

# Náboženská revue církve čs.

Řídí

Th. dr. a Ph. dr. František Kovář a Th. dr. Rostislav J. Stejskal

Ročník XI

1939

---

Nákladem Ústřední rady církve čs. v Praze ● Tiskem Tiskového a nakladatelského  
družstva »Blahoslava«, v Praze II., Krakovská 7

# OBSAH XI. ROČNÍKU.

(Číslo udávají stránky.)

## Člá n k y.

- Adámek, Fr.:* Kronika Jednoty mládeže 227—230.  
*Fousek, Fr.:* Ragazovo pojetí náboženství 10—12, 78—81.  
*Fuček, Ludv.:* Masaryk, náboženský myslitel 140—144.  
*Halbhuber, Jar.:* O mravní výchově 150—159.  
*Kalous, Fr.:* Nad knihou Spisarovou 257—264.  
— Po desíti letech 71—73.  
*Kořínek, Jan:* Křest v Evangelích 205—207.  
*Kovář, dr. Fr.:* Ježíšovo působení v Nazaretě 193—204.  
— Kniže Václav Svätý 1—10.  
— Magnifikát (Luk. 1, 46—55) 321—325.  
— V Protektorátu 65—69.  
*Lenc, Vladim.:* Laická a náboženská morálka 144—150.  
*Mánek, Jindř.:* Povaha synoptických legend 264—269.  
— Slovo a obřad 326—329.  
*Pelda, Stan.:* Zbožnost mládeže 25—27.  
— Zřetele, jichž nutno šetřit při stanovení úkolů v provádění duchovní péče o mládež 289—293.  
*Pešek, dr. Bohum.:* Dr. K. Farský jako katolický kněz 129—135, 217—221.  
*Rutrie, dr. Otto:* Pastorační prvky v pastorálních listech 13—20, 74—78.  
— Úvaha nad Masarykovou kapitolou o Kantově překonání Humeovy skepse v knize: Moderní člověk a náboženství 135—140.  
— Základní problémy duchovní péče 340—354.  
*Růžička, Sl.:* K protireformaci na Moravském Slovácku 362—365.  
— Protireformace ve městě Komenského 221—222, 274—281.  
— Uherský Brod, jak vypadal v době mládí Jana Amosa Komenského 167—171.  
*Růžička, Vil.:* Několik zkušeností z liturgické praxe 171—174.  
*Šima, dr. Jar.:* Poměr náboženství k filosofii a mravnosti s hlediska sociologie 20—25, 82—84, 159—163.  
*Šinták, dr. Vikt.:* K dějinám české církve podobojí v XVI. století 84—96, 163—167.  
— Úpadek konsistoře podobojí 354—362.  
— Zápas o konsistoř podobojí na počátku vlády císaře Rudolfa II. 223—227, 282—288.  
*Trtík, Zd.:* Křesťanské učení o vykoupení 269—274, 328—344.  
— K 65. narozeninám prof. dr. A. Spisara 69—71.  
*Wohlauf, O.:* Pojem bratrství v Novém zákoně 207—216.

## Ú v a h y.

Velká zvěst 230.

### Ze světa myšlenkového.

Co znamená sociální evangelium (G. M. Graham) 174. — Evangelium není nepřátelské životu (W. Bülck) 238. — Ježíšova osobnost a originalita (C. Noel) 28. — Křesťanské stanovisko k mimokřesťanským náboženstvím (E. G. Parrinder) 231. — Povaha našeho poznání Boha (J. Line) 365. — Přírodní a mravní (Joh. Jansen) 98. — Přišel Kristus na svět, aby zemřel (C. Noel) 293. — Svobodná zbožnost (H. Mulert) 96. — Víra a nevěra (M. Dibelius) 236.

### Diskusní koutek.

Je možná synthesa náboženství a kultury? (Zd. Trtík) 31.

### Rozhledy po theologii.

Badání o apoštolu Pavlovi za posledních 50 let (Dr. S. Cave) 370. — Člověk je poslední článek vývoje lidstva 104. — Je třeba více ohledů na

výsledky novozákonní vědy (Dr. F. Kovář) 101. — Novinky z biblické archeologie (W. Jack) 239. — Nynější stav americké teologie (H. H. Schrey) 295. — O dialektické teologii 103. — O knihách z oboru studia Nového zákona, které vzrušily veřejnost (Dr. F. Kovář) 180. — O křesťanském humanismu 184. — O podstatě křesťanství 182.

#### Rozhledy po životě náboženském a církevním.

Církevní rozvrstvení v Říši 244. — Dvacet let čs. církve 376. — K církevním poměrům v Německu 105. — K náboženským poměrům v Polsku 106. — K protináboženské činnosti v Sovětském Rusku 190. — Náboženské oživení ve Švédsku 314. — Nové Španělsko 188. — Resoluce českého křesťanského studentstva a sjednocení církvi 243. — Sjednocení metodistů v Americe 188. — Svobodné křesťanské a ekumenické hnutí 243. — Větší aktivita pravoslavných církví 189. — Z německé církve evangelické 185.

#### Kulturní hlídka.

Budoucnost parlamentarismu 44. — Demokracie obhájena 45. — Kultura a politika 108. — Naše budoucnost — civilisovaná nebo barbarská? 44. — Péče o zdraví lidu 110. — Skutečnosti v Berchtesgadenu 46. — Výsledky rasových zákonů 109. — Žena v Říši 108.

#### Školská hlídka.

Z agendy školského poradce církevních úřadů 48, 111.

#### Architektura a výtvarnictví v církvi čs.

Hustota osídlení příslušníků církve čs. 120. — Chceme se odlišit! 51, 116.

#### Rozhledy po písemnictví.

After Four Hundred Years 253. — Col: Biblická hermeneutika 57. — Heger: Žalmy 20. — Kozák: Věda a duch 58. — Krofta: Z dob naší první republiky 192, 251. — Laichter: V záru vpouřy 61. — Paměti babičky Kavalírové 252. — Platon: Protagoras 250. — Ramuz: Míra člověka 252. — Týž: Adam a Eva 253. — Rectus: Legenda o svatém Husovi 315. — Ročenka Husovy fakulty 1938/39 248. — Smetana ve vzpomínkách a dopisech 252. — Smith: Dějiny člověka 59. — Spisar: Úvod do věrouky v duchu církve čs. 245. — Šimák: Středověká kolonizace v zemích českých 58. — Váhala: Glosář moudrosti staletí 316.

#### R ů z n ě.

Boží vítězství skrze lidi 320. — Budoucnost křesťanství 125. — Bůh a člověk 319. — Cesta k pravdě 319. — Církev 320. — Co je člověk? 128. — Čapek Karel 62. — Česká zbožnost 191. — České křesťanství 191. — Dvě cesty filosofie 254. — Finis coronat opus 62. — Hleďteje nejprve království boží 192. — Jen ne jednostrannost! 63. — Ježíš 127. — Ježíš a Pavel 320. — Ježíšova společnost 255. — Jubileum Husovy fakulty 124. — Království boží 127. — Luther o Husovi a o českém národě 317. — Matrikovost 191. — Modlitba ve sněmovně 191. — Národní myšlenka nadě vše 256. — Návrat k náboženství 255. — Náboženství a psychologie 254. — Nebe a země 126. — Nejvyšší jest láska 192. — Někdy pomalu, jindy rychle 62. — Nová doba žádá nových lidí 63. — Nová přírodní věda 124. — Nové Španělsko 124. — Nové vyjádření křesťanství 255. — O modlitbě 319. — Oprava 128. — O pravdě 319. — Otázky katolíka 256. — Počet bohoslovců znamením doby 191. — Pozor na sebe 128. — Pravý pokrok 255. — Pro učitele náboženství 256. — Prání a skutečnost 61. — Ročenka Husovy fakulty 190. — Roku 1938 126. — Síla ctnosti 128. — Skutky, nejen slova 320. — Smysl přítomnosti 319. — Staré formy jsou neúčinné 64. — Stopy křesťanství v Pompejích 63. — Svědomí a zákon 128. — Teprve po smrti 318. — Tělo a duše 128. — Theologická konference svobodného křesťanství 124. — To i my chceme 256. — Tři výroky Březinovy 192. — Úkol církve 128. — Všeho do času 128. — V nejistotě doby 64. — Výhledy 62. — Význam osobnosti v dějinách 127. — Z myšlenek Palackého 318. — Život lidský 318. —

## Kníže Václav Svatý.\*)

Dr. F. Kovář.  
*F. Kovář*

Chceme-li býti po právu časovému problému václavskému a zaujmouti k němu jasné stanovisko, musíme si především uvědomiti, že je v něm více různorodých prvků. Ty je třeba navzájem rozlišit, analyzovat, o jednotlivých si učinit jasnou představu a zaujmout k nim stanovisko.

Je třeba rozlišovat:

1. *historickou osobu českého knížete Václava,*
2. *kult, úctu, prokazovanou svatému Václavu, a tradici, která se v národě ve spojení s tímto kultem vytvořila,*
3. *ideu svatováclavskou, kterou v našich dnech římská katolická u nás se snaží formulovat a propagovat.*

Budu zde mluvit pouze o prvním bodě, a to ještě v určitém omezení. Pokud jde o oba druhé, odkazují na svou přednášku, kterou jsem měl 18. března 1929 na manifestačním shromáždění čl. cirkve v Praze a která vyšla tiskem. (Svatováclavské oslavy. Praha 1929. Tiskové a nakladatelské družstvo ČČS.)

Přísný historik, zvyklý pracovati na podkladě zaručeného historického materiálu, mohl by býti s *historickou osobou knížete Václava* brzy hotov. Mohl by říci, že přísně historicky zjištěných a doložených fakt máme o knížeti Václavovi tak málo, že o něm nevíme skoro nic. Nanejvýše že žil, že v jeho době Jindřich I. Ptáčník vtrhl do Čech a Václav se podrobil říši německé, slibiv platiti poddanský poplatek. O jeho osobě, vlastnostech člověka a činech vládce není dokladů, jakých by si historik přál.

Máme však zachovánu řadu *legend*, v nichž zase naopak je mnoho psáno o vlastnostech a činech, ovšem člověka, nikoliv vládce. Legendy arci nebývá považována v naší době za pramen historie. Legendou zveme vypravování smyšlené, neskutečné.

Historik však každý ví, že není legenda jako legenda. Jsou také legendy, obsahující sice vypravování o životech svatých, ale při tom také mnoho skutečného, co může býti pramenem pro historii. Ovšem nikdy legendy nemají cílem psáti historii, vždy jsou to spisy nábožensko a mravně vzdělávací. Ale jsou legendy, které tento svůj hlavní cíl plní na základě vypsání skutečnosti,

\*) V roce svatováclavského milénia měl jsem dne 23. března 1929 v semináři pokrokového souručenství v sále české techniky v Praze přednášku, která zůstala v rukopise. Myslím, že nebude zbytečno otisknouti ji po 10 letech doslovně, jak byla tehdy přednesena. Ukazuje na důvody, proč nelze svatováclavskou tradici jako výraz ideálu národního a současně křesťanského chápat konfesijně, jak by si to u nás určití horlivci přáli, nýbrž jen v obecně křesťanském, nekonfesijním smyslu, jak ji chápou oficiální kruhy vládní, které o ní prohlásily, že má prolnout život druhé republiky.



jež je vhodná, aby se z ní vyvodilo náboženské a mravní poučení, vzdělání, povzbuzení, varování. Můžeme-li u některé legendy z různých dobrých důvodů míti za to, že byla napsána brzy po událostech, jež líčí, od někoho, kdo události, poměry, osoby znal nebo znáti mohl, že podává vypravování, jež se shoduje s ostatními našimi vědomostmi o době, místě a poměrech, nemůžeme ji odmítati jako pramen poznání i historického.

A v takové situaci jsme na štěstí i pokud se některých legend václavských týče. Jsou mezi nimi dvě, jichž nelze jen tak zcela zamítnouti i pro poznání historické. Je to *staroslovanská legenda a latinská legenda Kristiánova*.

*Staroslovanská legenda* václavská se zachovala v rukopisech jednak hlaholských u jižních Slovanů, jednak cyrilských u Rusů, u nichž mimo to je zachováno ještě jiné její znění, kratší. Hlaholské rukopisy mají znění asi nejpůvodnější. Naposled vydal tuto legendu prof. Fr. Pastrnek ve Věstníku Král. české společnosti nauk v r. 1903, kde je český překlad nejlepšího cyrilského rukopisu, t. zv. Rumjancevského či Vostokovského, ale vedle toho jsou v originále uvedena i různochtění ostatních cyrilských a hlavně také hlaholských rukopisů.

Odborníci jsou zajedno v tom, že tato legenda byla napsána bezprostředně po smrti knížete Václava, od některého Čecha, který události dobře znal a snad i svědkem jejich byl. Že byla napsána Čechem a v Čechách, dokazují t. zv. bohemismy v staroslovanském textu, t. j. výrazy české, jen v češtině užívané na rozdíl od ostatní staré slovanštiny. Takovým výrazem je na př. rčení: „v chrámě svatě Marie“, jehož by neužil východní křesťan, jsa navyklý na výraz: „přesvatá Bohorodička“. Vlivem západního křesťanství však říkalo se u nás: „svatá Maria“ i v slovanském křesťanství, jak dokazuje také legenda o Konstantinovi, zv. moravsko-panonská podle území sepsání, kde je též výraz: „v kostele svatě Marie“. Nebo užívá staroslovanská legenda o Václavovi výrazu „miloval“ lidi v tom smyslu, jak čeština ho užívá. V staroslovánštině však „milovati“ znamená naše „smilovati se“ (Gospodi pomiluj), kdežto naše „milovati“ v staroslovánštině zní: „ljubiti“. Užil-li autor legendy v staroslovanském textu českého výrazu, dokazuje, že byl Čechem. Takových dokladů je v legendě více.

Že pak autor byl událostí i osob znalý, ukazuje celý obsah legendy, jak si všimneme. Legenda je strážlivá, nemá téměř nic legendárního ani o osobě ani o událostech.

A že byla legenda napsána bezprostředně po událostech, to dosvědčuje autor tím, že několikrát určuje dobu, kdy se smrt stala, slovem: nyní: „Hle, nyní vyplnilo se prorocké slovo, jež mluvil Pán náš Ježíš Kristus. Neboť bude, pravil, v poslední dni, které, jakož myslíme, již nyní nastaly; povstane totiž bratr bratru...“ Mimo to nastaly v Čechách brzy po těchto událo-

stech tak změněné poměry, že nebylo pak již možno, aby staroslovanská legenda tam vznikla. Toho si ještě povšimneme.

V některých důležitých údajích shoduje se s touto staroslovanskou legendou jiná významná legenda, latinská, napsaná asi 65 let po smrti Václavově rovněž Čechem, příbuzným druhého pražského biskupa, Vojtěcha Slavníkovce, *Kristiánem* či *Křišťanem*. Vydal ji Kuncíř s předmluvou a poznámkami prof. Pekaře. Avšak z dobrých důvodů je možno soudit, že tento Křišťan nepsal staroslovanské legendy — takže shody mezi nimi vznikly jen odtud, že oba autoři legend psali ze znalosti skutečných událostí. Tento Křišťan na podnět Vojtěchův měl svým spisem opravit a doplnit jiná sepsání o životě a umučení Ludmilině a Václavově, a chtěl to učinit, jak praví, vyptav se „pozůstalých ještě z doby té kmetů, nebo kterýchkoliv lidí nábožných a svědomitých, kteří skutky jejich buď na své oči byli viděli nebo doslechem od jiných se o nich dověděli“.

Kristiánova legenda není totiž nejstarší ani z latinských legend václavských. Kristián sám užil jako pramene jednak staršího latinského sepsání o sv. Ludmile, nám nedochovaného, dále nejstarší latinské legendy václavské, nazývané podle počátečních slov: *Crescente fide . . .*, jež byla napsána asi 30 let po smrti Václavově na půdě bavorské, a konečně legendy, sepsané *Gumpoldem*, biskupem mantovským, na základě legendy *Crescente fide*.

V téže době asi, kdy Kristián psal svou legendu jako rodilý a poměrů znalý Čech, psal novou latinskou legendu václavskou mnich *Vavřinec* v nejslavnějším kulturním středisku tehdejší doby, v benediktinském klášteře na Monte Cassino v Itálii.

V Itálii byla napsána i další legenda, začínající slovy: *Oportet nos fratres*, a to v rýmované próse na základě legendy Gumpoldovy.

Na základě Gumpolda byla pak sepsána i *nová legenda staroslovanská*.

Českého původu jest řada latinských legend václavských z 13. a 14. století, mezi nimi také legenda, sepsaná *Karlem IV.*, začínající slovy: *Crescente religione christiana*.

Ze srovnání těchto legend vytane nám význam legendy Kristiánovy a hlavně staroslovanské, jako pramenů pro historii, svědků skutečnosti. Kristiánova legenda pak ustupuje v tom ohledu ještě před staroslovanskou. Václav Kristiánovy legendy je již římsko-katolický svatý plný zázraků za živa a hlavně po smrti, žijící mimořádným životem jako služebník církve a kněží a podle ideálu doby Vojtěchovy, ve smyslu reforem jihofrancouzského klášteře v Kluni, jako asketa, mnich, člověk s jiného světa.

Toho všeho není ještě v legendě staroslovanské.

Její význam vysvitne nám ještě více, všimneme-li si jí v souvislosti s celým slovanským křesťanstvím oné doby.

Bylo osudné pro náš národ, že v samých počátcích jeho života na půdě této vlasti šířilo se v něm křesťanství jak ze západu, tak z východu, a to právě v době, kdy rozdíl mezi východním a západním typem křesťanství vyvrchoval v otevřený boj mezi oběma, mezi Římem a Byzancí, při čemž věc ještě komplikovaly politické poměry, vzrůst německé moci v samém našem sousedství.

Nejstarší doklady o křesťanství v národě čsl. ukazují, že vlivy západní byly dřívější, poněvadž ovšem bližší. První křesťanský chrám na půdě dnešní naší republiky byl vysvěcen r. 830 v Nitře na Slovensku, na území knížete Priviny, a to salzburským arcibiskupem Adalramem.

Brzy na to máme doklad i ze západu, 13. ledna r. 845 bylo pokřtěno v Řezně 14 knížat českých, žádajících patrně ochranu Ludvíka Němce.

Naše země byly v oblasti ale přece jen na obvodu říše franské, šíření křesťanství do nich ze západu pokládal za povinnost salzburský arcibiskup se svými biskupy: pasovským a řezenským, a považovali naše země za země své pravomoci. Křesťanství takto ze západu šířené nenalézalo sice odporu, ale také nemělo v lidu větších úspěchů. Šířeno bylo jazykem cizím, německým a latinským, bohoslužby byly nesrozumitelné, písmo a tím spíš knih nebylo, šířitelé náboženství lásky přicházeli s meči a vojskem, slova nebyla v souladu se skutky a s šířením a upevněním křesťanství šla ruku v ruce ztráta i toho zbytku nezávislosti politické, jaká tu na obvodu říše přec jen stále byla.

Proto když vládcové moravští začínali tvořiti moc, jež by mohla vzrůsti v samostatné panství a vytvořiti v sousedství říše franské jinou říši, z důvodů politických toužili i po samostatnosti náboženské, ovšem v rámci křesťanství. Ze západu to arci nešlo, proto vyžádali si hlasatele a organizátory křesťanství z Byzance. Práce Konstantina-Cyrila a jeho bratra Metoděje, když 863 přišli na Moravu, byla zcela jiná než práce německých kněží. Přinesli s sebou písmo pro slovanský jazyk vynalezené, přeložili část bible, bohoslužby konali slovansky, křesťanství hlásali jazykem lidu srozumitelným. Proto také měli jiné úspěchy: záhy měli množství učedníků domácích, kteří s nimi pracovali. Začaly se v říši velkomoravské tvořiti prvé základy vlastní kultury, literatury a domácího křesťanství z prvků východního i západního. To mělo ovšem i veliký význam politický a národní, byl to nejlepší základ samostatnosti kulturní, národní a politické. Papežové v počátcích nebyli proti tomu, patrně z důvodů politických, nebyla jim proti mysli protiváha vzrůstající moci německé.

