vydání téže knihy, autorem revidované, ne tedy překlad české knihy. R. 1900 vyšel ruský překlad německého vydání. Nyní vychází první, větší část díla po česku znova. Není to přetisk prvního českého vydání, také ne překlad německého vydání, nýbrž vydání nové, vytvořené kritickým spojením textu první české a následující na to německé verze.

Jde o knihu klasickou, významu světového. Masaryk v ní vyložil význam marxismu a socialismu, a ukázal, že marxismus není jen otázkou národohospodářskou, jak se myslí, nýbrž že je pokusem o celou soustavu filosofickou a sociologickou. Je to pronikavá kritika marxismu s hlediska filosofického a sociologického. Obsahuje tři velké části. V první mluví autor obšírně o úkolu a pomůckách své studie, v druhé rozebírá Marxův historický materialismus, v třetí jeho

názory o podstatě a vývoji hospodářské organizace společnosti.

Dnes, kdy máme za sebou gigantický pokus sovětského Ruska o uskutečnění marxismu v životě stamilionového státu a kdy prožíváme reakci na úsilí o uskutečnění marxistických ideálů i v ostatním světě, můžeme s úžasem zjistit, jak pronikavě viděl Masaryk již před 40 lety ty slabosti a vady marxismu, z nichž pak život ke škodě milionů stoupence marxismu usvědčil. Pro nás zvláště významné je, jak Masaryk od počátku upozorňoval, že Marxova a Engelsova noetika a metafysika je pozitivistickým materialismem, tedy naprosto nebezpečným základem pro chystanou přestavbu obrovské budovy.

Je dobře, že se kniha nově vydává. Přináší nové svědectví moudrosti Masarykovy, poněvadž může být ověřena skutečností. Ale kniha znamená také pronikavé podněty k hledání pravé cesty k sociální spravedlnosti a přeměně společnosti na bezpečném myšlenkovém základě. Nejen poučuje, ale také podněcuje a vede. Zaslouží si co nejvíce čtenářů i mezi členy čl. církve.

F. K.

Josef Šusta: Soumrak Přemyslovců a jejich dědictví. České dějiny, dílu II. část 1. Laichterův výbor nejlepších spisů poučných, kniha 58. Praha, Laichter, 1935. Str. 803. Kč 115, váz. Kč 140.—.

V Laichterově monumentálním souboru svazků Českých dějin, redigovaných po smrti prof. dra V. Novotného nyní Kamilem Kroftou, vyšel nový obsáhlý svazek z pera prof. dra Šusty. Líčí české dějiny v období necelých 40 let, od r. 1272 až 1308. Období tedy poměrně krátké, ale přímo nabitě závažnými

vnějšími i vnitřními událostmi. Habsburkové tu po prvé vstupují do dějin českých a evropských, Přemyslovci dostupují vrcholu rozmachu své moci v mohutných osobnostech Přemysla II. Otakara a Václava II. a náhle vymírají zavražděním mladého Václava III. v Olomouci. Nastává doba zmatků a bojů o český trůn, až příchodem Jana Lucemburského zasahuje nový rod do českých dějin. Všechny události těchto let jsou tu vypsány v širokém toku a sytými barvami skvělého vypravovatelského umění Šustova a promítnuty na pozadí soudobých dějin evropských. Jsou vylíčeny i dějiny vnitřní, velké změny hospodářské, vzrůst národního uvědomení a počátky literární činnosti. Pro čtenáře našich zájmů jsou tu cenná místa pro poznání tehdejších poměrů náboženských a církevních.

Šustovo zpracování dějin neoplývá sice tolik detailními a dlouhými poznámkami pod čarou, jako tomu bylo při svazcích Novotného, ale širšímu čtenářstvu je čitelnější, zvláště když autor dovede nalézat v dějinách motivy, které dávají zpracování dramatickou účinnost. Je tedy jen vítati, že prof. dr. Šusta zpracuje i další 2 svazky: „Král Jan“ a „Karel IV.“. S jeho konservativním stanoviskem je při tom nutno počítati. F. K.

Dr. Martin Schian: *Der junge Pfarrer. Grundsätzliches und Praktisches zur Führung des Amtes.* Dresden, Ungelenk, 1936. Str. 119, cena 2.40 RM.

Kniha obsahuje předmluvu, 15 kapitol a závěr. Názvy kapitol: Počátek úřadování, dům Boží, fara, náboženská obec, vedoucí náboženské obce, bohoslužba, kázání, slav-

nost Večeře Páně, úřední jednání, břimovanci, duchovenská péče, veřejné povinnosti, mimoúřední povinnosti, spolubratři v úřadě.

Martin Schian, profesor bohosloví, generální superintendent, posílá tuto knihu do světa s přáním, aby po ní sáhli zejména mladí bohoslovci při svých prvních krocích ve vlastním farním úřadě. Bylo by si to jen přátí. Kniha není příliš rozsáhlá, ale je v ní snad vše, co je opravdu potřebí vědět. Pojednává o tom, jak si má mladý duchovní počínati při nastoupení úřadu, čeho dbáti, čeho se vyvarovati, koho navštívit, na co býti opatrný. Dává rady, jak má vypadati „nástupní kázání“ (až v naší církvi budou rady starších před volbou faráře zváti vyvolené na „Probepredigten!“). Rozumný duchovní nekritisuje, na co přijde, za žádných okolností nerozvinuje hned svůj program, nepomlouvá předchůdce, nevyjadřuje se špatně o faře. Farář se neobejde bez znalosti lidí. Spolupráce s matrikářem není zbytečná písarčina! Trpělivost a nezapomenout poděkovati každému a vždy!

Mladý začátečníku ve farářském úřadě, pamatuj: Žádná obec nevidí ráda, když nový a dokonce mladý farář ihned mění vžitě zvyklosti. Jak dlouho myslíš, že v obci budeš? Jak by to v ní vypadalo, kdyby každý farář ji vedl podle své hlavy? (11.) Pamatuj, že tvůj předchůdce měl také nějaké dobré vlastnosti. Není jen temným pozadím tvé vlastní znamenitosti.

Farář má znáti svůj sbor, jeho části, dějiny, stavbu, má si přečísti vše, co o jeho sboru bylo kde napsáno. Musí zkouseti akustiku. Představuje-li sbor uměleckou pa-

mátku, musí jí rozumět. Sakristie nemá být skladištěm nepotřebných věcí.

Topení a osvětlení sboru. Je pravda, že obce po staletí ke cti a slávě Boží mrzly. Avšak z toho není nutno vyvozovati, že tomu musí býti dnes právě tak. Topné těleso nesmí sbor hyzditi (železná kamna, trouby přes celou modlitebnu). Aby do sboru každý věřící nemusil nositi vlastní svíčky, možno zavésti elektrinu. Osvětlovací tělesa ať jsou vhodná, ne obyčejné talíře. Umělé svíce na obětním stole jsou nevkusné. Zvony jsou pýchou a štěstím obce. Fotografování v kostele je nepřipustné. Výzdoba sboru nechť je střízlivá, sestry z mládeže mohou zhotoviti vkusné pokrývky na obětní stůl, pod Písmo sv., na kalich a p.

Konfirmační cvičení ve sboru se nedoporučuje. Děti pak ve sboru vidí jen jakýsi druh školy. Mluvíme mnoho o lásce k bližnímu, ale nepraktikujeme ji ani ve sboru. Všimněte si, jak jsou lidé nevrli. Mají-li někoho pouštět do lavice. Nikdo se nechce vzdáti svého místa v koutě lavice.

Das Pfarrhaus ist ein Glashaus. Celá obec do něho vidí. Rodinný život na faře je stále pod přísným dohledem. Kdo toho nesnese, nemůže býti farářem (22). Někdy fara nevyhovuje požadavkům zdravého a pohodlného bydlení. Získali si farář lásku své obce, tu je vhodná doba, aby pro něho dovedla přinést i obět. Gemeindeglieder müssen immer willkommen sein. Je zlé, vědí-li údové obce, že farářka nerada vidí návštěvy za deštivého počasí (24).

Můj kostel, má fara, má obec, říká farář. Sbor je místo, kde

zvěstuje Boží slovo. Fara je místo jeho obývání a tvoření. A obec? Jak ta je „jeho“? Poněvadž jest na ni odkázán a ona na něj. Poněvadž jí má sloužiti.

Farář má se svou obcí vždycky vyjítí. Všude se najdou lidé, kteří by chtěli faráře mistrovati. Rozumný mladý farář si nechá něco říci, ale jde o to, jak se to řekne.

Volksnahe. Přiblížit se k lidu. Ano, třikrát ano. Neodcizit se, ale nebyt s lidem svázán. Faráři nesmí býti ukazatelem cesty „lid“, ale Bůh a Jeho evangelium (40).

Farář, který je zadobře se všemi lidmi své obce, musí se úzkostlivě ptáti, zda je na správné cestě. Farář, který je ve sváru s celou obcí, není již na svém místě. Pravý farář je ten, ježž milují věrní a vážní lidé obce, kterého se bojí špatní, a před nímž všichni mají úctu (41).

O bohoslužbě: Milý faráři. Tebou má mluvití Trojnásobsvatý. Jak to řekneš? Běda mně, neboť jsem člověk nečistých rtů. Že se farář modlí, je samozřejmé, že se modlí před bohoslužbou, je dvakrát samozřejmé. Modlitba je jako dýchání duše. (53.) Při bohoslužbách tluče srdce obce. Ach, jak slabě často tluče. Jakoby v něm už nebylo životní síly. Člověk by se zrovna bál, že každou chvíli přestane tlouci zcela. Modli se a studuj, aby tvá bohoslužba byla v dokázání Ducha a moci (1 Kor. 2, 4).

O kázání: Martin Luther se o své primici třásl. Něco z tohoto třesení musí nás provázeti celým úřadem. Nesmíme se státi duchovními řemeslníky nebo dokonce modlicími mlýnky.

Brát v kázání ohled? Na vlast, stát, církevní pokoj, mocné v obci,

protivníky? Gibt es eine ernste Predigt ohne Hörner und Zähne? (65) Kázání biblický v tom smyslu, aby lidé naší doby cítili, že k nim mluví Bůh sám.

Řeči při sňatcích jsou důležité. Rostoucí počet rozvodů nutí církve, aby snoubencům promluvily do duše, než uzavrou sňatek. Pohřební kázání nemají být nekriticky vychvalující ani nekřesťansky pomlouvající. I při křtu je vhodná kratičká promluva. Při stále menším počtu narození bude to brzy možné.

Je falešné oddělovati duchovenskou péči od kázání, vyučování, příležitostných řečí a ostatních farářských povinností. Každý styk s věřícími má být seelsorgerlich.

Der Pfarrer ist immer im Amt, wenn er in seiner Gemeinde ist. Farář nemůže mít úřední hodiny jako lékař a odkazovati pacienty na dobu ordinace, když to nespěchá (109). Úředníci v jiných povoláních si říkají „kolegové“. Faráři si říkají „Amtsbrüder“. Aby jimi byli, toť arci ideál. Bohužel, ein Rezept zur Herstellung des Friedens unter den Pfarrern gibt es nicht. (115) Jde-li o osobní věci, pak je dobře ukázati, že maličerné vidím maličerným.

Kniha má název Der junge Pfarrer. Ale, co nejsme každý jiný? Schopnostmi, povahou, věkem. Nezapomínejme, my mladí faráři, na jednu věc: Že není všechno dobré a správné jen proto, že je to od mladých. (118.)

Josef Kořínek.

Dr. Adolf Wendel: Ländliche Grabreden. Leipzig, Lunkenbein, 1937. Stran 86, cena 2 RM.

Knižička jest rozdělena ve 3 části: Úvod, soubor 24 pohřebních

promluv, dispoicce. V úvodu pojednává autor o smyslu řeči nad hrobem. Mají význam, přesahující rámec vlastního poslání. Z toho, že při pohřbu bývá přítomno mnoho necírkevních lidí, plyne misijnářsko-apologetický význam pohřební promluvy pro církev.

Pohřební promluva nemá být všeobecná, nemá být jen zvěstováním ústředních otázek víry e-vangelijního poselství. Nestačí nad hrobem promluvit o smrti — vysvoboditelce, o přemáhání bolesti, o soudu, věčnosti. To by bylo obyčejné kázání dušičkové. Smrt přece vstoupila do určitého života, do určitých poměrů. Je rozdíl mezi smrtí po těžkém utrpení a promluvou nad hrobem mladého člověka nebo rodičů.

Kázání má zapůsobiti, správněji řečeno, má připraviti půdu Božímu Duchu, chtějícímu působiti (str. 2). Kázání musí říci pozůstalým: Ve vaší situaci se pozná křesťan podle toho a toho. Tohle věří, tak žije, tak nesmí žiti.

Ve zvláštnosti a jedinečnosti každé jednotlivé smrti musí být uchopeno to typické. Na to pak hledáme biblický text — kažme i při pohřbu na text! Každý určitý případ smrti klade nám lidem těžké otázky, jež víra zodpovídá. Hádanka, která není sice rozluštitelná, ale u víře snesitelná.

Rétorské kumšty nebo kramářské rady v kázání nad hrobem neslouží farářskému stavu ke cti! Základními požadavky pro pohřební řeč jsou: přesná dispoicce (str. 4). Smysl řeči nad hrobem: Podle úkolu církve, za vedení biblického textu poukázati na význam víry s ohledem na lidský život a smrt (str. 2).

Obsah knížky tvoří soubor 24 pohřebních promluv. Každé kázání je na určitý text a rozpadá se na 6—8 vědčích myšlenek. Každé kázání je uvedeno nadpisem. Na př.: Malé dítě, učeň, který v práci přišel o život, mladá ošetřovatelka nemocných, náhlá smrt otce rodiny, starý písmák, starý poctivý čeledín, zbožná a dobrá stará paní a j.

Na konci je připojeno 36 disposicí vzorných. V záhlaví text a 6—8 myšlenek. Josef Kořínek.

Josef Kallinikov: Při řeckách babylonských. Román. Přeložil Vincenc Charvát. Románové knihovny Proud-sv. 57. Díl I. a II. Praha, Čin, 1936. Str. 282 a 238. Oba díly 58 Kč, váz. 82 Kč.

Autor tohoto románu, ruský emigrant, žijící u nás, je znám svým románem Mnichové a ženy, který vyšel nejprv česky a pak byl přeložen do všech světových jazyků. Také tento jeho nový román vychází takřka jako český originál. Lze říci, že je pokračováním prvního, a oba jsou bez pochyby psány na základě vlastních životních zkušeností autorových. V tomto se ličí život zbytku Dělníkinovy armády, odvezené z Ruska do Egypta. Je to spleť postav, osudů, zápasů, typů, nenávistí, lá-

sek a směrů, v nichž hlavní hrdina Volgin žije svým životem, snaží se postavit na vlastní nohy a nakonec odchází do Československa k dalšímu studiu. Kdo tento román, psaný se skutečným epickým uměním, přečte, pochopí mnoho z válečného Ruska, z ruské revoluce, z politických dějin poválečných a mnoho z lidské duše. O náboženství se v něm nemluví, ale zbožný člověk získá z něho i pro svou zbožnost. F. K.

John Dos Passos: Dvačtyřicátá rovnoběžka. Román. Přeložil A. J. Šťastný. Románové přílohy Proud sv. 55. Díl I. a II. Praha, Čin, 1935. Str. 292 a 301. Oba díly 66 Kč, váz. 90 Kč.

Je to román po mnohé stránce zvláštní. Podává charakteristiku amerického života od počátku tohoto století do světové války, a to tak, že ten život ukazuje jednak vyličením osudů několika jedinců z různých společenských vrstev, jednak že mezi to vplétá vločky, kinožurnály, záběry a náčrty životopisů proslulých mužů. Je to jako by fotomontáž, zobrazující chaos amerického života v první části našeho století. Je velmi účinná. Přímě holetně cítíte, jak tomuto světu, plnému tempa, chvění a tepu, chybí duše, náboženství a mravnost. F. K.

RŮZNÉ.

Učme se z dějin. Hospodářský zápas přivedl Evropu opět do situace, jež není nepodobná té, jaká byla v Evropě v době protireformace. Lze říci, že jako je dnes fronta fašistická a fronta socialistická, tak byla na konci 16. a na poč. 17. st. fronta katolická a fron-

ta protestantská. Toto hlavní rozdělení však bylo pozměňováno jinými příčinami. Francie na př. byla přísně katolická, ale při tom se bála katolického Rakouska a spojovala se proti němu s protestantským Německem. Tak dnes je Francie v podstatě národem vlast-

niků majetku. Ale přes to dává přednost spojenectví s komunistickým Ruskem proti nacistickému Německu, ač její hospodářské stanovisko má víc společného s Hitlerem než se Stalinem. Hitler odsuzuje komunismus víc než Ludvík XIV. odsuzoval protestantismus, ježto si přeje vzbudit nadšení pro vlastní hospodářské ideje a dokázat vlastnímu národu, že národní socialismus mu připravuje lepší život než by mu připravil komunismus. Zároveň může doufat, že pod tlakem špatnosti komunismu přiměje Francii, aby upustila od smlouvy s Ruskem. Dokud se však Francie bojí Německa, bude udržovat spojenectví s Ruskem — z týchž důvodů, pro něž žádné katolické protesty v 17. st. nepřiměly Francii, která se bála Rakouska, aby nebojovala pro německý protestantismus. Snad má Hitler pravdu svým názorem, že komunismus je nebezpečím pro evropskou civilizaci; ale totéž se dá říci o totálním státě, jehož on je hlavou. Křesťanské křížové tažení proti bolševismu by mohlo, kdyby bylo čestné, skončit protinacistickou a křesťanskou revolucí v Německu samém. (The Church Times z 18. září 1936.)

Verdeutschung. Říšský biskup německé evangelické církve Ludwig Müller vydal nedávno knihu *Deutsche Gottesworte*. V předmluvě praví: Für euch, meine Volksgenossen im Dritten Reich, habe ich die Bergpredigt „verdeutschet“ nicht „übersetzt“. Jak to „Verdeutschung“ vypadá, svědčí aspoň jedna ukázka. Podle Mat. 5, 38-41 pravil Ježíš v kázání na hoře: „Slyšeli jste, že bylo řečeno: Oko

za oko, zub za zub. Ale já vám pravím: Neodpírejte zlému, nýbrž, udeří-li tě kdo na pravou tvář, nastav mu i druhou...“ Müllero-vo poněmčení klade za to Ježíšovi do úst tato slova: „V ústech lidu se stále ještě říká: Jak ty mně, tak já tobě, nebo: Oko za oko, zub za zub. To ostatně spočívá také v přirozeně lidském citění. Já však vám pravím: Je lépe žítí se soukmenovci tak, abyste vespolek dobře vycházeli. Národní společenství je vysoký a svatý statek, je- muž musíte přinášet oběti. Proto vycházej svému odpůrci, pokud jen můžeš, vstříc, než se s ním úplně znečistiš. Jestliže tě tvůj kamarád v rozčilení udeří do obličeje, není vždy správné hned jej také udeřit. Je mužnější, zachovat klid převahy. Pravděpodobně se pak tvůj kamarád zastydí.“ — Je jasno, že takto Ježíš nikdy nemluvil. Ethos kázání na hoře je tu rozředen a zeslaben v občanskou morálku. Ježíš hlásal na hoře řád království Božího a ne pravidla pro život národního společenství.

Evangelia a nacistický světový názor. Ve znamení nároku hodnot „národ“ a „rassa“ na absolutnost a totalitu je napadán majestát Evangelia jako slova Božího. To se může dít tak, že každé Evangelium se vykládá rassově a tím je zbaveno svého charakteru jako zjevení Boží, resp. je relativisováno. Nebo se odmítá z národně rassového citění jako „židovská kniha“. Nebo je měřeno rassovými měřítky a „germanisováno“ vylučováním všech domněle židovských částí a budováním arijsko hrdinské nauky o vykoupení. Nebo se kázání Evangelia uznává jen potud, pokud dává náboženské potvr-

zení politickým snahám. (Kirche im Angriff, srpen 1936.)

Lidství. Pojem lidstva není přírodovědecký. Je mravní, duchovní. Může vyplynouti pouze z uznání nadřazenosti ducha a absolutních norem. Z uznání lidskosti. Bez lidskosti nebude lidstva. Homo sum — jsem člověk! Jak mnoho leží v těchto dvou slovech! Kolik spravedlivého citění! Jak málo z toho vidí ten, kdo uvěřil, že člověk je živočich jako jiný a přestal vidět sféru duchovní intence, která není z tohoto časoprostorového světa a kterou se tak hluboce lišíme od zvířat. Nepodaří-li se dopomoci jí k moci a slávě, bude příští kapitola dějin pravděpodobně kapitolou děsu. (Prof. dr. Kozák v Naši době v září 1936.)

Mythus. Prof. Reinhold Niebuhr ve své nové knize *An Interpretation of christian Ethics* (New York, Harper, 1935) nově chápe a nově oceňuje mythus. Mythus prý je dalek toho, být pouhou fikcí. Je prý to smělý vhled, který je plněji práv paradoxnímu bohatství reality než přesné závěry vědy nebo důsledné theorie racionální filosofie. Racionální myšlení prý vede buď k neživotnému monismu nebo k úplnému dualismu. Jen mytické myšlení prý nás může zachránit od absurdnosti obou. Tak mythy o stvoření světa, o pádu člověka a apokalyptickém skonání světa prý nepředstavují historii, ale vyjadřují podstatnou pravdu o vztahu mezi Bohem a světem, mezi Bohem a zlem a o vývoji duše. Niebuhr užívá hlavně mythu o pádu člověka, aby zdůraznil fakt, že hřích není jen nebo není hlavně zbytek přirozenosti. Z tohoto starého mythu plyne prý hlavně to

poznání, že zlo leží na spojení přírody a ducha.

Sociální význam křesťanství. Učení historického Ježíše má velkou důležitost pro naši dobu, poněvadž obsahuje prvky trvalé v dějinách lidstva. Ideál a duch Ježíšův může být přeložen do neapokalyptických výrazů. Učiníme-li to, plynou z něho důležité sociální důsledky. Ježíšův princip lásky má význam pro naše sociální problémy, ježto obsahuje perspektivy a ideály, které nás nemohou nechat spokojenými se skutečným stavem společnosti. Sociální evangelium je nutným důsledkem Ježíšova evangelia, neboť sociální poměry mohou překážet a překáží osobní spáse. Církev může mít velký vliv jako činitel sociální spásy ve všech oblastech, kde je třeba sociálních změn. (Z knihy: John C. Bennet: *Social Salvation*. New York, Scribner, 1935.)

Směry v soudobé theologii. Podle knihy Edwina Ewarta Aubreye: *Present Theological Tendencies* (New York, Harper, 1936) je pět velkých směrů v dnešní křesťanské theologii: modernism, barthism, novothomism, naturalism a novosupernaturalism. Liberalism směru Ritschlovského, který ovládal theologické myšlení v druhé polovině minulého století, není již ani uveden. Některé z těch směrů se spolu úzce stýkají: tak modernism a naturalism, barthism a novosupernaturalism, rovněž novothomism a novosupernaturalism. Modernism charakterisuje autor jako metodu spíše než vyznání, ale sám uznává, že modernistický směr se snaží vyjádřit křesťanskou nauku ve výrazech moderního světa. F. K.

Synoptická otázka.

Dr. F. Kovář.

Kdo čte za sebou všechna čtyři Evangelia, nemůže mu ujít, že je pro jejich obsah a celkový ráz můžeme rozdělit na *dvě odlišné skupiny*, a to tak, že v jedné z nich jsou Evangelia: Matoušovo, Markovo a Lukášovo, v druhé samo Janovo.

Evangelium Janovo se liší od ostatních již svou mluvou, dále svou formou a nejvíce svými myšlenkami, rázem, obsahem a hloubkou všeho toho, co vypravuje. Ačkoliv vypravuje také o životě a působení Ježíšově jako ostatní tři Evangelia, má sotva $\frac{1}{12}$ obsahu s nimi společnou. A v tom společném obsahu je způsob jeho podání zcela jiný než u ostatních Evangelii. I Ježíš Janova Evangelia je jiný než Ježíš ostatních Evangelii. Přejít od prvních 3 Evangelii k Janovi je tak jako dýchat jiné ovzduší, být přenesen do jiného světa.

Oproti této odlišnosti Janova Evangelia od ostatních třech Evangelii je tím nápadnější *vzájemná podobnost, příbuznost anó shoda mezi Evangelii Matoušovým, Markovým a Lukášovým, a to jak ve výběru látky, kterou podávají, tak v jejím uspořádání, tak konečně i ve slohu a mluvě*. Při tom však zachovává každé z těchto Evangelii svou individualitu a vedle četných podobností, příbuzností a shod jsou mezi nimi i *vzájemné rozdíly*.

Co je těmto třem Evangelii *společné*, to *převládá*. Jejich obsah je možno rozdělit na jednotlivá vypravování, perikopy, a ty je možno položit vedle sebe v paralelních sloupcích, tak abychom všechny 3 sloupce spoluhlédli. Sestavíme-li takový *souhled* (řecky: *syn-opsis*), vynikne nám názorně jak podobnost, příbuznost a shoda, tak i rozdílnost mezi nimi. Proto se těmto 3 Evangelii říká *Evangelia synoptická* (souhledná) a evangelistům *synoptikové*.

1. V sestavené synopsi*) prvních 3 Evangelii vynikne především to, co je *všem třem společné*. Markovo Evangelium má toho společného obsahu 93 procent, takže je pouze 31 veršů, které jsou jen u Marka a nejsou také u Matouše a u Lukáše. Matoušovo Evangelium má toho společného obsahu více než polovinu, 58 procent svého vlastního obsahu. Celých $\frac{9}{10}$ obsahu Markova Evangelia je v Evangelii Matoušově. Lukášovo Evangelium má toho společného obsahu více než 41 procent, tedy téměř polovinu svého obsahu, a více než polovina obsahu Markova Evangelia je v Evangelii Lukášově.

Synoptikové mají tedy z *velké části týž obsah*, tytéž perikopy. Mimo to však provedli všichni tři *stejnou disposici* těch zpráv, *rozložili je téměř stejně v stejném chronologickém a geo-*

*) Nejpřístupnější je: Lic. A. Huck: Synopse der drei ersten Evangelien, která vychází (Tübingen, Mohr) v stále nových vydáních.

grafickém rámci Ježíšova života.

Vzájemný poměr mezi synoptiky nám vynikne ještě víc, všimneme-li si *podrobnosti*. Pohlédneme na synopsi takové perikopy.

Mat. 9, 1—8: Hle, přinášeli k němu ochrnutého ležícího na nosítkách. Jakmile Ježíš uviděl jejich víru, řekl ochrnutému: „Buď dobré mysli, synu; tvé hříchy jsou ti odpuštěny.“ Tu si někteří zákoníci myslili u sebe: „Ten člověk se rouhá.“ Ježíš znal jejich myšlenky a řekl: „Proč máte v svých srdcích špatné myšlenky? Vždyť co je snadnější, říci: Odpuštěny jsou ti hříchy, či říci: Vstaň a chod? Ale abyste věděli, že Syn člověka má plnou moc na zemi odpouštět hříchy“... tu řekl ochrnutému: „Vstaň, vezmi své lože a odejdi domů.“ Jakmile to uviděl zástupy, užasly a velebily Boha, že dal takovou moc lidem.

Mar. 2, 3—12: I přicházejí, nesouce k němu člověka ochrnutého; čtyři ho nesli. Když pak ho pro zástup nemohli k němu přinést, odkryli střechu nad místem, kde byl a otvorem vpusťili nosítka, na kterých ochrnutý ležel. Když Ježíš uviděl jejich víru, řekl ochrnutému: „Synu, tvé hříchy jsou ti odpuštěny.“ Seděli tam někteří zákoníci a uvažovali v duchu: „Co to povídá tenhle člověk? Rouhá se! Kdo může odpouštět hříchy kromě samého Boha?“ Ježíš hned svým duchem poznal, že tak u sebe uvažují, a řekl jim: „Co to uvažujete v duchu? Co je snadnější: říci ochrnutému: Tvé hříchy jsou ti odpuštěny, či říci mu: Vstaň, vezmi své nosítka a chod? Abyste však věděli, že Syn člověka má moc odpouštět hříchy na zemi,“... řekl ochrnutému: „Pravím ti, vstaň, vezmi své nosítka a odejdi domů.“ I vstal, hned vzal nosítka a odešel přede všemi, takže všichni žasli a velebili Boha, říkajíce: „Takového něco jsme ještě nikdy neviděli!“

Luk. 5, 18—26: Hle, muži přinášeli na nosítkách člověka, jenž byl ochrnutý, pokoušeli se vnést jej a položit před něj. Poněvadž pro zástupy nenalezli, kudy by jej vnesli, vystoupili na střechu a spustili jej i s lůžkem otvorem v cihlách přímo před Ježíšem. Když uviděl jejich víru, řekl: „Človče, tvé hříchy jsou ti odpuštěny.“ Zákoníci a farizeové počali uvažovati: „Kdo je ten rouhač? Kdo může odpouštět hříchy kromě samého Boha?“ Ježíš uhlodl jejich úvahy a řekl jim: „Co uvažujete v svých myslích? Co je snadnější říci: Tvé hříchy jsou ti odpuštěny, či říci: Vstaň a chod? Ale abyste věděli, že Syn člověka má moc na zemi odpouštět hříchy“... řekl ochrnutému: „Pravím ti, vstaň, vezmi své lůžko a jdi domů!“ Ten před nimi najednou vstal, vzal to, na čem ležel, a odešel domů velebě Boha. Všech se zmocnil úžas a oni velebili Boha, byli naplněni strachem a říkali: „Dnes jsme uviděli neuvěřitelnou věc.“

Máme-li vypravování takto v „souhledu“, vidíme, že to takřka nejsou ani tři různá vypravování, ale spíš pouze tři verze téhož vypravování. V řeckém originále má tato perikopa u Marka 168 slov a z toho 105 slov je u Matouše nebo Lukáše nebo u obou. A kde jsou různosti, potvrzují jen shodu. Tak Matouš sice neříká nic o tom, že muži odkryli střechu, aby ochrnutého spustili k Ježíšovi, ale předpokládá to, jak je vidět ze slov „Ježíš uviděl jejich víru“. Neboť to předpokládá, že se stalo něco mimořádného, čím tu víru projevíli. I když tedy Matouš

neuvádí, že muži odkryli střechu a spustili nemocného, je vidět, že tyto podrobnosti měl před sebou a že jen své vypravování zkrátil. Shoda je nápadná zvláště v některých detailech, na př. když všichni tři synoptikové úplně stejně líčí, jak Ježíš přerušil svou řeč a stejně pak dodávají: řekl ochrnutému...

Podobně jako při této perikopě, je to i při mnohých jiných.

Tak na př. vypravování o tom, jak apoštolé trhali v sobotu klasy a jak jim to farizeové vytýkali (Mar. 2, 23—28 = Mat. 12, 1—8 = Luk. 6, 1—5) obsahuje v řeckém originále Markova Evangelia 108 slov a z nich 72 je u Matouše nebo u Lukáše nebo u obou. Matouš a Lukáš tu vynechávají podrobnost, kterou má jen Marek, že Davidovo vstoupení do svatyně a pojidání posvátných chlebů se stalo za velekněze Abiataru.

Vypravování o Petrově vyznání u Caesareje Filipovy a následující na to ohlašování mesiášského utrpení (Mar. 8, 27—33 = Mat. 16, 13—28 = Luk. 9, 18—27) má u Marka v originále 144 slov a z těch je 99 u Matouše nebo u Lukáše nebo u obou.

Perikopa o Ježíšově proměnění (Mar. 9, 2—8 = Mat. 17, 1—9 = Luk. 9, 28—36) má u Marka v originále 121 slov a z nich 83 se vyskytuje také u Matouše nebo u Lukáše nebo u obou.

Že takové shody nejsou náhodné, je vidět nejlépe právě při *nápadných podrobnostech*, jakou jsme na př. viděli v perikopě o ochrnutém, kde všichni evangelisté stejně přerušují Ježíšovu řeč a stejně pokračují. Takových případů je hojně. Tak v seznamu apoštolů (Mar. 3, 16—19 = Mat. 10, 1—4 = Luk. 6, 12—16) uvádějí všichni tři synoptikové u jména Jidášova stejnou poznámku: „který jej pak zradil“.

Shoda všech 3 synoptiků se jeví dále v tom, že všichni *užívají některých zvláštních a řídkých výrazů*, které se jinde v Novém zákoně nevyskytují nebo se vyskytují jen zřídka. Tak na př. všichni 3 praví, že ženich „bude vzat“ (*aparthé*, Mar. 2, 20 = Mat. 9, 15 = Luk. 5, 35), všichni 3 užívají výrazů: *epibléma* = záplata (Mar. 2, 21 = Mat. 9, 15 = Luk. 5, 35), *sporimón* = obilné pole (Mar. 2, 23 = Mat. 12, 1 = Luk. 6, 1) a j. Takových řídkých výrazů, společných všem 3 synoptikům, je 17.

Na některých místech užívají synoptikové sice *týchž nebo příbuzných výrazů*, ale *v jiném smyslu* nebo *v jiné konstrukci*, přece však tak, že příbuznost je zřejmá. Na př. Mar. 3, 28 uvádí slova Ježíšova: „Synům lidským budou odpuštěny všechny hříchy i rouhání.“ Táž slova uvádí Mat. 12, 32 takto: „Kdo by řekl slovo proti Synu člověka, bude mu odpuštěno.“ Luk. 12, 10 pak takto: „Každému, kdo řekne slovo proti Synu člověka, bude odpuštěno.“ Matouš a Lukáš se shodují oproti Markovi, ale rozdíl od Marka není velký.

Podle Mar. 16, 7 pravil Ježíš po vzkříšení ženám: „Ale jděte a povězte jeho učedníkům a Petrovi: Jde před vámi do Galii-

leje. Tam jej uvidíte, jak vám řekl." Podstatně stejně uvádí ta slova také Mat. 27. 7: „A jděte rychle povědět jeho učedníkům, že byl vzkříšen z mrtvých, a hle, jde před vámi do Galileje, tam jej uvidíte.“ Ale Luk. 24, 6 je uvádí v jiné podobě: „Vzpomeňte si, jak vám ještě v Galilei řekl...“

Mar. 10, 17. 18 vypravuje: „Když vycházel na cestu, příběhl kdosi, poklekl před ním a ptal se ho: Dobrý mistře, co mám činiti, aby se mi dostalo podílu ve věčném životě? Ježíš mu odpověděl: Proč mě nazýváš dobrým? Nikdo není dobrý, leč jediný Bůh.“ V podstatě stejně vypravuje Luk. 18, 18. 19: „Otázal se ho jeden přední muž: Dobrý mistře, co mám činiti, aby se mi dostalo podílu ve věčném životě? Ježíš mu řekl: Proč mě nazýváš dobrým? Nikdo není dobrý, leč jediný Bůh.“ Mat. 19, 16. 17 však toto vypravování uvádí poněkud odlišněji: „Hle, přistoupil k němu kdosi a otázal se: Mistře, co dobrého mám činiti, abych dosáhl věčného života? Odpověděl mu: Proč se mne ptáš, co je dobré? Jen jeden je dobrý.“

V těchto případech jsou sice v maličkostech individuální rozdíly mezi synoptiky, ale celým svým rázem potvrzují tím více vzájemnou shodu mezi nimi.

Všechny příklady zde uvedené se týkají míst, která jsou *společná všem třem* synoptikům a která svědčí o podivuhodné podobnosti, příbuznosti i shodě, zároveň však i o různosti mezi synoptiky v látce všem třem společné.

2. V sestavené synopsi prvních 3 Evangelíí jsou dále patrna *místa, která jsou společná jen Matoušovi a Lukášovi*, ale nejsou vůbec u Marka.

Této látky, společné Matoušovi a Lukášovi, je asi 200 veršů. U Matouše tvoří asi $\frac{2}{11}$ jeho celkového obsahu, u Lukáše asi $\frac{1}{6}$ jeho celkového textu.

Obsah těchto míst, která jsou společná Matoušovi a Lukášovi, tvoří *slova a řeči Ježíšovy*.

U těchto společných míst mezi Matoušem a Lukášem je *blížkost a shoda textů většinou ještě větší* a bližší, než v částech, které jsou společny všem třem synoptikům.

Tak na př. kázání Jana Křtitele, uvedené u Mat. 3, 7—10 a u Luk. 3, 7—9, má u Matouše 64 slov, u Lukáše 63 slov a liší se od sebe v řeckém originále jen ve zcela bezvýznamných bodech. Matouš ve slovech „ovoce pokání hodné“ má výraz „ovoce“ v čísle jednotném, Lukáš v čísle množném; dále Matouš užívá výrazu: „nemyslete říkati“, Lukáš: „nezačínějte říkati“; konečně přidává Lukáš ve větě: „již jest i sekera přiložena ke kořeni stromů“ slůvko „i“, jehož Matouš nemá. Jinak je naprostá totožnost mezi oběma texty.

V Ježíšově řeči o nečistém duchu, který jde vyhledat sedm jiných, horších než je sám, nemá Luk. 11, 24—26 ani slova, které by nebylo zároveň také u Mat. 12, 43—45. Lukáš tu jen

přidává některé výrazy, které však v ničem nemění obsah, ráz a spád řeči.

Ježíšova slova o nemožnosti sloužit dvěma pánům jsou uvedena u Mat. 6, 24 a u Luk. 16, 13 úplně stejně, s jedinou výjimkou, že Matouš užívá na počátku pouze slova: „žádný“, kdežto Lukáš má: „žádný čeledín“.

Stejně je tomu v mnoha jiných případech.

Váha těchto shod se ještě zvýší, konstatuje-li se, že Matouš i Lukáš na těchto jim oběma společných místech *užívají oba určité výrazů a obrátů, jinak málo a zřídka užívaných*. Mezi ně patří na př.: karfos = mrva, domos = kláda (Mat. 7, 3—5 = Luk. 6, 41—42), fóleos = doupe (Mat. 8, 20 = Luk. 9, 50), hikanos hina = hoden aby (Mat. 8, 8 = Luk. 7, 6), fobeisthai apo báti se před (Mat. 10, 28 = Luk. 7, 6), homologein en = přiznati se k (Mat. 10, 32 = Luk. 12, 8) a j.

Tyto případy se týkají míst, která jsou společná Matoušovi a Lukášovi na rozdíl od Marka a která tvoří *druhou skupinu synoptických textů*.

3. *Co zbylo v Evangelii Markově* a není ani v Matoušově ani v Lukášově, toho je velmi málo. Ze 100 perikop Evangelia Markova jest jich jen 5, které nejsou ani u Matouše ani u Lukáše. Obsahově ničím zvláštním nevynikají. Jsou to perikopy: Mar. 3, 20—21 o tom, že rodina se chce zmocnit Ježíše, 4, 26—29 podobenství o zrnu samočinně rostoucím, 7, 31—37 uzdravení hluchoněmého, 8, 22—26 o slepém z Betsaidy a 9, 49—50 o soli v člověku. Je to celkem 31 veršů.

4. Více je toho, co *zbývá v Evangelii Matoušově*, vyloučíme-li z něho, co má společné s Markem a Lukášem. Tyto části, které jsou vlastní pouze Matoušovi samému, se obírají hlavně Starým zákonem a Ježíšovým poměrem k zákonu Mojžíšskému.

5. *Evangelium Lukášovo* má nejvíce textu, který je *jen jemu vlastní* a který zbývá po vyloučení částí, jež jsou společny tomuto Evangelii s Matoušem a Markem. Je to celkem 548 veršů mezi 1149 verši celého Evangelia Lukášova. Tato část obsahuje výběr zajímavých událostí ze života Ježíšova a Ježíšova podobenství, kterých jinde v Evangeliiích nenajdeme.

Všecka tato fakta svědčí o zvláštním a složitém poměru mezi synoptiky.

Je přirozeno, že novozákonní věda musí tento zvláštní vzájemný poměr synoptických Evangelii nejen zjišťovat a popisovat, ale že se musí snažit také *vyložit, proč tento zvláštní poměr je, jak vznikl a jaký je jeho význam a dosah*.

Úkol, vyložit tento zvláštní a složitý poměr shod a při tom zároveň i různosti v obsahu, formě i rozdělení synoptických Evangelii jakož i význam tohoto poměru pro oceňování synoptických Evangelii, se nazývá synoptickou otázkou, synoptickým problémem.

Oč zápasí dnes svobodné křesťanství?

(Dokončení.)

Dr. H. Faber.

Které cesty se před námi v naší poušti otvírají?

Svobodné křesťanství se má orientovat na dvou pólech: na evangelium a na humanitě. Co to dnes znamená?

1. Mluvíme-li o *evangelium*, myslíme nutně na skvělý způsob, jak naši otcové své generaci vrátili Ježíše, jeho kázání a jeho postavu. Byli v tom věrní staré tradici svobodného křesťanství. Modernismus daroval své době liberální obraz Ježíše.

Tento poklad se nám skoro zcela ztratil. Liberální obraz Ježíšův byl produktem své doby a musil zemřít. Ale nedostali jsme nic nového. V oboru novozákonní vědy jsme měli vedení, ale ztratili jsme je. A co dnes namnoze činíme, je, že se snažíme vyrovnat se s výsledky biblické kritiky, kterou konají jiní.

Vidím-li správně, stalo se dvojí. Jednak se stalo jasným, že synoptická Evangelia nejsou už více nebo méně spolehlivými historickými životopisy, nýbrž produktem určité dogmatické tradice v prvotním křesťanství. Z Evangelii musí tedy být teprv historie sama vyloupena. Jednak nese historické kázání, které pak dostaneme, naprosto dobově podmíněný, eschatologický ráz. A právě z myšlenek eschatologie jsou dnes činěny nejostřejší útoky na liberální teologii.

Zde hrozí velké nebezpečí pro svobodné křesťanství. Jsme v nebezpečí, že ztratíme spojení s prvotním pramenem křesťanství. Není nemyslitelné, že na to by mohlo svobodné křesťanství zemřít. Dr. Mac Lachlan tuto situaci měl na zřeteli při své letošní přednášce v Essex-Hallu. Myslí, že trvalé prvky Ježíšova kázání nespočívají v eschatologii, nýbrž v jeho nábožensky založené etice. Totéž praví částečně Windisch ve své knize *Der Sinner Bergpredigt*. Jinou cestu razí dr. Buri v své knize o theologickém zhodnocení eschatologie. Myslí, že správné ocenění eschatologie může být vydáno jen z liberální teologie.

Myslím, že cesta, kterou máme jít, jest: zpět k evangelium! Stojíme však teprve na počátku. Od války stouply v křesťanství cenné papíry bible velice. Toto oživení biblického poselství však přišlo od novoorthodoxie a souběžně s ním šlo snížení liberální teologie. Musíme pečovat o to, abychom si nedali od orthodoxie cestu k biblí ani ukazovat ani v ní bránit. Vidíme svou vlastní cestu a tou půjdeme.

2. Naše hnutí je tedy na jedné straně hnutím ve směru k biblí. To v sobě obsahuje, jak bylo už řečeno, hnutí k historickému křesťanství. Stojíme jako svobodní křesťané oproti křesťanství s *historickou láskou*, ale slovo láska má tu důraz. V našem kruhu byl ode dávna pěstován ideál sjednocení křesťanstva, římskou

církev nevyjímajíc. Hugo Grotius, velký právník 17. stol., byl z velkých katolických duchů mezi remonstranty. A můj vážený učitel prof. de Graaf nazýval rád svobodné křesťanství svobodným katolicismem.

Tento ideál se po válce všude v křesťanství dostal do popředí a jeho výsledkem je ekumenické hnutí se svými třemi větvemi. Není snadné pro nás naléztí místo v tomto hnutí. Mám dojem, že se tu s naší strany uplatňuje příliš mnoho kritiky. Nesmíme však zapomenout, že musíme jako svobodní křesťané hledat svou základnu v křesťanství. Právě tak jako při bibli mohli bychom si vylučováním se z křesťanstva, t. j. z ekumenického hnutí, zavřít cestu k prvotnímu pramenu našeho života. Mám dojem, že naše situace nás často nutí v našich církvích provozovat jakousi politiku prestiže. Potom se to však stává menšinovým komplexem. A takový komplex zabíjí nakonec všecku lásku. Musíme se postavit do proudu křesťanského života v dějinách. To se mi zdá jednou z prvních úloh našeho hnutí. V ekumenickém hnutí se projevuje něco, v čem se musíme pohybovat, abychom se tím nechali kritizovat a abychom to také sami kritizovali. Jak daleko smějí tímto směrem jít, nedá se předem říci. To sebou ponese četné obtíže. Nebudeme smět zapřít své vlastní přsvědčení. Jen budeme-li spolupracovat jako svobodní křesťané, bude z toho mít ekumenické hnutí i my sami prospěch. Snad že jednota tohoto hnutí s našeho stanoviska vždycky musí být pocíťována jako jednota v napětí. Kritická láska znamená napětí.

Československá církev je jedna z mála církví našeho svazu pro svobodné křesťanství, která spolupracuje s lausannským hnutím, které je z těch 3 nejvíce orthodoxní. Měla s pokračovacím výborem tohoto hnutí velmi poučnou korespondenci, z níž něco přečtu, abych situaci objasnil. V československé církvi vznikly pochybnosti, může-li ještě spolupracovat v lausannském hnutí a dr. Hník napsal 10. července výboru: „Naše církev přijala v r. 1927 pozvání ke konferenci o „víře a zřízení“, ježto se sama pokládá za církev křesťanskou. Věříme v Ježíše Krista, Syna Božího, Pána života, našeho Spasitele a Vykupitele. Znamená pro nás nejvyšší a nejúplnější osobní zjevení Boží, ale my jej neztotožňujeme s druhou osobou Trojice a nemodlíme se k němu jako k Bohu. Ježíš Kristus je pro nás v etickém a ne v metafysickém smyslu Syn Boží. Československá církev zamítá historické dogma o třech různých osobách v Bohu. Proto je její kristologie v podstatě unitářská. Na druhé straně užíváme výrazů: Bůh, Syn a Duch, abychom vyjádřili nejvyšší formy božské dokonalosti působnosti a v tomto bodě se lišíme od unitářů. Bůh jako Otec znamená pro nás jeho činnost tvůrčí, Bůh jako Syn jeho činnost zjevatelskou, Bůh jako Duch jeho činnost posvěcovací. Přistoupili jsme k lausannskému hnutí v přesvěd-

čení, že jeho nejdůležitějším úkolem je získat lidstvo pro Krista a skrze Krista pro Boha. Naše církev začala formulaci svého učení v domněnání, že dnešní společnost ztrácí porozumění pro křesťanské náboženství, ježto jeho myšlenky jsou vyjádřeny v pojmech staré filosofie, které jsou cizí myšlení dnešního člověka. Pokládáme za nutné, nově vyložit a formulovat křesťanské základní pravdy o Bohu, Kristu, člověku, svátostech atd. Československá církev nenalezla svého východiska v systémech historických křesťanských učení, nýbrž v Novém zákoně a zvláště v evangeliu Ježíše Krista. Duchovní mocí křesťanského evangelia chceme proniknout do dnešní politické, mravní a kulturní situace. Naše církev přistoupila k lausannskému hnutí v očekávání, že jednota křesťanských církví bude budována na basi křesťanského evangelia, poněvadž jen tímto způsobem pokládáme za možné hlubší porozumění mezi církvemi a opravdový úspěch sjednocovacích snah. Věříme v možnost nové orthodoxie, založené na vyšší jednotě Ducha Kristova s nejlepšími intelektuálními i mravními snahami našeho století. Možná jednota křesťanstva může být podle našeho přesvědčení nalezena v přiblížení se duchu Ježíše Krista a ne v nucené uniformitě theologické nauky."

V tomto dopise již mluví to, co jsem nazval naší *kritickou láskou*.

Odpověď přišla ve formě resoluce, kterou také uvádím: Výbor děkuje dr. Hníkovi za jeho dopis a prohlašuje znova za basi lausannského hnutí princip, že pozvání k účasti má být posláno všem církvím, které uznávají našeho Pána Ježíše Krista za Boha a Spasitele. Přeje si však znova vyslovit své přesvědčení, že otázka, zdali některá církev se může práce na tomto základě zúčastnit či nikoliv, musí být rozhodnuta příslušnou církví samou. Výbor doufá opravdově, že československá církev, ježto se zúčastnila světové konference r. 1927, bude s to ve své spolupráci s hnutím pokračovati.

Tato korespondence ilustruje velmi pěkně situaci, ve které nyní jsme. Dopis dr. Hníka ukazuje hnutí k historickému křesťanství, které v nás hluboce žije a zároveň zdařilé vyslovení kritických výhrad, které jako svobodní křesťané musíme činit. Zároveň se v resoluci jeví diffusní jednota, kterou křesťanství jako historický zjev nyní jest.

Podle mého názoru není možno stanovit pevné směrnice. Rok 1937 neotevře asi pro ekumenické hnutí žádné nové perspektivy. Přispěje však podstatně k tomu, aby se znenáhla upevnily zaujaté posice a začaté směry. Také náš Světový svaz pro svobodné křesťanství dosti zesílil, aby svou taktiku pevně stanovil. Bude na čase společně uvážít, jak asi svou posici v tomto hnutí o jednotu vidíme.

3. Náš poměr k bibli a k ekumenickému hnutí vidím jako

dva nejdůležitější problémy, myslím-li na prvý pól našeho hnutí, na evangelium.

Jak je s druhým pólem, s *humanitou*? Týče se našeho poměru k problémům naší dnešní kultury.

Při našem poměru k bibli a ke křesťanství jako k celku snažil jsem se vlastně hájit nový postoj k těmto veličinám. Máme dojem, že období kritického, více nebo méně negativního postoje je za námi a že nejbližší století před námi budou od nás žádat pozitivního postoje. Totéž platí o našem poměru ke kultuře. I zde musíme pokládat určité období za skončené. V období, které leží za námi, jsme žili v době vysoké konjunktury liberálního smýšlení ve všech oblastech kultury. Nepokládali jsme za nutné, abychom se jako hnutí zasazovali za určité ideály národní nebo mezinárodní politiky. Byly tak jako tak sledovány. Naše síla spočívala v spojení naší víry se světovou kulturou a v tak zvaných humanitních snahách. O poměru mezi vírou a vědou, mezi teologií a filosofií nyní nemluvíme. To spojení je starým ideálem našeho hnutí, které musíme i dnes ještě hájit. Vedlo by však daleko do theologie, kdybychom mluvili o problematice, která se tu otvírá a kdybychom ukazovali, jak dnes idealistická base filosofie, o kterou se opíralo naše stanovisko k filosofii, znenáhla mizí a činí místo naturalismu. Zde je problém, s kterým se arci musíme velmi dobře vypořádat.

Nemíním mluvit také o tom, jak v moderní přírodovědě nastaly velké změny. Myslím na moderní fyziku a na moderní biologii. Zde čekají na naše theology úkoly, které si vyžádají v nejbližších stoletích naší pozornosti, nechceme-li opravdu ztratit spojení s vědeckou kulturou naší doby.

Omezím se však nyní na naše humanitní ideály, v nichž dříve spočívala naše síla. Na naší práci na problematice osobního způsobu života: péče o chudé, o výchovu, o život rodiny, o zlepšení na poli sociálním. V poválečných letech se staly četné z těchto ideálů obecným majetkem a byly převzaty t. zv. neutrálními spolky nebo státem. Nemá smyslu, abychom se o ně jako hnutí výslovně zasazovali. Zní to poněkud staroliberálně, t. j. staromódně. Očekává se *více* od hnutí, jako je naše. Dříve byla tato práce důkazem duchovní svěžesti a výbojnosti, dnes už ne. Touto poznámkou nemíním snižovat cenu této práce. Cítím to jako velký zisk pro naši kulturu, že naše hnutí spolupomáhalo stupňovat pocit odpovědnosti vůči jednotlivému člověku.

V mírovém hnutí však, které se také zrodilo z našeho kruhu, vidím zase už jiné stanovisko. Náš úkol leží totiž dnes v oblasti *sociální morálky*. V květnu tohoto roku jsem byl na konferenci modernistů v anglické státní církvi a dal jsem tam otázku, jak Modern Churchmen's Union vidí budoucnost svého hnutí. Ukázalo se, že dosáhli, čeho po lidsku dosáhnout mohli, ale přece nebyli spokojeni. Sekretář pravil: „Probudíme nový život, když

se odvážíme na velké sociální problémy naší doby." A jeden z přítomných prohlásil otevřeně, že podle jeho mínění smýšlejí mnozí vedoucí mužové příliš viktoriánsky. Taková diskuse je typická pro situaci svobodného křesťanství jako celku.

Vidím dva velké problémy, které nyní vyžadují nejen našeho zájmu, ale i naší spolupráce: demokracie a mezinárodní právní řád. O obou několik slov.

Že demokracie je v nebezpečí skoro ve všech zemích Evropy, je nesporno. Velké části světa si zvykly tomu, pokládat ji za systém, nechápajíce, že je ztělesněním určitého ducha a určitých principů. Demokracie jako duchovní ideál se však zrodila z ducha svobodného křesťanství a my tedy máme vůči ní zvláštní odpovědnost. Dnes je v očích mnohých lidí jen věcí určitého počtu politiků z povolání. Pokládám za jeden z úkolů našeho hnutí, hájit demokracii jako ideál, ne jako systém, a budit vědomí mass pro velkou hodnotu, která v ní je skryta. Je v našich kruzích určitý odvrát od politického života. Pokládá se jen za „kramářství". Pokládám ten odvrát za krátkozrakost. Politika je jeden z nejdůležitějších projevů života národního. Nesmíme ji ponechávat jen několika politikům. Demokracie je věc lidu, tedy také naše věc.

Druhým problémem je velmi palčivý *problém míru*, který raději formulují jako *problém mezinárodního právního řádu*. Neboť práce pro mír, nechce-li se zastavit jen u negativního potírání války, se musí rozvinout v pozitivní úsilí o vytvoření mezinárodního práva. Že tato myšlenka vyplývá ze základního principu evangelní humanity, nebude snad nikdo chtít popírat. Ujímáme se i zde staré tradice našeho hnutí, pokračující v dědictví Hugó Grotia.

Dvou věcí je třeba si tu všimnout: 1. Že jako hnutí nevcházíme těmito myšlenkami na pole praktické politiky a tedy se nevážeme na určitou politickou stranu. Vážeme se tu na princip, který mohou mít nejrůznější strany. 2. Že myšlenky, jako tyto, mohou zvítězit v chaosu našich dnů, jen když masy je budou pokládat za součást svého světového a životního názoru. Neboť nacionalismus našich dnů, proti němuž se tyto myšlenky obracejí, vystupuje jako nový světový názor. Proto i tyto myšlenky potřebují se stát světovým názorem. A proto *svět vsutku potřebuje svobodného křesťanství*.

Ukázal jsem, že podle mého názoru jde ve světle ideí našeho hnutí o čtyři věci. *Především* zase zpět k biblí a zpět k církvi. A to ne naším dřívějším kritickým způsobem, nýbrž pozitivně a konstruktivně. Tedy nejen biblickou kritiku, nýbrž především biblickou theologii. To snad nebude už naše kritika na biblí, nýbrž kritika bible na nás. A nejen už kritika na církvi, ale spolupráce v církvi, t. j. v organisaci křesťanství. A za *druhé*:

zpět ke kultuře. Ukázal jsem na některé ohrožené body, kde můžeme vykonat konstruktivní, t. j. vůdčí práci.

Budoucnost vypadá pro západní Evropu temně, ale má-li kultura bělochů ještě budoucnost, pak ji má i svobodné křesťanství. Neboť my žijeme blízko srdce té kultury.

V 17. a 18. st. zastupovaly naši ideu jen jednotlivci. V 19. stol. přicházejí theologové, rozvířují celou theologii a přes theologii se stává svobodné křesťanství církevním hnutím, které mění tvář církve. Ani v theologii ani v církvi nemáme dnes vedení. Ale přesně vzato nemá nikdo vedení a všechno je nejisté. Všichni jsou zatlačeni do obranné polohy a ohlížejí se zpět do minulosti. V tomto zápase duchů jsme my jediní, kdo hledí do budoucnosti a kdo tedy budoucnost mít budou.

Neříkáme to, že chceme panovat. Jako svobodní křesťané jsme tu jen, abychom sloužili. Neboť království Boží nepřichází násilím, ale modlitbou.

Přel. F. K.

Idea svobody svědomí v myšlenkovém vývoji církve československé.

(Pokračování.)

Frant. Roháč.

3. Modernistické kořeny ideje svobody svědomí.

To, že jsme musili, ve zkratce jakkoliv nedokonalé, projít kulturním vývojem evropským po pozvolném rozpadávání středověkého konsensu názorového i sociálního, nám dovoří snáze porozumět základní povaze hnutí, z něhož vyrostli kněží, zakládající československou církev.