I Čechy byly pod svrchovaností říše velkomoravské a také do nich začalo se z Moravy šířiti slovanské křesťanství. Bořivoj, kníže český, byl pokřtěn Metodějem na dvoře Svatoplukové

a založil na Levém Hradci blízko Prahy kostel sv. Klimenta, jehož ostatky s sebou přinesl Cyril a Metoděj z východu.

Manželka Bořivojova Ludmila byla, jak se ze zpráv zdá, věrně oddána slovanskému křesťanství až do své smrti, měla na svém dvoře slovanského kněze Pavla, a dala také svého vnuka Václava vyučiti slovanskému písmu a tím ovšem i slovanskému křesťanství. Po dobu trvání velkomoravské říše slovanské křesťanství mělo v našich zemích převahu a zdá se, že západní vlivy v té době byly zatlačeny.

Kdyby se byl ten stav mohl déle udržeti a upevniti a začátky nové svérázné kultury slovanské a slovanského křesťanství mohly se rozvinouti, není pochyby, že by byly dějiny našeho národa, Slovanstva a Evropy šly zcela jinými cestami.

Avšak již v době zeslabení říše velkomoravské v Čechách západní vliv opět vzrůstal. Nástupce Bořivojův Spytihněv, strýc Václavův, založil již kostel římského svatého, sv. Petra, v Budči, kde později byla i latinská škola. Nástupce pak jeho Vratislav, otec Václavův, poddal se v čele ostatních vévodů českých r. 895 v Řezně Arnulfovi bavorskému a založil kostel sv. Jiří na Hradě pražském. Vliv západní pak měl cestu zcela otevřenu, když r. 907, v roce, kdy se asi Václav narodil, říše velkomoravská padla vpádem Maďarů.

Ovšem slovanské křesťanství tím zničeno nebylo. Vedle německých kněží, kteří nyní četněji přicházeli, působili tu i kněží slovanští, a to se udrželo patrně po celé 10. století, a částečně 11. století, třeba slovanské křesťanství nemělo organisace, biskupů, dorostu a tedy nemělo ani v sobě budoucnosti.

I v okruhu biskupa Vojtěcha, muže latinského vzdělání a žijícího úplně ideami západního křesťanství té doby, byla sympatie pro slovanské křesťanství, jak ukazuje legenda Kristiánova, vlastně nejstarší česká kronika. Vypisuje totiž před životopisem Ludmily a Václava nejstarší české dějiny, mluví s velikou pochvalou o slovanských počátcích křesťanství, slaví Cyrila, že vynalezl slovanské písmo a dodává slova, z nichž lze soudit, že byl pro slovanskou liturgii: „Kromě toho stanovil (Cyril), aby mše a ostatní kanonické hodinky ve chrámě *obecným* jazykem se zpívaly, jak se až podnes namnoze děje v krajinách slovanských, zejména v Bulharsku, a mnoho tím duší Kristu Pánu se získává.“ V té době vznikla asi i druhá václavská legenda staroslovanská na základě Gumpolda.

V německých a latinských spisech té doby, původu západního, nic nechtějí vědět o slovanském křesťanství u Čechů, pro ně je prvním českým křesťanským knížetem teprve Spytihněv, neznají nic před tím. Takový názor převládá i v Čechách v druhé polovině 11. století. Kosmas († 1125) už neví nic o slovanském křesťanství.

Ještě 1032 zakládá kníže Oldřich se slovanským ovdovělým knězem Prokopem slovanský klášter na Sázavě, aby byl seminár

řem pro výchovu slovanských kněží. Vratislav II. žádá papeže Řehoře VII. (1073—1085) za povolení slovanské liturgie pro české země, ovšem již marně. Sázavský klášter, z něhož asi slovanské legendy se dostaly k jižním Slovanům a odtud k východním, zanikl jako poslední zbytek slovanského křesťanství.

V době Václavově však obé křesťanství bylo dosud živé, ač latinské, německé, západní začalo již nabývatí převahy, majíc za sebou německou říši a z ní stále nový příliv kněžstva, organizaci, moc, zatím co slovanské bylo bez všeho toho.

Z prostředí tohoto slovanského křesťanství pochází legenda o Václavově životě a smrti, v níž máme zachovány nejstřízlivější a pravdě nejpodobnější zprávy o jeho osobě, době i událostech.

Jedině v této legendě je zachována zpráva, že na Václavovi byl vykonán v dětském věku starý slovanský obřad postřížin, dosvědčený u Rusů i Poláků jako zvyk, jímž dítě bylo obřadně přiznáno mužem, zákonitým synem a dědicem i budoucím členem společnosti.

Dále praví legenda o Václavovi: „I dala jej bába jeho Ludmila naučiti písmu slovanskému po návodu kněžském; i naučil se smyslu jeho dobře.“ Jagić soudí z tohoto místa, že možná tento slovanský kněz, který učil Václava slovanskému písmu, byl spisovatelem legend slovanských o smrti Ludmilině a Václavově. Tolik ale z toho místa plyne, že slovanské křesťanství mělo své zástupce u knížecího dvora a zvláště Ludmila že se ho držela a Václava pro ně získati se snažila.

Teprve později byl poslán Václav také na Budeč, aby se tam naučil latině, jazyku vzdělanců té doby. To praví nejen latinské legendy (Gumpold, Kristián), ale i slovanská: „Poslal pak jej Vratislav do Budče; i počal chlapec učiti se písmu latinskému, a naučil se jemu dobře.“

Tomek na základě těchto zpráv soudí: „Vyhlíží to tak, jako by při dvoře knížecím samém za času Vratislava slovaňská řeč církevní byla užívána; pro naučení se řeči latinské musil knězic poslán býti do venkovského župního hradu, kdež snad při kostele sv. Petra, založeném od Sytihněva, tedy brzy po uvedení poslušenství řezenského, byli kněží němečtí“ (ČČM. 1860, s. 287 až 288).

Důležité je, co praví slovanská legenda o Václavově osobě a *vlastnostech*. „Milostí boží pak kníže Václav opravdu netoliko knihám rozuměl dobře, nýbrž i víru plnil. Všem chudým dobře činil, nahé odíval, lačným píti dával, pocestné přijímal podle evangelického slova, vdovám ubližovati nedával, lidi všecky, chudé i bohaté, miloval, služebníkům božím sloužil, kostely mnohé zlatem ozdobil. Neboť věřil v Boha vším srdcem a vše dobré konal, cokoliv mohl v životě svém.“ Tyto vlastnosti pak legenda kratčeji ještě jednou vypočítává a připojuje, že Václav zřídil při kostelech nově vystavěných kněží z mnohých národů.

Vypočtené vlastnosti jsou v celku tytéž, jež jsou známy pod názvem „šestero skutků milosrdenství“, sestavených podle Matoušova evangelia (25, 35 a d.). Vyskytují se v oné době ve zpo- vědních formulích a také na půdě české byly podobné formule rozšířeny, patrně i slovanské vedle latinských nebo německých. Není třeba si myslet, že Václav všechny ty skutky doslovně ko- nal; legenda má účel vzdělávací, chce navádět, aby jiní tak činili. Znamená to vlastně jinými slovy: Václav byl opravdo- vým křesťanem. Dodáno pak je, že křesťanství podporoval, ko- stely zřizoval a při nich kněze ustanovoval různé, patrně slovanské i latinské (snad italské) i německé. Na tehdejší poměry hodí se tato zpráva velmi dobře.

O opravdovosti Václavova křesťanství není třeba pochybo- vati. Jsou příklady toho ze všech zemí a národů, kam nové nábo- ženství přijde, že první jeho vynikající zástupci je berou upřímně, opravdově, přilnou k němu a berou je svědomitěji často než ti, kteří je přišli hlásati. A můžeme si to tím spíše představit, že Václav měl možnost od dětství to křesťanství poznat a být v něm vychován způsobem srozumitelným, později mohl čísti evangelia v slovanském překladu, a to mohlo mít na mladou mysl, žijící v okolí stejně smýšlející babičky, výchovný vliv moc- ný a trvalý.

Slovanská legenda tímto svým údajem o Václavových osob- ních vlastnostech potvrzuje pověst, která o něm šla i do světa, že byl dobrý, takže se v Anglii dodnes zpívá píseň „o dobrém králi Václavovi“, aniž by se většinou vědělo něco o něm.

Jenom těmito osobními vlastnostmi si také vysvětlíme, proč se na něho nezapomnělo, když byl zavražděn, nýbrž že naopak žil dále a snad tím více ve vzpomínkách. Dobrý člověk byl zavraž- děn a nad to bratrovraždou! Byly i jiné případy bratrovraždy, ale zapomnělo se na ně, nebylo-li to tak křiklavě nespravedlivé jako právě v případě Václavově.

Nelze tedy říci, že jeho svatost udělaly latinské legendy. Ty daly jí jen určitý ráz, římský, zázračnosti a askese, ale podklad sám byl patrně v osobě a jejích vlastnostech. Legendy nebyly by to mohly tak záhy učinit, kdyby tu nebylo skutečně osoby, jež by toho zasloužila. Důkazem toho je právě opět slovanská legenda, a fakt, že i východní křesťanství od počátku jej uznává za svatého, ač nezná pro jeho osobu zázračnosti a askétství, nýbrž jen dobrý, křesťanský život.

Slovanská legenda nezná žádných rysů povahy nebo činů nějaké mimořádné svatosti. A zvláště ne askétství, mnišství. Spíše naopak: vypravuje, jak Václav v den sv. Emmerama se veselil, jak přijal pozvání svého bratra Boleslava, který jej zval zůstatí v Boleslavi s odůvodněním, že má „zdravý nápoj“, jak Václav pak „vsed na koně, počal hráti a veseliti se s družinou svou na dvoře Boleslavově“, vesměs věci, jež nejsou dokladem mnišského chování.

Latinské legendy ovšem již v duchu své doby mu takové vlastnosti připisují, dále služebnictví kněžím a církvi, vidění, prorocství, vůbec zázračnost; a čím jsou takové legendy vzdálenější Václavovy doby, tím více mimořádnost svatosti Václavova života se zvětšuje. Již Kristian udává nejen skutky milosrdenství u Václava, ale i takové věci, jako: „Chodíval v době postní nebo zimní ledovitou a sráznou pěšinou bos s hradu na hrad, chrámy Kristovy pěšky navštěvuje, až jeho šlépěje byly vidány krví zvlhlé. Kromě toho na uchování zaslíbené čistoty chodil v přeostře žíni, . . . a neustále jako mnich oděvem vlněným oděn byl vespod . . . Na občerstvení údů skrovně potravu požíval, a vytrvale bděl, díky neskonalých Bohu samému vzdávati neustával. . . V čas žní v tichu tmavé noci na své pole vycházel a s nejvěrnějším sluhou svým . . . pšenici žal a na svých ramenou domů nosil, na ručním mlýně mlel, sám zároveň jsa pekařem i knížetem mouku prosíval, pro vodu chodil a v noci ji vážil . . . a také domů ji donášeje, s onou moučkou ji mísil a hostie dělal. Též na vinici pospíchal, hrozny česal a vlastními rukama vytlačoval, do džbánů naléval a k svaté oběti uchovával. . . A nemaje dosti na tom, i k prahům apoštolů Petra a Pavla do Říma chtěl putovati, aby toho času papeže požádal, by jej oblékl v roucho mnišské a na klerika ostříhal.“

To vše ovšem jsou ideály doby Vojtěchovy v západní církvi, clunijské ideály, přenesené již na Václava. Vidíme, jak je tu slovanská legenda blíže skutečnosti. Pozdější latinské legendy pak oplývají přímo až dětinskými a naivními zprávami o mimořádné svatosti Václavově.

Taková arci jeho historická osobnost nebyla. Nicméně není důvodu, proč bychom nemohli uznati, co o jeho osobě vypravuje legenda staroslovanská, když je to tak dobře shodné s dobou a psychologicky vysvětlitelné. Nebyl světec ve smyslu mimořádných vlastností a činů, ale mohl být člověk dobrý, který v svém mládí a podle své výchovy bral požadavky křesťanství vážně, že tím získal pověstí nejlepší přes své mládí. Pověst pak jen zmohutněla, když zemřel bratrovraždou.

Z veřejných událostí uvádí slovanská legenda smrt Václava Otece Vratislava, vládu Drahomířinu po dobu Václavovy nezletilosti a pak nastoupení vlády samostatné.

V souvislosti se staroslovanskou legendou o smrti Ludmilině uvádí také, že Václav po samostatném nastoupení vypudil matku Drahomíř, ale potom ji povolal zpět.

O Drahomíře píše slovanská legenda příznivě, v pravém opaku k latinským, které ji považují za zloducha pohanského.

Z veřejných činů uvádí naše legenda jen fakt, že Václav vystavěl chrám sv. Víta.

O příčinách Václavovy smrti mluví legenda stále tak, že zlí rádcové popuzovali Boleslava proti Václavovi, že mu namlouvali, jako by jej Václav s matkou chtěli připravit o život, že



Boleslava navedli proti Václavovi a pod. Připisují vinu Boleslavovi, zmenšuje ji zas tím, že byl naveden, ale neuvádí důvodů, pro které ti navaděči byli proti Václavovi. Jen na jednom místě praví, že mužové čeští se stali hrdými, poněvadž kníže byl jim mlád.

I když už Václav byl v Boleslavi, znova zdůrazňuje legenda v předvečer smrti: „V touže noc sešli se nepřátelé v Hněvysově dvoře, i pozvali k sobě Boleslava, a složili zlou onu, nepřátelskou radu.“

Usmrcení samo líčí legenda známým způsobem. Zná i podrobnosti o osobách: Čsta a Tira zabili jej v chrámových vratech, Hněvysa přiskočiv probodl mu žebra mečem. S ním byl zabit nějaký Mstina. Tira naváděl Boleslava, aby zabili také Drahomíru, ale on odmítl. Kněz Krastěj pokrýl mrtvé tělo plachtou. Drahomír odnesla jej do chrámu, v kněžské jizbě umyli, oblékli a pochovali v chrámě, modlitbu vykonal kněz Pavel. Matka pak uprchla do Charvát.

Dále uvádí legenda, že „krev Václavova pak nechtěla po tři dni v zem jít“ a připojuje nejasná slova: „v třetí pak večer, an všichni viděli, chrám vzešel nad ním.“

Žádné zázraky se neuvádějí, ani pak při vypravování, jak Boleslav, poznav, že ne učinil dobře, dal tělo přenést do Prahy a v kostele sv. Víta pohřbíti.

Vypravování staroslovanské legendy je ve všem prosté, nepřesahuje mezi možnosti normálních poměrů.

Co je naproti tomu v latinských legendách zázraků, jež se daly již za jeho života a hlavně po smrti! Už Kristianova legenda jich uvádí celou řadu a v dalších legendách jsou hromaděny až do nesmyslnosti.

Slovanská legenda nemá také ani stopy kultu, úcty, prokazované mrtvému. Spíše naopak: ztotožňuje jeho osud po smrti s osudem všech ostatních spravedlivých, nemá pro něho nic mimořádného ani za života ani po smrti. Legenda se končí těmito slovy: „Bůh uděl pokoj jeho duši na lůně Abrahamově, Izáka a Jakuba, kdež všichni spravedliví odpočívají, očekávající vzkříšení Pána našeho, Ježíše Krista, jemuž sláva na věky Amen.“

Zázračného, asketického světce vytvořil duch západního křesťanství na půdě české, když bylo potřeba světu ukázati, že i národ český je civilisovaný a že Bůh dal mu lidi, vynikající svatostí, takže zaslouží si svého biskupství. Podkladem toho byly ovšem osobní vlastnosti Václavovy, jak svědčí o nich slovanská legenda a pak fakt bratrovražedné smrti. Zázraky, asketičnost, sloužení církvi byly dodány, aby byl vytvořen svatý podle požadavků doby.

Uctívání *svatého* Václava, kult svatováclavský, když jednou začal, měl pak svůj další vývoj a s ním ovšem i představy o Václavovi, tradice, která se v národě o něm vytvořila. Poslední



formou toho vývoje jsou dnešní snahy našich katolíků o vytvoření t. zv. svatováclavské ideje, kterou rozumějí ideu katolictví a kterou ztotožňují i s ideou češství. Osoby světců byly a jsou jen prostředkem k udržení a posílení katolicismu nejen jako náboženství, ale i jako politické moci; podle dobových potřeb se pak osoby přetvářejí, aby tomu cíli vyhovovaly. O tom zde mluvit již nemohu, odkazují na svou přednášku.

My proti tomu všemu chceme ukázati skutečnou historickou osobu knížete Václava a postaviti historickou pravdu proti legendám a tradicím vyrostlým z kultu světce a uměle tvořeným z potřeb katolicismu té které doby. Doufám, že staroslovanská legenda nám umožňuje přiblížiti se k té pravdě a posouditi další vývoj měřítkem skutečnosti.

## Ragazovo pojetí náboženství.

Frant. Fousek.

### 1. Úvodem in medias res.

„Náboženství má velmi často tendenci konservativní a brání se pokroku... To platí zejména o tak zv. *církevním typu náboženství*. Ale vedle toho jest také náboženství *typu prorockého*, a to jest samou svou podstatou pokrokové; ano i *revoluční*. Tento typ náboženství usiluje o obnovení všeho lidského života; o přehodnocení všech hodnot životních. V tomto smyslu správněji charakterisoval náboženství Masaryk jakožto „úsilí o život nový, o nové, vyšší životní hodnoty“.

(Linhart, Úvod do fil. náb., str. 88/89.)

Filosof zde vystihl dvojitý typ náboženství, jak se dnes vyvinul. Jedno „náboženství“ církevní, církevnické, theologické, dogmatické; náboženství, slibující věřícím spasení individuální, utíkající od „tohoto světa“ k „onomu“, ale při tom tento zlý svět posvěcující; náboženství, které je rádo, že je takto „svaté“. Reprezentováno je více méně všemi starými církvemi a je nejnebezpečnějším úskalím pro církve nové.

Vedle tohoto typu, vlastně proti tomuto typu, je mocné dnes již hnutí náboženství pokrokového ražení, necírkevnického, v jistém smyslu i necírkevního, revolučního, prorockého směru. I československá církev chce státi na straně tohoto pokroku a prorocké revoluce. To je veliký závazek a úkol Boží! Církev musí být statečná, pro Boha a pro Krista statečná, aby z těch zápasů, které prožívá a bude bojovat v bouřích o věc Boží v našem národě, nevrátila se k onomu úskalí, na němž klidně a lenošsky odpočívají církve staré, ale které pro její ideály by bylo úskalím smrti. A mnohdy se zdá, jako by církev váhala na cestě kupředu, ke Kristu, k Bohu.

I Masarykovo náboženství je tohoto typu prorockého — je

to nový život. Hledáme-li v ostatním světě osobnosti podobného smýšlení, přesvědčení a ražení, tu jistě na prvním místě vyvstane nám veliký člověk, veliký Švýcar *Leonhard Ragaz*. Již úvodním citátem chtěl jsem upozornit na podobnost, přátelství i blízkost myšlení, přesvědčení i života Masarykova s prorockým náboženstvím, jehož klasickým představitelem je Ragaz. Chtěl jsem upozornit i na horlivého jich žáka — autora citátu. Bylo by třeba postavit vedle sebe názory, životy a jmenovitě pojetí náboženství těchto dvou proroků, Masaryka a Ragaze. Práce ta je naléhavá, bude jistě radostná a vděčná a jistě se pro ni najde dělník povoláný.

Mou snahou nyní bude: Podívat se aspoň okénkem do věcnou výhni rozžhavené dílny jednoho z těch „proroků naší doby“, Leonharda Ragaze, vzhlednouti za ním na horu, kde stojí u pramene vody živé, a slyšeti jeho prorocké slovo: „Takto praví Hospodin.“

## 2. Hleďte Hospodina.

Amos 5, 16.