Katolický modernismus byl hnutí, které vzniklo na sklonku 19. století a začátku 20. století z úsilí o překonání myšlenkové krise, do níž se dostávali katoličtí kněží i laikové, kteří si uvědomovali rozpor mezi noetickým východiskem věroučných názorů církevních a novověce filosofickým a vědeckým, mezi pravdou nadpřirozeného zjevení a pravdou lidského rozumu, kteří na jedné straně viděli, jak princip zjevené pravdy byl ořesen ve svých základech a na druhé straně toužili uchovati náboženství a církev. Viděli, že propast a rozštěpení církve a kultury — budou-li dále trvat — musí vésti buďto k opuštění církve nebo k zavržení kultury a usilovali naléztí syntesu, která by opět církev a kulturu moderní usjednotila. Poněvadž pak poznávali, že toto usjednocení nemůže být provedeno tím, že by byly opuštěny základy vědeckého a filosofického myšlení a kulturně sociálního usilování moderní společnosti, jak byly vytvořeny právě popřením principu zjevené pravdy a zrušením feudálně stavovského řádu společenského, doufali, že bude možno smířiti

náboženství a kulturu, „víru a vědu“ (jak zněla oblíbená formule), církve a společnost, budou-li přijata noetická kritéria vědecká a filosofická a bude-li způsob životní praxe církve upraven se zřetelem k novověkému vývoji společenskému.

Modernismus nebyl systém, nebylo učení, nýbrž metoda: Šlo mu o to, aby myšlení theologické přejalo *metodu* myšlení vědeckého a filosofického a sociální praxe církevní metodu společenské správy, jak ji představovala demokracie a nově se rodící hnutí socialistické. Jako takovýto pokus o metodologický převrat v katolické theologii stal se modernismus začátkem 20. století hnutím světovým a našel svoje nejvýraznější představitele ve Francii (Alfred Loisy, F. Brunetière), v Anglii (Georg Tyrell), v Německu (Herm. Schell) — abychom jmenovali alespoň nejvýznamnější. V Rakousku k modernismu patřil profesor Ehrhard, profesor Scheicher. Po stránce sociální projevil se modernismus ve směru křesťanského socialismu, který se domníval nalézati schválení církve v encyklice *Rerum novarum* (vydané papežem Lvem XIII. 15. května 1891) a byl představován ve Francii hnutím Sillonu (Marc Sangnier), v Itálii křesťanským demokratictsem (Romolo Muri, Foggazzaro).

Modernisté se domnívali, že přebírajíce noetická kritéria moderní filosofie a metodologické požadavky moderní vědy, zůstávají dobře na půdě své církve. Ve skutečnosti ovšem jejich stanovisko musilo vésti k popření všech osnovných principů, na nichž byla vybudována myšlenková i správní stavba katolicismu.

Vědecké — t. j. dogmaticky nepředpojaté studium dogmatu a jeho dějin (už v tom je s hlediska nadpřirozeného zjevení paradox: zjevení nemá dějin) přivedlo je k přesvědčení, že dogma se vyvíjelo, že bylo formulováno nejenom ze sebe sama, nýbrž také pod zřeteli té filosofie, v jejímž okruhu vznikalo, že je nedokonalým a lidským dílem.

Kritické — t. j. opět nedogmatické — studium textů Písma Starého i Nového zákona a jeho kritická exegese musilo popřít víru v jeho verbální inspiraci (se vším jejím doprovodem: věrou danou uzavřeností zjevení, předpokladem zvláštního „biblického jazyka“ atd.).

Kritické studium církevních dějin musilo otrást myšlenkou naprostého supremátu papežova a vést k pochopení papalismu nikoliv jako apoštolského zřízení, nýbrž historicky vytvořené a podmíněné instituce a tím i k jiným pojetím církevní autority.⁹⁾

Podstatný rys modernistického způsobu myšlení ve věcech dogmatických je pak dán tím, že modernisté, přebírajíce noe-

⁹⁾ V těchto svých úvahách byli modernisté podporováni obdobným směrem v theologii protestantské, který nese jméno kritické či liberální theologie, a v němž už v první polovině 19. století — nesoústavně už dříve i jinde — kritické studium Starého i Nového zákona a dějin dogmatu vzalo svůj vznik.

tická kritéria filosofická a vědecká, musili převzít i výchozí thesi filosofického myšlení o *immanenci pravdy*. Zároveň tato filosoficko-vědecká orientace (a vzpomeňme, že filosofické myšlení evropské bylo tehdy stále pod vlivem myšlení Kantova a novokantovců, v němž byla popřena možnost metafysiky jako vědy) vedla modernismus k tomu, že musil východiskem theologického myšlení učinit nikoliv transsubjektivní a transcendentní oblast zjevení, nýbrž subjektivní zdroj náboženství v psychickém životě jednotlivcově: náboženskou zkušenost. Důsledkem bylo, že pravda theologova stala se pravdou stejně relativní jako pravda vědcova, ba víc relativní: neboť jevila se ve své největší části a ve své podstatě jako racionálně neuchopitelná.

Nikoliv *jistotou*, nýbrž *pravděpodobností*, nikoliv dogmatickou definitivností, nýbrž neuzavřeností našeho poznání bylo dáno východisko modernismu: jako naše poznání není nikdy úplné a stále se vyvíjí, tak také dogma je podrobena vývoji, aby bylo vždy jen dočasným, pro tu dobu relativně dokonalým vyjádřením obsahu náboženské zkušenosti. Úsilí o toto pokud možno dokonalé vyjádření tohoto obsahu je úkolem theologie.

Důsledky toho jsou implicitě dány: pakli vývoj, tedy nikoli dogmatická neomylnost, pakli úsilí o stále úplnější poznání pravdy, tedy i svoboda člověka o ně usilujícího.

Zde, v těchto základních thesích světového modernismu, z jehož zdrojů napájeli se i kněží, kteří později založili církev československou, jsou kořeny toho, že idea svobody svědomí mohla se státi *zásadou* nové církve. Těmito kořeny také je myšlenka svobody svědomí spojená s druhým požadavkem, který považovala československá církev za stejně podstatný základ svého života: požadavkem „volného vývoje náboženského“.

Tento požadavek je nerozlučně spjat s ideou svobody svědomí: Uznávám-li *skutečnost* vývoje, uznávám i nutnost úchytky od daného stavu, neboť cesta vývoje je vždycky jenom cestou uchýlení od situace právě přítomné. Uznal-li jsem *nutnost* tohoto uchýlení, uznal jsem i jeho *právo*. A skrze toto právo uznal jsem i svobodu jednotlivcovu změnití, opustití i popřítí daný stav — v konkrétním případě našem: dané dogma — jakmile tento jednatel nahlédne jeho neoprávněnost či neudržitelnost. Z myšlenky volného vývoje náboženského plyne idea svobody svědomí s logickou nutností — a vice versa.

Česká katolická moderna předválečná byla namnoze mdlým jenom a nevýrazným odvarem modernismu západního; nedostala se vůbec na pole theologické a filosofické diskuse tohoto hnutí a namnoze nedosahovala ani jeho mravní opravdovosti. Vyčerpávala se na poli literárně-uměleckém, sociálním a zejména stavovském, kde vyústila v založení stavovské organizace kato-

lického kněžstva „Jednoty katolického duchovenstva“, jejíž hlavní starostí byly stavovské požadavky drobného kněžstva, mocně zaujatého proti hierarchií (proti „církvi“, kterou „rozuměli se biskupové, konsistoře a vikáři“⁹⁾), jež jim byla národnostně cizí a jež je sociálně utlačovala.

V podstatě ovšem i česká moderna byla byť nedokonalým a namnoze pokřiveným výrazem neklidu z krise katolicismu a touhy po usjednoceném životě náboženském. Myšlenková souvislost této české moderny s modernismem světovým je víc než patrna i na poli otázek čistě theologických, byť právě tato souvislost byla jen reproduktivní a nikoliv produktivní.

Nenašla-li česká moderna mezi sebou ty, kdo by z popudu světového modernistického hnutí samostatně pokusili se myšlenkově, filosoficky a theologicky zvládnout daný problém, našla celou řadu těch, kdo spisy modernistické pilně studovali, pod jejich vlivem vytvářeli svůj základní theologický postoj a projevíli se pak jako theologicky tvůrčí živel až v církvi československé, kdy jim byla dána k tomu plná a volná příležitost.¹⁰⁾

4. Masaryk v souvislosti s ideou svobody svědomí.

Uvažující o vztazích, kterými souvisí idea svobody svědomí, jak byla pochopena v církvi československé, s kulturně-náboženskými poměry předválečnými, nemůžeme pominouti Masaryka, který byl sám středem mnoha náboženských a církevních polemik a podněcovatelem stejně mnoha náboženských diskusí a jenž namnoze velmi pronikavě formoval smýšlení mnoha svých vrstevníků. Masaryk jasně viděl, jaká propast zeje mezi autoritou nadpřirozeného zjevení a autoritou člověka poznání — a odtud vyšla jeho kritika theologie a pozitivního náboženství. Masaryk ve sváru „zjevení“ a „poznání“ a — poněvadž theologie je mu orgánem zjevení a věda s filosofií orgánem poznání — ve sváru theologie a vědy postavil se cele na stranu vědy a rozumu, nepřestáváje při tom zdůrazňovat, že se tím nestaví proti náboženství, ba naopak že jeho postoj k náboženství je kladný a proto, že i důvody pro jeho soud ve sváru zjevené a poznané pravdy je fundován nábožensky.

Masaryk odůvodňoval myšlenku náboženské svobody jako

⁹⁾ Viz o tom blíže Dr. F. Kovář „Deset let církve československé“.

¹⁰⁾ K modernismu světovému: Giuseppe *Prezzolini*, *Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus*, německý překlad 1909. České soustavné práce není. V rukopise je práce Antonína *Vinklárka*, *Katolický modernism*, jeho sociologické a filosofické kořeny, z níž jsem se svolením autorovým čerpal. Menší zmínka o modernismu je u Dra Fr. Kováře v *Desíti letech církve československé*, 1930. O problému autority v modernismu píše Antonín *Vinklárek* v časopisech *Svoboda svědomí* č. 9/10 z r. 1935 v čl. *Problém autority* u Jiřího Tyrella.

základ náboženského pokroku, který je požadavkem moderního člověka, aby vůbec mohl mít náboženství:

„... Svoboda náboženská není pouze svobodou od náboženského tlaku církevního, není pouhou obranou proti státnímu vnucování náboženství — *svoboda náboženská* je a má být podmínkou náboženského pokroku. Také v náboženství, jako ve všech ostatních oborech lidského usilování, je vývoj a je pokrok: lidé nábožensky cítící a probuzení chtějí dnes překonat náboženství staré — chtějí nábožensky žít náboženstvím dokonalejším. Na vývoj a pokrok náboženství moderní člověk klade veliký důraz. Jemu nestačí ta duchovní ztrnulost, kterou strážcové církevního náboženství tak ochotně zaměňují s tím vniterným uspokojením duše, které sliboval Ježíš. Moderní člověk nechce již a nemůže věřit slepě, protože právě nábožensky a církevně nejbolestněji byl zklamán.

Moderní člověk se naučil myslet a kritizovat a proto nedůvěřuje těm, kdo si troufají ještě dnes žádat důvěru slepou. To právě činí stále církve, sloužící státu, a činí to stát, držící církve. Rozum, přivyklý ve všech oborech důvodům a kritice, nemůže přijímat učení církvi bez důvodu a bez kritiky. Rozum, vyškolený přesnou vědou, nemůže již přijmout učení theologická v době, kdy pokročilejší theologové sami poznávají, že ztratili svému učení základ, že není zjevení v učení a že není zjevení v praxi, totiž, že není zázraků a ovšem, že zjevení a zázraků nikdy nebylo...“¹¹⁾

„... Dovedeme si cenit Bible a jiných podobných knih jako výplodu náboženského úsilí starých věků, ale naše poznání a naše praxe je již ve veliké míře založena na theoretických základech jiných. A také své náboženství zakládáme na téže teorii — není dvojí pravdy, pravda je jen jedna. Pravda je jen pravda vědecká, kritikou ověřená a zdůvodněná; proto také náboženství moderního člověka musí spočívat na pravdě vědecké, jeho náboženství bude spočívat na *přesvědčení*, nikoliv na víře. Věřit, znamená věřit něco a někomu — není jiné autority než věda a vědoucí člověk. To jsme poznali a proto si žádáme svobodu pro další vývoj náboženský...“¹²⁾

Vedle této pronikavé kritiky theoretických základů církevního křesťanství přistupovala u Masaryka stejně pronikavá a ostrá kritika praxe církvi, zejména církve katolické, kompromitované symbiosou s rakouskou monarchií.

„... Církve nám nestačí svým učením, nestačí nám svým vedením, nestačí nám svou praxí. Církve slouží starému absolutistickému řádu společenskému; církve jsou nejen naprosto monarchické, jsou aristokratické a plutokratické... Církve v Rakousku jsou co možná ještě horší než církve jinde. Zejména panující státní církev je pořád církvi protireformační; duch inkvisičního násilí je stále její podstatou...“¹³⁾

Masaryk, postaviv se na stanovisko moderní vědy a filosofie a proti theologii, nepřijal nikterak náboženský agnosticis-

¹¹⁾ T. G. Masaryk, V boji o náboženství, str. 9. a n.

¹²⁾ T. G. Masaryk, I. c. str. 12.

¹³⁾ T. G. Masaryk, V boji o náboženství, str. 12. a n.

mus,¹⁴⁾ poněvadž mu, jednoznačně domyšlen, vedl k znehodnocení rozumu, které podle jeho soudu vede znova k přijmutí zjevení.¹⁵⁾

Stejně tak přijímaje „svobodomyšlnost“, náboženskou svobodu a snášelnivost, odmítal onen liberalismus, který byl snášelnivý z náboženské lhostejnosti.¹⁶⁾ Příkladem liberála, který je nábožensky snášelnivý nikoli z pohodlnosti, nýbrž z opravdovosti, byl Masarykovi Karel Havlíček.¹⁷⁾

Masarykovi byla svoboda svědomí pozitivní myšlenkou — jak jsme viděli už z jeho výkladu o svobodě svědomí v pojetí Husově. Při tom viděl Masaryk jako první důsledek uznání náboženské svobody rozloučení právní i faktické symbiosy státu a církve, kteréžto rozloučení bylo mu cestou k žádoucímu „odcírkevnění“ kultury a společnosti.¹⁸⁾

Masaryk tím, že uznal lidského ducha za jediný zdroj poznání a lidský rozum za jediného ručitele pravdy, byl přiveden blízko náboženskému myšlení modernistů, o nichž věděl. Vytykal však modernismu polovičitost, obojakost a nestatečnost, v kte-

¹⁴⁾ Viz o tom ve spise Moderní člověk a náboženství zejména kapitoly 4. (Moderní positivism: náboženství je pověra) a 5. (Moderní historism: náboženství je nevědomost). Možno tam čísti: „... z agnosticismu se stane konečně gnostická — ignorance nebo česky řečeno vrátíme se agnosticismem zase k pověře...“ (l. c. str. 175).

¹⁵⁾ Jak ukazuje na příkladu Manselově: „... Mansel z učení, že filosofie nemůže poznat absolutna, prostě dovedl, že rozumu nezbyvá než zjevení. Proti Manselovi se ozval sám theolog Maurice — ale ani to Spencerovi oči neotevřelo.

Já těm theologům a item i filosofům, kteří slabost lidského poznání tak vynášejí, vždycky velmi nedůvěřuji. Nejen, že se pak tomu slabému rozumu nakládá silné břemeno theologické, ale je v tom také jistá dosis nerozhodnosti a často i neupřímnosti...“ (T. G. M. Moderní člověk a náboženství, str. 185).

¹⁶⁾ Vyjádřil to v Americe na sjezdu svobodomyšlných Čechů: „... Je dnes zvláštní forma agnosticismu hodně rozšířená: indiferentismus, skrývající se pod jménem agnosticismu. Indiferentismus — lidé, jimž je vše lhostejno — v Evropě i v Americe, je to, čemu se říká liberalismus.

A vaše prohlášení je výslovně proti jalovému liberalismu. A čtu dále větu, že je jistá snášelnivost přehnaná, trpící každý názor. Tato snášelnivost, tolerance vylučující přesvědčení se odsuzuje. A právem.“ (T. G. M. Americké přednášky, str. 61.)

¹⁷⁾ „Racionalismus byl také (a posud je) hlavním stoupencem liberalismu a program Havlíčkův s liberalismem má mnoho společného. Také Palacký, třeba nechtě, souhlasí s liberalismem. Protiva proti absolutismu protireformačnímu dávala souhlas ten sama sebou. Avšak pozitivně Havlíček, tak jako Palacký a Kollár, řídil se svým stanoviskem náboženským a přímo národně náboženským. ... Liberalismus německý v otázce národní byl už tenkrát více negativní a indiferentní. I Palackému i Havlíčkovi tento indiferentismus liberalismu byl proti mysli. Palacký a Havlíček zejména v tom byli svorní, že liberalistická negace protikřesťanská má svou hlavní oporu v žurnalismu židovském a oba právě tuto stránku liberalismu (videňského) zahrvovali.“ T. G. M., Karel Havlíček, str. 284.

¹⁸⁾ „... Jsem, jedním slovem, pro odcírkevnění ve všem kulturním a společenském snažení...“ (T. G. M. Americké přednášky, str. 55.)

rémžto odsudku jej podporovala povaha modernismu českého a rakouského, který znal zblízka.¹⁹⁾

Česká katolická moderna nikdy si nedala práci s tím, aby pochopila, kde jsou myšlenkové a náboženské linie, které modernismus spojovaly anebo mohly spojovati s Masarykem, a viděla v něm nepřitele jak katolicismu, tak i náboženství vůbec. I tato skutečnost, že katolická moderna česká nedovedla se vyopřádati s Masarykem v jádře jeho názoru — vyrovnala se s ním povětšinou hašteřivými glosami ve svých časopisech — odkazuje k našemu dřívějšímu rozpoznání o její povaze. Mnozí modernističtí kněží čeští byli arci — přes hluk církevnických půtek — vábeni myšlením Masarykovým a v duchu mu dávali v mnohém zapravdu — leč Masarykův kategorický osudný postoj ke katolicismu jim bránil přiznati to plně sobě i veřejnosti. A hlavně: Masaryk viděl ostře myšlenkovou situaci a jeho postavení ústřední otázky: sporu zjevení a rozumu, bralo modernistům ilusi, které se drželi tak dlouho, až jim ji vzala v letech 1907—1910 jejich vlastní církev (a ještě déle: reformní kněží z let 1918—1920 také věřili v možnost reforem uvnitř církve), ilusi, že je možno, aby církev přijala jejich způsob myšlení. Masaryk tu lépe než sami katoličtí kněží pochopil katolicismus jako systém a lépe než tyto kněží viděl, že tento systém je nereformovatelný. Tito kněží — skrytí žáci Masarykovi — se zcela přihlásili k tomuto svému učiteli, až když jejich rozchod s katolicismem byl věcí danou a definitivní.

A tak v ideji svobody svědomí a myšlenice volného vývoje náboženského, jak byla vyslovena v církvi československé, ob-

¹⁹⁾ „... Vím, že jsou dobří katoličtí kněží, theologové, milí hodní lidé. Mám je sám rád, ačkoliv nemám rád to, co zastávají. Tito lidé, kteří se nazývají liberální katolíci, usilují o jakýsi „reformní katolicismus“, „novokatolicismus“, „modernismus“, „amerikanismus“, atd. Věří v reformaci své církve a snaží se jí udělat. Já v tyto pokusy nevěřím a nemohu v ně věřit, protože všechny reformy, které navrhuji, jsou malé a nepatrné v poměru k tomu, co se děje v katolických duších. Dám vám příklad takového katolického reformátora, profesora Scheichera. Uvádím ho jako symptomatický příklad. Je profesorem křesťanské etiky a byl poslancem na říšské radě ve Vídni — tedy člověk, který zná dobře svou církev a kterému je dobře znám skutečný poměr církve a státu. Scheicher není liberálem v tom smyslu, jak byste to slovo chápali. Pamatuji si, že vydal jednu španělskou knihu, a sám věří se svým španělským autorem, že liberalismus je hřích, a hřích smrtelný. A tento člověk musel nakonec přiznat, že církev a stát rakouský jsou na pokraji katastrofy. A jak, jakými prostředky by se pokusil zachránit svou církev? Doporučuje své církvi odluku od státu, svobodu církve a svobodu státu. Doporučuje zrušení celibátu, nahrazení latiny při bohoslužbě rodným jazykem a ukazuje na některé formy pověry v církvi, které jsou nesnesitelné. Není pochyby, že odluka církve od státu je významnou podmínkou pro vývoj opravdovějšího života v církvi. Dovedu ocenit i druhé návrhy, ale celkem všechny tyto prostředky už nepostačují. Avšak zkušenost, kterou máme u nás, ve Francii, v Německu, všude s novokatolicismem a s novokatolíky, dokazuje, že reformace v říšské církvi je nemožná...“ (T. G. M. Americké přednášky, str. 129 a n.)

razí se i myšlení Masarykovo, předsedší tam i z přímé souvislosti i ze svého dobového rozptýlení, aby zároveň byl tam touto myšlenkovou souvislostí zanesen také svár mezi jejím liberalistickým a náboženským chápáním.

Československá církev hned od svého začátku byla si své myšlenkové souvislosti s Masarykem dobře vědoma. Svědčí o tom to, že už v č. 7. III. roč. časopisu Český zápas ze dne 5. března 1920 — tedy bezprostředně po založení církve — vyšel z pera Dr. F. Kováře článek „Masaryk a náboženství“, v němž po řadě citací z Boje o náboženství se praví: „... Na všech těchto zásadách (t. j. Masarykových) staví církev československá. Možno směle říci, že je nejen uskutečňovatelkou, ale také pokračovatelkou velikého životního díla Masarykova v ohledu náboženském. Prohlášením svobody svědomí postavila se církev čsl. na stanovisko dalšího vývoje v náboženství, tím proražena tvrdá skořápka, bránící vývoji a pokroku v náboženství, a učiněn první krok na cestě, vedoucí k nové formě náboženství zítřka...“²⁰⁾

5. *Reformní hnutí katolického duchovenstva v letech 1918—1920 a dobové podmínění ideje svobody svědomí.*

Ta část katolického kněžstva českého, ve které zakotvily myšlenky modernistické a která byla umlčena odmítnutím modernismu roku 1907, pochopila zhroucení Rakousko-Uherska jako příležitost k obnovení reformního hnutí. Na jedné straně hierarchie kompromitovaná svým spojenstvím s vládním režimem rakouským, pozbyla moci; kněžstvo pochopilo, že pro její slabost může se pokusit o prosazení svých požadavků stavovských. Na druhé straně uvědomovali si právě čeští kněží nebezpečné postavení, v němž byl kompromitovaný katolicismus v samostatném státě československém, a mínili, že je v zájmu katolické církve, aby ustoupila vzedmutým vlnám národního nadšení a orientovala se směrem k nové situaci politické, nemá-li národní

²⁰⁾ Z Masarykových spisů jsou pro naši otázku důležité spisy z let devadesátých a začátku dvacátého století: Česká otázka — snahy a tužby našeho národního obrození, 1895; Jan Hus, naše obrození a naše reformace, 1896, Karel Havlíček, snahy a tužby politického obrození, 1896, Moderní člověk a náboženství, 1897, Palackého idea národu českého 1899 (německy) 1912 (česky), Ideály humanitní, 1901, V boji o náboženství, 1904, Americké přednášky, 1907, Inteligence a náboženství, 1907.

O Masarykovi po stránce náboženské: J. L. Hromádka, T. G. Masaryk, 1930, J. B. Kozák, Masaryk jako etik a náboženský myslitel, 1931, J. L. Fischer, Duše umdlené a bojovné — sborník Vůdce generací, díl I., str. 177 a n., 1932.

K Masarykovi a církvi československé: Alois Spisar, President T. G. M., náboženský člověk a myslitel, 1925, Alois Spisar, Masaryk v boji za pravdu, 1936, František Kovář, Masaryk a československá církev, Náboženská revue, roč. II., str. 1., 1930.

a politické síly namířiti proti sobě.²¹⁾ Domnívali se tito kněží, že je možno zachrániti katolicism cestou vnějších reforem „bez ohrožení jádra učení církve svaté.“²²⁾ Tyto reformy formulovala Jednota katolického duchovenstva — obnovená proti vůli hierarchie 7. listopadu 1918 — do reformního programu a vyslala 21. června 1919 deputaci do Říma, aby vymohla na papežské stolici schválení reforem. Tento program obsahoval požadavky, pohybující se na poli takřka výlučně církevně-správním: 1. zřízení československého patriarchátu, 2. církevní autonomie (volba biskupů, zrušení patronátního práva a j.), 3. československá liturgie, 4. úprava a počestění breviře, 5. zrušení nuceného celiátu, 6. úprava církevní praxe při pohřbívání ohněm, 7. revize klášterních řádů, 8. úprava bohosloveckého studia. Jakkoliv tyto požadavky nedotýkaly se učení — a reformisté až do poslední chvíle nepřestali ujišťovati, že o změnu dogmatu jim vůbec nejde, katolická církev ve svých představitelích domácích je odmítala kategoricky a od počátku. Tušila, že reformy malé rozvrátily by hotový systém katolicismu stejně jako reformy, které by šly do hloubky věci. Většina reformistů naproti tomu neviděla, že, jde-li už o reformu, jediná vlastně reforma katolické církve musila by vyjít od revize učení a celého systému katolického. Toto vědomí se vyskytovalo, třebaš nebylo jasně vyslovováno, jenom u levého křídla reformistů, sdruženého kolem časopisu Právo národa, a tvořícího nejprve t. zv. „ohnisko“ uvnitř Jednoty katolického duchovenstva a později „Klub reformního kněžstva“, vedený drem Karlem Farským. Odtud, z tohoto krajního křídla reformního hnutí, vyšel popud k založení československé církve, když kurie dala jasně najevo, že obnovený reformismus zamítá stejně, jako kdysi zamítla modernismus původní.

Pokud bylo kněžstvo přesvědčeno, že reformy, které žádá, nedotýkají se učení, potud myšlenka svobody svědomí jakožto svobody víry a přesvědčení nebyla — nemusila a nemohla být — vyslovena a zdůrazňována. Ale jakmile reformy byly odmítnuty a jakmile jejich uskutečnění děje se cestou církevního odboje, a konečně i schismatu, vyslovili radikální kněží i to, co — poučení osudem modernistického hnutí předválečného a usilující o reformu na půdě církve — až dosud snažili se sobě samým i druhým zatajit nebo říci jenom nejasně: *že základem reforem je revize učení.*

A odtud a v této podobě dostává se české reformní hnutí poválečné na linii světového modernismu předválečného a idea

²¹⁾ Jasným dokladem tohoto politického podmínění je článek faráře J. Pátka „O nutnosti reforem“ v časopise „Jednota, věstník Jednoty československého duchovenstva“, roč. I., č. 8., str. 64. a n.

²²⁾ Viz Prohlášení, jež 28. září 1919 vydali ke kněžím Jindřich Baar, Xaver Dvořák, František J. Kroiher, Otištěno v Právu národa, roč. I., č. 1/, str. 30.

svobody svědomí zároveň s požadavkem volného vývoje náboženského stává se mu nástrojem, kterým si uvolňuje ducha i ruce pro své dílo. Stavovské požadavky kněží stávají se jen doprovodem reformního hnutí, vnější reformy jsou věci logicky posteriorní. Předpokládá-li se (jako tomu bylo u dra Farského v jeho spisku „Český problém církevní“ ještě z r. 1919), že vnější reformy budou provedeny časově napřed, tedy je to proto, že se očekává, že budou provedeny snáze a rychleji, nikoli proto, že by byly pokládány za celý reformní program či za jeho hlavní část. Jaká ovšem bude theologická podoba dogmatické revise nevěděl tehdy nikdo, ale základní rys modernismu: podrobení dogmatu noetickým kritériím novověkého myšlení filosofického a vědeckého a přestavba církve „v duchu moderní kultury“, je zachován a zdůrazněn.

*

Povaha reformismu jako vzpoury nižšího kleru, vzpoury, která nesla v sobě také vzpomínky na sociální útlak se strany představených, naplňuje myšlenku svobody svědomí, jak pozvolna krystalisovala v myslích a zmocňovala se srdcí vedoucích duchů krajního křídla reformního kněžstva prudkým *emocionálním obsahem*.

Prostředí, v němž se reformisté pohybovali a charakter doby, do níž zapadalo jejich hnutí: první léta popřevratová, plná radikálních hesel národních i sociálních, v nichž svoboda vyskytovala se ve všech sedmi pádech, toto prostředí a tato doba myšlenku svobody náboženské a osvobození církevního *radikalizují*. Tyto dva doprovodné zjevy zápasu reformistů o náboženskou svobodu: emotivní jeho obsah a radikální jeho povrch sváděly k plochému posuzování hnutí, které vyústilo v založení církve — popravdě řečeno dávaly tomuto hnutí takovou podobu. Zdálo se, že celé hnutí je jen dobově podmíněno a nevidělo se — jednak proto, že nebylo snadno to vidět, jednak proto, že se to vidět nechtělo — že živné kořeny hnutí právě *nej*sou v době, nýbrž daleko před ní. Dobové podmínky určovaly často vnější výraz zápasu reformního hnutí o svobodu svědomí — výraz místy heslovitý a místy hašteřivý (zejména když do nové církve začaly pronikat vlivy českého „pokrokářství“) — ale nikoliv jeho *obsah*. V něm prolíná se celé bohatství náboženského a kulturního vývoje evropského i celá mravní opravdovost zápasu o svobodu člověkovu. A skrze něj idea svobody svědomí a náboženského přesvědčení stává se v Prohlášení církve československé stěžejní *zásadou* nové církve. Na ní stojí celá pozdější ideová revise historického křesťanství, jak se o ní pokouší a o ní usiluje československá církev, z ní vychází celé úsilí této církve o mravně opravdovější, pravdivější a odpovědnější útvar křesťan-

ské společnosti. Kdyby nebylo ideje svobody svědomí, co by bylo zbylo z reformem? Několik praktických drobtů. České bohoslužby a demokratisace církve.²³⁾ (Pokračování.)

K otázce primitivní mentality.

(Dokončení.)

Dr. Otto Rutille.

Obhájci *kolektivistických teorií* výkladu primitivní mentality vytvořili první *systém výkladu primitivní mentality*. Je to dílo L. Lévy-Bruhla, hlásícího se k Durkheimově sociologické škole francouzské.

Emil Durkheim sám se pokusil o výklad našich logických kategorií sociálně organisovaným nazíráním primitivů. Ale ucelený výklad primitivní mentality podal teprve L. Lévy-Bruhl v knize „*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*“, jež je jakousi systematickou výkladu primitivního myšlení. Rozborem konkrétních faktů se obírají knihy „*La mentalité primitive*“, „*L'ame primitive*“ a poslední „*La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*“. Části prvního díla byly předneseny na známém Lowell Institute v Bostonu v listopadu-prosinci 1919.

Jeho rozbor primitivní mentality, byť problematický, je vodítkem moderního badání. Na jeho díle se orientují i odpůrci sociologismu ve výkladu jevů primitivní kultury. L. Lévy-Bruhl konstatuje přirozený odpor primitivů k našemu způsobu diskursivního myšlení, ač jindy jeví pohotovost a čilost. Stykem s Evropany byli přinuceni mysliti logicky a abstraktně. Pomáhají si však spíše výbornou pamětí, než aby evropský způsob myšlení uznali za svůj. Jedná-li se o mechanické osvojení znalostí, nebo o mechanickou reprodukci, mentální fond funguje výborně. Nic je však nepřinutí k řešení nejjednoduššího problému. Tento odpor k diskursivnímu myšlení není způsoben ničím jiným, než odlišností mentálních zvyklostí a způsobů, jež cha-

²³⁾ K reformnímu hnutí katolického duchovenstva: časopis Jednota, věstník Jendoty katolického duchovenstva československého, roč. I.—VI. (1918 až 1922), časopis Právo národa, roč. I.—III. (1918—20), Obnova církevních poměrů, návrh Jendoty katolického duchovenstva československého — 1919, J. Š. Baar, František Teplý, Na obranu reformního programu Jendoty katolického duchovenstva československého — 1920, Dr. Karel Farský, Český problém církevní, 1919.

K ideové povaze reformního hnutí: Dr. Alois Spisar, Ideová příprava církve československé, Náboženská revue, roč. VII., č. —

Ke vzniku církve československé: Dr. Karel Farský, Z podejha, 1920, týž, Zápas o svobodu ducha v církvi československé, 1920, týž, Přelom, 1921, Dr. František Kovář, Deset let církve československé, 1930, Dr. F. M. Hník, Za lepší církev, 1930.

K charakteru doby: Ferdinand Peroutka, Budování státu, Viktor Dyk, O národní stát, sv. I., 1918—1923.

rakterisují primitivní mentalitu.¹⁾

Nemoc, smrt, sen, rozkvět a odumírání přírody a různé objekty přírodní jsou k sobě v jiném kauzálním vztahu, než v našem racionálním a vědeckém výkladu. Krokodilové jsou pokojní a jestliže se někomu přihodí neštěstí, není jim vinen krokodíl, ale čaroděj, proměněný v krokodila. Žádná zkušenost opačná nepronikne vazbou této kombinace. Podstatným rysem primitivní mentality je určitý druh apriori platných soudů. Nemoc, neštěstí je způsobeno neviditelnými a přece konkrétními silami. I ve smyslové percepci se toto zvláštní apriori ihned projevuje. V okamžiku, kdy primitiv vnímá, představuje si „mystickou“ sílu, která se nyní v určitém jevu projevuje. Tento proces vylučuje logické usuzování. Je to spíše jakýsi druh intuice. Tato „mystická intuice“ uvádí v přítomnost a v aktivitu síly neviditelné a smyslům nepřístupné při hmatatelné jistotě smyslových percepcí. Tímto způsobem je vytvářena zkušenost primitiva, jež není induktivní, nýbrž bezprostřední, ne racionální, ale emocionální. Neviditelné vlivy, jež primitiv takto „mystický“ a konkrétně vnímá, rozřídí L. Lévy-Bruhl na tři kategorie, jež se navzájem pronikají: duše mrtvých, duchové v širším slova smyslu a kouzla.²⁾

Každý následek má svoji „mystickou“ příčinu.³⁾ Na jiném místě uvádí i představu síly „mana“, jež je osobám a věcem imanentní. Většina mystických sil není diferencována, takže mají současně charakter diffusní i individuální. Jedna z nich vyvolává okamžitě představu jiných, takže mystický svět sil se kolem člověka vlní. Kategorie prostoru a času v jistém slova smyslu neexistují pro zařazení takového dění, jež je ve spojení s mystickými příčinami. (Dobrý a zlý čas.) Prostor je kvalitní. Určité krajiny mají svoje vlastnosti ve spojení s mystickými silami.

Mystické síly a realita smyslová tvoří konstantní nerozlučný celek. Sen je stejná realita, jako zrakový vjem denního života. Obraz, symbol je právě takovou skutečností, jako objekt sám.

Sny jsou znameními mystických sil. Neobjeví-li se samy, mystická mentalita je provokuje. Akce ve snu má stejnou efektivnost, jako ve bdění. Obžaloba z vraždy ve snu má stejnou hodnotu, jako za normálních, prokázaných okolností. Klasifikace objektů reálných i nereálných je simultánní v prostoru i času. Není překážky, aby týž fakt se odehrával na mnoha místech. Obsah primitivní mentality a materiál představ není libovolný, nýbrž diktovaný tradicí, kolektivními představami a proto odolný k individuální zkušenosti v našem slova smyslu. Kolektivní představy jsou společné členům dané skupiny a předávají se

¹⁾ L. Bruhl: La mentalité primitive, str. 11.

²⁾ La mentalité, str. 51.

³⁾ Slovu mystický nutno u L. Bruhla rozuměti jako ne-racionální.

zde od generace ke generaci. Vnucují s individuem a vzbuzují u něho pocity úcty, po př. strachu a pod.⁴⁾ Existence kolektivních představ nezávisí podle Bruhla na individuem. Proto se také neřídí zákony psychologie, založené na analýze individuem.

Kolektivní představy mají své zvláštní zákony, jež se potom uplatňují v institucích a praktikách primitivního života. Lévy-Bruhl ostře popírá, že vztahy kolektivních představ by bylo možno vysvětliti pouze asociací ideí, nebo naivním užitím principu kauzality. Jakákoli aplikace metody psychologické, jež by na př. rozlišila v mentálním životě individuem 3 faktory: emoční, volní a intelektuální, není adaequátní. Představa, jako hlavní fakt duševního života primitiva, není produktem intelektu, ale elementy emocionální a volní jsou nerozlučitelnou součástí představy v životě primitiva. Představy kolektivní jsou vždy doprovázeny emocemi, ať při iniciaci, mythech, mravech a zvycích, nebo při pohádkách. Tím se kolektivní představa hluboce liší od našeho pojmu.

Celá mentální aktivita primitiva je mystická. Představa nevyjadřuje pouze, že primitiv má aktuální obraz předmětu, po př. na myslí pojem nějaký, a že věří v jeho skutečnost, nýbrž také, že v něj doufá, či se ho bojí. To vše probíhá simultánně a nerozlučitelně.⁵⁾

Kolektivní představy připisují všem předmětům mystickou sílu, jež je vnímána jako integrující součást objektu.

Proto konstatujeme důsledky toho v nazírání vůbec. Primitivní mentalita nedbá často rozdílu mezi věcmi živými a neživými. Předměty mají charakter mystický a jsou buď dobré, nebo zlé. Poměr pojmů „fysický“ a „duševní“ není vyjasněn. Primitivní percepce nesměruje k získání maxima objektivitý odstraněním subjektivních faktorů. Vlastností, jež my pokládáme za subjektivní, jeví se primitivům právě tak objektivní, jako jiné. Obrazy bytostí jsou reální, obraz může zcela a po všech stránkách nahraditi model. Obraz má v kolektivních představách konstantní mystické elementy. Jestliže vnímání přestane být mystickým, stane se obraz pouhou materiální reprodukcí — jako pro nás. Jméno, stín, sen jsou vybaveny realitou a mystickými elementy. Co zasahuje stín, zasahuje i bytost, k níž náleží.

Lévy-Bruhl hledá vysvětlení takových faktů jinde, než v nedostatečném užívání logických zákonů. Pokouší se o objevení mentálních zákonů sui generis, jež řídí primitivní mentalitu. Mluví za prvé o zákonu, který zve „la loi de participation“, zákon participace. Zákon participace má vždy konkrétní formu. Objekty, věci, osoby mohou býti současně jimi samými i jinými věcmi, na př. člen totemické skupiny je individuem, ale sou-

⁴⁾ L. Bruhl: Les fonctions mentales dans les sociétés interieures. Introduction.

⁵⁾ Les fonctions, str. 29.

časně se cítí identickým s totemickým zvířetem, nebo s jinými členy skupiny. Umožňuje to zákon participace.⁶⁾ Produkce bytostí, nebo jevů, objevení se nějakého následku je výsledátem mystické akce. Závisí opět na participaci, jež je představována pod různými formami — dotekem, přenosem, vztahem a pod. (Na př. produkce deště, rostlinného nebo zvířecího druhu závisí na obřadech.)

Tento druh mentality nazývá L. Bruhl *mentalitou mystickou*, přihlížíme-li k obsahu představ, jestliže hledáme způsob spojování, *mentalitou prelogickou*. L. Bruhl neoznačuje takto primitivní mentalitu proto, že by chtěl zdůraznit časové předcházení prelogického stadia před stadiem logickým, nýbrž proto, že prelogická mentalita není allogická.⁷⁾

L. Bruhl se pokouší vésti ostrou hranici mezi mentalitou naší a mentalitou prelogickou tak, jako by tu nebylo souvislého přechodu. Přesto však připouští, že i zákon kontradikce, jako zákon logický tu existuje, ale nikoli vyhraněně.⁸⁾ Prelogická mentalita má podstatně charakter syntetický. Málo analyzuje. Vazby představ jsou dány představami samými, jež jsou obecně přijímány. Paměť je věrná a bohatá. Funguje mysticky. Řeč primitivní již dokazuje existenci abstrakce. Abstrakce se děje však pod zákonem participace a mystických vztahů.

Generalisace se taktéž řídí mystickými vlastnostmi. Pod jeden pojem spadá mnoho různých se objektů proto, že participují na téže mystické síle. Stejně tak i klasifikace objektů. (Zvířata, rostliny jsou zařazeny do téže třídy, jako lidé — členové totem. skupin.)

Tato mentalita proniká pak do tvoření obřadů, zvyků a obyčejů a formuje je ve smyslu svých zákonů.

III. L. Bruhlovo pojetí primitivní mentality si všimá sociálních produktů a jejich působení na individuum.

Jeho kritikové (A. A. Goldenweiser) poukazují na schematický postup systemisačního úsilí v díle L. Bruhlově. Společné elementy jsou jednoznačné a nevysvětlují zcela mnohost zvláštností.

A. A. Goldenweiser upozorňuje, že vysvětlení nutno hledati ve specifických historických osudech každé *lokální* kultury a ostatních zvláštních podmínkách prostředí.

Jako charakteristické známky ranné civilisace uvádí:⁹⁾ Malý počet individuí v lokální skupině, relativní izolaci při strohosti a neplastičnosti civilisace. Reálný svět je omezen uzavřeným okruhem skupiny — mimo je svět fantastický. Tradice nemá tak důležitého vlivu na současnost. Generace otců, jež vládne, je

⁶⁾ Les fonctions, kap. II.

⁷⁾ Les fonctions, str. 79.

⁸⁾ ibid. str. 113.

⁹⁾ A. A. Goldenweiser: Early Civilization, N. York, 1922.

encyklopedií tradice a civilisace. Psychologické procesy jsou přímé, pragmatické, teleologické. U jednotlivců možno konstatovati vědomé úsilí o řešení problému. Logika vztahu věcí v přírodě se přenáší i na vztahy myšlenkové. Systém idejí o světě spočívá na supernaturalismu a je dokonale rozumový. Systém sám a jeho ideje nejsou však plodem aktů rozumu, ani konkluzemi racionálního úsilí řešiti problémy. Jsou získány přímo, intuitivně. Mentální stavy a procesy mají objektivní realitu.

*Franz Boas*¹⁰⁾ zkoumá rozdíly myšlení kulturních a nekulturních národů několika metodami, mezi nimiž převládá psychologická. Jeho zkoumání se orientuje na dílech badatelů Kléma, Curusa, de Gobineaua, Notta, Gliddona, Waitze, Spencera a Tylora. Za základní charakteristiku primitivního myšlení pokládá: nedostatek logických spojů v soudech a nedostatek kontroly, vůle. Primitivní myšlení má emocionální charakter a vede rychle k akci.

Boas se přihlašuje k theorii o jednotné organizaci lidské mysli, jež však za určitých podmínek vyvíjí značné diference. Nesouhlasí s označením mysli primitiva jako mysli „ospalé“ (Sproat), ale tvrdí, že někdy určitý zájem může vyvolati značnou aktivitu. V celkovém konservativním a tradičním životě nechybí ani originality. Mythy a víry podléhají procesu vytváření, při kterém má značnou účast individuum, na př. esoterické doktriny jsou originální. (Historie tance duchů v sever. Americe.) Faktory, jež způsobují, že příslušníci různých sociálních skupin nereagují stejně, dělí na: individuální, dědičné, kmenové a sociální.

Pojmy primitivní mentality jsou jinak skloubeny než naše. Podvědomí je jich kořenem a stejně tak i kořenem lingvistických tříd. Imprese a dojmy ovládají pojmové myšlení. Pojmové kategorie, jimiž člověk pořádá fenomena, jsou na různých stupních různé. (Na př. barvy žlutá a zelená jsou někdy pod pojmem „barvy mladých listí“.) Pojem a atribut jsou u primitiva oddělenými objekty. (Nemoc není vlastností nemocného těla, ale objektem, který do těla vstoupil.)

Boas přihlíží však stejně ke kolektivním vlivům a praví, že logická nemohoucnost mozku primitiva závisí na tradiční interpretaci idejí.

Vlastnost, že primitiv neanalyzuje, připisuje Boas i civilisovaným lidem. Průměrný člověk se nestará o kompletní kausální vysvětlení jevů, ale tvoří amalgám, z nové zkušenosti a jich tradičním vysvětlením. Veřejné mínění, ovládané jednou theorii, je toho dokladem. Primitiv se spokojuje tradičním vysvětlením. Ale přesto je patrné, že v pokračující kultuře se jeví tendence, odstraniti tento tradicionalism. (Nepřátelství hordy k cizinci se vyvíjí směrem k přátelství.) Primitiv asociuje

¹⁰⁾ The mind of primitive man, New York, 1922.

aktivity, námi rozlišované: náboženství, hudba, tanec, myth, historie, ethika, společenská forma tvoří jeden komplex. Sociální chování má pevné formy a každá výjimka je doprovázena nepříjemnými pocity. Tradiční zvyk je automatisován, ale je výsledkem historických příčin. Důležitým jevem mentální aktivity primitiva je druhá interpretace zvykových akcí. (Původní smysl rituálu byl zapomenut a vykládá se jinak. Ornamentům se dostává symbolického významu a pod.)

IV. Odlišný druh theorie o primitivní mentalitě hájí W. Schmidt.¹¹⁾ Z jeho díla vyrůstá základní požadavek kontinuity lidské kultury. Primitivní duševní kultura a především její složka — náboženství — není pod vlivem pouze iracionálním, emocionálních a volních elementů, nýbrž jeví vyvinutou a uvědomělou složku rozumovou. Rozumová složka nespočívá v pouhém kombinačním talentu, ale jeví se ve vědomém úsilí řešit otázku první příčiny. Primitivní člověk hledal rozumnou první příčinu světa, kultury a sociálních zařízení. Výsledkem této snahy jsou prý ideje o stvořitelích světa, vyskytující se podle přesvědčení Schmidta u nejprimitivnějších kmenů. Sociální potřeby jsou uspokojeny myšlenkou, že rozumná první příčina je osoba a otec lidstva. Morální potřeby si kladou požadavek zákona. Nejvyšší bytost je jeho dárce a strážce. Nechybí tu však ani potřeb rozumových, jež i na primitivním stupni nalézají uspokojení v ideji stvořitelské. W. Schmidt dokonce přisuzuje primitivům schopnost činit obecný úsudek. To se prý projevuje v attributech, jež primitivové přisuzují „nejvyšší bytosti“: věčnost, vševědoucnost, stvořitelská moc.

Schmidty výklady o primitivní mentalitě jsou podpěrnými pilíři jeho zvláštní theorie o vzniku a vývoji náboženství a kultury. Proto kriticismus, postihující jeho teorii o vývoji kultury, podlamuje nosnost výkladů o primitivní mentalitě. Fakta, týkající se náboženství a obecné kultury primitivů, nejsou té povahy, aby svědčila jeho teorii. Podstatný přínos však nutno mu přiznati: objektem vědeckého šetření o civilisaci nekulturních národů nemůže být primitiv — schema, nýbrž primitiv — člověk. Člověk, žijící totálním životem. To platí i pro vyjasnění názorů o primitivní mentalitě: pozorování musí docenit všechny stránky života primitiva: rozumové (spekulační, na př. v mythech), volní i citové, individuální i sociální.¹²⁾

Že však projevy, způsob a obsah myšlení příslušníků nekulturních národů jsou určovány podmínkami *sui generis*, zůstane zdůrazněným předpokladem badání, podtrženým L. Lévy-Bruhem.

¹¹⁾ „Der Ursprung der Gottesidee“, „The Origin and Growth of Religion“. Transl. H. J. Rose, London, Methuen and Co., 1931.

¹²⁾ Dr. O. Ruttle: „Některá fakta náboženské zkušenosti nekulturních národů“, N. R., VII., č. 6.

Z korespondence br. Emila Dlouhého-Pokorného.

(Pokračování.)

Dr. A. Spisar.

Rok 1922 do vydání Katechismu byl dobou vleklé krise pravoslavné. Pavlík-Gorazd organisoval Moravu pro pravoslaví, i v Čechách měl vliv na některých místech. Se strany dogmaticky pokrokové se stále váhalo, byla nerozhodnost konečně vyslovit buď — anebo. Br. Emil těžce nesl tu nerozhodnost a neurčitost, obviňoval směr pokrokový, a tu především br. Farského. Ztrácel k němu důvěru. Podle mých názorů zapomínal, že nebyly to jen osobní důvody (snad také, ale nejen ty v první řadě), které udržovaly br. Farského ve váhavosti, nýbrž též (a snad více) ohledy na církev. Byly obavy, aby církev neutrpěla škody odmítnutím směru episkopálního (svěcení biskupové s poslušností apoštolskou) a příkloněním k systému presbyternímu po způsobu evangelických církví, pro který náš lid staletou výchovou katolickou nebyl připraven. Na druhé straně ovšem bylo jasno, že při věroučných názorech pokrokového směru (tedy v první řadě br. Farského) nebude možno svěcení od žádné církve episkopální dosíci. Proto to váhání bylo nutné podle mých názorů. Lid musil se přesvědčit, že nezbude nic jiného, než co se stalo pak na sněmu r. 1924, totiž zřídit si biskupy po způsobu staré české reformace.

Z váhání br. Farského vyrůstalo br. Emilovi mnoho hořkosti a nespokojenosti a poměr br. Emila k němu a ke správním úřadům církevním (diecézní radě, ústřední radě) se kalil. Je přirozeno, že svým názorům i své náladě dával br. Emil průchod i v dopisech. Tak píše v dopise ze 4. dubna 1922:

„A Farský proti našim zásadám a názorům pokrokovým stále trvá na tom svěcení... a tím se stáváme u Čes. Bratří a před pokrokovou veřejností směšni, proto ten chlad proti nám... Hrozná nedůslednost, která nás zabíjí. Jakmile se s dr. F. setkám, uhoďm naň...“, boji-li se Srbů, neboť jsem zase slyšel od našince, kterému pravoslavní svěřili, nevědouce, že je náš, že rozhodně Srbové Farského světit nebudou. Je to vše intra et extra muros k pláči... Vyjednávání to nás velice poškozujee.“

V červenci r. 1922 došlo ke schůzi v Pardubicích, kde bylo jednáno mezi oběma směry. Ovšem bez výsledku. Br. Emil činí narážku na tu schůzi v dopise 21. července 1922:

„Jsem zvolen za diec. radu a jedu v úterý ráno do Pardubic na schůzi Ústř. rady. Střetnou se tam dva směry. V pondělí máme průpravnou poradou v mém bytě... Pak Ti budu psát o výsledku... Poměry se mi nelíbí a pracuji, byť i ne s tím nadšením jako dříve. Jsem stále zapřažen... Život můj je dosti těžký, velký to duševní úhor (míni rodinné poměry — pozn. pis.), leč musím mít trpělivost, a já ji mám.“

Vydání Katechismu rozčeřilo hladinu církevní, nalezlo ohlasu i mimo církev a vleklou krizi proměnilo v akutní. Br. Emil zmínil se o Katechismu a o Výkladu nábož. nauky ve Zpěvníku (také r. 1922, něco dříve) v *dopise 2. září 1922* jen malou poznámkou:

„Katechismus a ve Zpěvníku Farského nauka náboženská jsou hodně radikální. Čekám, jak to zkritisují evangelíci, katolíci, co řeknou pravoslavní. Ta pravoslavná klika pracuje podvratně dále. Vydala leták, že Farský nikdy svěcen nebude... Svěcení F. zastává ve Zpěvníku (Výklad nauky — pozn. pis.). Moje ceterum autem censeo: ukončit to se Srby a od nikoho svěcení nechť a pracovat a organisovat bez ohledu, jsou-li biskupové naši svěcení nebo vládou uznáni, je hlas volajícího na poušti.“

O důsledcích vydání Katechismu pro jednání se Srby zmiňuje se *dopis ze 16. října 1922*:

„V sobotu 14. X. jsme měli odpoledne schůzi diecéšní rady; shledali jsme, že v časopise ‚Za pravdou‘ byl otištěn protest biskupa Dositeje proti Katechismu dra Far. a prof. Kalouse, jenž má schválení diecése pražské a také východočeské... Odpoledne byl dr. F. volán k biskupu Dositejovi, výsledek rozmluvy byl, že D. prohlásil, že posláni jeho u nás ztroskotalo a on že se vrátí do Bělehradu. *Tedy konečně konec* (podtrhuje pis.). Jak jsem předvídal a upozorňoval v dubnu 1921, tak se stalo. Nyní F. navazuje s Anglikány o svěcení, zajisté i ta akce musí ztroskotat, neboť jsou orthodoxní jako Srbové.“

Přerušením jednání o svěcení se Srby nastala otázka, co dělat dále. Vlivem evangelíků byla církev upozorněna na způsob, jakým Táboři zjednali si posloupnost apoštolskou, když byli v podobné situaci jako my. Br. Emil píše o tom v *dopise ze dne 7. listopadu 1922*:

„Na rychlo s Tebou sděluji, že Ústřední rada ČCS v sobotu: Farský, Gajdík, Vaněk, Procházka Ant. a Pařík s Práškem, usnesli se poslat pravosl. Saboru dopis, že delegát Saboru prohlásil jednání s námi za ukončené, pakli oni jsou také toho mínění, že tedy jednání jest ukončeno... Dnes jsem s Procházkou Ant. mluvil s drem Hrejsou, radí nám, abychom (my ovšem ne, ale Farský) nechali Anglikánů a udělali to jako Táboři, kteří přenášeli úřad na nové kněze ne lidem, ale kněžími, tedy posloupnost ne prostřednictvím biskupů, ale kněží (laici by také mohli vzkládati ruce). Evangelíci prý posloupnost odvozují od lidí, ale v úřad kněžský uvádí přece jen duchovní (senior) nového duchovního. U nás by byla posloupnost prostřednictvím kněží a u Angl., Pravosl., Římanů prostřednictvím biskupů. Kéž by Farský nechal jiného vyjednávání... V Národních listech nedělních bylo prohlášení proti katechismu z Benešova, Prahy VIII., Tábora, Solán (nedávno tu byl duchovní a byl pro Farského!), Trhových Svinů. V Zápase bude odpověď, Dr. Hrejsa mluvil (a před tím to Procházkovi řekl Farský) předávat moc kněžskou ne biskupy, ale kněžími s lidem... Právě jsem od Procházky zvěděl, že Farský na svěcení od Anglikánů neb jiných nepomýšlí. Díky Bohu!“

Jaké bylo tehdy ovzduší v církvi (po přerušení styků se Srby), možno se snadno domyslit z poznámky Emilovy ke konci dopisu:

„Samá intrika! Kéž bychom byli oddělení (pravoslavní a CČS — pozn. pis.) a plně samostatní a mohli pozitivně pracovat.“

Ale mělo ještě dlouho trvat (přes půl druhého roku), než se přání br. Emila mohlo splnit.

*

Rok 1923 a půl roku 1924 (do sněmu) šlo o jednotu církve. Mělo být zabráněno, aby Morava nešla (vlivem svého biskupa Gorazda) do pravoslaví. V popředí církevní pozornosti bylo moravské diecéšní shromáždění v Přerově v březnu 1923, dobudování organizace církevní s volbou patriarchy. V duši br. Emila žil stále strach ze svěcení biskupů pro naši církev, hledané jinde po přerušení styků se Srby, a proto jeho úvahy, jak otázku získání vůdců církve vyřešit. V *dopise* z 9. ledna 1923 píše:

„Já s br. Procházkou jsme před časem prosili prof. Žilku, aby se dotázal Anglikánů ohledně svěcení dra Farského s tím přáním, aby Ž. jim naše názory upřímně sdělil a my bychom dostali odpověď, že jim to možno není, aby F. viděl, že ani tam nelze, a aby se udělalo to, co chcí od dubna 1921: modlitbou a nějakým obřadem od kněží i laiků uvedení v úřad biskupský, t. j. inspektora kněží i laiků. Ale v dopisu Žilkově oděpsali Anglikáni (Canterbury), že, budeme-li si přát, ochotně jejich theologové po velikonocích do Prahy přijedou a budou s námi vyjednávat ochotně. Fý mi ten dopis anglický překládal v sobotu 6. I. večer jako *velmi důvěrnou věc*. Jsem z toho rozladěn, vida stálou touhu jeho po svěcení. Mareš (prof. — pozn. pis.) mi tu nedůslednost (katechismus a svěcení) správně vytkl!!! ... Fý má v diec. radě své odvislé lidi a těžko se člověku, zvláště mně, jde proti proudu, ač vím, že mnozí v duši se mnou souhlasí.“

V *dopise* ze dne 23. března 1923 (tedy bezprostředně před moravským diec. shromážděním v Přerově) pak píše:

„Mluvil jsem s Kitingem Smithem z Massachusetts, biskup Williams je v Paříži a přijede po velikonocích do Prahy, bude se jednat s Fým o svěcení. Neumí německy a při tom úporném jednání jsem rozuměl, že klade důraz na to, aby se jednalo křesťansky a bez intrik. V diec. radě se mluvilo proti jednání s Anglikány, ale když už je má Farský pozvány, odhlasovalo se jich pohoštění. Je to, bohužel, stará bolest, na kterou stále dobře poukazuješ, nedostatek demokratického jednání. Já píšu a budu psát ve „Svobodě“ proti svěcení biskupskému a plaidovat pro presbyterní systém s biskupem v čele, ale jako prvním inter pares a jako dozorcem... Dne 24. III. je Ústřední rada v Olomouci a 28. III. diecéšní sjezd u Vás, kde se gordický uzel s Pavlíkem snad rozhodne... Kéž by diecéšní rada olomoucká resignaci Pavlíkovu přijala a poradila mu, aby šel na Slovensko neb Podkarpatskou Rus, vstoupil do české církve pravoslavné a organizoval vše to, co chce orientaci pravoslavnou, a nerozrýval naše organizace.“

...Dne 15. IV. na díec. shromáždění (v Praze — pozn. pis.) bude boj o presbyterní systém. Díec. rada pověřila Kalouse (je pro presbyterní s ná-
těrem, titulem episkopálním), Valentu, Šimška a mne, abychom o tom
pracovali... Farský se léčí z episkopalismu, řekl, že teď vidí, že kato-
líci pohrdlivěji mluví o Pavlíkovi, ač je dobře svěcený biskup, nežli o něm
samém, že tedy na to biskup. svěcení toho mnoho nedají."