Bystrá osobnost Ragazova pronikla až ke kořenům dnešního života náboženského, sociálního i celého života naší doby vůbec. V tom velikém močálu mravní i hmotné bídy vidí, odkud pramení všechno zlo. Ragaz nalezl také zdroj čisté pramenité vody. Vidí, že je třeba nové orientace celému myšlení i životu. Zase po dlouhé době slyšíme prorocké: *metanoείτε!* Změňte smýšlení! A to: Od kořene! Pramen všeho zla vidí Ragaz ve špatném pochopení Boha a *jeho plánu s člověkem a celým světem*. Proto hlásá, že je třeba Boha, jeho vůli a plán pochopit, *nově* pochopit, *nově* poznat. Je třeba *hledati Boha*. Hledati pravý smysl světa, smysl života jednotlivcova i celé společnosti. *Nově* to vše pochopit. A říká hned, že to nové, pravdivé pochopení bude naprosto odlišné od starého, bude naprosto nové, *revoluční*. Je třeba hledati pravdu! Na tuto cestu nebál se vyzbrojiti podle rady Ježíšovy. Odešel z profesorského místa na universitě, odešel z lidí „vzdělaných“, „kteří vždy všechno lépe vědí“, odešel „od míst, kde vládne duchovní a z části i hmotný majetek“ k prostým lidem všech vrstev, které v „bídě a zmatku hledají spásnou pravdu Boží a kterým o ni jde zcela doopravdy“. Uslyšel, co praví Hospodin, a je odhodlán pravdu, kterou našel, uskutečňovat: „*Věc Kristova znamená království spravedlnosti a lásky Boží, které chce býti uskutečňováno na zemi, mezi lidmi.*“

## 3. Nové pochopení Boha a náboženství.

„Hleďte nejprve království Božího a spravedlnosti jeho.“ Matouš 6, 23.

První podmínku k změně dnešního světa vidí Ragaz v novém pochopení Boha a jeho plánu se světem. Bůh je mu blízký, je zde, chce mezi námi kralovat. Přišel s Ježíšem Kristem, přichází

ke každé individuální osobnosti, duši, a chce jí kralovat. Je ovšem i mimo náš svět, je transcendentní i imanentní. On chce kralovat i celé lidské společnosti, chce kralovat v docela prostých lidských věcech.

Plán svůj se světem nám zvěstoval od pradávna, jasně ústy židovských proroků, nejjasněji v Ježíši Kristu: Změnit svět v království Boží a lidství v synovství Boží. Chce, aby zde na zemi mohl vládnouti, kralovati, své království chce zde zavést, tedy království Boží, království Boží spravedlnosti a lásky, království hodnot duchovních a mravních ve spravedlivém řádu hodnot materiálních. Naší povinností je usilovat o to království. Toto království není z tohoto světa, ale je „pro tento svět“! Lidé nemohou toto království sami udělat, ono přijde a přichází jako Boží dar, ale je to něco, co je pro lidstvo úkolem. Je to dar a úkol a tím je tato věc Boží spojena s věcí lidskou. Proto my nesmíme již dále myslet „na lidské věci bez Boha a na Boha bez lidských věcí“ (Die Botschaft, str. 93). V tomto poselství o spravedlnosti a lásce Boží mezi lidmi je Bůh bezprostředně a snadno srozumitelný „každé lidské duši neb v každém člověku je prorocký prvek Boží“. Toto poselství samo nepotřebuje zvláštních „theologů“, při něm se theologem stává každý, kdo o to království usiluje. Toto poselství musí být naopak osvobozeno od „theologů a theologie“. Království Boží jich nepotřebuje. Jediným theologem tohoto království je Kristus. On jasně zvěstoval to poselství. Jde jen o to, abychom se vrátili ke Kristu a následovali ho. To není zpátečnictví! Návrat ke Kristu je jediný a skutečný pokrok. Návrat ke Kristu je cesta kupředu, je to pokrok. „Jde o nové následování Krista“ (Die Botschaft, str. 103). Dnešní svět odpadl od Krista. Ragaz silně a jasně ukazuje na toto odpadnutí. („Veliké odpadnutí od Krista“, veliké odpadnutí křesťanství od Krista ukazuje v knize Weltreich, Religion und Gottesherrschaft.)

Ježíš nechce „náboženství“, on chce království Boží. Poselství o království Božím to není žádné „náboženství“; Ježíš také nechtěl zakládat žádné „nové náboženství“, on chtěl z Boha zrozený svět, on chtěl „nové nebe a novou zemi“. Toto je pravé náboženství, když už chceme používat toho starého slova „náboženství“, v němž vedlejší druhotné prvky (dogma, kultus, zřízení) staly se hlavními. Pravé náboženství je obecenství člověka s Bohem.

Vidíme, že toto nové (ve skutečnosti i staré — Ježíšovské) pochopení náboženství stojí v protikladu k náboženství starému. Jde o novou životní reální zbožnost proti formalistické zbožnosti (pobožnůstkářství) staré. Ragaz následuje Ježíše Krista a vede „zápas o novou zbožnost“, „zápas o pravou zbožnost“ (termín vzat ze spisu prof. Dr. Fr. Kováře, „V zápase o pravou zbožnost“, 1937). A zápas ten vede velmi odhodlaně a rozhodně.

(Pokračování.)

# Pastorační prvky v pastorálních listech.

Dr. O. Rutrle.

574

Pastorální listy, t. j. 2 listy Timotheovi a 1 list Titovi, tvoří podle svého tradičního názvu zvláštní skupinu mezi novozákonnými listy v řadě listů apoštola Pavla. Jejich struktura, funkce, cíl i metoda jsou odlišné od listů Pavlových.

Zaměření pastorálních epištol je nesené praktickým interešem křesťanské církve, která stojí před úkolem aplikovati křesťanské principy na praktický život, dáti svým příslušníkům pevné zásady, jimiž by se vzhledem ke světu spravovali a utvořiti instituce, jež by byly strážkyněmi křesťanských ideí i křesťanského způsobu života.

Pastorální listy, jako výtvar poapoštolské generace, jsou už jen odleskem duchovně revolučního kvasu, v němž šlo o problematiku spásy a víry, o konflikty otřeseného svědomí a jistotu obrácení a záchrany. Individuální hledání spásy ustupuje v pastorálních listech potřebám církve a obsahu víry, jak jej církevní tradice podává.

Je zřejmo, že v pastorálních listech nemluví Pavel sám, nýbrž pavlovská tradice — deuteropaulinismus křesťanských učitelů, opatrujících poklad generace apoštolské. Tím je dáno, že pastorální listy nepřinášejí převratných myšlenek náboženských a theologických, jako listy Pavlovy. Jejich pisatel nezápasí ve svém nitru o pravdivost osobního zjevení, ale o pravdivost již známého a uznávaného křesťanského učení, byť ne ještě přesně formulovaného.

Za to však prozrazují podivuhodnou všední a denní práci, kterou musili vykonati neznámí církevní učitelé a první křesťanské náboženské obce, aby svět podrobili evangeliu.

Úkolem této studie bude sledovati stopy vnitřní i vnější výstavby křesťanství na poli praktického života, jak se jeví v past. listech, a hledati zásady, jimiž byl tento proces řízen.

## I.

Pastorální listy počítají s předpokladem tradice a určitých společných zkušeností. Církev nebo náboženské obce v období, kdy byly pastorální epištoly napsány, prožívaly nové, svérázné problémy. Doba poapoštolská se potkávala s dvěma důležitými praktickými otázkami: 1. jak učiniti křesťanství prostředkem výchovným, 2. jak prakticky uchovati čistotu evangelia.

Křesťanství se už stalo do jisté míry institucionálním útvarem. Opravdových obrácení ke křesťanství ubývalo, ale

zato přibývalo křesťanů v církvi narozených. Ke křesťanství přistupovaly široké vrstvy lidové, u nichž se nedalo předpokládati, že před křtem prožily skutečnou duchovní konversi.

Proto křesťanství vyvinulo úsilí, jak vyřešiti různé otázky praktického i zásadního rázu. Pastorační listy podávají řešení po obou stránkách — naukové, ve snaze po uchování pavlovské tradice, ale i po stránce organizační a prakticko-pastorační. Přinášejí mnoho údajů, ze kterých možno poznati stav organizačního vývoje církve a obsahují také mnoho norem, rad a zásad, jež mají řídit praktickou péči náboženské obce o duše.

Pastorační listy pocházejí z doby, kdy dary Ducha začínaly býti vázány na určité úkony (křest, vzkládání rukou) a byly svěřovány církevním institucím a úřadům.

Již před Pavlem existovalo zajisté zvláštní obecnství křesťanů, kteří byli „Izraelem podle Ducha“, odloučení od světa, žijící ve zvláštním společenství. Duch, třebaže byl majetkem všech křesťanů, určoval své autoritativní nástroje. Tak vedle „učedníků“, osobních učedníků Ježíšových, vznikli noví křesťanští vůdcové-charismaticové, kteří tvořili základ pozdějšího rozdělení na apoštoly, proroky a učitele. (I. Kor. 12, 28). Pavlovo působení dalo vznik presbyterům, jimiž byli patrně první obrácení (Sk. 14, 23). I. Kor. 12, 28 jmenuje mezi duchovními dary též dary služby obci. I. Thes. 5, 12 zná „představené“ muže, určené k vedení obce. Ve Filipech pak nacházíme „biskupy a jáhny“ (Filip. 1, 1).

Pastorační listy předpokládají, že z těchto služeb se vyvinul úřad za účelem uchování tradice, kterou mají opatrovati.

V Tit. jsou označeni jako presbyteri. V I. Tim. 5, 17—22 pak jsou už presbyteri zvláštním stavem v obci, jimž je věnován zvláštní pastorační oddíl, analogicky jako pro vdovy a otroky. Presbyteri pastoračních listů jsou ustanovováni na základě mravních vlastností (Tit. 1, 5) a vkládáním rukou (I. Tim. 5, 22). Mají zvláštní ctihodné postavení (I. Tim. 5, 17 a násl.). Jejich úkolem je „pečovati o církve Boží“! (I. Tim. 3, 5.)

I. Tim. 3, 1 mluví o episkopoi, kteří podle I. Tim. 5, 17 se zdají zaujímati stejné postavení jako tam uvedení presbyteroi, avšak podle Tit. 1, 7 a I. Tim. 3, 1—7 povstávají jakoby ze středu presbyterů a mají odlišné vlastnosti. Také rady I. Tim. 5, 1, 13—15, 16—25 se zdají potvrzovati, že Timotheus reprezentuje určitý stav nad presbytery.

Vedle uvedených vůdců církevních jsou v pastoračních epištolách uváděni ještě diakonoi (I. Tim. 3, 8—13) a didaskaloi (II. Tim. 4, 3). Poslední se zdají ještě zbytkem volného povolání hlasatelů evangelia, kterým v obci nebyly, jako

ostatním úředníkům a vůdcům, přiděleny pevné úkoly. Teprve v Didaché jsou už v obcích usazeni a obcemi vydržováni.

Jako zvláštní stav jsou v I. Tim. 5, 9—16 zmíněny „vdovy“.

### Episkopoi, presbyteroi.

Huther a Weiss zdůrazňují identitu presbyterů a episkopů. Nemůžeme skutečně říci, že zvláštní postavení episkovo je již monarchickým episkopátem. Timotheus a Titus jsou však více než někým z řady sobě rovných. Pastorační rady jim udělané o tom svědčí. Z míst I. Tim. 3, 1—7 a Tit. 1, 5—9 lze těžko usouditi, že by funkce biskupova byla prostě equivalentní s postavením presbytera. Z příslušných oddílů o presbyterech (I. Tim. 5, 17—20), i ze společného jejich vystupování při ordinaci (I. Tim. 4, 14) lze souditi, že náboženská obec měla kollegium presbyterů, z jejichž středu vystupoval jako vůdce biskup. Již hellenistický svět užíval výrazu episkopos k označení vůdce civilní nebo náboženské organisace. Zde patrně jde o předsedu kolegia presbyterů. To značí počátek vývoje monarchického episkopátu. Instituce v pozdějším smyslu katolickém se počíná vytvářeti. Forma ještě nepřevažuje nad subjektivními vlastnostmi, jak je z mravních pravidel pro výběr biskupů patrné.

Že episkopos pastorálních listů není totožný s episkopy z dob Pavlových, ukazuje požadavek I. Tim. 3, 7, že biskup nesmí býti homo novus. V Efesu byli tenkrát všichni homines novi. Zejména pak oddíl I. Tim. 5, 17—21, se může vztahovati jen na episkopa, nadaného určitými právy vůči presbyterům. V II. Tim. 2, 1—17, možno pak viděti skutečný počátek successio apostolica, neboť se mluví o předání nauky jiným.

Presbyterové přejímají již také závazek učitelský. I. Tim. 3, 2 a Tit. 1, 8, 9 předpokládají, že presbyterové mají nějakou účast v učení. Někteří pak se vyučování zvláště věnovali, takže vlastně konali dvojí práci. I. Tim. 5, 17 naznačuje, že proto zasluhují dvojí odměny.

Diakonoi jsou stavem, který skýtá méně problémů a je znám z doby dřívější. Sk. 13, 5 označují jako diakona pomocníka misionářova. V obcích, založených Pavlem, byli diakoni pomocníky presbyterů v praktických potřebách. Stať I. Tim. 3, 8—13 počítá s diakony jako se stálým stavem v náboženské obci a udává pro ně podobné předpisy, jako pro biskupy.

Chérai, vdovy, jsou předmětem samostatného pojednání I. Tim. 5, 3—16. Tento oddíl má vlastně dvě části. Prvá jedná o vdovách jako o předmětu pastorační péče, v tomto případě zvláště charity. Druhá část hledí na vdovy jako na zvláštní třídu služby náboženské obce.

Někteří odborníci se domnívají (Bauer), že instituce vdov je zjevem pozdějším, doloženým teprve dobou Ignatiovou. Ti však

ztotožňují chérai s dívčími parthenoi a označení „vdovy“ pokládají za symbolické. Ale celá stať v I. Tim. 5, 3—16 vdovám věnovaná, předpokládá, že vdovy mají děti. Vyslovuje dokonce přání, aby se mladé vdovy vdávaly.

Pozdější manuál Hippolitův se skutečně zmiňuje o vdovách jako o zvláštní třídě. Snad tedy pastorální listy představují stádium, kdy se podobná instituce teprve vyvíjela a působila, jak ze staťi patrné, obcím nesnáze.

Z ostatního církevního života, zejména bohoslužebného a z poměru náboženské obce k ostatnímu světu obsahují pastorální listy jen nepatrné zmínky. I. Tim. 3, 16 je pokládán za fragment církevního zpěvu a I. Tim. 1, 17 a 6, 15 za doxologie, které byly v liturgickém užívání.

Bohoslužebná pravidla jsou obsažena v I. Tim. 2, 1—8. Nebylo ještě ustálených bohoslužebných míst nebo budov. Bohoslužby se konají na kterémkoli místě. Je tu zmínka o modlitbě se vztaženými rukama — pozdější motiv kreseb katakomb — orantes.

Je příznačno, že křesťanská bohoslužba obsahuje již v tehdejší době modlitby za stát.

O obřadu vzkládání rukou se dovídáme při zmínce o ordinaci (I. Tim. 4, 14) a při křtu (I. Tim. 6, 12). Ordinaci presbyterů provádí již patrně biskup. I. Tim. 5, 22—25 varuje před unáhleným vkládáním rukou — patrně u presbyterů.

II. Tim. 2, 8 přináší patrně křestní hymnus. Někteří se domnívají, že je to poukaz na mučednictví křesťanů, ale ideje s křtem spojované, smrt, vzkříšení, Spasitel, ukazují spíše na křestní vyznání.

Jako část pohanského světa vystupuje v pastorálních listech instituce otroků (I. Tim. 6, 1 a násl.; Tit. 2, 9). Pastorální listy neřeší ovšem problém otroctví, ale opět se ho dotýkají pod zorným úhlem pastoračním.

## II.

Učitel křesťanství, jenž je v pastorálních listech představován mnoha typy církevních vůdců, zná problematiku své doby a je si vědom situace evangelia v duchovním napětí svého prostředí. „Věz, že v posledních dnech nastanou obtížné časy.“ (II. Tim. 3, 2.) Z jejich neutěšenosti ho však pozvedá naděje křesťanova, jež je nadějí všech, kdož v krisi doby a ponížení ducha doufají v blízkost a bezprostřednost Boží říše. V pastorálních listech doznívá ještě eschatologická vlna kairu, jež přináší rozlom věků a je svědkem zasažení Božího do dějin lidstva. Ve víře prvních křesťanů měla budoucnost duální charakter: budoucnost už v záslibu přítomná, neb v zárodku čekající na rozvinutí. Nový zákon často mluví o budoucnosti v tomto slova smyslu. Naplnění času, plnost času je sice budoucí, ale už nějakým způsobem přítomná. Tak mocně první křesťané věřili zaslí-



bením Božím. Bůh a jeho svět jim byl blízko a přece nadsvětelný, uchopovaný srdcem, prožívajícím realitu náboženské zkušenosti a při tom darovaný nadsvětelnou Boží milostí.

Doba, obtížená sobectvím, chtivostí peněz, chlubností, pyšností, rouhavostí, doba bez lásky k dobru, doba milovníků rozkoše spíše než Boha (II. Tim. 3, 2—5), odvádí člověka od Boží blízkosti. A přece Bůh tím více člověka volá, je tím více člověku blíž!

Křesťanství mnohých je v této době chabé: „Budou sic zachovávatí tvářnost zbožnosti, ale nebude na nich znáti jejich sílu“ (II. Tim. 3, 5). Přece však jediné zbožnost je jistotou a oporou ve zmatcích. „Zbožnost je užitečná ke všemu; má slib pro tento život i pro budoucí.“ (II. Tim. 4, 6.)

Křesťanství, třeba je si vědomo tíže doby, není náboženstvím zbabělosti, ale duchovní odvahy. „Vždyť Bůh nám nedal ducha zbabělosti, ale ducha moci, lásky a rozvahy.“ (II. Tim. 1, 8.)

Křesťanství, byť bylo bláznovstvím světu, je svou podstatou uchopením pravdy, uchopením Boha. Proto se křesťan nesmí stydět za pravdu evangelia, ale vzít na se jeho kříž. (II. Tim. 1, 9.) Jestliže svět tone ve zmatku, je povinností církve Kristovy býti sloupem pravdy. Církev je dům Boží, jest církví Boha živého, sloup a pevnost pravdy. (I. Tim. 3, 15.) Jestliže mnozí lidé bloudí u víře, křesťan, „muž Boží“, má usilovati o spravedlnost, zbožnost, víru, lásku, trpělivost, mírnost. Křesťan se světem bojuje boj víry o věčnost a spásu v ní. (I. Tim. 1, 11—13.)

Není to jen zápas jedinců, ale zápas universální povahy, tak jako pravda sama je universální. Hodnoty, pro něž křesťan bojuje, jsou ceny věčné, „krásné a vítané před Bohem, naším Spasitelem, jenž chce, aby byli všichni lidé spaseni a došli poznání pravdy“. (I. Tim. 2, 4.)

Křesťanský universalismus je především universalismem spásy. Ježíš Kristus proto přišel na svět, aby spasil hříšníky. (I. Tim. 1, 16.) Čím více člověk klesá, tím hojněji se uplatňuje milost našeho Pána s vírou a láskou, která je založena v Kristu. (I. Tim. 1, 14.)

Tento vzor platí i pro učitele církevního a hlasatele evangelia. Jeho úkolem jest, aby vyvedl své svěřené ze zajetí života živočišného, z otroctví vášni. Taková práce odpovídá Božímu plánu a jest požehnána Boží pomocí. „Ale když se zjevila dobrota a laskavost našeho Spasitele Boha... spasil nás koupelí znovuzrození...“ (Tit. 3, 5, 6.)

Pastorální listy jsou takto reakcí na dobu, ve které byly napsány. Pravda v nich vyslovená platí však pro kteroukoli podobnou situaci.