V *dopise ze dne 16. dubna 1923* podává Emil zprávu o jed-
nání v Ústřední radě, v níž Pavlík-Gorazd žádal schválení usne-
sení díec. shromáždění přerovského ze dne 28. března toho ro-
ku, totiž uznání dualismu v církvi, a v níž mu dáno na srozumě-
nou, aby se organisoval mimo církvev československou:

„Se srdečným pozdravem Ti podávám zprávu o Ústř. radě, které jako
host jsem byl přítomen. Od půl 9. do 3 hod. odp. se bez přestání jednalo
napjatě... Pavlík žádal, aby Ústř. rada přijala usnesení přerovské, aby
směl organisovati pravoslavně smýšlející pod naším štítem ČČS samostatně
a k čemuž je potřebí suspense několika paragrafů Ústavu naší. V Přerově
chtěl pro celou diecési (patrně má stát: pro celou církev — pozn. pis.),
po nezdařilém zájezdu do Budějovic a Tábora (na obou místech měl po
90 posluchačích a z těch $\frac{4}{3}$ našich a evangeliků) omezil petit jen na Mo-
ravu. Proti mluvil Prášek, já, dr. Farský, Pařík (Stibor, Gajdík byli rov-
něž proti), takže pro byl pouze Hrdlička. Návrh ten padl a Pavlíkovi bylo
doporučeno, aby své stoupence zorganizoval v československou církev pra-
voslavnou *samostatnou*. Napřed jsme mu radili, aby se svými vstoupil do
pravoslavné církvev státem už schválené (já mu vylíčil celou genesi vo-
jednávání se Srby a ty neupřímnosti). Řekl, že se s nimi nemůže srovnat
a důvěrně sdělil, že chtějí po nich staroslovan. obřad... Tedy s nimi —
ač dogmaticky jsou stejní — pod jednou střechou býti nemohou, ale s námi,
názorně zcela jiných, býti chtějí! Tedy aby se organisovali v samostatnou
církvev pravoslavnou... Židek měl připraveny v Přerově už lístky k pře-
stupu jeho osady do pravoslaví. Pavlíkovi jsme vytkli všechny ty intriky
„Pravoslavného směru“ (časopis, orient. pravoslavné — pozn. pis.) a jeho
jednání... Když nakonec žádost jeho byla zamítnuta, byl cele zaražen.
...Škoda, že v Přerově jeho resignace nebyla přijata a nový biskup nebyl
zvolen... Svěcení je Achilova pata Farského a celého pokrokového hnutí
(snad směru — pozn. pis.). Anglikánští biskupové prý budou míti koncem
roku biskupské konference a tu prý to vezmou, to naše svěcení, v úvahu.
Farský ale nechce tak dlouho čekat... A kněží je potřebí jako soli. To
nás zabíjí... Z Moravy došel dopis souhlasu od Vil. Růžičky a prof. Bílý
tlumočil žádost Moravy o „svornost“, t. j. aby Pavlík měl volné pole k sa-
mostatné organisaci pravoslavných. Ale nepochodil."

V *dopise z 18. května 1923* je pak poznámka stran Gorazda:

„Biskupovi Pavlíkovi jsem psal o své újmě, aby založil konservativní
církvev cyrilometodějskou, vyhraněnou, a tím že by mohl trhnout něco kněží
z Říma..."

Z tohoto dopisu možno míti též zato, že svěcení biskupů pro
církvev československou očekávalo se v Praze od Pavlíka-Goraz-

da přes východočeskou diecési, přes br. Paříka. O tom svědčí aspoň slova br. Emila:

„Nyní se čeká, jak dopadne diec. sjezd v Kutné Hoře a zvolený biskup požádá Pavlíka o vysvěcení. Dále žádali br. Procházka (Ant.) etc. Paylíka, aby posvětil naše kněze, řekl, že by s kandidáty musil před svěcením se domluvit, ale v Praze ne. Tak to zraje k rozuzlení... Jakmile bude volba diec. rady a biskupa provedena, bude se konat kombinovaná dle ústavy volba patriarchy a pak (neposvěti-li Pavlík Paříka — myslím, že bude znovu zvolen) a nebude-li kdo světit patriarchu, musí být svolán sněm, který vše zásadně rozhodne... Nyní má dr. F. ještě naději, že Pavlík posvěti Paříka a tento dr. Farského. To víš, jak mne to otravuje, ale v diec. radě, ač mnozí by rádi viděli systém presbyterní... se neodváží to urgovat. Leč doba snad dosti brzká přinese vystříbení a myslím, že ve smyslu presbyterním (ovšem i s titulem biskupa co inspektora).“

Br. Emil měl pravdu. Dočkal se, co čekal, ale až v r. 1924 na sněmu. Zdá se mi však, že jeho netrpělivost křivdila br. Farskému, který jako odpovědný vůdce církve nemohl se ukvapit, aniž by nebyl počkal, až věc uzraje, všechny možnosti selhou, aby nikdo nemohl mu činit výtky, že jednal ukvapeně. Čas a události pracovaly pro vyjasnění a proti možnosti svěcení. Biskupem východočeské diecése nebyl zvolen Pařík, jenž byl Gorazdovi milý, a tak naděje Farského, měl-li jakou a dělal-li si ji, padla.

V dopise ze dne 10. června 1923 píše br. Emil:

„Myslím na ten čas, nežli se rozhodnou věci ohledně svěcení (z dopisu [dopisu br. Vil. Růžičky z Uher. Brodu, přiloženého — pozn. pis.] vidíš, jak br. Farský touží po svěcení a jak lituje, že jeho naděje: Gorazd posvěti Paříka, Pařík Farského zmizelal), zvolení Far. za patriarchu a biskupa pražského, po případě rozhodnutí otázky svěcení na sněmu, *ponechati Moravu v klidu.*“

V dopise br. Růžičky ze dne 4. června 1923 čtu však jen poznámku: „Není odchod Paříkův novým ztížením situace ČČS? Pokud mi známo od br. Farského, měl biskup Gorazd či byl ochoten tohoto (t. j. Far. — pozn. pis.) t. m. nebo příští měsíc vysvětit.“ Více tam není. Nevyčetl br. Emil tamodtud více, než tam vloženo??

Ve stísněné náladě stran svěcení ulehčilo se br. Emilovi, když promluvil s nově zvoleným biskupem východočeské diecése br. G. A. Procházkou namísto Paříka. Píše o tom *v nedatovaném dopise, patrně v červenci 1923:*

„Dne 1. července (1923) mluvil jsem na krajském sjezdu v Úpiti. Dopoledne měl bohoslužbu nově zvolený biskup Gustav Procházka. — Vyměnili jsme spoustu názorů a plně jsme se shodovali, kp. otázka svěcení. Procházka v diec. radě východočeské už tím hybe. Dal cirkulář, jak jednotlivé rady starších na otázku tu nazirají. Je s presbyterním systémem (ovšem

s titulem biskupa i patriarchy) srozuměn. Je mu v té věci nedůsledností dra F. líto. I s prof. Žilkou jsem o tom mluvil a prosil, aby už s br. F. měli strpení, že ta věc sama ve smyslu presbyterního systému uzraje. Plně byl Žilka s touto taktikou srozuměn a nijak ho u nás titul biskup a patriarcha neuráží. Záleží na smýšlení a chápání podstaty věci. V Procházkovi má dr. F. člověka samostatnějšího, nežli byl br. Pařík. Dr. F. myslel, že Pavlík posvětil Paříka a tento F. Proto by byl F. viděl raději volbu Paříkovu, ale musil se smířit s výsledkem. ... Procházka ... s otázkou svěcení hne."

Věc se však táhla dále — a nedala se ani obratem ruky vyřídít, ať již tak nebo tak — a br. Emil trpěl. *V dopise ze dne 3. srpna 1923 opět píše:*

„Já jsem velmi diskutován tím, že br. F. a Kalous plaidovali v Pardubicích pro systém episkopální. Jsem s Procházkou (patrně Ant. — pozn. pis.) a Janešem u profesorů Hus, fakulty sesměšněn a zdiskreditován. Chtěl jsem původně resignovati na členství diec. rady ... nechtě bráti odpovědnost za toto počínání ... Br. Procházka mi radil, abych neresignoval, kdy chci dáti do protokolu nesouhlas s tím počínem."

K resignaci na členství v diec. radě se však přece odhodlal, a to brzy nato. *Píše v dopise z 21. září 1923:*

„Se srdečným pozdravem s Tebou sděluji, že jsem právě zaslal diec. radě rekom. dopis, že na členství v ní resignuji jednak pro nepříznivý zdravotní stav svůj i své manželky, jednak pro protahování otázky svěcení biskupů ... čehož následky na odpovědnost si vzítí nemohu. ... V poslední diecéšní radě jsem mluvil proti protahování otázky svěcení, ale dr. F. mi stále vytýkal, že tomu nerozumím ... Jediný prof. Tuháček v nepřítomnosti br. F. řekl, že žádat svěcení je nedůslednost ... To podlézání a žebrání o svěcení — Pavlíka sází na koně a také si „Za pravdou“ tolik troufá."

Na podzim r. 1923 počalo se počítati s brzkým svoláním I. řádného sněmu církevního, s počátku chystán na dobu velikonoční 1924, neboť se doufalo, že budou volby biskupů a patriarchy v církvi do té doby provedeny od obcí náboženských, státem schválených, což dosud bylo provedeno jen na Moravě. Br. Emil skládal naděje ve sněm, že rozhodne zásadně i v otázce svěcení. Bylo mu uloženo, aby pracoval pro sněm obhajobu systému presbyterního. *Píše mi o tom v dopise bez data, ale podle obsahu je to dopis jistě z r. 1923, a to z října nebo z listopadu; nejspíš s počátku listopadu.* Praví tam:

„Mám pracovat na sněm, prý o velikonočních, obhájení systému presbyterního. Děkan Hrejsa mi dal prameny: Herzogův Realexikon: Priestertum — Presbyter a Krügerovy Dějiny církevní. Chce mi pomoci, práci přechystí a opravit. Z našich dějin: Dr. Müllera z Herrenhutu Dějiny Čes. br. Jednoty.) A máme to luštit zásadně: buď jen Písmo a zdravý rozum, anebo

*) Zde snad mohu podotknout, že podle dopisů br. Emila měl br. Farský vzít stolicí na Husově fakultě. Habilitační práce měla jednat též o otázce svěcení, syst. episk. a presbyterním.

také tradici a pokud tuto. Vezmeme-li tradici i jen prvního století, už je tu episkopální systém v zárodku. Myslím tradici žádnou a ani celého Pavla ne, ten už Ježíše nastrkuje do forem filosofie řecké. Stát jen na Ježíši; pokládat ho za geniálního člověka Bohem vyvoleného k hlásání pravdy, že Bůh je Otec všehomíra a lidstva a my bratři mezi sebou, a z toho národnostní, sociální, politické důsledky, mravní odpovědnost etc. Žádnou starozákonní liturgickou theokracii kněžskou. Obět přinesl Ježíš, dav život za pravdu a tím nás vykoupil, ne Anselmovo vykoupení, satisfakci Otcí etc. Mše je upomínka na tu obět, takže při podávání večere by se mohlo říkat: Ježíš se obětoval za nás, obětujme se také. Mše není tedy obětí vlastní, nýbrž upomínkou na obět Ježíšovu. Protože není obětí, není (dle Realencyklopaedie) zvláštního kněžství, nýbrž všichni křesťané jsou kněží dle epistoly Petrovy... Jak se eucharistie počala pokládat za obět, a to záhy, nastávalo kněžství a biskupství jako zvláštní stav. My tedy: Všichni jsme kněží, t. j. učitelé jedni druhých ke spáse. Knězem-obětovatelem není z nás nikdo, neboť nad obět Kristovu není obětí, leda že bychom Ježíše následovali v obětavosti. Nemůže se ale každý tak vzdělávat v učitelství, je nutno, aby byl řád, kdo by učil veřejně, kdo by připomínal obět Ježíšovu... stav kněžský, a tu kněží potřebují dozorce = biskupa. Tedy všichni jsme kněží — ideově — mezi sebou rovni, laikové i kněží i biskupové. Z důvodu pořádku a organisace zvláštní kněží a biskupové. Sami katoličtí spisovatelé (Kryštůfek, Samsour) uznávali, že zprvu bylo užíváno jmen presbyter a episkopos promíseně (střídavě — pozn. pis.). Ale věc musí vyplývat z *ideje*. Jdu s Táboři."

Podávám zde delší citát, který dává nám nahlédnout do duševní dílny br. Emila, vysvětluje jeho názory na církevní systém presbyterni i episkopální a činí srozumitelnými jeho úsilí tehdejší i pozdější (r. 1930 a 1931). Zdržuji se kritického ocenění z důvodu nedostatku místa.

Pro blížící se sněm r. 1924 připravoval se br. Emil ideově a konferoval s prof. J. B. Kozákem, s nímž pojily ho vždy city důvěry, podporované jednak dogmaticky pokrokovým stanoviskem Kozákovým k církevní dogmatice vůbec, a srdečným vztahem jeho k církvi čsl. a porozuměním pro její osudy u nás. O ideových názorech svých, vyšlých z rozhovorů s prof. Kozákem, referuje *v dopise z 30. prosince 1923*. Považuji za svou povinnost ocitovat tu opět delší část toho dopisu, jelikož jsou zde jasně vytčeny Emilovy názory věroučné a br. Emil býval pak po sněmu až do r. 1931 členem naukového a liturgického výboru sněmovního, kde byla chystána věroučná nauka církve čsl. pro sněm r. 1931. Píše v dopise:

„V pátek jsem mluvil tři hodiny s drem Kozákem v jeho bytě... Slíbil, že požádá posl. Klofáče, aby strana nár. sociální svolala schůzi o náboženské otázce církve čsl. a pozvala mne na ni, a byli by přítomni naši lidé a dr. Kozák a ventilovalo by se postavení ČČS. Asi v září 1924 uspořádá dr. Kozák velký cyklus náboženský... řekl, že ČČS může být v náboženské

otázce kvasem anebo balvanem, vývoj podporujícím nebo zatarasujícím. Pro § 1. ústavy myslí dr. Kozák toto: Jsme ctitelé Boží, kteří v duchu Ježíše Krista usilují o království Boží na zemi. — Zásady: 1. Víra v Boha jako poslední absolutní zdroj a podmínka našich mravních zásad. (Mravní stránka je jádro náboženství. Bůh absolutní tajemství, nevíme ničeho o jeho podstatě, je postulátem víry; teorie o jeho podstatě je nám lhostejna. Od nikoho nebylo žádáno silnější víry než od moderních lidí vědomých těžkostí theismu.) 2. Nesmrtelnost je postulátem víry v milostivého a laskavého Boha, nikdy vědecký požadavek, doufám, přeji si, postulují, že pravda zvíťazí a království boží se jistě uskuteční. (K. nevěří v odplatu a trest na onom světě, ctnost pro ctnost, ctnost je odměnou sama sobě. Odevzdat se plně Bohu s Jobem, kdyby mne i zabili, v něho doufati budu, ať je po smrti, jak je. K. chce, abychom se varovali slov odměny a trestu za dobro a zlo.

3. Ježíš — syn boží v mravním smyslu, mistr života v Bohu a pro Boha, vzor účasti na království božím.

4. Milost, pomoc boží nevyhnutelně k spasení, účasti na království božím potřebna. Milost — ta se neuděluje magicky, bez ohledu na mravní kvalitu člověka. Milost tu uděluje Bůh různým způsobem, i při svátostech, t. j. zevnějších znameních, znázorňujících a připomínajících milost boží.

a) Křest — připomínka rodičům, že mají dítko zploditi nejen tělesně, ale i duchovně, kmotři a prostředí k tomu pomáhat.

b) Konfirmace, t. j. převzetí plné odpovědnosti životních povinností a slib příštího zachování (udělovat ji asi v 18—20 letech).

c) Pokání — odvrát od zla s bolem nad spáchanými nepravostmi a příklon k dobru.

d) Večeře Páně — viditelný symbol umučení Ježíšova, potud účinný, pokud křesťan dovede vroucně prožít tuto skutečnost a vděčně osvojit si její výsledky, nepůsobící však magicky, divotvorně, bez ohledu na jeho mravní jakost.

e) Posila nemocných (povzbuzení k pokání a útěcha).

f) Stav manželský — uvědomit si povinnosti a prosit Boha o posilu.

g) Stav kněžský — uvědomovat si povinnosti a prosit Boha o posilu; ne magem, ale vůdcem k Bohu slovem, příkladem, životem.

5. Zákon boží — obsažený v X. božích příkazů, kázání na hoře, jak je uvádět v život kulturní, státní. (Tedy žádný dědičný hřích, nepřivlastňují se zásluhy ničí, ne prvé vykoupení etc., odmítnouti dlužno z důvodů mravních.) Co do principium materiale a formale fidei: odmítnout absolutní autority, žádný člověk nám nemůže nabit pravdy do hlavy, absolutní pravdy nenajdeme, musíme ji hledat, je výsledkem společné práce mnoha a mnoha lidí, je předmětem diskuse. — Sněm má se diskusemi připravovat, aby účastníci věděli, oč hlasují! — Vzývání svatých i Ježíše a zbožňování téhož zve (dr. Kozák — pozn. pis.) polytheismem a polytheism je mravní chaos, a Boha neuctivě zlidštuje jako absolutního monarchu, u něhož platí

protekcce. Varuje (Kozák) před rámcovým vyznáním, aby nebyla svoboda svědomí porušována."

Je to zde nástin nauky křesťanské. Poznámek kritických nepodávám. Snadno lze poznat, co souhlasí s naukou církve čsl., přijatou r. 1931, a co nesouhlasí. Je vidět vliv Kozákův, ale i samostatné stanovisko br. Emila, jenž vyšel z jiného prostředí. Na každý způsob je však nástin zajímavý, nejen pro poznání názorů br. Emila, ale i pro formulování nauky církve čsl.

Čím více se blížil proponovaný sněm, tím horečněji zabýval se br. Emil otázkami, jež na sněmu by měly býti řešeny: církevní systém, ústava a učení. Tak píše *v dopise ze dne 25. února 1924:*

"Ústava naše musí býti sněmem změněna, 7 koncilů pryč, patriarcha pryč a volit na určitý počet let, prohlásit systém presbyterně synodální a tím pracovat pro sblížení s Čes. Bratry."

Ponejprv tu br. Emil mluví o volbě na několik let pouze. Kloní se k systému českobr. církve evangelické.

Stran nauky opět píše v témž dopise:

"Já jsem toho názoru, jak jsem Ti psal, usnést se — a myslím, že to je v souhlase s Tvým posledním článkem o Gorazdovi — na minimum Kreda. Bůh dobrotnivý a přísný Otec, lidé dítky boží, nesmrtelnost duše, odplata za dobré a zlé, Ježíš nejvyšší vzor a učitel mravnosti, život věčný, s tím, že duše naše budou účastny vítězství pravdy, spravedlnosti a lásky. Milost, pomoc boží ke spasení — k životu dle příkazů božích X. Ježišem vyložených, a odkloní-li se, pokáním k němu zas navrácenému — potřebna, svátosti řádně přijaté tu milost sdělují, ač milosti i mimo ně se člověku dostává. Mše = památka na velkou oběť Ježíšovu za pravdu a lásku. Z mrtvých vstání Ježíšovo je mnohým stále kamenem úrazu, sugesci si nedovedou je vyložit. Původ zla prohlásit za nevyzpytatelné tajemství jako je vůbec Bůh. Nerozumím tomu, že by po odchodu Pavlíkově mohla býti ještě otázka, zda světit či nesevit? Kdo by světil? A věř-li doslova usnesení 7 sněmů a Věřuju (věřím), mohou býti svěceni od pravoslavných; či se jedná... pouze o českou liturgii (tu by pravoslavní povolili) a o ženění biskupa II. a III. ženitbu kněží? čili se rozcházejí s pravoslavím pouze v kanonech disciplinárních? Tu by je snad posvětili starokatolíci a anglikáni! Ovšem při systému presbyterním může býti také sakramentalismus. Apoštolská posloupnost (vždyť i ta může býti při systému presbyterním, vždyť dle Kryštůfka slova episkopos a presbyter se užívala promíseně [záměnou — pozn. pis.]) znamená, že světitel, než světi, žádá vyznání víry a žádá, aby *touž víru dál hlásal* a dává mu moc předpodstatňovati. Kdyby, .. věřili v předpodstatnění, mohli by tvrditi, že moc ta přechází na druhé kněze svěcením jich od pouhých kněží a víru že mají, jako měli křesťané apoštolští (evangelia + Pavel). My to o sobě říci nemůžeme a pro nás presbyter bez sakramentalismu jest pouze učitel a vůdce — slovem — a příkladem —

duchovní. Tak by byly směry: 1. Pavlíkuv — čili pravoslavný s pravoslavnou věroukou a kanony.

2. Háňavkův^{*)}): pravoslavný co do dogmatiky, ale volný ohledně kanonů čili pravoslavně československý.

3. Náš = nesakramentální (ne ex opere operato), nedogmatický (pouze vytyčení hlavní zásady, jak jsem shora uvedl) a bez kanonů. Což kdybychom přijali ty zásady, jak jsem je vyznačil a členové některé z nich popírali = individuální nesmrtnost duše a tím odplatu či trest na onom světě, my bychom jich nevyklučovali, neproklínali (tos napsal v posledním článku contra Gorazd), ale což budou-li bohoslovci a kněží tak učiti ve škole? a odvolávat se na svobodu svědomí a nedogmaticnost naší církve? Dnes jeden učí pokrokově... jiní konservativně, děti slyší dnes to, zítra při změně osoby ono, pravý opak. Jak vypadáme? Jsem z toho ubit... Rád bych své názory vypsal, ale schází mi pružnost pera..."

Citát jistě zajímavý. Zvláště pasus o svobodě svědomí...

Br. Emilovi z projevů o svých názorech vznikaly nepříjemnosti a nepochopení u jiných, jak vidět z dopisu z 9. března 1924, kde píše:

„Asi před týdnem byl u mne Pařík, chtěl mne asi získat pro směr konservativní. Ježto se pozoruje, že jsem proti absolutismu..., myslí, že jsem se přeorientoval a M. Zeman byl u mne, že slyšel, že jsem pravoslavný. Já se snažím býti k oběma směrům objektivní, chci, aby oba směry postupovaly loyálně a s otevřenými kartami. Tak kp. liturgie br. Far. je nedůsledná, jak i br. Statečný (tehdy byl již na fakultě Husově — pozn. pis.) říká. Je-li Ježíš pouze člověkem, proč v liturgii je trojice boží? proč se říká: Ježíši, shlédni s trůnu své slávy na nás? My se oddáváme Tobě a Tebou Bohu? atd. Pařík mi říkal, že my pokrokoví máme nechat mše, jak to učinili evangelíci. Řekl jsem mu, že pro nás je památkou na velkou obět Ježíšovu napomínající též k obětovosti... Stále o věci přemýšlím, zda by se oba směry, sakramentální s posloupností a doslovnou věrou v 7 koncilů, ve svěcení a Věřuju a pokrokový s kněžstvem, zřízeným pouze volbou a vzkládáním rukou dal udržet v jedné církvi (à la husitství — Pražani, Táboriti), či mají-li se rozejít, nerozejítí by předpokládalo velkou loyaltitu a vzájemnou lásku... Br. Kalousovi, když mne zval do diecéšní rady, jsem řekl, dokud ta kaše se svěcením se potáhne, že tam nevkročím. Jsem stoupenec směru pokrokového, ale důsledků se přece obávám. Je to monismus, naturalismus, determinismus, a mravní sankce? V Tvých člancích mne zarazila věta: Svoboda přesvědčení teoretického, ale nikoli praktického, mravoukou nehýbat. Proč se má člověk tu zastavit, smí-li teorii, věroukou kroutit, jak chce? Otvírají se mi propasti, kterých se lekám, Dr. St. patrně, vida mne důsledky ulekaného, nechce mi dále své názory sdělovati... Včera jsem byl u dra Kozáka... Vykládal jsem mu o naší situaci a tu schválil můj názor, aby v církvi naší, která by si dala rámcový široký program, byl i směr Pavlíkuv orthodoxní i Farského pokrokový

^{*)} Tehdy vydal brožuru: „Kterou cestou půjde ČCS?“ Brno, 1924.

dle zásady: já pán, ty pán. Ovšem základní podmínkou by musilo být loyální bratrské jednání. Chci o tom napsati Ústřední radě memorandum... Ovšem Pavlík na tu nabídku krajně loyální nemůže přistoupiti, ježto podléhá jurisdikci církve srbské."

V tomto dopise již naznačuje, že chystá akci s několika kněžími proti jednání dra Farského, k níž také došlo, totiž k vydání letáku (Otevřený list) proti snaze br. Farského, získat svěcení biskupského pro církve čsl. Píše:

„Podnikám akci s několika kněžími a laiky, důvěrnou, proti autokracii dra F. Blížšího ani Tobě, ani Procházkovi, ani dru Statečnému nebudu sdělovati, aby dr. F. nemohl říci, že Jste se mnou spojeni.“

Vztah br. Emila k vedení církve, k br. Farskému a k diec. radě nebo k Ústřední radě na jaře r. 1924 (před volbou patriarchy) přiosťoval. Zaostření vyvrcholilo zmíněným Otevřeným listem, psaným správním úřadům církevním od Ústřední rady až po rady starších a všem příslušníkům církve. Datován je 31. března 1924. Před tím však konal důvěrně schůze s některými pražskými duchovními a znova upozorňoval diec. radu pražskou. Ohlas příprav je vyjádřen v dopise ze dne 26. března 1924:

„Zaslal jsem novou zdůvodněnou resignaci do diec. rady (následuje poznámka: Farský beztak by neudělal, co bych chtěl) s odůvodněním, že nechci déle nésti spoluodpovědnost za nedůslednosti (radikalism a svěcení), že budu otevřeně zápasit za prohlášení systému presbyterního na příštím sněmu a za úpravu ústavy v tomto smyslu, že těžce nesu s bratřími četnými autokracii ve věrouce i správě a bagatelisování ostatních pracovníků a že resignaci svou sdělím s veřejností... Zpráva o novém vyjednávání s jakousi církví o svěcení mne pohnula k tomu rozhodnutí... Nechceme ani papeže zprava ani zleva. Aby nikdo nebyl znásilněn, chtěl bych, by konzervativně smýšlející si zvolili biskupa (snad Hášavku) a dali si ho posvětit storkatolickým biskupem Herzogem v Bernu, † Alsenger mi sdělil, že by starokatolíci to učinili bez závazků (ovšem při zachování víry, nechtěli by podřízení jurisdikční neb splynutí jako pravoslavní) a měli v naší církvi svou autonomii, ale to je idealismus, předpokládající velkou snášenlivost a loyálnost a pak dovolila-li by to vláda? Pavlík je plně pravoslavný, s tím nelze počítat, ten chce vše zavléci pod jurisdikci pravoslavných.“

Br. Emil tehdy vyvíjel horečnou činnost, aby byl učiněn ještě před sněmem konec té váhavosti a nerozhodnosti v církvi stran svěcení, aby návržení biskupové přestali počítat se svěcením, zvláště br. Farský, a souhlasili se změnou ústavy, t. j. s 1. § jejím, jenž byl navržen v době, kdy pravoslavná orientace měla v církvi značný vliv. Tehdy br. Emil počal zdůrazňovat zvláště ostře volitelnost patriarchy jen na čas, a nikoli doživotně. Zmiňuji se o tom proto, aby bylo jasno, že pozdější jeho požadavek

dočasné volby biskupů, opakovaný v r. 1930/31 před 2. zasedáním sněmu, nebyl nic nového, nýbrž jen důsledným požadavkem z r. 1924. V dopise ze 3. dubna 1924 píše:

„Měl jsem důvěrnou schůzi 27. III. na pozvánky, kde jsem klidně vysvětlil nedůslednost bratra Far. a lidi vážní... souhlasili. Není to proti volbě dra F., ale akce, aby nechtěl býti patriarchou — prelátem svěceným, nýbrž aby před volbou dal záruku, že jsa důsledný svému učení zasadí se hlavně na příštím sněmu pro soustavu presbyterní, čili, že přestane hráti všemi barvami, na jedné radikalismus, na druhé tři léta trvající žebroty o svěcení od těch, které potírá, od pravoslavných. Podal jsem memorandum diecéšní radě východočeské a ta aby je předala radě ostravské, slezské. Take jsem podal resignaci na členství diec. rady, vlastně obnovil. Br. G. Procházka mi ihned odpověděl takto: „Drahý bratře, sděl nám obratem: 1. Můžeme-li Tvůj dopis uveřejnit ve Věstníku naší diecése k informaci našich příslušníků? 2. Poslal-lis dopis také radě diecéšní pražské? Naše téměř celá diecése, jak obce tak duchovní, jsou pro systém presbyterní, máme tu rozhodnutí všech písemné. Svoláme asi diecéšní shromáždění, kde vše projednáme. Je to otázka krátké doby a padne rozhodnutí a bude jasno.“ Má (východočes. diecése — pozn. pis.) schůzi 3. IV. a sjezd duchovních 22. IV. Tu mi padl kámen s krku. Kdyby kandidáti a ovšem hlavně br. Farský před volbou patriarchy dali provolání (až na Paříka), jsme — důslední svým názorům — pro soustavu presbyterní, budeme ji na sněmu hájit, a kdyby — což je nepravděpodobno — propadla, budeme společně — i zvolení patriarcha, i zvolení biskupové Procházka a Stibor resignovati a vynasazíme se o změnu ústavy v tom smyslu: pak ovšem bych nehnul ani prstem. ...nemohu dopustit, aby takováto nedůslednost se vlekla v naší církvi dále a byli dále na posměch světu. Je to boj, aby Farský byl důsledný! Ne proti Farskému vůbec..., ale za Farského — důsledného a proti Farskému nedůslednému! Schůze důvěrná dne 4. IV. odpadne. Za to Janeš bratr u sv. Mikuláše chtěl svolat schůzi duchovenstva i s br. Farským na tento pátek 4. IV., ale já mám přednášku o Žižkoví, jiný den se nehodí, tedy má býti od pátku za týden 11. IV. Mezitím pošlu radám starších otisk Memoranda k informaci. Aby volili patriarchu, ale s podmínkou, že bude pro soustavu presbyterní, že nebude chtít být doživotním hierarchou, nýbrž na určitou dobu let voleným biskupem seniorem, eventuelně jen seniorem a ovšem osvědčí-li se, i na další serii let volitelným a že se zasadí o změnu ústavy v tom smyslu na příštím sněmu.“

Zatím rozeslal br. Emil ono slíbené Memorandum pod názvem „*Otevřený list Ústřední radě, diecéšním radám, radám starších církve československé, jakož i všem téže církve stoupencům*“. List je datován 31. března 1924. Na Moravě — mohu to říci jako očítý svědek poměrů, rozháraných bojem o jednotu církve proti Gorazdovi a pravoslavným — působil jako puma. Celkem však nepravil nic jiného, než co hájil br. Emil v církvi v Praze: proti svěcení, jež je při věroučných názorech pokrokového směru nedůsledné, pro směr presbyterní, aby volba patri-

archy byla odložna, aby byl napřed svolán sněm, má-li však volba býti přece provedena před sněmem, tedy aby se volilo „s podmínkou, že zvolený bude pracovatí pro systém presbyterní, pro změnu ústavy, že nechce býti *doživotním* hierarchou, prelátem, nýbrž na čas voleným — a osvědčí-li se — znovu volitelným předákem, prvním mezi rovnými.“ Emil zároveň vkládá, proč volí tuto cestu: „Jdu na veřejnost proto, že moje ústní rozklady úředně i v soukromí často opakované, byly vlivnými činiteli briskně odbyty.“ V listu vysvětluje také rozdíl mezi systémem presbyterním a episkopálním, mluví o obsahu sakramentalismu a apoštolské posloupnosti, jakož i o neslučitelnosti starokřesťanského svěcení s naukou, hlásanou směrem pokrokovým s br. Farským v čele. Odsuzuje nedůslednost, ale i neupřímnost pro budoucnost, ač kdysi sám referoval o autokefalitě církve jako její samostatnosti, že po dosažení svěcení na vlastním sněmu budeme si pak dělat, co budeme chtít. Tedy z té pochybné praxe se vyléčil?*)

Otevřený list způsobil na Moravě rozruch, především v té části církve, která šla za br. Farským a proti Gorazdovi. Viděla v Listu zákeřný vpád do zad br. Farskému, poškození boje proti Gorazdovi a posílení posic Gorazdových. Dosud totiž různice mezi br. Emilem a br. Farským a vedením církve v Praze nebyly Moravě známy. Bylo před volbou patriarchy a před sněmem. Byly obavy z věcí, jež přijdou. Morava již měla bojů dost.

(Dokončení.)

Pojem Boha u dr. K. Farského.

(Dokončení.)

Zdeněk Trtík.

Odlíšné názory.

Odlíšné názory v ČCS o věcech víry přidal Farský k VII. a VIII. vydání Zpěvníku, když vydal v samostatné brožuře (Stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé) do té doby ve Zpěvníku od 1. vydání uveřejňovaný a stále doplňovaný Stručný výklad náboženské nauky. (Dr. F. Kovár: Dílo jeho pera, Sborník dra Karla Farského, str. 119.)

V Odlíšných názorech praví: „Věříme v jednoho Boha, živého, osobního, jenž rozumu našemu jest nepochopitelný a mlu-

*) Otevřený list neotiskuji zde, protože mým účelem bylo probrat jen korespondenci br. Emila, poslanou mně. Ostatně snad je Otevřený list v archívech rad starších a jiných úřadů církevních.

vě naší nevyslovitelný. Jsoucnost boží nedokazujeme, nýbrž předpokládáme." Jaký to rozdíl mezi těmito slovy a formulací ve Stvoření! Ten tam je noeticky optimistický a tendenční názor, že Boha poznáváme vědecky v jednotlivých zákonech přírodních. Bůh Farského se tu již nejeví jen jako s železnou nutností všechno dění determinující zákon „I do života člověka jednotlivce zasahuje Prozřetelnost sice nenápadně, ale mnohdy velmi pronikavě." Odlišné názory jsou jako poslední formulace věroučných názorů Farského pro konečný soud o jeho pojetí Boha nejzávažnější.

Nové náboženství?

V Českém zápase z r. 1921 č. 2. v dokončení odpovědi na Rádlovu kritiku Stvoření v „Československé Republice" Farský píše: „A problém, co znamená pro dnešního člověka Bůh? Nehledě ani k tomu, že je to otázka příliš všetečná, a církve čsl. *zatím* nehodlá být novým náboženstvím — ač by toho potřeby bylo a snad se dilo naše i k tomuto velkému úkolu přihlásiti odhodlá — přece nenechávám ho ani ve 'Stvoření' nerozřešeného."

Nad těmito slovy je třeba se zamyslet a přesně si uvědomit, co jimi chtěl Farský říci. Vyslovuje názor, že by bylo potřeby nového náboženství, že církve čsl. však *zatím* tímto novým náboženstvím nehodlá být, ale že se možná i k tomuto velkému úkolu přihlásiti odhodlá!

Slova byla napsána v době, kdy se hledala cesta, již se měla čsl. církev ubírat a jsou jistě ohlasem myšlenky o všeobecné platnosti zákona vývoje i v náboženství a křesťanství, která byla přijata na sjezdu 8. ledna 1921, tedy v časové blízkosti k době, kdy byla napsána tato slova. Tehdy se cítila potřeba učiniti zadosť požadavkům doby, hlavně vědeckým, aby bylo zachráněno náboženství pro poválečného člověka a moderní člověk pro náboženství. Po válce bylo křesťanské náboženství vinou praxe starých církví zdiskreditováno. Důvěra k němu byla v širokých vrstvách podlomena. (Charakteristikou poválečné doby je článek prof. dra K. Statečného: Centrální otázky věrouky církve československé ve sborníku *Naše dílo*, Edice Blahoslav, sv. VII., r. 1927.)

Uvážíme-li povahu tehdejší doby a stav tehdejší společnosti, bylo mínění Farského, „že by bylo potřeby nového náboženství" správné a *neobsahovalo podle mého soudu hodnocení křesťanství*. Důležitý jest vývod, že „církve čsl. *zatím* nehodlá být novým náboženstvím", t. j., že se staví na stanovisko křesťanské. Farský je si vědom, že vytvoření nového náboženství je úkol veliký, ale je vidět, že by se ho nebál. *K bližšímu přemýšlení o obsahu nového náboženství však nikdy nepřikročil.*

K vytvoření nového náboženství bylo vždy potřebí silné náboženské osobnosti — genia, jakým byl Ježíš. Bez takového zakladatele nové náboženství nevzniká. Je potom otázka, zda by nové náboženství bylo dokonalejší, nežli je náboženství křesťanské. Hodnotíme-li křesťanství (náboženství Ježíšovo), nenalezeme náboženství dokonalejšího.

Slova Farského se zdají revoluční. Uvážíme-li, že hlavním znakem nového náboženství je vždy nové pojetí Boha, mohla by nás vésti k myšlence, zda snad nová formulace pojmu Boha ve Stvoření, ve Stručném výkladu i v katechismu nebyla takovým pokusem Farského o nové náboženství. Ale slova „církve čsl. zatím nehodlá býti novým náboženstvím“ jsou zárukou, že Farský vědomě se postavil se svou církví na stanovisko křesťanské. Pod zorným úhlem tohoto prohlášení nutno posuzovat i Farského názory theologické, neboť jestliže i pomýšlel na budování nového náboženství církvi čsl., je jisté, že svůj úmysl nikdy za svého života nepočal uskutečňovati. Ještě krátce před svou smrtí v 24. čísle Českého zápasu z r. 1927 uveřejnil článek, diktovaný na smrtelném loži bohoslovci L. Černému (Slovo k osmému světovému kongresu pro náboženský pokrok v Praze dne 4.—9. září 1927), v němž praví, že *církve na sněmu se postavila zatím na stanovisko křesťanské*. „Církev československá postavila se sněmem zatím na stanovisko přesně křesťanské, ale čistě vlastní, na všechny strany nezávislé, zdůraznivši zejména původní pokrokové směrnice věroučné z lednového sjezdu 1921.“ Nutno tedy míti zato, že i Farský, hlava i duše církve, až do své smrti (12. června 1927) stál na stanovisku křesťanském. To si však musíme otevřeně přiznat, že věřil v možnost nového náboženství a čině v theorii přílišné ústupky náladě doby, uznával jeho potřebu. Domníval-li se, že by bylo možné vytvořiti nové náboženství bez náboženského genia, nemylil se sám.

Závěr.

Bůh vnitřního náboženského života dra K. Farského od počátku až do konce byl Bůh, kterého nám ukázal Ježíš, a i jako theolog a filosof byl Farský theista. Ve snaze podchytiť vědecký svět pro náboženství, formuloval svůj pojem Boha tak, že ve své formulaci učinil značné ústupky pozitivisticky a přírodnicky orientované době. Dal tím příčinu ke kritikám svého pojetí Boha, ale i celé církve.

Základní pojetí Boha jako Boha křesťanského a theistického se u Farského nikdy nezměnilo. Můžeme mluvit pouze o jakém-

*) Slovo „zatím“ tu znamená pravděpodobně „mezi tím“, (co se to vše dalo). Smysl vynikne v souvislosti celého článku. Neznamená tedy, že církev se postavila na křesť. stanovisko jen prozatím. Ani ho tu není užito ve smyslu adversativním.

si vývoji jeho theologické formulace tohoto pojetí od formulace silné tendenční (ve Stvoření, ve Stručném výkladu až po nespo-
lehlivý katechismus, který je mezníkem této tendence podchytil
vědu určitou formulací pojmu Boha), k formulaci netendenční
v Odlišných názorech, které ukazují, že Farský věřil v Boha
osobního, křesťanského. Že tomu tak skutečně bylo, potvrzují i
literární jeho činy z doby před vydáním katechismu (r. 1922),
pokud neměly jiný účel než čistě náboženský. Je to Zpěvník
písní duchovních a Liturgie.

Náboženský činitel v sociální práci

(Dokončení.)

Dr. F. M. Hník.

Náboženství vždy poskytovalo a dosud poskytuje sociální práci hluboký zdroj duchovní energie, která stupňuje zdraví jedinců i společenské skupiny. Jeho působnost jest proto tak dalekosáhlá, že ovlivňuje svým theocentrickým hlediskem současně nositele dobročinného skutku, předmět sociálně ameliorativního zákroku i celé společenské prostředí. Přesněji řečeno: působnost náboženského činitele spočívá na předpokladu, že jde o náboženství živé. Jestliže předobrazy božího slitování, odpuštění, tvůrčí lásky vnikají do lidské duše a jestliže se v dalším myšlenkovém procesu stávají vzory chování pro lidské jedince, pak nutně dochází k zpředmětnění těchto vzorů v činnostech, jež zakládají příkladný typ konstruktivní sociální práce.

Křesťanská láska k bližnímu nesla na sobě již od prvokřesťanské doby zřetelné stopy eschatologického optimismu. Rozumíme jím víru, že Bůh má moc, aby na konci tohoto věku zavedl nadpřirozeným zásahem království své věčné lásky, v němž nebude fysického utrpení ani mravní bída ani nenávistných zápasů o moc a o nadvládu. Toto nadějeplné očekávání jest součástí křesťanské víry v poslední soud. Bylo klasicky vyjádřeno ve Zjevení Janově, v němž se praví o budoucím osudu lidí, jejichž pozemským údělem byla veliká tíseň: „Již nikdy nebudou hladověti ani žízni, nepadne na ně sluneční ani jiný úžeh, poněvadž Beránek, který jest uprostřed trůnu, bude jejich pastýřem a vůdcem ke zdrojům živých vod. Bůh sám jim setře každou slzu s očí.“⁸⁾

Někteří sociální pracovníci se obracejí kriticky proti tomuto druhu náboženské víry. V jejím domnělém ilusionismu vidí vážnou překážku rychlého odstranění společenských chorob.

⁸⁾ Zjevení 7, 16—17.

Přes tuto jejich skepsi znamená náboženský činitel i pro moderní sociální práci vážnou připomínku, že sociální otázka nebude rozřešena jen sestrojením „ideálního“ společenského prostředí. Náboženský prvek v sociální práci povzbuzuje k tomu, aby zlepšená životní úroveň po stránce hmotné byla provázána též vyrovnaným poměrem lidské duše k nebeskému Pastýři, který od věčnosti vede své ovce z hladu, žízně a slunečního úžehu k vodám živým. Náboženství činí z otázky sociální vyrovnanosti otázku vesmírného významu, jež bude v konečné instanci spravedlivě rozřešena u tribunálu božího.

Křesťanské náboženství však nevede jen k víře, že vůle boží platí na nebi. Má též současně platit na zemi, jak učí modlitba Páně. Náboženský činitel vydatně posiluje sociální práci v její snaze o doclenění společenské rovnováhy. Posvěcuje povolání sociálního pracovníka tím, že jej povyšuje v díle služby na přítele a následovníka Ježíšova. Všechny vlastnosti, vedoucí k sociálnímu pořádku a k povznesení společenské solidarity, označuje náboženství za přední křesťanské ctnosti. Vypisuje na ně lákavou odměnu blaženosti časné i věčné. Odsuzuje závist, nepřátelství, krutost a mstivost. Velebí dobrotivost, smířlivost, obětavost a šlechtictví ducha. Učí člověka, aby se díval na smysl společenského dějství se stanoviska božího: s hlediska věčnosti. Tím vším se stává náboženský činitel platným spojencem sociální práce, již připravuje mravně únosné základy. Intensita náboženské víry podmiňuje do značné míry soudržnost sociální skupiny. (S rozkladem této víry se uvolňují společenská pouta; zmenšuje se vědomí o společném ručení všech za všechny. V této souvislosti stačí se zmíniti o tom, kolik obtížných případů chorobné závislosti musí sociální práce řešiti jen v důsledcích rozvrácených manželství, v nichž pouta vzájemné věrnosti, úcty a osobní kázně ztratila náboženskou sankci.)

Bez zdravého náboženství se stávají postuláty společenského zdraví nesrozumitelnými. S náboženským úpadkem vzrůstá počet lidí mravně i sociálně závislých, duševně úchylných a propadajících krajní formě sobeckého egoismu: sebevraždy. Zdravé náboženství vede zase naopak k vyrovnání člověka s Bohem, s bližním i se společností. Jest cestou pravdy a života. Množí, zduchovňuje, v Bohu znovutvoří zkrásněnou lidskou bytost. Labyrint světa proměňuje v říši pokoje tím, že démonické síly protibožské podrobuje vládě lásky a svobody, která není s tohoto světa.

Sociální vyrovnání je spíše sociálně etickým postulátem než exaktním faktem. Ve společenském životě jsme mnohem častěji svědky nedokonalých snah o dosažení rovnováhy mezi soupeřícími sociálními silami, než pravidelných událostí, při nichž by pokusy o smír končily napořád souladem, dohodou a záměrnou součinností. Náboženský činitel, přibráný k spolupráci na kte-

rémkoliv úseku sociální práce, utužuje mravní svědomitost společenského celku. Dává podněty k čínorodým opatřením, aby sociální zdraví vzkvétalo a aby chorobnost byla odstraňována. Tím prospívá pokroku ve společenské rovnováze. Zúčastňuje se budování ucelenějších typů lidské organizace, ať mají za cíl hmotnou, mravní nebo intelektuální existenci člověka v různých obdobích jeho závislosti na solidaritě sociální skupiny.

4. Místo náboženství v soudobé sociální službě.

V závěru se ještě jednou zmíníme o Eubankově výměru náboženství. O druhé části definice, která pojímá do náboženství lidské činnosti, pramenící v náboženské víře. Náboženskou praxi chápe Eubank oprávněně jako organickou součást náboženského jevu. Náboženství v tomto smyslu jest zmocněný život podle vzoru božské dokonalosti. Náboženstvím zduchovený život se nutně projevuje kladným přínosem k dílu sociálně prospěšné dobročinnosti. Ani novodobá sociální práce nemůže zůstat lhostejnou k závažnému faktu, že průkopníci společenského pokroku, jakož i objevitelé nových cest v konkrétní sociální práci vyrůstají nezřídka i dnes z nábožensko-kulturního prostředí křesťanského.

Racionálně řízená sociální práce může se ovšem oprávněně odvolávat na hranice, jimiž jest omezena sociální prospěšnost náboženského činitele. Náboženský člověk nemá právo vnučovat jiným lidem ve jménu „víry“ své pojetí sociálních jevů, jestliže se dostává do rozporu s bezpečnými poznatky sociálních věd. Různé projevy náboženského fanaticismu a residua magických pověr mohou býti ještě dnes překážkou žádoucího dorozumění mezi lidmi. Na druhé straně by sociální pracovník přeháněl objektivitu, vyžadovanou sociálními vědami, kdyby podceňoval tvořivou moc nábožensky motivované sympatie člověka k člověku, již mohou býti podnícena díla trvalé sociální hodnoty. Náboženský činitel v sociální práci není svou podstatou protivědecký. V jeho zájmu naprosto není třeba dávat přednost v soukromé a veřejné dobročinnosti diletantismu před odborností.

Křesťanská sociální ethika podněcuje ovšem dobročinné skutky, jejichž kvalita má povahu spíše emocionální než intelektuální. Při skutcích křesťanského milosrdenství nelze vždy z jednotlivých charitativních činů usuzovati na jejich uvědomělé zapojení do celku společenské situace. V tomto ohledu bývá křesťanská dobročinnost nezřídka v rozporu se zásadami a technikou dnešní případové sociální práce.

Náboženský determinismus se svou etickou theonomií dovoluje křesťanovi jen za okolností zcela výjimečných, aby se stavěl za změnu společenského řádu s vrchnostmi od Boha zřízenými. Podle náboženské víry má věřící člověk napodobovati boží lásku v měřítku, určeném danou společenskou organizací.

Řád světa, stanovený Stvořitelem, nechce křesťanství zásadně přeměňovati k vůli člověku násilnými metodami. Obnova společnosti má pramenit z nitra, bez ohledu na to, zda svěští vládaři užívají své moci spravedlivě. Křesťané věří ve vykupující moc lásky více než v aritmetiku spravedlnosti.

Zásadami křesťanské společenské morálky bylo vytvořeno příhodné duchovní ovzduší pro sociální práci. Dnes na oplátku představuje případová sociální práce vhodnou laborator, v níž se mohou křesťané poučit o nedostatečnosti almužnických a individuálně podpůrných metod, nejsou-li tyto doplněny sociálně ameliorativním zákonodárstvím. Proces sociální změny (se zdokonalenými prostředky hospodářské výroby), jakož i cyklické opakování hospodářské krise (s mechanickým vzestupem typu bursiánů a se samočinným poklesem většiny obyvatelstva na okraj nebo pod okraj sociální závislosti) dává v naší době křesťanské etice novou příležitost: aby znovu zhodnotila s hlediska božího soudobou organizaci společenských vztahů, aby dala signál k její proměně podle etických zásad, jež mají býti směrodatné pro říši boží.

Fakt postupující sociální a kulturní změny musí být studován v křesťanských církvích na podkladě vědecké sociologie. Ve světle tohoto badání se zjistí, že sociální práce se nemůže vrátiti k předvědeckým formám charity. Současně se však rýsuje stále zřetelněji významný poznatek: lidstvo dnes potřebuje k svému duševnímu i hmotnému blahu více náboženství prorockého se zaujetím pro sociální spravedlnost, než náboženství kněžského se sebeobdivnými gesty nad vlastní mocí, projevovanými při díle milosrdenství.

Sociologie a náboženství se v moderní sociální službě nedostávají do sporu. Spíše naopak: pomáhají si navzájem k hlubšímu pochopení odpovědnosti, kterou má dnešní společnost sama k sobě, chce-li se zachovat zdravou v přítomnosti i pro časy příští.

Bělohorská otázka.

(Dokončení.)

Dr. V. Šinták

A tak docházíme k závěru, že Bílá hora znemožnila slibný vývoj našeho národa, k němuž před r. 1620 byly položeny tak slibné základy. Jest pravda, že z krátké doby deseti let, myslíme-li období od r. 1609 do 1620, se nedá dobře usuzovat, jaké ovoce tomu všemu by byla vydala budoucnost. Pro vnitřní vývoj lze tušiti s prof. Hrejsou, že v náboženském ohledu by zde byla bývala jediná národní církev česká, která by nesporně byla měla svůj vliv na kulturní poslání našeho národa, zejména měla-li takové členy, jakým byl J. A. Komenský. Avšak přece

i těch deset let při podrobném studiu ukazuje, že se tu pokrok dál, v náboženském životě velmi patrný; snad to vystihla katolická církev, která dobře pochopila, co by to pro ni bylo znamenalo, kdyby nové církvi byl ponechán delší život. Snad to vysvětlí nám onu nervositu, která situaci u nás hnala na ostří nože. Potom stavovský odboj nutno především posuzovat jako obranu tohoto pokroku. (Mohly tu býti stinné stránky, poněvadž nositelem pokroku jsou lidé chybní, ale to nijak nemůže velikost myšlenky umenšiti.) U nás poprvé v Evropě byla prohlášena úplná náboženská svoboda a hájena zásada tolerance. Soudobý křesťanský svět toho neznal, katolíci i protestanté se pronásledují navzájem. Protestantský svět jest kolébkou nesnášenlivé zásady z r. 1555, kodifikované ve slovech: *Cuius regio eius religio!* Požadavek svobody svědomí jest požadavkem moderní doby, proto český boj o tuto svobodu nebyl jen významu místního, ale světového. Čechové stali se tu předbojníky nového, vyššího života. Právě tak jako před dvěma sty lety čeští husité hájili svobodu proti církevní despotii, tak i na Bílé hoře zůstali věrni této tradici.

Nejpozoruhodnější událostí z doby předbělohorské bylo vydání náboženských zákonů r. 1609 — Majestátu a Porovnání. Tyto slavné listiny dokumentují, že jejich autoři byli vedeni duchem Husovým. Příkaz Husův: „Prosím vás, abyste dobrých násilím tlačiti nedali, ale pravdy boží každému přáli“, platil v národě dosud. Tato slova velikého Mistra vyjadřují ducha a směr české reformace, která zůstanou i pro nás vybidnutím, hledáme onu přetrženou zlatou nit české reformace, abychom na ni navázali. Denis praví velmi příhodně, že z dějin ještě neukončených vzrůstá budoucnost, kterou můžeme my udělat a proto zde musí historie býti učitelkou života.

Z bělohorské katastrofy se musíme také učit pro budoucnost. Pro náboženské společnosti, k české reformaci se hlásící, jest zde mnoho poučení. Jeden zjev vzbuzuje tu naši pozornost, jest jím spojení tehdejších církví nekatolických. Tyto církve mezi sebou dosáhly významné dohody v tak zv. České konfesi, která byla společným základem pro církev podobojí a Jednotu bratrskou. Tato dohoda umožňovala jednotu, respektující při tom svéráz jednotlivých církví. Co by to pro národ znamenalo, kdyby se mohl dočkati ovoce tohoto spojení, není potřeba snad ani vykládati. Že tento slibně započatý proces sjednocovací nemohl se uskutečnit, mělo svůj důvod především v tom, že začátek k tomu byl položen příliš pozdě. Obě církve — máme-li na mysli uzákonění této dohody teprve r. 1609 (před tím to takového praktického významu nemělo) — měly krátkou dobu k tomu, aby potřebné vzájemné vyrovnání v životě mezi sebou mohly uskutečnit. Bylo potřeba více času, který by

je mohl stmeliti a uhladiti hroty vzájemných rozdílů. Krátká doba desíti let od Majestátu do Bílé hory nemohla uskutečniti pevnou náboženskou jednotu nekatolických církví, jež by mohla čeliti fanatické jednotě katolické církve, která se po celém světě organisovala od koncilu Tridentského za vedení Jesuitů. Bílá hora zastihla proto národ vskutku nábožensky neucelený. Poměry v nekatolickém táboře nebyly konsolidovány na tolik, aby mohly odvrátiti nebezpečí, které v tu chvíli na český národ přikvapilo. Národ v tu dobu potřeboval klidu, aby mohl rozvinouti to, co si v předchozích letech těžce vydobyl, v tom katolická církev měla časový náskok.

V našem národě bylo dávné přání, odčiniti Bílou horu. Národ ji také odčinoval, dobytím své státní samostatnosti, odčinił ji politicky a národnostně, snaží se ji i kulturně odčiniti (možná, že v tom by se názory různily, ale musíme býti spravedliví a znamenati, že i v tomto oboru pokrok se děje). A tady jest úkol našich církví: státi na stráži a uměti pomoci. Náboženství jest součástí kulturního života. Náboženský život národa jest také měřítkem jeho kultury. Náboženství může brzdit, ale také i urychlovati obecný pokrok. Pro nás nebude za těžko se rozhodnouti, kterým směrem se budeme ubírat, ukazuje nám jej česká reformace. Náš církevní program jest dán příkazem našeho Osloboditele, abychom překlenuli protireformační propast a navázali na naši národní reformaci. Čili to znamená, jak praví pres. Masaryk, pokračovati v jejím směru podle duchovních potřeb naší doby!

Ke konci jest dobře si ještě připomenouti jedno poučení, které nám dává Bílá hora, totiž, abychom nezapomínali, že veliké duchovní statky se musí uměti hájiti. Proto fysickou sílu k mravní obraně nesmíme podceňovat. Jestliže Denis řekl o Češích bělohorských, jak už bylo podotknuto, že byli dobrými křesťany; ale špatnými bojovníky, musí o nás Češích doby moderní platiti, že jsme nejenom dobrými křesťany, ale i dobrými bojovníky za zásady křesťanství!

Náboženské poměry v Uherském Brodě od válek husitských do r. 1576.

(Dokončení.)

Sláva Růžička.

Je více než pravděpodobno, že bylo usilováno, aby i Bratří brodští ke svazku onoho kněžstva přistoupili. Bratří ovšem odmítli. I nebylo těžko děkanu Ondřejovi a knězi Benediktu Ostrožskému^{*)} popuditi pana Jetřicha, který takovému sjednocení byl

^{*)} Benedikt Ostrožský byl děkanem v Kutné Hoře. Roku 1562 doštal se do sporu s knězem Jiřikem Mladežkou. Byl obviněn z „kacíř-

velmi nakloněn, proti Jednotě. A hněv páně projevilo se velmi brzy.