Zapojení pastorálních listů do současnosti lze sledovati i v tom, jak pastorální listy užívají pojmů tehdy běžných. Nemají na př. nic společného s hellenistickými mysteriemi, ale vý-



razy znovuzrození, osvícení — illuminace jsou pisatelem naplňovány křesťanským obsahem. I to je určitý pokus o proniknutí světa evangeliem, které má obnoviti vládu Boží ve světě. Duchem Božím obnovený člověk je podílníkem věčného života. (Tit. 3, 7.)

Hořejší výklad je obecným pozadím k nejdůležitějšímu thematicu pastorálních epištol — k otázce duchovního vůdce, církevního učitele a duchovního správce. Zdá se, že tato otázka zaměštnává hojně mysl pisatelovu. Duchovního vůdce a učitele se týká nejvíce rad a pastoračních pokynů. Duchovní je exponentem evangelia, sloupem pravdy církve, jejím ochráncem a správcem. Poněvadž je současně už i v pastorálních listech vůdcem duší, závisí na jeho vnitřním životě i kvalitách neporušenost církve.

Pastorální listy se k uvedenému thematicu neustále vracejí. Možno pozorovati trojí tendenci v radách a předpisech, episkopů či presbyterů nebo diaconů se týkajících. Pisateli jde o *pojetí úkolu a funkce duchovního správce, o osobní poměr jeho k jeho dílu a o základy jeho působení, o principy curae animarum.*

Pastorální epištolý vidí podstatu úkolu duchovního *v úřadu učitelském a ve funkci vůdce duší.* Odpovídá to potřebě poapoštolské doby. Učitelství úřad duchovního je úzce spjat s tradicí a s objektivním obsahem víry, jež v pastorálních listech značí deuteropaulinismus. Z poukazů na falešná učení lze se přesvědčiti, jak této době záleželo na stále přesnějším formulování křesťanských principů a pravd. Je to počátek theoretické a dogmatické obhajoby víry. „Zdravé učení“ pastorálních listů je neustále stavěno v protiklad k učení marnému, bezbožnému, nesprávnému a tím falešnému. Je to prvek, který, pokud se pastoračních úkolů týče, vyrostl v pozdějším katolicismu v apologetiku.

Přece však kořen, ze kterého roste v pastorálních listech pojetí úkolu duchovního, není theoretické učitelství. Pastorální listy nečiní duchovního pouhým apologetou, strážcem daného obsahu víry.

Základním předpokladem funkce duchovního je jeho osobní povolání Duchem a osobní rozhodnutí se pro Krista. To je vlastní tvůrčí činitel ve funkci vůdce ke spáse. Tento základ otvírá pak i v praxi širší perspektivy úkolů v uplatnění víry a zbožnosti, než funkce učitelské. I zdravé učení je dar Ducha, ale svěřenství Ducha je mnohem širší — směřuje k získání celého života Bohu a Kristu. Proto vše má svůj základ v Ježíši Kristu a naplňuje se ve víře a lásce. (II. Tim. 1, 14.)

Funkce duchovního není sice už v pastorálních listech vysloveně entusiastického rázu, jako v prvotním křesťanství; ustaluje se už v úřad. Přece však dosud je tento úřad záležitostí Ducha a nikoli pouhých forem. „Pro tu příčinu bych ti rád při-

pomněl, abys v sobě stále živil plamen Božského daru, jehož se ti dostalo vložím mých rukou.“ (II. Tim. 1, 6.) Duch je tu stále primární skutečností. Sakramentalismus je zde však obsažen v náznaku. Vložení rukou je příležitost, viditelná cesta Ducha. Ale Ducha nutno stále živiti, stále se v něm obnovovati. To je prvek, kterým sakramentalismus je zatlačován do pozadí.

Nad tímto základem — vědomím, že duchovní přijal pro svou funkci Božské dary — staví pastorální listy osobní živé svědectví povolání Božího. Z toho vyvěrají požadavky, *kladené na osobu duchovního*.

Nejkrásnější ozdobou duchovního správce je nepokrytecká víra, která u Timothea naplňuje Pavla radostí. (II. Tim. 1, 5.) Základ tohoto požadavku je zřejmě Pavlův. Hlasatel víry a spásy musí sám dojíti ospravedlnění a spásy. Pozdější doba však doplnila tento předpoklad jednak morálním příkazem příkladného života, jednak uznáním obsahu víry, prvkem tradice.

Duchovní je vojákem Ježíše Krista, prvý v povinnostech, hotový trpěti (II. Tim. 1, 8; 2, 3), aby také být prvý v právech na věčný život; jako rolník, který koná namáhavou práci, má první podíl z plodů. (II. Tim. 2, 6.) „Snášíme-li utrpení, budeme také spolu s ním kralovati.“ (II. Tim. 2, 12.) Naděje na věčný život je vůbec základem veškeré naděje duchovního správce a podporou v snášení křivd i v těžkostech pronásledování následovníků Kristových ve světě. Pavlův příklad je vzorem pro všechny hlasatele evangelia. (II. Tim. 3, 10 a násl.)

Popisované vlastnosti episkopů, presbyterů, diaconů, ať už jsou skutečnými požadavky nějakého církevního manuálu, tedy ustálené praxe, nebo ideálem pisatelovým, ukazují, jakou váhu církev přikládala mravnímu životu a bezúhonnosti svých vůdců. Tomu také odpovídala rigorosní praxe při výběru církevních učitelů a správců. Praktické zkušenosti a potřeby počínaly převažovati nad bezprostředností a rázovitostí apoštolských vzorů. „Služebník Páně si nesmí libovati v boji, ale má býti vlídný ke všem, přístupný poučení, snášenlivý ke křivdám, ve výchově odpůrců mírný...“ (II. Tim. 2, 24.) Pietistický rys této rady patrně zapomíná na ohnivost Pavlova misionářství a zdůrazňuje křesťanskou obrannou metodu duchovního, který žije uprostřed mnoha lidí a má s nimi vyjít. Někteří vidí v podobných pasážích pastorálních listů nádech praktické morálky hellenistické, jejíž základ i v době pastorálních listů stále ještě tvořil stoicism. Prorocký vůdcovský charakter ustupuje obrazu nevášnivého učitele a obránce pravdy v době, kdy na nenápadnosti a klidu křesťanských obcí značně záleželo.

I ostatní naučení prozrazují, kterak se v pastorálních listech mísí zápal prvokřesťanství s praxí střední cesty církevního vůdce, který vedle čistoty evangelia bere zřetel na dané okolnosti. Již v pastorálních listech lze sledovati stálý problém duchoven-

ské praxe: jak řešiti napětí mezi přísností ideálu, zásady, normy a mezi tvrdostí života. Zdá se, že v této otázce se pastorální listy hledí vyvarovati kompromisu, založenému na nemravnosti opuštění základních hodnot křesťanských.

Na jedné straně: biskup má býti bezúhonnost sama, pln kázně a mravní čistoty. To je motiv evangelijní — ohled na Krista, na Boha, tak, jak Pavel usiloval líbiti se Bohu a nikoli lidem. Na straně druhé: „Je také nevyhnutelno, aby měl dobrou pověst u lidí, stojících mimo“ (I. Tim. 3, 7) — ohled na lidi.

(Dokončení.)

## **Poměr náboženství k filosofii a mravnosti s hlediska sociologie.**

---

*Dr. Jaroslav Šíma.*

V dnešní době, kterou charakterisuje revise všech hodnot a jejich vztahů, snad více než kdy jindy, pociťuje se obecně potřeba studovati poměr náboženství k ostatním složkám kultury. Ještě před několika lety vládla u nás i jinde tendence nahradit náboženství filosofií, mravností nebo uměním, dnes opět se objevují snahy nahraditi náboženstvím jiné složky kultury. Jest proto úkolem sociologů analysovati podstatu jednotlivých větví kultury a ukázati, zda lze některou z nich považovati za pojem a skutečnost nadřazenou jiné či zda je nutno je považovati za jsoucna samostatná. Úkol tento nemůže dobře splnit ani určitý systém filosofický, ani náboženský, nýbrž jen obecná sociologie jako abstraktní věda, budující na empirii.

V podstatě není úkolem této studie definitivní pojmová formulace, nýbrž jde o vystižení a naznačení nejabstraktnějších vztahů podstat jednotlivých složek. Formální a slovní úprava bude možná, až sociologická zkoumání dále pokročí. Jde konečně o otázky sociologicky principiální právě proto, že teprve se začínají budovati systémy speciální sociologie a tudíž alespoň hrubé, avšak principiálně správné rozlišení kulturních složek je jedním z důležitých předpokladů další práce.

Druhý rys této studie je její poměrná nezávislost. Nebudu tu uváděti velmi rozmanitá řešení problému ve světové literatuře. Zde uvedené these vznikly samostatně abstrakcí z bezprostředního pozorování náboženského života a myšlení a studiem sociologické systematiky. Téměř ex post, po vzniku mého vlastního řešení, jsem našel shodné myšlenky (avšak jen v náznacích) u některých myslitelů, jež mimochodem připomenu, aniž bych ovšem vylučoval, že i jiní se blíží našemu pojetí nebo tato studie jiným.

## 1. *Diferenciační theorie.*

Ve smyslu Spencerovy formule, že vývoj jde od nesouvislé stejnorodosti k nestejnorodé závislosti, jeví se nám v historickém vývoji i poměr mezi jednotlivými složkami kultury čili sociálními serii, jako jsou náboženství, mravnost, věda atd. Prvotní kultura byla nevykrystalisovanou směsicí, či spíše sloučeninou těchto prvků, dispoic to pro pozdější samostatnost kulturních serií. S náboženstvím v této kultuře bylo směřováno velmi mnoho jevů dnes považovaných za mimonáboženské. To platilo dlouho i tehdy, když už se počaly jednotlivé složky osamostatňovat. Zejména v některých oblastech udržovalo náboženství svoji ingerenci velmi dlouho, jako v umění, mravnosti, vědě, politice, výchově. Z jeho převahy se počaly dříve vymaňovat a osamostatňovati serie vzdálenější, jako hospodářství, technika, hlavně jejich akční stránka. Prvky fikce a theorie v těchto složkách kultury byly s náboženstvím poutány mnohem déle a silněji a s těmito prvky byly naň poutány i celé serie, které jsou bezprostředněji na fikci, theorii závislé. Tak na př. umění bralo si velmi dlouho za náměty představy náboženské. Nejen primitivní kresby a bůžkové, ale i středověké umění. Náboženská theorie (totiž theologie) dlouho do středověku byla nadřazena vědě a filosofii. Mythologické myšlení náboženské zasahovalo i do vědy a filosofie netheologické. Politická organisace byla velmi dlouho v závislosti na organisaci náboženské. Nejprve se umění, věda, vláda atd. jeví jako pouhá součást náboženství, později si tyto kulturní složky vytvářejí své vlastní instituce a orgány, sesvětšují, ale ještě dlouho zůstávají v úzké závislosti na náboženství.

Možno tedy říci, že diferenciaci kultury se děla osamocením a osamostatňováním jednotlivých složek kultury, při kterémžto procesu náboženství, jako nejvyspělejší, předjímá mnohé funkce ostatních složek a později, když se tyto osamostatnily, působí silně na složky ostatní. Tento osamostatňovací proces není do- sud cele dokonán.

K tomuto výkladu nutno zatím připojiti tyto dvě připomínky:

1. Výše uvedená diferenciační theorie se ukáže ve svých základních rysech jistě správnou i při aplikaci na jiné kulturní oblasti, ale byla indukována z kultury křesťanské.

2. Za druhé je třeba podotknouti, že tento diferenciační pochod se neděje stále s touže intenzitou a že náboženství nemá v každé době stejně silný vliv, že není rovnoměrného a plynulého ubývání předjatých funkcí. Zejména srovnáme-li evropskou éru křesťanskou s dobou předkřesťanskou. Ve starém Řecku na př. vyspělost kulturních serií oproti náboženství byla vyrovnanější než ve středověku, kde oblast působení náboženství je širší a jeho přednostní postavení v kultuře nápadnější.

Náboženství je, abychom tak řekli, základním zbarvením matičného roztoku, z něhož jednotlivé složky krystalisují. Řekli

jsme již, že diferenciační pochod není dosud dokonán. Starší náboženské směry usilují dosud téměř o neomezený vliv ve výchově, mravnosti, ba i vědě, právu a politice. Novější náboženské směry chápou nemožnost zpětného dobytí posic, které náboženství mělo v oblastech sociálního života náboženství vzdálenějších, ale v bližších seriích považují nadvládu a nadřazenost náboženství za neměnitelnou. Tak protestantismus jako takový neusiluje o politickou moc, ve výchově své požadavky zmírňuje, ale v mravnosti považuje nadřazenost náboženství za bezpodmínečnou, ba konservativnější ji s náboženstvím ztotožňují a i vědu podřazují theorii o poznání náboženském.

To vše nám dokazuje, že diferenciační proces není dosud dokonán. A právě tato skutečnost je příčinou toho, že poměr podstaty náboženství k nejbližším kulturním složkám není dosud vyjasněn. Teprve v nejmodernějších náboženských směrech, které neusilují o podřazování jiných kulturních serií pod náboženství, začíná se nám rýsovat vlastní podstata náboženství a poměr k nejbližším a nejpodobnějším seriím sociálního života. (Proto je studium těchto směrů pro sociologa velmi důležité.)\*

Z dosavadních výkladů vyplývá, že náboženství je rozšiřováno tak, že do jeho oblasti jsou zařazovány vždy všechny jevy, jimiž se nezabývají jiné složky sociálního života. Náboženství totiž nejspíše splývá s prvotní nevykrytalizovanou částí kulturního rozroku (smíme-li tohoto přirovnání užít), protože s jeho podstatou vždy souvisel zájem, zkoumání a poměr k neznámému, tajemnému. Kláštery konaly první práce vědecké, kněží byli první učitelé a vychovatelé, kněží byli vědci a filosofové, církve byly první nositelé sociální péče a pod. Ale i dnes koná náboženství ty funkce, které dosud nepřevzali jiní sociální činitelé, ačkoliv tyto funkce nejsou ve své podstatě úkoly náboženskými a budou jednou patřně patřit k jiným sociálním činitelům. Tak na př. na venkově je kazatelna často jedinou lidovými výchovnou institucí. Církve stále ještě vykonávají funkce charitativní, a sociální péče je už samostatným oborem společenského zřízení. I moderní náboženské směry dosud vykonávají celou řadu funkcí, které nejsou v podstatě ryze náboženské. Konají je prostě proto, že žádná ze složek kultury tyto funkce neplní a člověk je potřeboje mítí splněny. Tak na př. unitářské přednášky informují velmi mnoho o praktické psychologii, o psychologii mravnosti, o harmonickém rodinném životě, ba i o správné výživě, doplňují vůbec obecné vzdělání, „nedělní školy“ se věnují mravní výchově dětí a pod.

To nám potvrzuje, že náboženství je jev, který přejímá funkce, jež později se osamostatňují a přecházejí na činitele jiné. Zvláštní důsledky má toto přejímání funkcí náboženstvím pro

\*) Diferenciační theorii nacházíme naznačenou i u T. G. Masaryka: K. Čapek, „Hovory“, III., 133.

jeho poměr k vědě. Náboženství předvědecky zodpovídá mnohé dosud nevyřešené problémy, které se v životě vyskytnou. (S podstatou náboženství vůbec souvisí výklad tajemna ve světě.) Tak na př. předvědecké teorie o postavení země ve vesmíru byla směr tehdejších poznatků o zkušenosti s náboženským doplněním a výkladem. Podobně na př. teorie o vzniku člověka byla předvědeckým výkladem náboženským. Později se těchto otázek zmocnila věda. Ale tento proces pokračuje i nyní. Vědecky nevyřešené otázky psychologické dávají vznik dokonce celým náboženským společnostem spiritistickým a okultistickým. Také církve stávající snaží se podat náboženský výklad tohoto — v podstatě vědeckého — problému. Moderní náboženské směry, které si uvědomují, že jde o otázku a úkol vědy, nepřestávají vědu podněcovat, aby se těmito problémy zabývala. To vše nám dokazuje, že jedním z průvodních znaků náboženství je přejímání funkcí jiných složek, zejména praktický výklad nezbada- ných problémů, jichž řešení je pro život člověka významné.

Toto přejímání funkcí má však dva významné důsledky: Předně již zmíněnou okolnost, že téměř všechny soustavy náboženské (až na nejsvobodomyšlnější) považují tyto své převzaté funkce za trvalé a svůj předvědecký výklad za absolutně platný a neměnný, a stávají se tak konservativním činitelem v sociálním vývoji, ačkoli převzetí těchto funkcí bylo původně vzpruhou a podnětem pro činnost jiných kulturních složek, jako na př. k lidovému, a vědeckému badání.\*) Rys konservativní se jeví i tím, že nositelé náboženství považují převzaté funkce za funkce pro náboženství podstatné a brání vzniku samostatných činitelů k plnění těchto funkcí. Předjímáním funkcí se také vysvětluje skutečnost, že s náboženstvím bylo vždy spojováno plno omylů, které musela věda opravovat a že lidé nižší vzdělanostní úrovně spojovali s náboženstvím celou řadu pověr.

## 2. K podstatě náboženství.

V dosavadních výkladech jsme si uvedli differenciální proces kulturní a poukázali na přejímání funkcí náboženstvím v tomto ději. Jako jeden z důležitých znaků náboženství jsme poznali jeho vlastní funkci: výklad *tajemství* ve světě, která mají význam pro myšlení a jednání člověka. Ale to není jediný znak náboženství. Výklad tajemna vede k domýšlení a k důsledkům pro stanovení abstraktních vztahů, relací mezi člověkem k onomu tajemnu a z toho prýstící abstraktní vztahy k jiným lidem a ostatnímu světu. Tak na př. nauka Ježíšova o božském synovství lidí vede k učení o rovnosti lidí nebo vykládá-li některé primitivní náboženství, že božstvo miluje některý druh zvíře, člo-

\*) Přebírání či předjímání kulturních funkcí není ovšem jedinou příčinou časté konservativnosti náboženství. Tu je hlubší smysl, který tkví v problému nutné rovnováhy celé kultury. To však nelze podrobněji zde rozebírat.

věku se tato zvěř stane posvátnou a pod. Zdůrazňuje se však, že z výkladu tajemna ve světě vyvěrají přímo jen *obecné a abstraktní relace*.

(Z toho důvodu cizí slovo „religio“ lépe vyhovuje než „náboženství“, kteréžto už příliš připomíná určité směry a stupně náboženství, takže vlastně má užší obsah než „religio“.)

Nechceme zde podati definice ani úplného rozboru podstaty náboženství. Naznačujeme jen některé její prvky, které právě jsou důležité k úkolu naší studie, totiž k stanovení poměru náboženství k příbuznějším složkám kultury.

Osvětlili jsme dosud prvek výkladu tajemna a abstraktních relací, jež z toho plynou. Ale toto je jen rozumný prvek. Z něho však plynou i určité city a jednání. V náboženství nejde jen o výklad tajemna a poznání principů, jimiž je vykládáme, ale i o uvedení našich tužeb a činů v soulad s těmi principy, jimiž jsou buď nějací duchové (jak užívají primitivní náboženství), theistický Bůh nebo Vesmírný řád (jak říkají deisté a j.). Nezáleží na tom, zda o ten soulad usilujeme změnou vůle objektu (přemlouváním Boha, prosebnou modlitbou) nebo změnou subjektu-člověka. To se řídí podle úrovně a vyspělosti člověka. Tedy: poznání výkladových principů, abstraktních relací z toho dedukovaných a harmonisace života s poznáním.

Prakticky se to v současném, hlavně svobodomyšlném světě náboženském jeví takto: Posledním výkladem tajemna ve světě, ve vesmíru, je Bůh nebo Vesmírná Inteligence nebo jinak nazvaný postulát výkladu. Z toho plynou abstraktní relace, totiž to, že pod zorným úhlem tohoto výkladového principu si člověk uvědomuje svoji závislost na něm, podle toho si tvoří názor o smyslu svého života a života vůbec. Z tohoto názoru vzniká zároveň určitá celková životní nálada, jež prostupuje celý život jedince. (Říkáme-li „postulát“ a z něho plynoucí pocit závislosti, je to ovšem jen logická rekonstrukce psychologického vlastního pochodu, který začíná pevným pocitem, vírou a existencí onoho „postulátu“ je pro věřícího pevně danou entitou. Leč naše hledisko tu není psychologické.) K těmto prvkům podstaty náboženství došel také T. G. Masaryk. Řekl K. Čapkovi (Hovory, III: díl, str. 86): „Náboženství je vědomí závislosti na božství“, z toho plyne pochopení smyslu života, ale „není jen pochopováním smyslu života, je zároveň náladou, prýšticí z toho pochopování života a světa“.

Tyto prvky, myslím, najdeme více nebo méně vyvinuty u všech náboženství, zejména ovšem v křesťanství. (Tam, kde náboženství není jasně dobudováno ve všech svých stránkách, snad některá z nich bude méně vyvinuta.) Vezměme v úvahu na př. středověkou církev. Výkladový princip tajemna, abstraktní relace z toho plynoucí, všeobecný výklad o smyslu života a vytváření silnou náboženskou náladou, jež má vliv na cítění i jednání jedinců i společnosti.

Pokud se týče kultu, to je výsledek dvou náboženských potřeb. Předně je potřeba symbolisovat a tím přiblížit abstraktní výklady tajemna a náboženských relací a za druhé kult slouží k vytváření náboženské nálady. (Zase nic na věci nemění, že se kult stává samoučelem a že by mnozí křesťané neuznali naši klasifikaci kultu jako prostředku k vytváření nálady.)

A tu je třeba podotknout jeden významný důsledek, který plyne z výše uvedeného pojetí náboženství. K podstatě čítáme: výklad abstraktní relace, z toho plynoucí pojetí, smysl života a celková životní nálada. Formujeme-li podstatu náboženství takto široce, dojdeme k závěru, že v podstatě žádný člověk není beznáboženský. Jeho náboženský názor je buď soustavnější nebo méně soustavný. Ale každý si nějak vysvětluje tajemno ve světě, každý si zodpovídá (ať vědomě nebo nevědomě) otázku po smyslu života, každý je nějakým celoživotním směrem zaměřen, některá z nálad je u každého dominantní. Někdo je indiferentní v názorech, nejistý v otázce smyslu života, neurčitý v celkové životní náladě, má pojmy o nejvyšších životních cílech proměnlivé nebo nízké, ale to znamená jen, že jeho náboženství je nesoustavné. Ale existuje. Slovo náboženství nevystihuje toto pojetí, ale nechceme-li raději říkat „religio“ nebo „religiosita“ a pod., nezbyvá než užívatí běžného slova náboženství a pamatovat na široký smysl, jenž mu dáváme. I ateisté a vůbec nevěřící v Boha mají své „religio“. Toto religio je ovšem necírkvní, nemá obřadu, celkem: neinstitucionální. Vznikne ovšem otázka, je-li toto pojetí správné a zda tím nezasahujeme do jiných kulturních oblastí. V dalším se pokusím dokázat, že nikoliv, a že zúžením pojmu náboženství by nám zbyla oblast jevů, jež bychom nedovedli správně zařadit do žádné jiné serie sociálního života, k jiné kulturní oblasti. (Pokračování.)

## Zbožnost mládeže.

(Dokončení.)

ISAN  
Stan. Pelda.

Také se celý problém nesmí zúžit jen v otázku intelektuální. Křesťanský vychovatel se nesmí mylně domnívat, že vše záleží jen na rozumovém přesvědčování a na pravdivé církevní nauce. I nejkrásnější pravdy se stávají mrtvým a neúčinným kapitálem a lidé se oddají službě lži a omylu, jestliže tu nejsou způsobilí lidé, kteří ty vzácné pravdy dovedou zvěstovat a vstřípit nejen v rozum, ale v celé osobní přesvědčení věřících, a jestliže ty pravdy se lidem neukáží v jejich vlastních zájmech jako něco cenného a potřebného a užitečného. Nestačí pravda, pouhá nauka, je třeba, aby tato nauka byla také chápána jako něco hodnotného. Proto také pravda nauková se musí stát i obsahem citů a vůle člověka a mít sociální důsledky.



## Náhražky za náboženství.

B. Shaw ve své knize „Průvodce intelig. ženy po socialismu“ na jednom místě vyslovuje zajímavou paralelu mezi dělnickým hnutím a světovou organizací církve. Uvádí, že v dělnickém hnutí nastoupila ideologie hnutí na místo církevní nauky, která je právě tak metafysická jako ona, ovšem zcela jinak zaměřená a spočívá na zcela jiných principech, má a uctívá své vůdce a zakladatele (Marxe, Lenina a j.) na místě nábož. proroků, jejich spisy na místě bible, má své uctívané mučedníky a hrdiny — jako křesťanství světce, má dokonce své domy a místnosti spolkové — jako křesťanství chrámy s charakteristickou úpravou a výzdobou, má svá shromáždění, jež nahražují shromážd. nábož., má dělnické písně a hymny místo písní a chorálů církevních, fanatismus a očekávání změny světa a společenského řádu místo fanatismu a křesťanské eschatologie atd.

Skutečně, jestliže jsme u proletářské mládeže konstatovali ochablý nábož. zájem a pokud se nábož. udržovalo, je to zbožnost dětská a pubertální, najdeme u ní daleko rozvinutější život v oblastech, jež podle B. Shawa nahradily oblasti náboženské. Vedle nábož. ustrnutí nacházíme jako nežádoucí zjev nábož. vývoje náhražku nábož. se všemi nedostatky náhražek.

Nábož. ustrnutí a přijetí náhražek jsou opět vnitřní procesy, odehrávající se v pubertě a v adolescenci a jsou dokladem úzasně mocného sociálního vlivu na zbožnost mladých lidí, který je daleko mocnější než učitelský úřad církve, či přesněji její vyučovatelská funkce, která zpravidla se omezuje na úkoly naukové a intelektuální, a jak zkušenost učí, s malým výsledkem působící.

A zase nacházíme nábož. život a nábož. zájmy nahražené zájmy sociálními a politickými nejen v kruzích proletářských, ale najdeme toto nahrazení i všude jinde. Najdeme ohromnou řadu lidí, jichž myšlení, citění a vůle je zaměřena k nějaké hodnotě, jež je hodnocena jako nejcennější, jež ukládá člověku určité povinnosti a u níž člověk cítí osobní odpovědnost. Tak náboženské zájmy mohou být nahrazeny zájmy filosofickými, uměleckými, vědeckými, sociálními, politickými, hospodářskými a pod., jimž moderní člověk oddaně slouží celým svým životem. Nastává zbožnění, třeba nevyslovené, hodnot nenáboženských. Snad je to jen jiná forma staletého zápasu mezi prorocko-křesťanským duchovním monotheismem a polytheismem, ať již hmotným anebo zduchovnělým.

Jakkoli je období mládí přístupno nové a trvalé religiositě, je právě tak přístupno všem náhražkám za náboženství, jak o nich byla řeč. Jen málo lidí nepocítí ke konci puberty a

v adolescenci nějaký záchvěv náboženský. Ale je-li v nevhodném prostředí a nemá-li nikde pomoci, nenachází-li porozumění, ponechá nábož. otázky stranou, nechá je nerozřešeny, bude jim unikati, až upadnou pod stupeň živých zájmů a nastane náboženská lhostejnost. Mladý člověk tak prohraje boj o svého Boha na celý život.

Nábož. dospění a uzrání může zabránit ještě zvláštní druh náhražky, která se náboženství velmi podobá. Jsou to nižší formy náboženství anebo jeho odnože. Poukazují v této souvislosti na dnes velmi rozšířený pantheismus a spiritismus. Je jen málo lidí, kteří by byli ve svém mládí (adolescenci) neprošli obdobím pantheismu, takže pantheismus, jenž má psychologické předpoklady v překonání pubertního egocentrismu, se jeví jako charakteristikon religiosity adolescentní. Spiritismus však zaplavuje duši a nahradí funkci nábož. až ve věku dospělém, spíše jako derivace religiosity věku dospělého, když byla zanedbána rozumová stránka náboženství.

U některých lidí a za zvláštních okolností může se i v dospělosti probudití intenzivní náboženský zájem a život i jeho žádoucí rozvoj. Ani to neodporuje psychologickému vývoji člověka, protože i psychologie učí o zdržení a opoždění puberty, a to dokonce i tělesné. Psychologie také zná pubertu předčasnou, duševní i tělesnou; najdeme v náboženství lidi, jichž zbožnost dozrávala daleko dříve a rychleji a obyčejně i intenzivněji. To jsou však jen případy abnormální.

Zůstane úkolem systematické theologie, aby nacházela pravdivého, svatého, živého Boha a stanovila, co náboženstvím je a kde už začíná jeho náhražka. Úkolem nábož. pedagogiky pak jest, hledati cesty a způsoby, aby vyvíjejícím se lidem (dětem a mládeži) byl zvěstován pravý Bůh, a vštěpována pravá zbožnost. Nábož. pedagog bez dokonalé znalosti nejen Boha, tedy bez vlastní hluboké zbožnosti, ale ani bez znalosti dětí a mládeže nikdy se nedopracuje žádoucích výsledků. Nestací pro duchovního a učitele náboženství jen vzdělání theologické v užším smyslu, ale je nutné theolog. vzdělání v širším smyslu, v němž vzdělání pedagogické, ač pomocné i s pomocnými vědami pedagogickými, je nesmírné důležitosti.

*Literatura.* Eichele E., Die religiöse Entwicklung im Jugendalter. Engelmann Susanne, Die Erziehung des Mädchens. Hall St., Vybrané stati pedopsycholog. a pedagogické (překlad Mauerův). Hník F., Za lepší církví. Kovář F., Dnešní mladý člověk a náboženství, a přednášky bohoslovcům čsl. církve z psychologie náboženství. Mendousse F., L'ame de l'adolescent a L'ame de l'adolescente (překl. od J. Pocha). Poch J., Dorost a kniha. Plachý J., Jak si cení žáci desatera (v Přítomnosti, VI. roč.). Rambousek-Skála, Výchova dorostu. Skořepa M., Puberta. Šeracký E., Fakultní přednášky z psychologie mládí. Spranger E., Die Psychologie des Jugendalters. Vodnařík O., Nábož. život našich dětí (ve Sborníku IV. sjezdu pro výzkum dítěte).

### Ježíšova osobnost a originalita.

Conrad Noel.

U všech spisovatelů, kteří popírají Ježíšovu historičnost, je společný předsudek, který je vede k tomu, že zmenšují osobního činitele v dějinách. Zmenšují až na minimum osobnosti zakladatelů náboženských a politických hnutí, a přisuzují někdy kolektivním hnutím, někdy tomu, co rádi nazývají „dějinnými silami“, to, co jini přisuzují velkým a originálním osobnostem. Nejde mi o to popírat, že dialektický materialismus vysvětlí mnohé tendence v dějinách, nebo že historikové namnoze ignorovali hospodářské činitele, nebo že hnutí neznámých lidí často vysunula nutného vůdce; ale když se tvrdí, že lidé jako Lenin byli jen produktem určitých hospodářských a politických sil nebo že byli „vysunuti“ svým prostředím, pak je kyvadlo vyhozeno příliš daleko na druhou stranu. Lenin byl mnohem víc než to všecko. Byl vynikající a tvůrčí osobností, která utvářela a řídila hnutí, jež ovšem také pomáhalo tvořit jej. Daleko přesnější je, řekneme-li, že v dějinách rozhoduje souhra osobního prostředí a velkého osobního genia.

Je to způsob komunistických spisovatelů, že redukuji takřka na nic vliv takových lidí jako Cromwell a Napoleon a že kreslí tyto obry jako trpaslíky. Správné je, že jejich vliv byl dobrý nebo zlý, ale je směšné podceňovat tvůrčí sílu a ignorovat ji, jako by neexistovala. Napoleon mohl být dobrým nebo špatným vládcem, ale kreslit jej jako státníka, jehož vliv ve skutečnosti nepřetvořil mapu Evropy, je pouhé dětinství.

Evelyn Underhillová přináší cenný příspěvek k otázce po významu osobnosti v dějinách ve své knize *Člověk a nadpřirozeno* (*Man and the Supernatural*). Píše: „Světská historie nám také znova a znova ukazuje sankce a imperativy, které nemůžeme nazvat přirozenými, jak se vytvářejí a vykonávají determinující vliv na lidské záležitosti. Ukazují nám, jak se tvář světa a osud národů ostře mění činností myslí a vůlí, které se pohybují nahoru a dolů mezi přirozenými a nadpřirozenými zřetely; nebo jak poslouchají naléhavého puzení, jež se zdá úplně bez vztahu k praktickým potřebám nebo výhodám lidí. Znova a znova dějiny napovídají, že život lidí ukazuje svůj plný smysl, svůj specifický charakter, jen pokud se v něm jeví nějaký stupeň této dvojnásobnosti; musí mít podíl na věčnosti stejně jako na čase. Dějiny nám ukazují postupné události, přispívající k tvoření heroických osobností a k budování bohatých charakterů, které se zdají přesahovat, co by příroda nemohla nikdy produkovat ani vyžadovat, jako Jana z Arcu přesahuje politické jeviště, které podnítilo její životní dráhu. Ukazují nám velké a odvážné myslitele, jak se vynořují v nechápavé i přísně posuzující společnosti a dávají jí dary; trpělivé vědce, kteří nemají osobního zisku z kousku vesmíru, jež odhalili; velké činorodé muže, kteří se propracovali na heroickou úroveň a svědčí o přitažlivostech a závaznostech nad úrovní přirozeného světa. Platon a Marcus Aurelius, Pasteur a Darwin, Lincoln a Livingstone — ti všichni manifestují v historii nadpřirozený život. Dějiny nám také uka-

zuji člověkovu tvářci horečku, zapřaženou do služeb hudby a výtvarného umění... Dějiny dostávají svůj skutečný charakter od náhlého často a nevysvětlitelného objevení se zvláštních jednotlivců a jedinečných činů a událostí; osob, činů a událostí, které, jak se zdá, nijak nepřispívají účelům prospěchu, a zdají se vyžadovat pro svůj výklad něčeho jiného než vybalení světového tlumoku... Dějiny nám ukazují děje, které jsou přirozeně podmíněny, ale přece jsou vždy otevřeny vpádu z jiného řádu; scénu, v níž se objeví osobnost, jež je víc než přírodní věc, a stane se plodnou.“

Je však ještě jiný bod, který by mě trápil, kdybych byl marxistou, který se pokouší psát dějiny počátků křesťanství.

Kdyby se někdo, žijící zcela mimo naše tradice, dostal náhle k našim Evangelii, byl by nejednou uchvácen dojmem z neodolatelné osobnosti. Tato osobnost v sobě nemá nějakou lacinou důslednost. Je plná kontradikcí živelného genia, plná kontradikcí a přece mimořádné jednoty. Aby to byl výtvar jednoho spisovatele, je prakticky zcela nemožno. Aby to byl výtvar několika lidí, to by byl zázrak, před nímž zázrak vzkříšení neznamená nic.

Mnoho knih bylo napsáno o Ježíšově osobnosti a o jeho vlivu na lidstvo století za stoletím. Dovolte mi uvést aspoň jednu ilustraci, a to od moderního umělce, který stěží může být viněn z otřepanosti nebo konvenčnosti. Oscar Wilde píše: „A není to jen to, že můžeme poznati v Kristu těsnou jednotu osobnosti a dokonalosti, která tvoří reálný rozdíl mezi klasičtým a romantickým směrem života; ale celá základna jeho přirozenosti byla taková, jaká je u přirozenosti umělcovy — intenzivní a plamenu podobná představivost. Uvedl ve skutek ve všech oblastech lidských vztahů tu představivou sympatii, která v oblasti umění je jediným tajemstvím tvoření. Rozuměl malomocenství malomocného, temnotě slepého, vášnivě bidě toho, kdo žije pro rozkoš, podivně chudobě bohatého... Kristovo místo je vsutku mezi básníky. Jeho celé pojetí lidskosti plyne přímo z obrazivosti a může být jen jí uvědoměno... Víc než kdo jiný v dějinách v nás budí náladu pro obdiv, na jakou apeluje romantika. Je pro mne vždy něco naprosto neuvěřitelného v myšlence, že by tento mladý galilejský venkovan si představoval, že by mohl nést na svých bedrech břímě celého světa: a přece všechno to učinil a vytrpěl, a všechno to bylo nutno učinit a vytrpět... nejen si to představit, ale skutečně to provést, takže v této chvíli všichni, kdo přicházejí ve styk s jeho osobností, třeba se nesklání před jeho oltářem a neklečí před jeho kněžem, nějak cítí, že ohavnost jejich hříchů je odstraněna a že je jim zjevena krása jeho péče... Ale také celý jeho život je nejpodivuhodnější báseň. Pokud jde o soucít a hrůzu, není nic v celém okruhu řecké tragedie, co by se mu přibližovalo.“

Něco by tu mohlo být řečeno o Ježíšově originalnosti. J. M. Robertson věnoval mnoho stránek svých různých spisů pokusům o důkaz, že pokud jde o lidskou osobu Ježíšovu, je to postava laika, do jehož úst jsou vloženy nauky a výroky, pro něž pro všechny se dají nalézt paralely u židovských nebo u pohanských mudrců. Pokud jde o paralely, je Robertsonova úloha více nebo méně snadná. C. G. Montefiore, židovský

liberální theolog, který má hluboké znalosti hebrejského myšlení, nám ve svém spise *Náboženské učení Ježíšovo* (*The Religious Teaching of Jesus*) uvádí mnoho takových paralel. Ale tento autor, který nepodléhá předsudkům jako mysticisté, uvádí, že jsou velké rozdíly pokud jde o přízvuk a že Ježíšovi patří naprosto výjimečnost. Uznává jeho sílu a originalitu. Často bylo napsáno kritiky, modernistickými stejně jako orthodoxními, že Ježíš, jak se zdá, udivuje a někdy překvapuje ty, kteří o něm vypravují. „Ježíš nad hlavami těch, kteří o něm vypravují“, je obecné rčení, a pečlivé pročtení synoptiků tento dojem potvrzuje. Mám před sebou krátkou a neobvyklou zprávu o dojmu z Krista, vloženou do úst mladého římského filosofa *J. E. Bartone*m, který ji před nějakou dobou uveřejnil v časopise *Optimist*: „Tento Kristus, praví, je zcela jedinečná osobnost. Jeho jednání a jeho učení jsou zcela téže povahy — nekonvenční naprosto překvapujícím způsobem. Několikrát se o něm praví, že mluví jako někdo, kdo má moc, a nikoliv jako zákoníci. To právě vysvětluje, co míním. Všecky jeho výroky se zdají pocházet přímo z něho samého. Neučí jako pedagog, kterému se dostalo akademické výuky, nýbrž jako originální genius, který pro sebe nepřikládal žádné váhy předpisům a předchozím případům. Jak jej zákoníci musili mít v ošklivosti! Stále se pokoušeli jej polapit, jak se dopouští poklesku v malých technických věcech (což byl jediný druh věci, jemuž rozuměli), a když uzdravil někoho nebo trhal klasy v jejich sváteční den, nesmírně se rozradovali, právě jako naši pedantičtí umělečtí kritikové se radují, když vypichují malé chybičky v technice díla opravdu-životného a když se domnívají, že činíce tak, disponují umělcem samým. Takoví uboží tvorové ani nechápu, že na tom pranic nezáleží. Kristus při všech takových příležitostech klidně ukazoval, že takové předpisy a podobné věci mají sloužit užitečným cílům a nikoliv mařit je; ale takové zásady pedanti všech věků nenávidí jako jed.“