Pan Jetřich zastavil Bratřím brodským školu. Děkan Ondřej však neměl na tom dosti a bouřil proti Jednotě i na kázáních. V ten čas navštívil totiž zdejší Sbor Bratr Augusta a jeho návštěva děkana i jeho straníky velmi popudila.³⁵⁾ 23. května roku 1566 kázal děkan, mluvě o vstoupení Páně na nebesa, toto: „... Vystupuje na výsost dal dary lidem, některé zajisté apoštoly, některé pak proroky a jiné evangelisty a jiné pak na pastýře a učitele k vyplnění svatých skutkův a služebnosti a k vzdělání těla Kristova, až bychom se zběhli všickni v jednotu víry... Hle, co tuto apoštol praví, sudme nebo slova tato vážnější jsou nežli některý červený zlatý, a toť se vlastně na sektáře vztahuje. Nebo praví: Až bychom i zběhli se v jednotu víry. Oni pak tomuto všemu na odpor jsou, vždycky hledíce kaziti a rušiti chrámy Boží, ano i kázání Božího, kdež by se koli kázalo, aneb na jevo vyskýtalo, hnedky svými chytrostmi d'ábelskými to kaziti a zrušiti se vynasnažují, a kdež pak tomu odolati nemohou, tomu sou velmi nerádi. Jakož pak zjevné jest, kterak země česká hanebně skrze ně zplundrována jest, když sou oni skrze toho svého lotra Augustu lid zbourili, králi svému věrnost a poddanost slibivše, jiného sobě zvolili, až potom na to přišlo, že sou jej vzdvihli a tu v Praze místo špikování a mazání olejem, kat na skřipci natáhši po bocích jej špikoval (Augustu). A tak jest to na nich shledáno i podnes; kdežkoli co se jedná, oni proti tomu hned bouře nastrojují, a mezi lidmi i vrchnostmi bouře strojí, a tak kdežkoli sou v které obci, nic dobrého nepůsobí. Jako pak i zde v tomto městě to se všecko očitě spatřiti může; neb byvše zde v ouřadech mnoha leta, město to hanebně opustili, že jest jako nějaká věc otrhaná, až tedky zase se opravuje. A když v těch ouřadech byli, tu co bylo peněz, pobrali, někteří na orkaf, jiní na kupectví a jiní na koně. A tak tudy obec ochudili i jiné, a tak, že v městě málo zůstalo. (I. m. „To všecko město ví, že jest pouhá lež. Avšak lotru nevážnému vše projde.“) A to jest všecko zjevné, ne tak aby se mělo nějakými řečmi mluvil, ale hned rukami tak hle ohmatali. A tak podnes, kdež kolivěk v obcích jsou, nic dobrého nepůsobí.“³⁶⁾

Obvinění, které děkan na Bratry vznesl, nebylo nové. Už několik měsíců kolovaly po městě podobné pověsti a kázáním tímto

ství cvingliánského a novokřtěnského.“ Benedikt byl přívržencem učení luthersko-melanchtonského, ale před císařem se neospravedlnil. Byl uvězněn a vypovězen. Pak vyžádal si ho pan Jetřich z Kunovic a dal ho do Ostrohu. (Akta Jedn. bratr. díl X., f. 185—193.)

³⁵⁾ Rukopis Nár. musea, Přepis Aktů Jednoty bratrské, díl IX., f. 137b.

³⁶⁾ Ibidem, f. 136b—137a. (Kázání „... sepsal ten, jenž je z jeho oust v kostele slyšel...“).



bylo podezření ještě zesíleno. V březnu tohoto roku byl obviněn Bratr Hotový, že půjčoval obecní peníze souvěrcům³⁷⁾. a o několik měsíců později obvinil pak měšťan Jan Prymus, o němž byla již zmínka, z rozkřadení obecních peněz Bratry Martina Hotového, Martina Němčanského, Jana Koudelku a Jana Mravence.³⁸⁾ Kolik pravdy na obvinění bylo, není možno nyní zjistiti. Za několik let však zasedají Bratři opět v radě.³⁹⁾ Proti těmto utrhavým řečem žádali Bratři za ochranu u pana Jetřicha, ale našli u něho jen výtáčky a vytáčky.⁴⁰⁾

V této těžké pro Bratři době spravuje stále ještě Sbor Bratr Zachariáš, jehož někdy zastupuje Bratr Václav Litomyšlský, řečený Hyra (na kněžství zřízen ve Slezanech roku 1562), který zemřel v Uherském Brodě roku 1572.⁴¹⁾ Jim pomáhají Bratři Matouš, řečený Svátý, starý jáhen, muž pobožný, pilný, zemřel zde roku 1576 ve stáří asi 70 let.⁴²⁾ Petr Písek dostal se do Lipníku. S děkanem Ondřejem setkal se však ještě jednou. V březnu roku 1568 zastavil se na cestě do Teplic v Uherském Brodě. Děkan Ondřej se dověděl, že Bratr Písek mluvil o něm jakási slova hanlivá a obstavil ho. Písek pokoušel se o dohodu s děkanem, ale kněz o tom nechtěl ani slyšet. Zanedlouho potom potkal

³⁷⁾ Městský archiv uherskobrodský, Svědomí lidská i nálezová práva našeho, f. 206—207.

³⁸⁾ Ibidem, f. 217—218. Jan Prymus jednou v noci při času sv. Trojice roku 1566, vyhlédaje z okna svého na Dolní rynek, zpíval: „Bože, otče náš...“ a když ten verš dozpívatí měl, mluvil: „Uslyš nyní hlas synů Tvých na zemi, aby víc nekradli ti zatracení pikharti — mého otce udělali nad komíny (měšťan nad komíny ustanovený bedlivě dohlížel, aby skrze komíny škody ohněm se nestaly — p. p.) a sami od desíti let peníze obecní brali a míšky vytrásali — což Lysý Matějek byl nashromáždil, to Bratr Němčanský (patrně. blízký příbuzný Bartoloměje a Jana Němčanských) a Bratr Hotový brali neb vytrásali z pytlíka, nosili a dávali Bratru Zachariášovi do rukávnicka a obec tudý chudili, až měšce prázdné zůstaly. Matějku Lysý! onano jest jeho hvězda a čistě jasně svítí — onano Hotového — také to hvězda jeho — než již temně svítí — již spadla — onano Němčanského hvězda — již jest také spadla. A ten Augusta duplovaný lotr přijel zase do Brodu, aby šacoval Bratři — bude sbírka — sestry koláče nosí a on jí s Bratrem Zachariášem, a jejich muži za dveřmi sedíc hledí.“ (Podle přepisu J. Kučery v Pamětech král. města Uh. Brodu, str. 97.)

³⁹⁾ Doklady o tom v rukopisu městského archivu uherskobrodského „Akta těch, kteří při právě vyšším brněnským činiti mají“, II. díl.

⁴⁰⁾ Rukopis Nár. musea, Přepis Aktů Jednoty bratrské, díl IX., f. 137a. „Což činiti měli ubozí lidé, než při svou Pánu Bohu poručiti a bezpráví to trpěti, jehož Pán Bůh dlouho bez pomsty nenechal. Nebo ten pan Jetřich upadl skrze ožralství své v nemoc, kteráž ho do dneška trápí, takže již mnohokrát o něm slyšáno, že ho jen do hodiny; a ne jednou i to pravili, že jest již zdechl, ale živť jest poň ještě dosti a velmi bídne. Hodně a spravedlivě Pán Bůh učinil...“

⁴¹⁾ Rukopis městského archivu uherskobrodského, Kronika Bartoškova. Todtenbuch... str. 258.

⁴²⁾ Todtenbuch... str. 262.

Písek děkana, který šel právě z pohřbu. Obořil se na kněze s kamenem, byl však zadržen a dán do šatlavy. Tam zůstal týden. Ve vězení počínal si tak podivně, že se myslelo, že zešlel. Byl proto odvezen do Lipníku.⁴³⁾ Za tři léta pak byl zbaven kněžství.⁴⁴⁾

Pobyt Ondřejův v Uherském Brodě se zatím chýlil ku konci. Roku 1569, někdy v létě, odešel, už vdovec, do Prostějova, kde ustanoven byl děkanem.⁴⁵⁾ A i tam neustál v boji proti Jednotě. Nařkl bratrského hospodáře ze zmrhání dívky, která utekla do Uher. Zde byla nalezena, dopravena do Prostějova a tam na mučidlech chtěli vynutit na ní přiznání. Vyšlo však na jevo, že nařknutí děkanovo bylo liché, otcem dítěte byl nějaký tovaryš kovářský.⁴⁶⁾ Roku 1570 děkan Ondřej zemřel.⁴⁷⁾ Kněžími na brodské farně, kteří mu byli podřízeni, byli: roku 1564 Jan Lukáš z Vodňan, ordinovaný téhož roku ve Wittenberku, 1566 Křištof, 1567—1568 Matuš.⁴⁸⁾

Na místo Ondřejovo dán v lednu roku 1570 holešovský kněz Jan Farynestes.⁴⁹⁾ Ten spravoval faru až do své smrti roku 1574. Pak přivezen do Brodu kněz Benedikt Mičinský; kněz tento podepisoval se „Pastor ecclesiae filii Dei apud Hunobrodenses“, byl děkanem a kněze svého děkanátu označoval jako „ministri Dioecesis ejusdem“, své listy pak datoval „ex dioecesi Hunobrodensi“.

Ani tento kněz dlouho neučil věřící, zemřel za dvě léta a pochován v klášteře. Jemu pomáhal Mikuláš Marci, Slovák, ordinovaný 17. listopadu roku 1573 ve Wittenberku,⁵⁰⁾ před tím působící na městské škole uherskobrodské.

Doba tato jest dobou klidu mezi oběma stranami. Jaký poměr mezi nimi byl, nevíme; k boji však v této době nedošlo. Ten vzplanul prudčeji nežli kdy dříve, když roku 1576 ujal se novoutrakvistické fary a „horního“ kostela kněz Pavel Kyrmezer. Jeho sporům s Bratřími nutno věnovati pojednání zvláštní.

⁴³⁾ Kronika Bartoškova.

⁴⁴⁾ Todtenbuch... str. 256.

⁴⁵⁾ Zemský archiv moravský, Rukopisná sbírka: Účty městské, čís. 632 a 633.

⁴⁶⁾ Rukopis Národního musea, Přepis Akt Jednoty bratrské, díl X., f. 432a—433a.

⁴⁷⁾ Idem, díl XII., f. 47b. Bratři piší: „... mizerně zdechl.“

⁴⁸⁾ Kučera: Paměti, str. 102. Wolný: Kirchl. Topographie v. M., Olm. Erzd. III. B., str. 301.

⁴⁹⁾ Zemský archiv moravský, Rukopisná sbírka, Účty městské, čís. 633. Městský archiv uherskobrodský, Kronika Bartoškova.

⁵⁰⁾ Kronika Bartoškova. Wolný: Ibidem. Mičinský byl rodem Slovák, tak jako mnozí kněží a učitelé uh.-brodští té doby. Mikuláš Marci byl rovněž Slovák, pocházel z Mošovce. Sl. Růžička: O novoutrakv. a bratrské škole uh.-brodské, Čechoslovák, roč. XIV., čís. 15—17.

„Deisti“ předchůdcové čl. unitářství.

(Dokončení.)

Jar. Šíma,

3. Několik sociologických poznámek k problému.

Na počátku tohoto článku jsme upozornili na pozoruhodnou rannost a vyspělost předzvěstí unitářského myšlení u nás — oproti jiným zemím. Výklad nutno hledati ve třech závažných sociologických okolnostech: 1. V oblasti sociálně-psychologické, totiž v české národní povaze. 2. V obecném historicko-sociologickém úzkém spěti náboženské otázky s dějinami a životem našeho národa. 3. V sociálním původu lidí, zastupujících v naší historii tento směr.

Ad 1. Věda o národních povahách je v počátcích, ale právě v našem úkolu nám může přesto býti hodně nápomocna, neboť jde o aplikaci značně evidentní a poměrně ne obtížnou. Lid český nikdy snadno nepřijímal a nezažíval složitý myšlenkový i vnější aparát katolicismu, neboť má sklon k jednoduchosti, prostotě.⁴⁹⁾ Okolnost, že západní křesťanství přicházelo shora, od knížat a že mnozí znali jednodušší a prostší křesťanství východní, to vše lid jen více odcizovalo. Přijetí katolictví nebylo dosti hluboké a lidem procítěné. Dálo se více z důvodů politických a obecně sociálních než náboženských. Snad už tu se projevil známý sklon české povahy, přešínovat náboženské vztahy v obor vztahů společenských,⁵⁰⁾ které jsou mu bližší a dostupnější. Tu se ovšem musel český člověk setkat s katolickou touhou po universalismu ve smyslu sociologickém, ba politickém, který vedl k nesnášenlivosti, tu se musil setkat a dostat do sporu s dvojí morálkou, církví hlásanou, a jinými společenskými problémy církve. Z těchto a jiných pramenů vznikla česká reformace.⁵¹⁾ Ale také její pád a zploštění byl typickým příkladem pro základní znak naší národní povahy, totiž anticipaci, důraz na počátek. Byl jí učiněn mocný nápor, ale nebyly principy domyšleny, ustrnula na počátečním náporu, přesně podle znaků české povahy. (Nechci tím ovšem popíratí jiné, vnější příčiny tohoto vývoje.) A tak jen určité skupiny vymkly se z běžného nazírání a nespokojily se ani s husitstvím a vytvářely „třetí stranu“. Podobně se to dělo po tři historická období. Stopy unitářského myšlení objevují se totiž vždy v plné síle, jasnosti a větším rozšíření, jakmile se uvolní tlak nejmocnější církevní skupiny v našem národě. Tak tomu bylo v době reformační, době josefinské i po převratě.

⁴⁹⁾ Chalupný, Nár. filosofie, Povaha, 136.

⁵⁰⁾ Týž, 106.

⁵¹⁾ Viz Slavíkovu Husitskou revoluci.

Ad 2. U nás byla pro unitářství — jako pozdější stupeň náboženského myšlení — připravena půda z obecného znaku českých dějin, že v nich tak významnou roli hrála vždy otázka náboženská a i k prostému lidu brzo pronikla touha po samostatném náboženském myšlení. A tak český lid, mající dávno v rukou bibli a prožívající tak intenzivně náboženské dějiny své země, v myslivějších skupinách vyvíjel se v náboženském myšlení mnohem rychleji než u jiných národů.

Ad 3. Třetí významná okolnost, urychlující a prohlubující brázdu unitářského smýšlení v našem národě je to, že vznikla mezi prostým lidem. Zdá se býti paradoxní, že zatím, co unitářství honosí se všude ve světě tak velkým procentem intelektuálů a myslitelů, v našem národě má své kořeny v prostém českém sedláku. Ale je tomu tak a je to i pochopitelné. Tento nábožensky myslivý lid, od věků pronásledovaný za své „kacířské“ náboženské smýšlení, jemuž knihy po věky brali a dávali mu za ně nesrozumitelná kázání nebo knihy, jimž nerozuměl, úplně se vymknul z pozitivního vlivu církví. Myslíl o náboženství po svém prostém, ale zdravém rozumu, prost všech theologických spekulací a obtíží. To je třetí bod výkladu.

Touto okolností se však zároveň vysvětlí mnoho z dalších pozoruhodných věcí. Unitářství v cizině přichází později, protože jeho počátky vidíme u theologů, kteří po marném vnitřním boji vyrovnati se s orthodoxií, počínají šířiti unitářství a lidé určitého typu a vzdělanostní úrovně, odkojeni duchem vědeckosti a racionalismu doby, přiklánějí se k nim. Jelikož pak šířící se vyšším vzděláním takovýchto lidí přibývá, má unitářství současně přímou kontinuitu s prvními jeho průkopníky. Naproti tomu u nás jsou malé vyhlídky, že z tohoto unitářského hnutí sedláků mnoho zbude a že se ve větším počtu připojí k unitářství současnému, neboť vlastně teprve v posledním století počíná k nim pozitivní vliv církví pronikat a nesporně i na ně bude mít vliv. Ovšem na základních rysech české povahy se tím nic nezmění. Národ, ať přijme jakoukoliv náboženskou formu, neztotožní se s ní, nýbrž vtiskne jí svůj ráz. A budou-li znaky některé náboženské formy zvláště blízké znakům povahy, má ta forma naději na úspěch (budou-li i jiné náležitosti splněny). Nacházím mezi unitářstvím a českou národní povahou zvláště jeden styčný bod. Totiž sklon české povahy přenášeti náboženské otázky do oblastí vztahů sociálních a sklon k realistickému myšlení. Podle vědeckých poznatků o české povaze lze v ohledu náboženském soudit, že Češi mají malý sklon k samoučelné mystice, metafysice a theologii. Zato mají smysl pro sociální důsledky náboženského rámce. Jelikož pak unitářství charakterisuje jeho nemetafysičnost, realismus, zaměření k praxi a sociálním vztahům, vidím v tom významnou korelaci mezi naším národem a tímto svobodomyšlným směrem.

Nácart, jež jsme vpředu podali, jen potvrzuje tyto předpoklady, plně je i pokud se týče sociálně-reformního zaměření těchto hnutí.

4. Literatura.

Jirásek: Z Adamitského „Archivu“ — Květy 1879, též Sebrané spisy: Rozmanitá prosa I., 1930. — D. Caspari *Royko*: Einleitung in die Christliche Religions- und Kirchen-Geschichte. 1788. — *Týž*: Synopsis historiae religionis et ecclesiae Christianae. 1885. — *Winkopp*: Geschichte der Böhmischen Deisten nebst freimüthigen Bemerkungen über die Grundsätze und Duldung des Deisten. 1785. — Karel *Adámek*: Doba poroby a vzkříšení. 1878. — Jan *Herben*: Otázka náboženská v našem probuzení. 1927. — Josef *Sudtek*: Kulturhistorische Bilder aus Böhmen. 1879. — Georg. *Loesek*: Von der Duldung zur Gleichberechtigung. 1911. — Karel *Adámek*: Chrudimsko. 1878. — K. V. *Adámek*: Listiny k dějinám lidového hnutí náboženského na českém východě v XVIII. a XIX. věku. I, díl 1911; II, 1922. — Václav *Schulz*: Listář náboženského hnutí poddaného lidu na panství litomyšlském v stol. XVIII. 1915. — Jan B. *Čapek*: Československá literatura toleranční. 2 díly. 1933. — Fr. *Martin Pelcl*: Paměti. 1931. — A. *Rezek*-J. V. *Šimák*: Listář k dějinám náboženských blouzniců českých v století 18. a 19. 1927. — A. *Rezek*: Tři stati o česk. blouznicích. (Čes. čas. hist. 1918.) — V. V. *Škorpil*: Biskup ariánský. (Čas. pro děj. venkova 1922.) — Otokar *Odložilík*: Jednota bratří Habrovanských (ČCH 1923). — J. *Hanák*: Bratři a starší z Hory lílecké (Čas. matice Morav. 1923). — V. Č. *Zibrť*: O českých blouznicích náb. odvedených k vojsku r. 1738. (Věstník K. spol. nauk 1904.) — Václav *Režníček*: Jan. Leopold Hay. (Čas. musea 1906—7.) — Arnošt *Kraus*: O českých deistech (Bratislava 1932). — Jos. Alex. svob. p. *Helfert*: O blouznicích náboženských (Čas. musea 1877—9). — Jos. *Dobiáš*: Dějiny ev. ref. církve na Bukovce. (Čas. historický, red. Dobiáš 1881.) — Aug. *Neumann*: Sborník Adamitů (Ariánů) z Chrudimska. (Sbor. hist. kroužku 1916.) — V. *Oliva*: Radhošť. (Sborník hist. kroužku 1909.) — J. V. *Šimák*: K původu a písemnictví čes. náb. blouzniců. (ČČM 1919.) — Aug. *Neumann*: Z nábož. dějin Horácka (Hlídka r. 39). — K. V. *Adámek*: Adamité na Hlínecku v XVIII. a XIX. věku. (ČČM 1897.) — *Harmayer*: Taschenbuch, Neue Folge 1833. Str. 96. — Ephemeriden der Menschheit. 1783, II. — „Deutscher Merkur“, 18. August 1783, III. — Historische Portefeuille 1873, II. Str. 219. — E. *Chalupný*: Národní filosofie československá. I. Povaha 1932. — Jan *Slavík*: Husitská revoluce. — N. F. *Čapek*-K. *Hašpl*-J. *Šima*: Tvůrčí náboženství. 1936.

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

Regionální konference ekumenické komise mládeže v Budapešti

ve dnech 13.—16. listopadu 1936.

Snad bude nejlépe osvětliti nejdříve, co to vlastně ta ekumenická komise mládeže je a teprve potom podati referát o budapeštské konferenci.

Nynější ekumenická komise mládeže se sídlem v Ženevě vznikla sloučením dvou mezinárodních komisí pro práci v mládeži, jež trvaly delší čas vedle sebe. Otázka výchovy mládeže dostala se do popředí už

na nejdůležitější církevní konferenci ve Stockholmu roku 1925, kdy byla zřízena z vůdců mezinárodních organizací mládeže (především Young Men Christian Association, YMCA a Young Women Christian Association, YWCA) menší komise, která měla za úkol podávat stálým výborům zprávy o činnosti mládeže.

Kdo se zúčastnil konference v Praze roku 1928, vzpomene si zřejmě na zprávu komise o „životě mládeže v dnešním světě a jaké povinnosti plynou církvím z této neutěšené situace mládeže“. Navrhovalo se, aby mládeži bylo umožněno konat mezinárodní tábory a pracováno pro přátelství mezi mládeží bez rozdílu národností a náboženství, zdůrazněna potřeba literatury, která by mládeži srozumitelně vyložila křesťanský život a dílo v intencích stockholmského poselství. Doporučena spolupráce s komisí mládeže při Světové alianci pro přátelství mezi národy prostřednictvím církvi.

Spolupráce v Praze doporučená skončila r. 1933 úplným sloučením obou komisí v jednu, a to na regionální konferenci v Luneray (Francie), kde bylo dohodnuto:

1. aby sociální a mezinárodní otázky byly studovány existujícími organizacemi křesťanské mládeže,

2. aby mládež celého světa byla seznamována s ideály Ekumenické rady pro praktické křesťanství a Světové aliance pro přátelství mezi národy prostřednictvím církvi,

3. aby naopak potřeby mládeže byly uváděny ve známost u Rady pro praktické křesťanství a u Světové aliance.

Nová komise je silnější než obě dřívější a také volnější, poněvadž věroučného omezení nestává.

Mládež československé církve ve spolupráci s ekumenickou komisí mládeže.

Mládež československé církve byla poprvé pozvána na konferenci ve Fanö (v Dánsku), v srpnu 1934, avšak vyslaný delegát se bohužel nemohl jednání zúčastnit, takže spolupráce naší mládeže s ekumenickou komisí začala teprve vloni (1935) konferencí v Chambysur Montreux ve Švýcarsku (viz Český zápas, září, 1935), na níž byla však příliš zdůrazněna věroučná base, zvláště víra v trojici, (nejvíce se strany anglikánské a pravoslavné).

Budapešť.

Letos byla naše církev pozvána, aby vyslala zástupce na regionální konferenci do Budapešti, která měla spojit k práci mládež křesťanských církvi ze zemí středoevropských a balkánských. Maďarsko přijalo pořadatelsví, což vzhledem k obtížné politické situaci dlužno přimoci s uznáním, neboť šlo o státy, k nimž politické vztahy Maďarska nejsou nejlepší (Československo, Rumunsko, Jugoslavie).

Mimo Československo, z něhož jsme byli dva zástupci, za církev československou a československou (br. Bohuslav Slabý), byli v Budapešti delegáti z Bulharska (za mládež pravoslavné církve), z Jugoslavie (za mládež církve pravoslavné a reformované), z Ma-

d'arska (za mládež c. kalvinské, reformované a unitářské), z Polska (za mládež c. reformované), z Rakouska (za mládež církve evangelické) a z Rumunska (za mládež c. reformované a unitářské). Delegáti z Řecka museli v poslední chvíli odříci.

Jako hosté a pozorovatelé byli na konferenci členové luterské mládeže z Finska a reformované mládeže z Estonska a jeden katolík z Filipin.

Věroučné rozdíly byly tentokrát překonány už tím, že o pořadatelství se dělili stejnou měrou unitáři a protestanti, kteří v Maďarsku častěji spolupracují, zvláště v ekumenických maďarských organizacích. Ostatně hned první večer při zahájení jsme zdůraznili, že jakékoli rozdíly, zejména věroučné, nemohou být popřeny, ani pořád strkány stranou, nýbrž že musí být s láskou přijaty, poněvadž potřebná jednotu, o níž usilujeme, není uniformitou.

Konference byla zahájena v pátek 13. listopadu společným shromážděním v domě organizace reformované mládeže „Soli Deo Gloria“. Generální sekretář ekumenické mládeže R. H. Edwin Espy ze Ženevy měl pobožnost na slova evang. Janova: „Aby všichni jedno byli...“ Následoval referát pastora A. Bouviera z Curychu „Význam a problémy ekumenického hnutí“, v němž podal dějinný nástin ekumenických snah a cílů a vysvětlil smysl ekumenického hnutí, které sahá svým vznikem do roku 1914, kdy v památné Kostnici, v měsíci červenci byla založena Světová aliance pro přátelství mezi národy. Farář hrabě Gabriel Haller, předseda mládeže „Soli Deo Gloria“ promluvil o významu konference.

Druhý den bylo shromáždění v budapeštské YMCA. Pobožnost měl místopředseda YMCA hrabě Telecky. Promluva byla příliš ostře namířena proti Rusku a komunismu.

Slečna Ilina Korakova ze Sofie měla pěkný referát o pravoslavné mládeži v Bulharsku a jejich těžkých povinnostech, neboť jak bylo zřejmo z předneseného, na bedrech mládeže leží velká část díla sociální práce.

Odpoledne bylo na programu Československo; referáty o práci mládeže československé a československé církve, hlavně o jejich činnosti ekumenické. V diskusi o naší ekumenické práci zahraniční byl jsem dotázán, zda bych nepodal zprávu o Leydenské mezinárodní kanceláři (L. I. B.), která je svazem mládeže svobodných církví s ústředím v Utrechtu v Holandsku. Učinil jsem tak velmi rád. Výsledek byl nečekaný. Všichni členové zasedání schválili užší spolupráci ekumenické komise s Leydenskou mezinárodní kanceláří a přímo ve schůzi jsem byl vyzván, abych podal o tomto jednání zprávu do Utrechtu sekretáři L. I. B. a abych tlumočil žádost o vzájemné obesílání konferencí pro lepší poznání obou světových hnutí.

Pokud se týče naší církve československé, musím bohužel tentokrát konstatovati, že nikdo z delegátů (vyjma dva členy L. I. B., kteří byli informováni článkem v Bulletinu L. I. B.) o ČCS nevěděl. Poněvadž referátů byl vymezen krátký čas, bylo nutno poskytovat interview

každému jednotlivě. Stačilo tedy zajet si jen šedesát kilometrů od našich státních hranic, a už zmizela stopa po skoro milionové církvi, která, jak pevně věřím, má nejlepší možnosti působení v moderním světě. To byla jediná smutná zkušenost, kterou jsem hleděl napravit aspoň podrobným informováním delegátů nebo příslibem čilé korespondence.

Večer byla společná večeře se zástupci maďarských ekumenických organizací, při níž měl skvělý projev prof. A. de Boër o mezinárodních vztazích s právního stanoviska.

V neděli jsme navštívili kostel skotské misie. Byli jsme provedeni celým přilehlým internátem, kde vychovávají v křesťanském duchu i židovské děti; v Maďarsku totiž nesmějí být židovské děti členy skautských nebo tělocvičných organizací a proto se jich instituce jako jest skotská misie ujímají. Pastor Knight nám vypravoval, že v prázdninovém táboře konaly tyto židovské děti nejlepší propagaci živému a opravdovému křesťanství mezi maďarskými sedláky.

Při zasedání v domě luterské mládeže podal zprávu Marton Voipio o mládeži ve Finsku, kde 97% obyvatelstva se hlásí k luteránům.

Večer na slavnostním shromáždění v kalvínském theologickém institutu, jemuž předsedal biskup dr. Alexander Raffay, promluvili Edwin Espy, pastor Bouvier, sl. Korakova a pastor Makay a na banketu prof. Josef Szabó referoval o dnešním stavu protestantismu v Maďarsku.