O této věci mluví také *dr. F. C. Burkitt* ve svém obdivuhodném díle: *Evangelní historie a její předávání* (*Gospel History and its Transmission*). *Dr. Burkitt* je jako kritik tak odvážný, jak jen možno, a nelze jej vinit, že by chtěl brzdit ve věcech kritiky. Ten píše: „Pravou příčinou sporu mezi naším Pánem a zákoníky byl, jak se mi zdá, spor mezi erudicí a intuicí, mezi tradicionismem a originalitou. U nás se slova „originalita“ často užívá pro pouhou obratnost, ale ve svém pravém smyslu je to správné slovo pro hlavní vlastnost Ježíšova učení, zvláště ve srovnání s principy zákoníků. Ježíš je vskutku tak originální, že pro povrchní pozorování je nedůsledný. Ježíš praví, že tradice starších není v soulase s božím slovem; dobře, pak tradice starších musí pryč. Ale ve věci rozluky manželství Mojžišský zákon sám byl dán pro tvrdost lidských srdcí; dobře, pak i Mojžišský zákon musí pryč. Ale ve věci zachovávaní soboty sám boží zákon, který Bůh dal na samém počátku světa, přichází do konfliktu s povinností dobroty a dobročinnosti. Dobře, pak i boží zákon musí být porušen, jako učinil David. Co to všechno znamená jiného než že nejvyšší sankce nespočívá v zákoníku nebo v sbírce předpisů, kým-koliv a jakkoliv prohlášených, nýbrž v osviceném svědomí, v myslí, která je opravdu v harmonii s myslí nebeského Otce?“

Biskup Healdlam z Gloucesteru v svém spise *Život a učení Ježíše Krista (Life and Teaching of Jesus Christ)* připouští, že Ježíš nebyl jedinečný v tom smyslu, že by se byl objevil in vacuo, bez předchůdců. Mluví o velkém hnutí, které v něm vyvrcholilo, ale přes to ukazuje, že Ježíš činí dojem originální mysli. „Chtěl bych vám ukázat, že je taková stejnorodost a důslednost mezi Ježíšovým životem a učením, že nelze jinak než pokládat je za důkaz autentičnosti; a učení svědčí o jedinečné mysli. Nechci říci, že to platí o všem, co je v Evangelích..., nýbrž chci jen říci, že Ježíšovo učení, jak je obsaženo v Evangelích, není sbírkou různých názorů, zastávaných různými jednotlivci v období od let padesátých do let sedmdesátých po Kr., nýbrž stejnorodým celkem, který pochází od učitele intenzivní duchovní moci.“

Shrnuji otázku originality do slov, která jsem napsal jinde: „Známkou originalnosti není myslet, mluvit nebo činit něco zcela nového a zvláštního, nýbrž mít sílu oddělit živý pokrm od jedu; vybrat z okolního světa všecko vitální a odmítnout zbytek jako smetí; a konečně dát světu to, co bylo v jednotlivcově nitru vytvořeno jako zářivé přesvědčení, takovým způsobem, že když člověk předkládá své evangelium, lidé volají: Nikdy nemluvil nikdo jako tento. To je originalnost, kterou reklamujeme pro genia. Víme, že Shakespeare si vypůjčil mnoho myšlenek a historek od jiných dramatiků, ale tak nebo onak do nich vdechl dech života. Totéž platí o Händelovi, o Beethovenovi, o Bachovi a o jiných originálních skladatelích. Tak lze nalézt také ten nebo onen Ježíšův výrok u toho nebo onoho myslitele; ale tak nebo onak Kristus do nich vdechl dech života, a křesťanské náboženství proniklo do svědomí světa jako nesmírné vylití Ducha svatého.“ Z knihy: *The Life of Jesus.* F. K.

## DISKUSNÍ KOUTEK.

### Je možná synthesa náboženství a kultury?

Zdeněk Trtík.

#### Předmluva.

V 47. č. Č. Z. uveřejnil bratr F. Roháč polemiku s mým článkem „Synthesa“ z č. 45. Č. Z. V této polemice chtěl vyložití smysl synthesy v církvi československé, ale poněvadž při tom nepřihlížel ke skutečným literárním dokladům, vyložil jen svůj pojem synthesy, s nímž celkem souhlasím.

Ze znaků, které v pojmu vytkl, podtrhuji zvláště: 1. že části, které se v synthese setkaly, se předpodstatňují, 2. že synthesa je nejen proces slučivý, ale i transformativní, 3. že synthesou může býti nazýváno jen „funkcionální sloučení kvalitativně rovnomocných mnohostí v řádovou jednotu.“

V mém článku o synthese šlo o synthesu náboženství a kultury. Proto jsem k němu učinil poznámku, že otázka, zda a pokud je možná tato synthesa, zasloužila by si zvláštní studie. Z této poznámky je zcela

jasno, že nepopírám možnost synthesy, ani o ní nemám bezpečné jistoty, dokud si tuto možnost a její rozsah kriticky neověřím. V polemice bratra Roháče mě překvapilo, že sice vymezil správně pojem synthesy, ale v celém článku si ani jednou nepoložil otázku, kterou si na základě svého pojmu byl povinen položit: Jsou náboženství a kultura opravdu kvalitativně rovnocenné? Neliší se náboženství svou podstatou a jádrem kvantitativně od jednotlivých oborů kultury? A je žádoucí, aby náboženství, věda, filosofie, mravnost a umění byly v synthese „tak předpodstatněny, že jich nelze v celku jím vzniklém rozlišovati...“? Neboť neexistuje kultura in abstracto všeobecně, nýbrž konkrétně ve svých jednotlivých oborech. Nuže, je možno a žádoucí, aby předpodstatněním náboženství a vědy (filosofie nebo umění), kvalitativně i funkcionálně zcela odlišných, vzniklo nějaké vědecké (filosofické nebo umělecké) náboženství? Je možno a žádoucí, aby předpodstatněním náboženství a kultury vznikla nová skutečnost, která by nebyla ani náboženstvím ani kulturou? Je možno, že se F. R. bude v diskusi dovolávat slov z konce svého článku: „Žádná vědomá synthesa kvalitativně neruší a neničí nic z částečnosti, z nichž vyšla.“ Ale tato slova jsou právě v naprostém rozporu s prvním znakem Roháčova pojmu synthesy, jenž mluví o předpodstatnění (transsubstanciaci!) jednotlivých částí synthetického celku. Předem upozorňuji, že tento zásadní rozpor se nedá nijak překlenout. Buď se v synthese jednotlivé části předpodstatňují, nebo zůstávají kval. nezměněny. Tvrdil-li by F. R., obojí, pak jeho synthesa je zázrak. V těchto otázkách je punctum saliens našeho problému. Je-li bratru Roháčovi možnost této synthesy samozřejmostí, potom mi to připomíná nekritičnost a lhovost lidí, kterým je celá naše theologická problematika tak samozřejmá, že jim nestojí ani za to, aby se jí zabývali. V této samozřejmosti a falešné loyálnosti je neúcta k theologickému a náboženskému programu církve. Obě svědčí jen o tom, že toto dílo nebereme dosti vážně.

Ukáží, jak v literatuře ČCS se rozumí synthesou náboženství a kultury něco mnohdy podstatně jiného, než co rozumí synthesou náboženství a kultury br. Roháč nebo já. Ukáží také, že taková „synthesa“ je možná. Ale jsem pevně přesvědčen, že i ona se může uskutečnit jen tam, kde bude silná, vroucí a pevná zbožnost individuální i kolektivní a kde duch Kristův bude nejvyšší, každého osobně zavazující normou.

Snad můj poněkud neobvyklý důraz na zbožnost a na základní křesťanské principy, na nichž stojí i naše církev, vzbudí tam nebo onde dojem, že jsem mluvčím nějaké náboženské reakce a náboženského tmářství. Proti tomu se předem rázně ohražuji. Víím, že dnes je třeba bojovat stejně proti náboženskému obskurantismu a sentimentálnímu pietismu, jako proti povrchnímu atheologismu, náboženské frivolnosti a estétství. Stále zdůrazňuji rozumovou kritiku náboženství a pojmovou jasnost theologie i zbožnosti. Stále si myslím, že této rozumové kritiky a theologické určitosti nemůže být v náboženství nikdy dost. Ale mnozí lidé se domnívají, že být moderním křesťanem znamená v ú b e c se ne-

zajímají o vážné theologické problémy a jítí spokojeně s duchem doby. Takoví křesťané považují každého, kdo se chce prokousat těžkou problematikou křesťanské theologie a osobně si ověřit pravdu své církve, za načichlého ortodoxií. A mnohdy ani nevědí, co to ortodoxie je. Tím více si vážím opravdových, třeba jednostranně filosoficky orientovaných Roháčových námitek. Snad naše diskuse přispěje nejen nám, ale i jiným k ujasnění pojmů. Když ne jinak, tož aspoň tak, že nakonec nám rozřeší problém autorita povolanejší.

### Úvod.

V literární tvorbě československé církve se mluví často o synthese. Tento pojem nemá tu vždy zcela stejný obsah ani rozsah. Vždy tu jde o syntesu nějakých prvků křesťanského náboženství s nějakými prvky moderní kultury.<sup>1)</sup> Vždy se tu nějak předpokládá, že smysl pojmu je celkem nesporný a vždy se tu věří, že tato synthesa je nějak možná. Protože synthesa je důležitou otázkou naší problematiky, protože je základní formulí našeho programu, která obsáhla v jednom pojmu řadu úkolů a protože se v církvi ještě nikdo tím pojmem literárně nezabýval, pokusím se naznačiti: 1. Co je synthesa. 2. Jaký je poměr křesťanství a kultury. 3. Jaký smysl se dává synthese v církvi československé. 4. Zda a pokud je možná synthesa křesťanského náboženství a kultury.

### Co je synthesa.

Názorné pochopení pojmu nám umožňují aspoň poněkud chemické jevy, které se vyznačují tím, že se při nich mění podstata látky. V chemii (anorganické i organické) máme možnost sledovat v krátkém časovém úseku celý synthetický proces. Poznáváme, že na př. synthesa uhlíku a kyslíku není proces jednoduchý, nýbrž velmi složitý. K jeho provedení je potřeba řady podmínek. Nemůžeme prostě vzít libovolné množství uhlíku a kyslíku a vytvořit z nich kysličník uhličitý. Ale je možno vzít organickou látku, která má vždy velmi bohatou strukturu a spalováním vytvořit vedle jiných produktů kysličník uhličitý. Celý proces chemické synthesy vymyká se v podstatě lidské vůli a děje se zákonitě. Člověk může připravit jen více méně vnější podmínky synthesy, a to jen proto, že celý chemický proces se může odehrát v krátkém časovém úseku, který nepřerůstá přes náš rozhled a přes naše časové, materiální i duchovní možnosti.

Ale při synthese dějinných skutečností jde o skutečnost jinou. *Lidská tvářička vůle tu má své důležité místo.* Ale na druhé straně tu jde o ohromnou časovou rozlohu a nepřehlednou řadu podmínek, které není možno ani plně pochopit, tím méně vytvořit nebo připravit úsilím jedince nebo jedné generace.<sup>2)</sup> Celá pokolení přispívají jen svým podílem k tomuto historickému procesu. Skutečnosti, označované v kulturním kosmu jako

1) V tomto smyslu opravuji nepřesný výměr toho, co se rozumí v ČČS syntesou, jak jsem jej uvedl v článku „Synthesa“ nahore, v 45. č. Č. Z. Příslušná věta v čl. je označena hvězdičkou.

2) Srv. A. Spisar: Ideový úkol církvi, str. 46. dole.



synthesa, vznikly vždy historickým procesem a mohou býti chápány jako synthesa jen člověkem, jemuž je tento historický proces znám. Je-li katolicismus označován (ať právem či neprávem) jako synthesa rozličných prvků náboženských a kulturních, křesťanských a antických, může tak býti chápán jen v této historické perspektivě. Kdo by neviděl celého historického vývoje katolicismu od počátku křesťanství v celé říši různých filosofických, mysterijních, mytických, uměleckých, právních, politických a hospodářských vlivů, nechápal by vůbec katolicismus jako synthesu. Historická perspektiva je prvním důležitým znakem tohoto pojmu a proto synthesa znamená vždy také historický proces. Dále znamená synthesa také výsledek tohoto procesu, pokud jím je vyšší jednota jednotlivých skutečností, které se v procesu setkaly. Tato vyšší jednota je skutečností novou, od všech předešlých odlišnou. To je druhý znak pojmu. Tak se tvrdí, že katolicismus není ani Starý zákon, ani Nový zákon, ani antická nebo hellenistická filosofie, ani římské právo nebo kult, ale že je synthesou toho všeho.

Ale co je skutečnost a co je pojem? Existuje katolicismus jako synthesa nebo jako katolicismus? Zdá se mi, že synthesa není žádnou určitou skutečností v řádu věcí. Je-li katolicismus synthesa,<sup>3)</sup> je také protestantismus synthesa a je rovněž moderní kultura synthesa. A z těchto tří synthes, jak jsme poučeni z minulosti, vznikne jistě nová synthesa, a tak to půjde do nekonečna. Zanikne-li katolicismus, *nebude*. Zanikne-li synthesa, *bude*. Již tyto dvě věty ukazují, že jde o dvě naprosto různosti. Katolicismus, protestantismus a moderní kultura *existuje*, kdežto synthesa je *chápána*. Je to pojmová kategorie, pomocí níž chápeme skutečnosti v jejich historické perspektivě. Uvědomujeme si ex post, že skutečnosti jako je katolicismus vznikly historicky z historických vlivů. Nejčastěji a z hruba si formulujeme historické dění jako proces these, antithese a synthese. Tato synthetická formule, má povahu čistě *logickou a abstraktní*. Není to nějaký přírodní zákon ve smyslu reálné síly. Heglovo a Marxovo pojetí dějinného vývoje je nesprávné. Vznik katolicismu si nemůžeme představovat jako cílevědomé splnění předsevzatého programu. Působení jednotlivých náboženských a kulturních vlivů nebylo a nemohlo býti cílevědomě aranžováno. Mužové, kteří určovali dějiny katolické církve, neviděli před sebou obraz dnešního katolicismu, ale zápasili prostě ve jménu své pravdy o vítězství určitých ideí, o moc, kariéru, slávu a bohatství.

Nicméně však musíme uznat, že kdesi se stýkaly rozličné náboženské a kulturní vlivy, z nichž se pomalu tvořila nová skutečnost. Tímto styčným bodem byl tvůrčí duch velikých křesťanských osobností.<sup>4)</sup> V nich se kvantum po kvantu uskutečňovalo to, čemu dnes říkáme synthesa. Ale šlo jím o nějakou synthesu? Nebyli řídicí jednotlivci, o nichž se praví, že o synthesu vědomě usilovali, z tohoto velkolepého synthetického procesu vyřazení? Nebyli vyřazení proto, že kulturu prožívali

<sup>3)</sup> Upozorňuji, že je možno diskutovati o tom, je-li katol. synthesou nebo synkretismem.

<sup>4)</sup> Srv. Dr. F. Kováře: „Svatý Augustin“ v Náboženské revue, roč. II., str. 49.

intenzivněji než svou křesťanskou víru? Že normy kulturní stavějí nad normy náboženské? To jsou otázky, které mě trápí a v kterých chci mít jasno.

Dobře si všimějme, že přes všechnu „synthesu“ i katolicismus zůstal především náboženstvím, kladl a klade hlavní důraz na evangelium, na víru v Boha a Ježíše Krista, na zbožnost a mravnost. Proto také i boj proti katolicismu může být rozhodnut jen ve vlastním náboženském a theologickém ohnisku a nikde jinde.

### Křesťanství a kultura.

Křesťanství vstoupilo do světa jako nová skutečnost, kvalitativně odlišná od všech skutečností dosavadních. Tato nová skutečnost nebyla ani filosofií, ani novým etickým směrem, nebyla však ani novým prorockým hnutím. V tehdejší helenistickém i židovském světě bylo vše na její příchod připraveno, byly splněny všechny přirozené podmínky. Křesťanství přišlo v plné historické a sociologické podmíněnosti doby a přece se nedá žádným způsobem beze zbytku vyvodit z dobové kultury. Křesťanství není výsledkem filosofického, etického nebo uměleckého úsilí své doby. Přichází naopak tehdy, když se všechno kulturní úsilí o záchranu z mdloby a rozvratu, z neštěstí a hříchu ukázalo marným. Přichází, když se naplnil čas.

V židovském národě se toužebně očekával příchod Božího království, které mělo zachrániti Izrael od vnitřních sporů stran, od zevního útlatku cizovlády, od daňových břemen, hospodářských křivd, ale i od vysušenosti všeovládající zákonické zbožnosti. Všechny snahy falešných Mesiášů a politických vůdců selhaly.

Ve světě hellenistickém, politicky a hospodářsky klidnějším, probouzela se touha po záchraně z neutěšené nálady, z pessimismu a sebevražednosti. Filosofie se dala do služeb této živelné potřeby a nabízela unaveným duchům jednak etické, jednak mystické recepty. Epikureismus radil k umírněnosti v požitcích, stoikové doporučovali apatii ke všemu dění, novopythagoreismus uváděl do tajemného očišťování, gnosticismus chtěl spasiti člověka askesí a spekulací. Poslední, co mohla tehdejší kultura učiniti pro spásu hledajícího člověka, byla novoplatonská mystika, pracující s extasemi, v nichž člověk nazírá všejednotu bytí a splývá s ní. Ale všechny podobné léky se ukázaly slabé a ne jeden lékař skončil sám sebevraždou, kterou léčil u svých pacientů. Hellenistická kultura, dědička antiky, ukázala, že kultura člověka spasiti nemůže. Kultura nedovede svými silami uspokojiti nejhlubší tužby a potřeby lidské. Umožniti spásu člověku může jen Bůh sám, ze své milosti, ze svobodného rozhodnutí, tehdy, kdy sám chce a svými vlastními prostředky.

Úsilí řecké filosofie zmocniti se nejvyšší skutečnosti bylo marné. Čistě filosoficky se nemůže dostati člověk k živé realitě Boží. Výsledkem filosofického úsilí řeckých myslitelů v tomto směru bylo neživotné a ztrnulé hybadlo světa, neosobní princip (Aristoteles), nebo nanejvýš idea dobra (Platón). Ať jakkoliv usilovali títo filosofové umístiti svého boha mimo oblast lidského ducha a ať jej sebe upřímněji považovali za realitu, přece nebyl tento bůh nic víc, než spekulativní výtvar na nejzazší hranici lid-

ského metafysického myšlení. Nehodil se k ničemu, než aby byl nanejvýš předmětem myšlení jako kterýkoliv kámen, strom, trojúhelník, nebo matematická rovnice. Filosofické úsilí odkázáno samo na sebe, není s to prolomiti hranice, do nichž je navždy uzavřeno. Antické a hellenistické myšlení bylo zvláště zakletó do plochého světa fyziky a metafyziky. Hodnota dobra a zla, kterou počalo tušit, byla chápána fyzicky a metafyzicky, nikoliv eticky. Hellenistické filosofii byl problém vykoupení otázkou, jak se zbaviti neskutečnosti a sjednotiti se s pravou skutečností. Novoplatonismus chtěl vytrhnouti duši z moci hmoty, která nemá pravé existence a navrátiti ji zpět do věčně existující přapodstaty, z níž kdysi vznikla emanací. Ve věci Boha a vykoupení filosofie bezmocně tápala. Tápala proto, že realita Boží a skutečnost vykoupení stály tehdy ještě zcela mimo její dosah a přišly do oblasti hellenistické kultury teprve s křesťanstvím, v Ježíši Kristu, jako zcela nová skutečnost.

Zidé měli oproti pohanům štěstí, že znali živého Boha. Přes všechny metafysické vlivy perského náboženství uchovali si vědomí tohoto Boha, zjeveného ve Starém zákoně. Bůh izraelských proroků byl Bůh živý, byla to svatá osobní vůle, vyžadující osobní poslušnost a odpovědnost. Tento Bůh stojí mimo obyčejný příčinný vztah k světu. Není ani neosobní první příčinou světa, ani nejvyšší ideou, ale je svatý, silný, neviditelný Stvořitel světa. Žádným podstatným spojením se světem nesmí býti poskvrněn, žádnou smyslovou formou nesmí a nemůže býti zachycen. Prorocký theismus je obrazoborecký. Ukazuje, že umění nemá ani sil, ani práva k vyjádření Boží reality. Izraelským prorokům se Bůh živý zjevil. Ale jejich touha po příchodu Božího království a touha celého národa, vystupňovaná před příchodem Ježíšovým, ukázaly, že zjevení Boha nestačí. Bůh musí nejen zjevením, ale reálně zasáhnouti do světa, aby umožnil člověku záchranu, musí reálně zaútočit na člověka svou svatostí i láskou a podati mu svou pomocnou ruku skrze živou osobnost. Protože sám přijíti nemůže, musí přijíti jeho království.

*A království Boží přišlo reálně do světa v Ježíši Kristu.* Před ním proroci až do Jana Křtitele království Boží jen prorokovali. Nyní však království Boží přišlo v dokonalém, svatém člověku Ježíšovi. Proto před ním ustupovali démoni nemoci a hříchu. Tváří v tvář Ježíšovu evangeliu, životu, utrpení, smrti i vzkříšení láme se lidská pýcha, svědomí se chvěje bázní před Boží svatostí a srdce se raduje z veliké Boží lásky. Ten, který byl bez hříchu, musil umřít, a tím jeho učedníci byli otrženi do hlubin svědomí a posléze v nich s železnou nutností vzplanula víra, že žije, že byl povýšen na pravici Boží a že je oživuje svým duchem. Proto je Ježíš víc než prorok a mnohem víc než největší filosof. *Ježíš je Mesias.* S ním a v něm se prolomilo do tohoto světa království Boží. Ježíšovo evangelium má cenu jako jediná cesta jen proto, že v něm vládí bezvýhradně Bůh, že Ježíš Boha znal.

Když křesťanství vstoupilo na hellenistickou půdu, počala se hellenistická filosofie s touto novou skutečností vyrovnávat. Filosofové se domnívali, že jde o nový filosofický směr, proti němuž je třeba bojovat filosofickými prostředky. Když se filosofické zbraně neosvědčily, byli slavnější filosofové jako Apollonios z Tyany oprádně gloriolou legend o zá-

zracích a skutcích, které by předčily skutky Ježíšovy. Byla to kapitulace filosofie před křesťanstvím. Ale Řekové a Římané se nevymanili z omylu, že křesťanství je filosofií, ani tehdy, když křesťanství podlehl. Mylné abstraktně-metafysické chápání nové skutečnosti, která přišla s Ježíšem, bylo neustálým zdrojem nebezpečí pro křesťanství. Křesťanští theologové si byli arci vždy vědomi podstatné odlišnosti křesťanství od všech oborů kultury, zvláště od filosofie. Ale přesto, že církev ubránila křesťanství před gnosticizmem, který byl široce organizovaným a nebezpečným pokusem o zfilosofování křesťanství, neunikla vlivům metafysického ducha řecké filosofie. Chtěvši zachrániti a obhájití osobitost křesťanství a zvláštní náboženský význam osobnosti Ježíšovy, užila k tomu pojmů hellenistické spekulace. Zvláště pojem Loga, mající v řecké filosofii svou tradici a vyskytující se v nějaké formě ve všech filosofických směrech hellenistických, zejména u Filona a v gnosí, přispěl k nesprávnému metafysickému chápání osobnosti Ježíšovy. Synovství Boží ve smyslu nábožensko-etickém, jak mu rozuměl sám Ježíš, změnilo se tímto pojmem v synovství fysicko-metafysické a v božství Ježíšovo. Musíme býti velmi pozorni, abychom v dogmatu o Ježíšově božství našli právě náboženské jádro a formulovali je kategoriemi adekvátnějšími a dnes srozumitelnějšími. Je však nepochybné, že tehdejší křesťanská theologie musila užití právě tohoto pojmu, aby proti hereticko-filosofickým směrům byl zachráněn náboženský vztah Ježíšův k Bohu jako jedinečná skutečnost. Klasickým představitelům starověkého křesťanství šlo především o zachování čistoty a osobitosti křesťanské víry, která jim byla absolutní skutečností i pravdou. Církev si přes svou porušenost zachovala vždy vědomí, že křesťanství stojí nad kulturou a že je třeba střežiti tuto normalitvni a kvalitativní výlučnost.<sup>5)</sup> Jen potud, pokud nesplynulo se státem, národem a kulturou, mělo křesťanství sílu pronikati a formovati kulturu národů. I když někteří křesťanští myslitelé hájili stejně křesťanství před filosofií jako filosofií před křesťanstvím, nemůžeme u nich mluviti o vědomém úsilí o synthesu křesťanství a filosofie nebo kultury vůbec. I Klement Alexandrijský a Origenes, kteří podlehl gnosticizmu, vyzvedají vrcholné zjevení pravdy v Kristu a absolutní hodnotu křesťanství. Jeví-li se Klementovo dílo jako synthesa víry a gnoše, nezapomínejme, že Klement sám byl přesvědčen, že jeho gnostický mythus je pravým křesťanstvím. Nešlo o synthesu křesťanství a filosofie, nýbrž o filosofické chápání křesťanství. Od apologetů až po největšího scholastika Tomáše Akvinského se stále klade veliký důraz na křesťanskou víru, malý důraz na filosofií. A přece můžeme říci, že křesťanství mělo k filosofií vždy vztah kladný. Filosofické a vědecké myšlení pomáhalo křesťanství k jasnosti a určitosti. A když se křesťanská theologie bez filosofie neobešla, dovedla si vybrati nakonec opravdu to nejlepší, co měla po ruce — Platona a Aristotela.

Stejně tak mělo křesťanství od počátku kladný vztah k umění. (Čti Josef Cibulka: Starokřesťanská ikonografie a zobrazování Ukřižovaného.

<sup>5)</sup> Jakmile se stal v církvi myšlenkový výraz náboženského obsahu, čerpaný z kultury, hodnotou absolutní, znamená to úpadek křesťanství i odloučení kultury od náboženství.

1924.) Ale i nad uměním stojí křesťanské normy náboženské. Filosofie i umění křesťanství slouží. *Poměr náboženství a kultury v křesťanství je vždy poměrem nadřazenosti křesťanství nad kulturou.* Nikdy nešlo v křesťanství o novou skutečnost, která by byla vyšší jednotou náboženství a kultury. Nešlo nikdy o vytvoření nějakého filosofického nebo uměleckého náboženství. Proti takovým pokusům vedlo křesťanství vždy oprávněný boj.

Křesťanství zápasilo od počátku ve světě o vítězství a muselo bojovat proti rozličným nebezpečím, šířilo se a bránilo zbraněmi vlastními i zbraněmi nepřítele, muslo mluvit k současné době řečí doby. Výsledkem tohoto dějinného zápasu je skutečnost, *dnes již zastaralá*, které říkáme někdy *synthesa*, někdy *synkretismus*. Právě důraz na normativnost a cenu křesťanství jako jedinečné skutečnosti a pravdy zachránil křesťanství před rozplynutím v kultuře a dal mu sílu *assimilovat* si kulturní složky nejrůznorodější. V reformaci se probouzí po dlouhém historickém vývoji znovu živé vědomí jedinečnosti křesťanství a touha po jeho prosté určitosti a čistotě. Ale ani reformace není prosta porušenosti se strany kultury.

#### Smysl *synthesy* v církvi československé.

V Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé se o *synthesu* nemluví. Ale v Náboženské revue, roč. III. str. 52. v článku „K našemu učení“ píše prof. Dr. Al. Spisar: „... ideový úkol ČCS je v tom, aby pomáhala vytvářet *synthesu* z podstatných složek evangelia Ježíšova a zaručených výsledků vědeckých. ČCS vyjadřuje to slovy: naplnit současné snažení mravní i poznání vědecké duchem Kristovým. Tím ČCS staví se na stanovisko křesťanské, stanovisko evangelia Ježíšova, jež stává se i jí měřítkem nejvyšším...“ *Synthesa* z podstatných složek Ježíšova evangelia a zaručených výsledků vědeckých se tu rovná naplnění současného snažení mravního i poznání vědeckého duchem Kristovým, jak je to formulováno v Učení i v prvním článku církevní ústavy.

Především si všimněme, že v těchto formalitách nejde ani o celou skutečnost náboženství, ani o celou kulturu. Jde o podstatné složky evangelia, o ducha Kristova, o zaručené výsledky vědecké, o vědecké poznání a o snažení mravní. Je to řada pojmů, z nichž každý by potřeboval podrobnějšího výkladu, aby se z nich daly dělat spolehlivé závěry k našemu účelu. Zvláště smysl i obsah pojmu Kristův duch bude třeba v budoucnu podrobně vyložit. Jisto však je, že ani podstatné složky evangelia, ani duch Kristův. nechtějí tu představovati celou skutečnost křesťanského náboženství. Představují spíše jen theoretickou složku náboženství, jeho poselství. Nemluví se tu ani o náboženské zkušenosti, ani o kultu. Věda a mravnost rovněž tu nepředstavují celou kulturu, k níž patří také umění a filosofie. Výslovné uvedení, že jde jen o zaručené výsledky vědecké, ukazuje na kritický postoj k vědě samotné. Kromě toho prof. Spisar zdůrazňuje, že v tomto úsilí je církvi Ježíšovo evangelium měřítkem nejvyšším. V obou formulacích vlastně ani o *synthesu* v pravém slova smyslu nejde. *Synthesa* se tu chápe spíše jako sůlad než jako sloučení. A tušíme

tu zřetelný důraz na Kristova ducha jako normativní skutečnost, která má sice naplnit vědecké poznání a mravní snažení, ale při tom se v nich nemá rozplynout, nýbrž má je usměrnit a ovládnout. Nemá vzniknouti nová skutečnost z vědy a ducha Kristova, ale má zůstat věda vědou, duch Kristův duchem Kristovým, v poměru normativní nadřazenosti ducha Kristova nad vědou. V obou formulacích nejde o synthesu křesťanského náboženství a kultury, ale nejde ani o synthesu Kristova ducha a vědy nebo mravnosti, *realiter*, nýbrž jen *in theoria*, totiž o soulad světového názoru náboženského se světovým a životním názorem moderním, pokud má pravdu.<sup>6)</sup> Proto je to prof. Spisarovi úkol theoretického orgánu náboženství — theologie: „Synthesa víry v duchu Ježíšově a v duchu vědy zaručené, synthesa oprávněných požadavků životních a ducha Kristova — toť úkol theologie ČCS.“<sup>7)</sup>

Proti výtkám, že církev československá chce soulad vědy a víry na úkor víry, brání ji prof. Spisar slovy: „Ani na úkor víry, ani na úkor vědy má se tak dít.“<sup>8)</sup> Tu se již mluví o víře, která představuje náboženství úplněji než evangelium nebo duch Kristův. Ale nemluví se tu o synthesě, nýbrž o souladu. Víru je zajisté možno uvést v soulad s vědou, a to proto, že víra i věda, pokud plní obě správně jen své funkce, ani v rozporu býti nemohou. Jenom tehdy, chce-li víra bez ohledu na vědu řešiti otázky vědecké (na př. stvoření světa v. podrobnostech), přichází s vědou do rozporu. Je to vlastně spor nesprávné theologie s vědou. Potom je jistě třeba nesprávný výklad víry opravit podle zaručených výsledků vědeckých. Ale nic víc také není možno s vírou a vědou dělat. Není možná nějaká vědecká víra, nějaké vědecké náboženství. I když profesor Spisar mluví o synthesě věčných prvků evangelia Kristova a naší kultury a i když věří v možnost této synthesy,<sup>9)</sup> jsou jeho slova i víra správné jen ve vyloženém smyslu, jaký jim sám podle mého přesvědčení přikládal. Co rozuměl synthesou, znovu ukazují jeho slova: „Vše aby tvořilo synthesu, jednotnou linii.“<sup>9)</sup>

Smysl synthesy v myšlení prof. Dr. A. Spisara je jasně vysloven jeho spiskem „Ideový úkol církvi v náboženské krizi dneška“. (Praha, 1926.) Tentó spisek považují pro pochopení jeho theologie za nejdůležitější. Smysl synthesy vyjadřují za celý spisek stručně, ale jednoznačně tato slova: „Zrevidovat církevní theologii, evangelium Kristovo uvést v soulad a harmonii s novodobou kulturou, s vědeckými a filosofickými názory a výkladem světa nynějšího lidstva. Budovat moderní křesťanský názor světový.“ (Str. 40.) Kdo zná ostatní spisy autorovy a zejména jeho kritický poměr k modernímu subjektivismu, ví, že mu jde o soulad a harmonii evangelia Kristova jen se skutečně hodnotnými složkami moderní kultury. Po revisi církevní theologie bude potřeba teprve provést a stále provádět i podrobnou kritickou revisi moderní kultury. Pak teprve uvidíme jasně, co z této kultury přichází v úvahu pro náš základní

<sup>6)</sup> Srv. A. Spisar: Ideový úkol církvi v náboženské krizi dneška, str. 40/41.

<sup>7)</sup> Moderní subjektivismus a úkoly theologie, str. 54.

<sup>8)</sup> Křesťanstvím k pravdě, dobru a věčnosti, str. 16.

<sup>9)</sup> A. Spisar: Křesťanstvím k pravdě, dobru a věčnosti, str. 20.

theologický úkol. Formulace tohoto úkolu jako souladu, harmonie, a budování moderního křesťanského světového názoru je theoretickému myšlení prof. Spisara vlastnější než pojem synthesy. Nemýlím-li se, je tento pojem v jeho myšlení sekundární. Mohl ho užítí jen tak, že jej zbavil třetího rozměru. Užívá ho jen v ploše theoretického souladu náboženského světového názoru křesťanského s moderním názorem filosofickým a vědeckým.

Mnohem širěji chápe synthesu prof. Dr. Kovář. Zprvu mu jde o kolektivní uskutečnění synthesy „v náboženské theorii i praxi, nauce i životě.“<sup>10)</sup> Co i on rozuměl tehdy synthesou náboženství a kultury, vidíme z motivů, které ho k úsilí o synthesu vedly. V citovaném článku, v němž odhaluje svůj vnitřní vývoj, praví: „V tom byl dán i směr dalšího vývoje: žhavá touha, aby kulturní statky byly proniknuty náboženstvím, a aby náboženské myšlení nebylo v rozporu s nejlepšími výsledky kulturního snažení, hlavně vědeckými a sociálními.“<sup>11)</sup> K tomu poznamenávám, že proniknutí kultury náboženstvím není ještě synthesa obou a vyrovnání rozporů mezi oběma teprve ne. Věcně jde opět jen o soulad, nikoliv o sloučení.

Když jsem četl článek Dr. Kováře o sv. Augustinovi,<sup>12)</sup> uvědomil jsem si, jak někdy poznáváme smysl pojmu lépe z bezděčných projevů než z vědomých definic. Ačkoliv tento článek vůbec se o synthesě nezmiňuje, přece říká ledacos o smyslu synthesy v myšlení autorově. Především je z něho zřejmo, že tu prof. Kovář spojuje synthesu s opravdovou tvůrčí a prorockou osobností jako byl Augustin. Praví: „Potřebujeme osobností, které by celými svými bytostmi hledaly pravdu jako Augustin, soustředily v sobě zápas proudů, stavěly se s nimi před tvář boží, změřily je duchem božím i Ježíšovým, královstvím božím, a tvořily nové duchovní hodnoty náboženské a mravní, po případě dávaly nový výraz věcným hodnotám.“<sup>13)</sup> Místem tvůrčího procesu synthesy se tu stává lidský duch a otázka, zda a pokud je možna synthesa náboženství a kultury, se tu stává zřetelně otázkou psychologickou a noetickou. Tuším, že na tomto poli se nakonec rozhodne i moje diskuse s F. Roháčem.

Synthesa ovšem nemůže býti chápána jen jako tvůrčí akt psychologicky a noeticky, nýbrž musí býti a bývá chápána jako historický proces mnohých takových aktů a jako sociologický výsledek tohoto procesu. Ale shoduji se s F. Roháčem v tom, že rozhodujícím místem, kde se t. zv. synthesa uskutečňuje, je lidský duch. Kladu tedy otázku takto: Je možna v tomto lidském duchu synthesa náboženství a kultury? Je možna synthesa náboženské zkušenosti s filosofickým poznáním, s uměleckým hodnocením, s pojmy a představami, čerpanými z rozličných oborů kulturních?

Především si musíme uvědomit, že člověk je jednotná bytost, jednotně a totálně reagující na všechny skutečnosti. Jednotlivé stránky jeho duševního života — rozum, vůli a cit — můžeme oddělovati jen logicky.

<sup>10)</sup> Náboženská revue, roč. I., str. 4. „K základům“.

<sup>11)</sup> Náboženská revue, roč. I., str. 3. „K základům“.

<sup>12)</sup> Svatý Augustin, N. R., roč. II.

<sup>13)</sup> L. c. str. 69.

ale ve skutečnosti odděleně ani neexistují, ani nefungují. Cit se vztahuje vždy jen k něčemu, k nějakému obsahu, který si jako něco rozumově uvědomujeme. V citu je vždy také nějaká vůle. Není také čisté vůle. Každé chtění se vztahuje vždy k nějakému obsahu, který si uvědomujeme, a vždy je doprovázeno citovým akcentem lásky, naděje, radosti a pod. A není čistého rozumu. Bez vůle k poznání není poznání a bez citového akcentu rovněž ne.

Tak fungují všechny tři stránky našeho duševního života i v náboženské zkušenosti. Náboženská zkušenost není ovšem faktem jen psychologickým. Právě základním znakem vědomí při náboženské zkušenosti je vědomí objektivně existující svaté osobnosti, která je původcem náboženské zkušenosti, vědomí transcendentního světa Božího. Toto vědomí jako konstitutivní znak každé náboženské zkušenosti musí být náboženským člověkem pokládáno v podstatě za správné. Toto vědomí snese i noetickou kritiku, kterou tu zatím prováděti nebudu. Tímto vědomím se liší náboženská zkušenost *kvalitativně* od pojmové analýsy, od filosofického a vědeckého poznání, ale i od hodnocení mravního a uměleckého. Toto vědomí je specifikem náboženské zkušenosti a nedá se ničím nahradit, ani se nedá s ničím sloučit.

Náboženská zkušenost je ve svých kořenech iracionální, jednotlivé stránky duševního života nejsou v ní v okamžiku zrodu diferencovány. Ale náboženská zkušenost je uchopována rozumem, zabarvována citem a doprovázena vůlí — stává se diferencovanou. Odívá se do celého bohatství duševních obsahů. Rozum ji uchopí svými logickými nástroji, pojmy, představami a teoriemi, vyloží si ji ve smyslu svého filosofického a vědeckého názoru, spojí ji nějak s hodnocením mravním a uměleckým. Čím silnější duch, tím harmoničtější je jeho vnitřní obsah. Ale ať se v lidském tvůrčím duchu děje co děje, měl-li opravdu náboženskou zkušenost, pak vědomí transcendence, vědomí Boha a zažití jeho reality zůstane v něm trčeti jako osten, který může býti sice pojmy, představami a hodnocením, čerpanými z kultury, obalen a ořten, ale nemůže jimi býti přetvořen ve skutečnost jinou. Toto vědomí je zdrojem neustálé kritiky kultury, zdrojem norem, jimž člověk podrobuje vše. Toto vědomí se může odít do takových pojmů, představ, teorií a hodnot, které jsou mu z kulturního obsahu lidského ducha nejpřiměřenější a může tak vzniknouti nejdokonalejší harmonie duchovního obsahu nábožensko-kulturního. Říkali se *tomu* *synthesa* — budiž. Ale stále musíme míti na mysli, že to, co činí náboženskou zkušenost náboženskou zkušeností, nebylo přepodstatněno, zůstalo neporušeno ve své kvalitativní výlučnosti od ostatního obsahu ducha i ve své normativní nadřazenosti nad tímto obsahem. Jiná a těžká otázka ovšem je, jak je možno zprostředkovati tento harmonický nábožensko-kulturní duchovní obsah tvůrčí osobnosti širokým vrstvám, aby byla splněna „*synthesa*“ náboženství a kultury v celé církvi. Jde tu o otázku poměru *theorie* a *praxe*, která musí býti řešena znovu a kritičtěji, než byla řešena ve filosofii až doposud. Teprve po rozřešení této filosofické otázky bude možno spolehlivě odpověděti, zda a pokud je možna *synthesa* náboženství a kultury jako program *celé* církve i jen v tom rozsahu, jak jsem jej právě vymezil.