V pondělí bylo ranní zasedání v domě unitářské mládeže. Zprávu o činnosti evangelické mládeže rakouské podal farář G. Traar z Vídně. Mluvil o evangelických malých obcích, které se i přes nejhorší dobu protireformace udržely v nedostupných horách a které dnes prodělávají ještě větší potíže. Nechtěl ani vyslovit svých názorů na dnešní kurs: v rakouském životě politickém i v zákonodárství. Ale každý z nás věděl, jak dnešní režim pokračuje jen v Dollfusově úsilí o totalitní stát katolický, v němž pro druhé nezbyvá žádných práv. A mládež uznávaná jest jen katolická, jež nesé hrdý (monopolní) název „mládeže vlastenecké“.

Bohoslovec pravoslavné církve jugoslávské Vojislav Nastič z Bělehradu mluvil o mládeži pravoslavné církve. Za nejhorší nepřátele obrodné práce mezi mládeží označil nevzdělanost a s ní souvisící primitivně chápaný marxismus. Pan Zikmond Keck ze Subotice doplnil zprávu jugoslávské delegace informací o práci mládeže reformované.

Politicky ostře vyhraněný byl referát dr. Fornyára o mládeži maďarské. Mluvil více o maďarských menšinách a jejich útisku a navrhl nakonec, aby počátkem ekumenické práce v Podunají bylo zřízení komise ze zástupců církví ze států dunajské oblasti s předsedou z neutrální země. Za rozpaků předsednictva jsem prohlásil, že mohu kondicionálně*) na takový návrh přistoupit. Poukázal jsem, že je to cesta, kterou naše vláda vždy odpovídá na bezpředmětné útoky některých sousedů. Menšiny v Československu, i menšina maďarská, mají všechna práva jako ostatní obyvatelé státu; v mnohém jsou na tom lépe než by

*) Můj souhlas podléhá schválení církevních úřadů v Praze.

byli ve vlastní zemi. Ostatní zástupci se připojili. Komise by sbírala materiál o menšinách v podunajských státech, zejména pokud se týče náboženské svobody.

Diskuse protáhla se až do odpoledne, kdy byla konference zakončena projevy past. Bouviera, past. Makaye a unitářského duchovního Ferenceze v síních spolku Bethlen Gábor.

Užíval jsem maďarského pohostinství ještě čtrnáctého listopadu a večer jsem proslovil přednášku o československé církvi a organizaci naší mládeže v misijním unitářském domě. Setkala se s takovým zájmem a debata se tak rozvinula (náboženství a politika dohromady), že jsem se nedostal na večerní vlak a mohl odjet až ve středu ráno.

Kdyby na budapeštské konferenci došlo jen k sblížení ekumenické komise mládeže s Leydenskou mezinárodní kanceláří, již to by byl značný význam pro mezinárodní dorozumění prostřednictvím církví, protože právě svobodné církve mohou být hybnou silou.

A pro naši církve? Zase nové poznání, že známost o církevních hnutích se nešíří sama sebou, že je nutný osobní styk s příslušníky jiných církví, že je důležité získat osobním stykem jejich zájem a vzbudit u nich touhu dozvědět se víc o našem církevním životě.

Na konferenci se také mluvilo hodně o vnitřní ekumenické práci, o spolupráci různých církví uvnitř státních hranic. Bylo potěšující, když jsem mohl referovat o interkonfesijním výboru v Praze, v němž jsou zastoupeny s československou církví všechny evangelické církve a který se nám, snad podaří přebudovat na interkonfesijní výbor mládeže církví nekatolických v Československu a kdy budeme moci přizvat také československé unitáře, aby spolupráce byla úplná.

Také zde musím zdůraznit možnost spolupráce mezi slovanskými národy, Polskem, Bulharskem, Jugoslavií, poslední dobou snad i s Ruskem, kde v důsledku nové ústavy je možno očekávat vznik svobodné církve, když stará církev byla tolik zdiskreditována. Vždyť všichni členové slovanských delegací si uvědomovali jazykovou příbuznost a radost nad tím usnadňovala a zvětšovala sbratření.

Dr. Miroslav Novák.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

Otakar Odložilík: Karel starší ze Žerotína. (Nákladem Melantricha v Praze; stran 197, osm obrázkových příloh, cena Kč 40.—.)

U příležitosti třístého výročí smrti Karla staršího ze Žerotína († 9. X. 1636) vydává univerzitní profesor dr. Odložilík pozoruhodné dílo o jedné z význačných postav českých dějin, jejíž jméno jest nerozlučně spjato s nejtrudnější její

kapitolou, totiž s národní pohromou na Bílé hoře. Této bělohorské události se v historické vědě u nás věnuje v poslední době hodně času a práce. Jest to zcela pochopitelné, neboť národ, který znovu získal ztracenou svobodu, bude stále toužít po tom, aby si zjistil, co bylo příčinou jeho neštěstí v minulosti. Práce Odložilíkova je tu nemalým příspěvkem a řečně i poučením.

Osoba Žerotínova byla dosud jakýmsi záhadným otazníkem nad spleť bělohorských událostí. Dlouho nebylo dosti jasno, jakou úlohu hrál tento vynikající moravský šlechtic v těch nejrozhodnějších chvílích, kdy osud národa byl na vázkách. Byla to osobnost, k níž obdiv umlčoval jakoukoli pochybnost. Nové práce a nová hlediska, přinesená pracemi v posledních letech, učinily zde jakousi trhlinu do vžitých představ o Žerotínovi a dávaly tušiti, že jeho úloha v tragické chvíli národa byla spíše neblahá. Nemáme většího souborného díla o Žerotínovi, které by nás blíže seznámilo s jeho osobností, teprve kniha Odložilíkova znamená v naší historické literatuře veliký přírůstek po této stránce. Ukojuje naši zvědavost po odpovědi na otázku, která dosud na plno nebyla zodpověděna: Jak to tehda vlastně bylo s Žerotínem? Otázka, která v poslední době začínala působiti značné rozpaky, neboť vznešený nimbus kol jeho osobnosti varoval před každou pochybností. Prof. Odložilík podjal se úkolu, vyhledati jádro tohoto nejasného problému a jeho úsudek, který je výsledkem jeho odborného studia, ukazuje nám Žerotína v jiném světle. Tím snad bude ubráno mnoho z někdejšího obdivu k jeho osobě, ale koneckonců i to je úkolem historikovým. Čili jak sám prof. Odložilík říká v úvodě své knihy: „Není zajisté úkolem vědy připomínati jen světlé stránky a kladné složky a pomíjeti, co vybízí ke kritickému zkoumání a pozorné úvaze.“

Knihy Odložilíkova není pouhým životopisem, ale obrazem celé tehdejší doby a prostředí, v níž Žerotín žil. Seznamujeme se zde nej-

prve s počátky Žerotínského rodu, autor nám vysvětluje jeho hospodářský rozkvět a vážnost, kterou k vrcholu dovedl Karel st. ze Žerotína. Dovidáme se o jeho panstvích a zámcích, obdivujeme se nádře renaissančního zámku v Rosicích. Karel st. ze Žerotína vystupuje před námi jako manžel a otec rodiny, potom jako panská vrchnost a zase jako kavalír a politik. Jeho život je pestrý, ale zároveň také bohatý. Čteme s obdivem, který musí každému vlastenci lichotit, jaké vynikající zjevy jsme měli mezi těmi, kteří vytvářeli veřejný život v naší minulosti. Osobnost Žerotínova jest opravdu chloubou, výkvětem šlechtických rodů českých. Muž vynikajícího vzdělání, který studoval na slavných evropských učilištích, sběhlý světa, známý na panovnických dvorech, přítel francouzského krále. Ale to, co je na jeho osobě charakteristické, není onen průměrný typ renaissančního kavalíra, jemuž lehké mravy doby jsou jen vhodným doplňkem nákladného oděvu, naopak, Žerotín je osobou pevné páteře a solidního mravního základu. Jest odchovcem české reformace, který vyrostl v bratrských školách a který své náboženské přesvědčení utvrdil na kalvínských universitách v Ženevě a v Basileji. Duchu těchto škol byli Bratři v této době velmi blízcí. Pevnost u víře byla jeho první ctností. Naprostou důvěrou v Boha přemáhá všechny vnitřní krise, s kterými musí ve své duši zápolit, když těžký život dolehne. A věru neštěstí nezůstávalo za jeho prahem. Tři ženy mu smrt vyrvala, děti ztratil, přátelé ho zradili, veřejný život připravil mu nejedno zklamání, při tom zdraví jeho stále churavělo.

Není divu, že zakolísal, ale duch jeho neklesl, neboť víra v Boha byla mu oporou. Tento muž, na jehož zámku v Rosicích se střídali vynikající cizinci a poslové králů, který byl vážen v celé zemi a zaujímal nej přednější místo v řadách vládnoucí společnosti, byl však v nemilosti u pražského dvora.

Kamarila kolem Rudolfa II. připravila mu v životě mnoho trpkého. Bojechtivé katolické společnosti, ovládající Rudolfa II., byl trnem v oku tento vzdělaný a mocný kalvín.

Trpké vzpomínky na Prahu nikdy z jeho duše nevymizely a také jej s Rudolfem nikdy nespřátelily. Teprve za jeho nástupce Matyáše, je muž zůstal Žerotín oddán, vrací se znovu do veřejného života, stává se zemským hejtmanem na Moravě. To je vrchol jeho politické činnosti a pak nastává sestup. Je to v době, kdy blíží se k srážce mezi císařem a českými stavy. V této vážné době ocitá se Žerotín v bludném kruhu svých utkvělých představ, že lze smířiti panovníka se stavy. Věří naprosto vídeňskému dvoru, nechce viděti žádných úskoků s této strany a zato se stává nedůtklivým ke všemu, co podnikají čeští stavové. Je v této nechuti k Praze mnoho trpkého, co zůstalo z dřívějších dob, ač strůjcem všech potíží tehdy mu z Prahy činěných, byli vlastně dnešní protivníci stavů. Žerotín nechce odboj proti panovníkovi, neboť je toho názoru, že Ferdinand II. byl řádně sněmem přijat a korunován, a že by vzpoura proti němu se nemohla ani před světem ani před Bohem obhájit, poněvadž prý Ferdinand se zjevně ničeho nedopustil. Nevěří ani v sílu zahraničních spojenců. Žerotín byl se světem v neustálém spojení a pro-

to si dovedl odhadnouti, na kolik lze se zahraničními mocnostmi v odboji proti císaři počítati. Šlo mu hlavně o Moravu, kterou chtěl uchrániti ode všeho zlého. Není divu, že jeho chladné chování způsobilo i zdrženlivost stavů vůči němu, takže se ani o chystané defenestraci nedověděl. Žil stále v domnění, že bude prostředníkem mezi stavy a panovníkem v tomto rozbroji. Zatím dvůr to s ním také nemínil poctivě a za jeho zády hnal věci na ostří nože.

Svým chováním dával Žerotín vše v sázku, budoucnost vlasti a její svobody. A tady prof. Odložilík zdůrazňuje jeho odpovědnost, která byla daleko větší, jednak proto, že znal dobře panovníka a poměry na dvoře a jednak, že „na jeho slovo mnozí čekali a jeho postupem mnozí obhajovali svou nestatečnost i nekalé úmysly.“

Vše nemuselo dojiti k takovému pádu, kdyby Morava r. 1619 se byla rozhodla jíti s Čechy; že se tak nestalo, lze přičísti podivnému chování Žerotínově, který svým klamným nadějším obětoval svobodu své vlasti a to jak politickou tak i náboženskou.

Prof. Odložilík vidí tragiku Žerotínovu v tom, že si neuvědomoval význam a dosah změn a že v takových chvílích nezkoumal znovu své stanovisko a nezjišťoval, zda nepotřebuje oprav. Viděl jen slabiny české šlechty, ale vůči vídeňskému dvoru byl slepý. I když česká a moravská šlechta nestála vysoko, přece na svém štítě měla vepsány tytéž požadavky, za kterými stál i Žerotín. A prof. Odložilík se táže, jaký že byl pak výtěžek z celé jeho bohaté životní zkušenosti, styků, četby atd., když nepoznal, že v zá-

sadních věcech jest rozpor mezi ním a dvorskou stranou. A dospívá tak k uzávěru, že to byla nepřekonatelná vnitřní nejistota a rozeklanost, pro niž se Žerotín nedopracoval jasné odpovědi na mučivé otázky a pevného vodítka pro svou činnost.

Ke konci bychom ještě rádi upozornili, že nás z této knihy především zajímala také náboženská stránka osobnosti Žerotínovy, s níž nás autor seznamuje v druhé kapitole svého díla. A bude dobře, když i o té se při této příležitosti zmíníme, poněvadž jest neméně zajímavou statí pro rozšíření našich vědomostí o náboženských poměrech této doby.

Bylo shora už pověděno, že Žerotín náboženský základ dostal na bratrské škole a to v Ivančicích, vyšší pak vzdělání na kalvínských universitách. Jeho otec na toto vzdělání kladl veliký důraz a to proto, že ono mělo vyvážit příslušnost k Jednotě, která stále žila v nejistém právním postavení a obyvatelstvem byla málo vážená. Avšak i profesori reformovaných učilišť dovedli pochopiti význam výchovy vlivné osobnosti pro směr reformovaný. Kalvínství mělo postavení vůbec ve světě nejisté a z tohoto pocitu nebezpečí rostlo jejich úsilí získávati šlechtu rozličných zemí.

Žerotín v cizině poznal příbuznost Jednoty s reformovanými církvemi a proto se mezi nimi cítil jako mezi souvěrci, neboť byli mu také vyznavači pravé víry jako Bratři. Zejména měl obdiv pro kalvínskou Ženěvu, která mu byla svatým městem. Tato stať dává nám možnost, učiniti si představu, jaké mělo kalvínství u nás vyhlídky v

době předbělohorské. Mělo zde své opory, jednou z nich byl Žerotín. Byla to opora nemalá, neboť Žerotín byl jednak předním moravským šlechticem a za druhé byl theologicky vzdělán a veškeré jeho jednání jakož i činnost politická byla v souhlase s jeho světovým názorem. Vidíme také, jak Jednota zde srůstala s kalvinismem, neboť není v jejím čele už Blahoslav, který její svéráz střežil. Vlivní lidé v Jednotě, jakým byl takový Žerotín, uvádějí Jednotu do společenství světových církví reformovaných. Kniha Odložilíkova nás jen utvrzuje v přesvědčení, že kalvinismus měl u nás už tak silné opory, že mohl i ovlivňovat stavovskou politiku předbělohorskou, která se pak orientovala směrem k Heidelbergu a nikoliv k luterskému Sasku. Žerotín sice tak daleko důsledky nevyvodil, falckému králi doma odmítl holdovat a zůstal věren císaři. Styky s Falci omezil jen na kulturní pole a falcký dvůr doporučoval šlechtickým synkům, jakožto nejvhodnější prostředí pro výchovu české šlechty, aby jí nehrozil odklon od víry. Dále Žerotín neměl odvahy jíti, další důsledky politické vyvodili druzí jeho současníci.

Po přečtení knihy Odložilíkova nelze se ubrániti obdivu. Kniha dovede upoutat a přesvědčit. Způsob podání připomíná moderní způsob líčení velikých událostí ze známého hlediska, „že osobní okolnosti mají velikou úlohu v historii“. Rozdělení celé látky je přehledné a dobře uspořádané. I po stránce formální lze o knize Odložilíkově mluvit jen s uznáním. Jest psána velmi přístupně, takže i neodborník si ji může se zájmem přečísti. Sloh knihy je velmi pěkný, stojí za upozorně-

ni, zejména úvodní líčení ve IV. kapitole. Kdo se zahloubá nad prvními jejími stránkami, neodloží ji, dokud nedočte, neboť tato kniha opravdu upoutá.

Kniha o Žerotínovi, ač chce býti vědeckou, přece nemá citaci pramenů dole pod čarou, jest to v daném případě k jejímu prospěchu. Pravdivost tvrzení budeme vážnému badateli věřiti vždy, i když nepopíše půl knihy odvoláváním se na různé doklady. I to, že autor vypustil polemiky, není nikterak na újmu jeho knize. Oboje ubírá chuť neodbornému čtenáři ke čtení. Prokousávat se polemikami odrazuje, právě tak, jako sloupce petitu pod čarou nahánějí hrůzu každému, kdo není právě odborníkem. Musíme chtít, aby i odborná kniha měla širší poslání než býti pouhým bludným oběživem v úzkém kruhu zasvěcenců vědy. Kniha Odložilíkova jistě i toto poslání vykoná a jsme si jisti, že jen s porozuměním bude přijata. Dr. Viktor Šinták.

J. Blecker, Ph. Dr.: **Handbook of the International Association for Liberal Christianity and Religious Freedom.** Lindsey Press, Essex Hall, London, 1936. (Příručka Mezinárodního svazu pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu.)

Mezinárodní svaz pro svobodné (nedogmatické) křesťanství a svobodu náboženskou, k němuž přináležejí též naše československá církev a církev čl. unitářů, uvědomuje si ztížené poměry své, zapříčiněné jednak světovou válkou a situací poválečnou, jednak (a hlavně) zne-možněnou spoluprací velkého světa protestantského v Německu, ovšem i změněnou situací theologickou dnešní a snaží se, seč síly stačí, u-

platnit své zásady theologické a náboženské (svobodná víra), formulované již před válkou, i v dnešní změněné době k dosažení svých cílů, totiž odpomáhati náboženské krizi dnešního křesťanstva. Z tohoto úsilí vyšla i zmíněná Příručka, mající úkolem přispět k vespolečnému seznámení jednotlivých skupin Svazu navzájem, když tyto skupiny Svazu jsou od sebe odděleny velmi značným prostorem, což ztěžuje jistě jejich akci ve světě. Příručka doplňuje tak jednání Svazu, konané většinou vždy za tři roky, jakož i zprávy, vydávané Svazem pro své členstvo, a potřeba její jeví se víc než nutnou; je naprosto potřebnou a jest jen litovati, že nemůže býti (z důvodů finančních) obšírnější. Na 60 stránkách malé osmerky nedá se toho říci tolik o četných skupinách Svazu, kolik bychom si přáli. Než i toto málo je víc než nic a — zatím stačí. Po úvodním slovu vydavatele (dr. C. J. Bleckera) a po Předmluvě nynějšího předsedy Svazu (dr. Alfreda Halla) načrtává známý nám přítel naší církve z Ameriky dr. Louis C. Cornish cíle a ideály Svazu, taktéž známý u nás Angličan dr. W. H. Drummond píše o historii Svazu v letech 1900—1934, W. R. M. Noordhoff o organizaci Svazu a L. J. van Holk (bude přednášet na Husově fak. v lednu 1937) o svobodné theologii. Pak následují 22 črty o zvláštěnostech církvi a skupin ve Svazu sdružených, z nichž možno však poznat společnou linii pojící členy Svazu v duchovní a myšlenkovou jednotu. Sem patří i zmínka o Mezinárodní unii svobodně křesťanských žen a o mládeži Svazu. O naší církvi referuje br. patriarcha dr. G. A. Procházka a unitář-

ské církvi u nás dr. N. F. Čapek.

Přejeme spisku, aby splnil svůj úkol a dosáhl cíle svého ve Svazu i mimo něj, kde je znalost anglické

řeči. U nás možno o Svazu i jeho cílech se dočísti v našem tisku, jenž pilně o Svazu referuje (Čes. zápas i Nábož. revue). A. S.

RŮZNÉ.

Význam náboženské víry. „Až budou psány Dějiny anglického myšlení v 20. stol., bude se hlavní kapitola bezpochyby obírat úpadkem víry v těchto poválečných letech. Tento úpadek je nejhroživější známkou anglické společnosti dneška. Nejde jen o to, že veliké množství mužů i žen neuzívá formulaci vyznání víry, které postačovaly generacím předků. Ani není úpadek omezen na náboženskou víru. Skutečnou chorobu v anglické společnosti dneška je neschopnost nalézt něco, co je hodno víry a co se pevně drží nad vši oposící. To vyznačuje politiku stejně jako náboženství. Kdo může po Habeši říci, v co věří Baldwin? A kdo ví po Edinburku, v co věří Attlee? Nahoře je zmatek a dole rozčarování. Tento úpadek víry není obecný, nebo aspoň se zastavil v některých krajích. Mládež v Japonsku, Rusku, Itálii a Německu jistě věří, a to až do fanatismu. Jejich víra je snad v některých případech absurdní, v jiných nebezpečná. Ale dvě věci jsou mimo diskusi. Intensita jejich víry je činí mocnými silami ve světě; a nejistota, která plyne z britského nedostatku pevné víry, ochromuje Britanii, že nemůže vést demokratické a mírumilovné státy. Úpadek náboženské víry je jen částí tohoto širšího zjevu; ale historicky vzato, byl to smrtící beran náboženského agnosticizmu, co podkopalo sílu celé budovy, a cestou

k obnově národního standardu je obnova náboženské víry.“ (The Church Times, 13. listopadu 1936.)

Statečná slova. Anglikán. biskup ze Southwellu v zahajovací řeči na southwellské diecéšní konferenci na počátku listopadu 1936 řekl: „Kdybych nevěřil, že britská vláda se co nejvážněji snaží pokračovat v politice mezinárodního přátelství, kdybych nebyl přesvědčen, že se našich zbraní užije jen v kolektivním rozhodnutí udržet mezinárodní řád a spravedlnost za každou cenu a předejit kteréhokoliv útočnicka, aby nedosáhl sobeckých cílů, pokládal bych politiku nového zbrojení za politiku naprostého zoufalství. Přes to, že Společnost národů v minulosti zklamala, věřím v ni stále, že nalezneme prostředky k urovnání zápasu a k revisi smluv cestou pokojnou... V této víře pokládám volání po novém zbrojení za nutnost, — ale za zlou nutnost. Mluvě za sebe, pokládám za povinnost mladých mužů, aby byli ochotní se dát cvičit tak, aby naše síly stačily na provádění politiky mezinárodního zákona a řádu. Ale nepokrytě říkám, že kampani pro získání nováček špatně slouží, když ministr války si dovoluje mluvit tak urážlivě, jak to učinil ve spojení s promluvou biskupa z Birminghamu, s promluvou, ve které biskup uplatňoval názor křesťanského pacifismu. Křesťanskému pacifismu, učení o neodpírání zlému, jsme se

naučili čelit. Ale nemůžeme se mu posmívat, jak to učinil, jak se zdá, ministr války. Duff Cooper dal na srozuměnou, že biskup mohl nalézt dost látky povahy náboženské, o níž by promluvil, aniž by vstupoval na půdu politiky. To je mentalita, která vskutku přivádí člověka k zoufalství, pojetí náboženství, které vyškrtává věci tak životné jako je mir a válka, svoboda a volnost z oblasti náboženství. Držte náboženství mimo politiku! Ano, je to staré volání, ale velmi škodlivé. Držet náboženství mimo politické stranictví — jistě! Ale není pravda, že příčinou dnešního stavu světa je okolnost, že národy opomněly vnést zásady křesťanského náboženství do řádu našeho sociálního, politického, hospodářského, průmyslového a mezinárodního života?“ (The Church Times, 6. listopadu 1936.)

Amerika a Anglie. „President Roosevelt byl znova zvolen rozhodnou většinou, třeba se proti němu postavili finančníci, velký průmysl a obchod, na 80 proc. nejrozšířenějšího tisku a část jeho vlastní demokratické strany. Výsledek voleb je vítězstvím nové a odvážné politiky a snad ještě víc vítězstvím muže. Roosevelt má podporu dělnictva daleko víc než kterýkoliv z dřívějších kandidátů presidentství. Jeho nová hospodářská a sociální politika (New Deal — nový plán) je určena hlavně ve prospěch pracující třídy a třeba byla odsouzena nejvyšším správním soudem, prezident ke konci svého prvního úřadování prováděl sociální zákonodárství, které republikánští vůdcové prohlašovali za čirý komunismus. Lid Spojených států se nedal ovlivnit tímto křikem a odmítl nauku

liberalismu: laissez faire! Ale ani president ani lid nemají nejmenší chuti jít do Moskvy. Roosevelt je politický idealista, s nesmírnou odvahou a zřejmou upřímností. Je muž prvotřídní schopnosti, účinný a výmluvný řečník, státník, který něco ví a něčemu rozumí. A je také zkušený a bystrý politik, který ví, jak vésti lid. Demokratická strana zvítězila, poněvadž má silného vůdce. Naproti tomu Labour Party v Anglii stále ztrácí půdu, poněvadž její vedení je slabé a politika kolísavá.“ (The Church Times, 6. listopadu 1936.)

Jak to vidí v Německu. „Völkischer Beobachter“ ze 17. VII. 1936 psal o velehradském unionistickém sjezdu, na němž bylo jednáno za přítomnosti kardinála Kašpara o otázce sjednocení mezi římskou a ruskou církví, a dodal k tomu: „Příznačné je, že pokusy Vatikánu, klást přes Československo mosty k ruské národní duši, spadají v jedno s intenzivními pokusy Moskvy, učinit z Československa opěrný bod moskevských politických zájmů. Obě úsilí se kříží a zdá se, že se — pokud jde o východ — doplňují.“ Jako je Československo pro Rusko cestou do srdce Evropy, tak jde také cesta Říma přes Československo do Ruska.“ (Deutscher Glaube, září 1936.)

Křesťanství a nacistický světový názor. „Světový názor a náboženství musí býti téhož druhu, nemají-li státi proti sobě. Odpovídá-li národně socialistickému světovému názoru, že každý smí a musí být spasen podle svého způsobu a platí-li tato věta pro německé utváření života, pak církevně konfesní dogma, že je jen jedna cesta k pra-

vému životu a spáse, totiž křesťanská, a že, kdo tou cestou nejde, nemá plně způsobilost k pravému životu, nemůže platit pro německé utváření života. Toto dogma musí být pokládáno za čistě soukromé přesvědčení jedné skupiny Němců. Tento podstatný kus křesťanství není tedy směrodatný pro německé utváření života, ježto odporuje národně socialistickému světovému názoru. Nebo, jestliže je národně socialistickým světovým názorem, že rasa určuje podstatu člověka; takže na př. Žid, obrátili se ke křesťanství a je pokřtěn, se nestává jiným člověkem svou biologicko-duševní podstatou, a tedy nemůže býti zařazen do německého národa, ale jestliže církevně konfesní křesťanství naproti tomu jej zařazuje křtem do německého národního společenství, ukazuje tento rozpor, že určitý názor na svět se nesnáší s každým náboženským přesvědčením, nýbrž jen s tím, které je mu podstatně příbuzné. Tyto příklady ukazují, že národně socialistická rasová myšlenka, provedená bez kompromisů do důsledků, zřejmě odporuje základnímu přesvědčení církevně konfesního křesťanství. Nebo, vezmeme-li jiný příklad: tvoří-li „cit mravnosti a morálky germánské rasy“ mravní měřítko pro národně socialistický světový názor, musí být vážně uvážena otázka, stojí-li mravnost, hlásaná křesťanstvím, v soulase s tímto požadavkem. Musíme připomenout, že tento souhlas byl od mnoha předních křesťanů, hlavně před německou revolucí, co nejrozhodněji popíráno.“ (Prof. dr. J. W. Hauer v Deutscher Glaube, září 1936.)

Křesťanství se má podřídít. Při otevření studentského domova v

Drážďanech prohlásil Rosenberg: „Věříme, že nauka o rase představuje jen obnovu éry zdravého lidství. Tyto myšlenky byly prohlášeny za novopohanské a za neslučitelné s křesťanským světovým názorem. Přijali jsme tyto výtky v dějinném poznání, že všechno nové a velké bylo zprvu označováno za protikřesťanské, než se to assimilovalo a mohlo být vydáváno za křesťanský majetek.“ (Deutscher Glaube, září 1936.)

K vatikánské politice. Redaktor švýcarského časopisu Schweiz reform. Volksblatt, prof. Martin Werner, ukázal, jak v žurnalistice celého světa pracuje dnes vatikánská politika, řízená jednotně z Říma. Upozornil na článek bernského časopisu Bund, kde se píše o římské církvi a praví se o ní: „Při tom se jeví dnešní římská církev ve vznešené roli strážce nejlepších duchovních statků, který stojí uprostřed revolučních bouří doby na nejvyšší stráž.“ Werner poznamenává, že tak může mluvit, kdo zná velmi málo z římské církve za éry nynějšího papeže. Římská hierarchie prý naopak za nynějšího papeže stále intenzivněji spoluagituje na parketu světské politiky. V církevním životě prý však není pozorovat vůbec žádného zduchovnění a zvnitřnění, nýbrž naopak stále hrozivější známky vnějškovosti. Právě za nynějšího papeže bylo prý to, co se nazývá zbožností druhého řádu, organizováno v rozsahu, jakého nebylo už dlouho pozorovat. Tyto okolnosti nutí prý dnes ty nejlepší lidi římské církve k tomu, aby se stavěli kriticky a nedůvěřivě k systému, který nyní v Římě vládne. (Protestantenblatt, 27. září 1936.)

F. K.