Ve svobodě svědomí, roč. VIII., str. 33. píše Dr. Kovář o církvi československé: „Přijatá nauka se snaží formulovat křesťanskou náboženskou zkušenost tak, aby byla srozumitelná dnešním lidem a aby tvořila syntesu podstatných složek Ježíšova evangelia a zaručených výsledků vědeckého badání.“<sup>14)</sup> Na první pohled je zřejmo, že na tomto místě jde o přesně stejné pojetí syntesy jako u prof. Dr. A. Spisara. Jde tu o soulad a harmonii *in theoria*.

V roce 1935 píše prof. Kovář o ČCS také tato slova: „Poučení z dějin křesťanství nám praví, že nebude moci patřit k žádnému z obou typů dosavadních, vytvořených dějinami, nýbrž že se bude vyvíjet v *nový typ křesťanství*, který bude *synthesou hodnotných proudů obou typů starších*, *synthesou katolicismu a protestantismu, individualismu a kolektivismu, objektivismu a subjektivismu, práv i povinností jednotlivce i společnosti, sloučení jednoho i mnohého ve vyšší jednotu.*“<sup>15)</sup> Všimněme si, jak se tu změnilo hledisko na syntesu. Ze syntesy jako programu stává se syntesa jako výsledek historického vývoje. Z programového úsilí o syntesu stává se pohled filosofa křesťanských dějin a kultury, pohled, odhadující na základě vývoje v minulosti vývoj v budoucnosti. Kromě toho je tu jasně vysloveno, že syntesou se rozumí opravdu sloučení.<sup>16)</sup> Ale nejde vůbec o sloučení křesťanského náboženství a kultury. Nejde již o protivy náboženství a kultura, ale i o protivné póly v samotném křesťanském náboženství (katolicismus a protestantismus). Problém je tu již formulován na jiném principu.

Čtenáři, který srovnal tento projev o syntese s projevy staršími, se zdá, že jeho spodním tónem je vědomí, které dříve nebylo tak zřetelné, vědomí, že přes všechnu rozhodující úlohu, jakou hraje v dějinách křesťanství úsilí lidí, mají tyto dějiny svou vlastní zákonitost, proti níž je každé experimentování s dějinnými silami slabé.<sup>17)</sup>

### Je možná syntesa náboženství a kultury?

V kapitole o poměru křesťanství a kultury jsem se pokusil naznačit kvalitativní odlišnost podstaty křesťanského náboženství od kultury. Naznačil jsem, že novou skutečnost, která přišla do světa s Ježíšem, není možno pochopit v jejím plném významu a v její zvláštní jakosti filosoficky. Tato skutečnost může být pochopena jen v náboženské zkušenosti. Teprve náboženská zkušenost dává člověku praktické, osobní a intimní poznání živého Boha, Ježíše Krista a království Božího. Křesťanství v jeho kvalitativní odlišnosti a normativní nadřazenosti nepochopí člověk, jenž sám není věřícím a zbožným křesťanem. Tato náboženská zkušenost a zbožnost je vlastním ohnivým jádrem křesťanství, kvalitativně odlišným od pojmové analýsy, od filosofického nebo vědeckého poznání, ale i od hodnocení uměleckého. Zbožnost je také vždy ještě něco víc než

<sup>14)</sup> Článek: Církev nekatolická a neprotestantská.

<sup>15)</sup> Nový zápas, roč. I., č. 1., str. 5.

<sup>16)</sup> Tento fakt zvláště podtrhávám.

<sup>17)</sup> Doklady z literatury ČCS, jichž jsem tu použil, jsou vybrány nahodile a nečiní si nároků na úplnost.

mravnost, nedá se na mravnost zredukovat, i když mravnost tvoří také její obsah. Náboženská zkušenost a zbožnost z ní plynoucí se nedá ničím nahradit. Tím méně se dá toto jádro náboženství sloučit s nějakou kvalitativně odlišnou skutečností jako je filosofie tak, aby vznikla nějaká nová skutečnost, která by nebyla ani zbožností ani filosofií. Podstata křesťanského náboženství a podstata filosofie jsou jako voda a olej. Každá snaha o jejich syntesu je pochybená. Buďto má převahu jedno nebo druhé, ale sloučení není možné. Z úsilí o sloučení náboženství a filosofie vychází jako vítěz buď náboženství, které si učinilo z filosofie svůj výborný nástroj, nebo vychází vítězně filosofie, která náboženství udusila. (Poměr náboženství a filosofie ve starém Řecku.) Kde chybí náboženství žhavé jádro náboženské zkušenosti a zbožnosti, může se stát, že filosofie přetvoří náboženství v theosofii. (Osud náboženství v Indii.) Kolem jádra náboženství se vytváří ovšem periferie druhotných náboženských skutečností, které jsou s kulturou i příbuzné i slučitelné. (Náboženský světový názor, theologie a kult.) *Pokud se mluvilo v církvi čl. o syntese náboženství a kultury, vždy se myslelo nějak na syntesu těchto druhotných náboženských složek s kulturou.*

Každé náboženství si tvoří pomocí theologie svůj vlastní světový názor. Tento světový názor může přijít časem do rozporu s novějším světovým názorem filosofickým, vybudovaným na základě odborně vědeckých poznatků. Potom je v zájmu náboženství, uvést svůj starý světový názor v soulad s novým světovým názorem filosofickým.

Také nemůže mít nikdo nic proti tomu, když kult bude proniknut uměleckými hodnotami a když se stane kultem uměleckým. V tomto smyslu může kultura náboženství jen prospět. Ale vždy nám musí být jasno, že jádro náboženství je s kulturou neslučitelné a že jenom z něho tryská neustále vědomí nadřazenosti náboženství nad celou kulturou, že jenom z něho vyrůstají normy, jimiž křesťan měří a soudí všechnu skutečnost a všechno dění. Dokud je toto jádro udržováno žhavě, dotud jsou si křesťané vědomi normativnosti svého náboženství. Jakmile se na toto jádro zapomene tak, že vychladne, vítězí v křesťanské společnosti normy, čerpané z rozličných oborů kultury — filosofie, vědy a umění, které se stávají ohniskem jejího zájmu. V tom by mohlo být nebezpečí i pro naši církev.

Kladný vztah křesťanské církve ke kultuře je jen tehdy nábožensky plodný, je-li si církev vědoma, že její kořeny nesaají životní mízu z kultury, nýbrž z náboženské zkušenosti a že především a nade vším jde v církvi o tuto náboženskou zkušenost, která se projevuje a žije v pravdivé a jasné zbožnosti v duchu Kristově. Na ni je třeba položit v církvi důraz absolutní. Tuto zbožnost není možno probudit a živit ze zdrojů kulturních — z filosofie, vědy, mravnosti a umění, nýbrž z *Boha a Ježíše Krista*. Je-li Ježíš poslán Bohem a přichází-li s ním do světa Boží království, pak musí zmlknout každá filosofická bravura, každé estétství i nábožensko-kulturní hračkářství. Vážná filosofie, věda a opravdové umění budou mít v práci pro Boží království vždy své oprávněné místo, pokud si budou vědomy hranic své kompetence a pokud budou plnit přesně jen svou vlastní funkci.

### Budoucnost parlamentarismu.

Známý národohospodář a theoretik moderního státu Harold Laski vydal nedávno knihu „Parliamentary government in England: A Commentary (The Viking Press), z níž vyjímáme:

„Nic není nebezpečnějšího v demokratickém státě než poměry, ve kterých lid je přesvědčen, že základní nástroje jeho vlády nejsou z úkolů na ně vložených. Tak je navoděn zvyk otupělé lhostejnosti, která lehce přesvědčí lidi, aby věnovali sluch hlasům diktátorských sirén. To zvláště platí o takové době jako je naše. My jsme totiž došli stavu, ve kterém strany pravice odmítají premisy, na nichž stojí politika levice. Výsledek takového rozdělení je jednoduchý. Jestliže kapitalistické demokracii jsou činěny námitky, musí být velmi úspěšná v hospodářské oblasti, má-li si udržet svou autoritu. Rozpor totiž, který způsobuje tato kapitalistická demokracie ve své hospodářské a politické sestavě moci, je v nejlepším případě zarážející. Aby si mohla udržet loyaltitu lidí, musí být schopná ustavičně ukojovat jejich naděje. Musí být totiž schopna dvou věcí. Buď vládnoucí třída, kterou je kontrolována, musí býti svolná zdanit se podle stále stoupajícího měřítka ve prospěch lidu, nebo rozsah její výroby se musí stále rozšiřovat tak, aby umožnila vyšší životní úroveň průměrnému pracovníkovi za mzdu.“

(A Anglie je teď v situaci, kde první z těchto dvou věcí se neděje dobrovolně a dost široce a kde o druhé vůbec není řeči. Taková je obecná situace, ve které parlamentní systém má pokračovat.)

V. V.  
Karel Vysoký

### Naše budoucnost: civilisovaná nebo barbarská?

V témže nakladatelství vyšla kniha Aurela Kolnaie: *The War Against the West* s předmluvou Wickhama Steeda. Autor v ní vykládá, proč a jaký je rozdíl a rozpor mezi světovým názorem, jak jej formuloval Západ, a mezi názorem, jak jej formuluje nazistické Německo. Říká:

Václav Vysoký

Nečas Vyšokhéd

## Demokracie obhájena.

*(Demokratické Švédsko. Přehled švédské politické a hospodářské soustavy. Sestavena Novým Fabiánovým badatelským ústavem. Edited by Margaret Cote and Charles Smith, Routledge. Pp. XI. 334. 12 s. 6 d. asi 85 K).*

Je s podivem, jak severské národy, převážně protestantské, dovedly své věci uspořádati daleko lépe, než národy takřka zahrnované pozehnáními matky Církve. K. Čapek nám ve své *Cestě na sever* pověděl, jak to tam viděl Čech. Podívejme se, co tam našli Angličané.

Máme-li měřit velikost země silou její armády, loďstva a letectva, pak Švédsko v přítomné době jistě není velikou zemí. Ale když užijeme jiných a opravdovějších měřitek vývoje, pak Švédsko patří mezi nejprřednější státy světa. Místo, aby promrhali své zdroje a energie na zbrojení tak, aby nakonec mohli vyplenit své slabší sousedy nebo toužit po světové nadvládě, Švédové mají hlubší názor o životě a jeho problémech a snaží se záměrně zvednout životní úroveň svých lidí. Tělesný a duševní pokrok a blahobyt lidu je hlavním předmětem starosti a práce jejich vlády. Výsledky jsou velmi uspokojující. Dnes se všeobecně přiznává, že Švédsko s ostatními skandinávskými státy si nasedlo do vozu pokroku. Ve vědě vládnout, v sociálním zákonodárství, v práci o blaho obecné, v umění a ve vědě, v administraci, Švédsko daleko předstihlo mnohé z větších a mocnějších států světa.

Ti, kdo se zajímají o severské demokracie, najdou v knize potřebné informace, které jim umožní, aby si udělali vlastní dedukce a vyvodili vlastní závěry.

V. V.

Václav Vyšohled

## Skutečnosti v Berchtesgadenu.

(The Realities at Berchtesgaden. A. Powell Davies.)

Události kolem Mnichova vyvolaly v celém světě veliké vzrušení a city od největšího nadšení až po zdrcující zklamání. Když citové napětí povolilo, začalo se uvažovat. Lidé na západě si pomalu začínají uvědomovat celou a holou skutečnost Mnichova. V časopise našich amerických přátel *The Christian Register* vyšel 27. října 1938 článek unitářského duchovního anglického původu, ve kterém se snažil ospravedlnit počínání Chamberlainovo. Okolo článku se rozvířila čilá a zajímavá diskuse, která dnes (26. ledna 1939) není uzavřena. Pokusím se podat v překladu základní these lidí pro Chamberlaina a lidí proti Chamberlainovi tak, jak články a poznámky vycházely v časové posloupnosti. Václav Vyšohled.

A. Powell Davies říká:

Když Mr. Ch. jel do Berchtesgadenu vyjednávat s Hitlerem, jel s vědomím následujících skutečností, v jejichž rámci jenom mohlo být něco podniknuto:

„1. Že pokračování Československa v rámci versailleské hospodářské soustavy bylo nemožné v důsledku rostoucí vnitřní hospodářské slabosti Francie, zvláště francouzských financí. Věděl, že tato slabost byla dobře známa rozhodujícím činitelům v Československu a že jenom „prestige of Benes“ tyto činitele krotil (kept down). Věděl, že se Československo nevyhnutelně musí obrátit od Francie k Německu, hnáno hospodářskou nutností od umělého „Versailles system“ k přirozenému německému a východoevropskému společenství hospodářských zájmů. Tohle mnoho let před tím předvídal prezident Masaryk, když se pokoušel vytvořit východoevropský hospodářský spolek. Důsledek: Československo nemohlo být drženo ve versailleské soustavě, i kdyby bylo správné aby bylo, o čemž Ch. dlouho pochyboval.

2. Že menšinový problém v Československu nemohl být řešen bez územních změn, že tento problém byl důsledkem chybné politiky ve Versailles, že byl udržován ve stavu zatímního nevyřizování (in abeyance) v minulosti jenom pro sílu Francie v Evropě, pro sílu, které teď ubylo.

3. Že kdyby válka přišla, že by z Ruska nemohla přijít účinná pomoc. Komisaři obrany vůbec nebyli v Moskvě a nestarali se vůbec o evropské události (prováděli „čistku“ v Sibíři); že Litvinov představoval politiku, která v každé chvíli mohla být převrácena, protože tu byla stále rostoucí nespokojenost s ním a částí důležitých činitelů ruského „vnitřního kroužku“, z nichž někteří byli odhodláni „vyčistit“ jeho. (Litvinova — p. překl.)

Že největší pomoc, která mohla přijít z Ruska, byl druh pomoci na krátký čas poskytnutý Španělsku. To bylo nejen nedostačující, ale brzy by to i skončilo v každém případě, protože Německu přízniví činitelé na vedoucích místech v sovětské armádě by to sabotovali. Stalin nebyl tak rozpoložen, aby mohl udělat určité závazky a jistě nestál za Litvinovem.

Stalin se neodvážil povolit novinám „propagandu“ války proti Německu. Nikdo v Rusku se nemůže spolehnout na velitele armády, i když bylo provedeno mnoho „čistek“. Hitler tohle všecko věděl a Chamberlain věděl, že to Hitler ví, protože někteří z vyjednávačů něco prozradili.

Tato skutečnost a ne „protiruská“ nálada (protože situace byla příliš zoufalá pro takové nálady) způsobila, že Rusko bylo vypuštěno ze všech úvah. S Ruskem prostě, jako důsledek studených fakt, se nepočítalo.

4. Protože situace v Rusku byla taková, jaká byla, Japonsko by bylo hned se zmocnilo všech cizích osídlení v jižní Číně a všude jinde v období americké neutrality, kdyby válka v Evropě začala. Tak by cizí pomoc Číně byla skončila a tak a) Čína by byla „obětována“ a b) evropská moc na východě by byla rozhodně zakončena. Důsledky toho byly nevypočítatelné. Bylo známo, že Hitler v soukromí svém byl tím znepokojen, ale řekl, že by za to nemohl, kdyby ho demokracie „donutily bojovat“.

5. Že jenom lord Duff-Cooper věřil, že britské loďstvo by mohlo přežítí německý letecký útok přímo i ve vyživovací službě, i kdyby obyvatelstvo Londýna a Paříže nebylo tak zdemoralisováno pustošením se shora, že by skončilo katastrofální válku v několika týdnech.

Rozsudek byl už vynesen.

6. Britský kabinet se dohodl, s nesouhlasem čtyř ministrů, že Británie a Francie by nemohly „vyhrát“ válku s Německem (i bez ohledu na Itálii) a že kdyby zázrakem vyhrály, že Německo by přece nejlépe přežilo ničení a že by se potom dalo buď jako komunistická nebo fašistická moc do úplného podmanění Evropy. V každém případě by Československo bylo nejdříve zničeno a pak pohlceno. Nebylo možno tomuhle zabránit.

Když Ch. jel do Berchtesgadenu, bylo mu nad slunce jasnější, že by i demokracie a svět snadněji přežily Hitlera než by mohly přežítí válku. Taková byla celá situace, když se povi v jedné větě. Ch. objevil v Berchtesgadenu, že H. tohle všechno věděl a že jemu už nezbylo, o čem by se dohadoval. Byly to H. podmínky, které musely být přijaty a Ch. s tím nemohl nic dělat. Také objevil, že má co dělat s fanatikem a že fanatikové „do not play poker“ a že na ně zastrašování neplatí.

Co Ch. přece jen dokázal.

A přece Ch. něco dokázal v této beznadějně situaci. H. byl donucen zavrhnout plán válečného podmanění a zajímat se a účastnit se konference v Mnichově. Popularita Ch. a Daladierova v Mnichově a přijetí obou diktátorů jejich vlastním lidem když došlo k míru nenechají pochyby o tom, jaký tlak byl na ně vykonán, aby nedošlo k válce. Tak v konečné analýze to byla vůle lidu k míru — v demokraciích i v totalitních státech, — která zabránila katastrofě.

Aby analýza byla úplná, bylo by nutno vzít v počet ještě jiné důležité úvahy — ale skutečnosti, o nichž bylo psáno, jsou základní skutečnosti. Některým lidem u nás a v Americe cynické chytráctví zaslepuje zrak tak, že jim skutečnosti unikají. Ch. není kombinace Machiavelliho, Mefistofela a tři čarodějnic z „Macbeth“. Je prostě birminghamský obchodník. A udělal to nejlepší, co se udělat dalo.

Uvědomme si, že ujednání mnichovské, nestálé a v celku nespravedlivé, je v těchto ohledech takové, jako všechna ujednání a mírové smlouvy, které mu předcházely. Nikdy nebylo spravedlivého míru. Takového míru lze docílit jen tehdy, když předcházející spravedlnost připravuje proň půdu.

(Pokračování.)

## ŠKOLSKÁ HLÍDKA.

### Z agendy školského poradce církevních úřadů.

Jaroslav Halbhuber.

1. Účinnost známky z náboženství ze soukromého vysvědčení na středních školách.

Dotaz:

Činíme dotaz, zdali a ve kterém případě uznává se známka z čl. náboženství při celkové kvalifikaci, jestliže vzhledem k počtu žáků není vyučování povoleno v samostatné skupině na střední škole. V takovém případě bývají žáci vyučováni se skupinou na škole měšťanské, resp. když snad v místě není vůbec jiných žáků čl. vyznání, pak soukromé. Platí v takovém případě známka z náboženství pro „vyznamenání“?

Byly nám hlášeny dva případy, že ředitelé v takových případech neuznali známku z čl. náboženství pro vyznamenání, odůvodňující to tím, že to bylo soukromé vyučování.

Odpověď:

Podle nařízení ministerstva kultu a vyučování z 24. VII. 1874, č. 4.085, „není vyloučeno, aby tam, kde je po ruce soukromé vysvědčení, jež vydal učitel náboženství, který je znám učitelskému sboru jako důvěryhodný, směla býti také do semestrálního vysvědčení pojata známka žáku přiznaná, ale bez jakéhokoli vlivu na klasifikaci a s poznámkou: Na základě soukromého vysvědčení.“

Totéž jest opakováno i v nařízení téhož ministerstva z 10. VI. 1875, č. 844, kde se praví: „Pokud tu přichází v úvahu důvěryhodnost soukromého učitele náboženství, poznačená v nařízení ze dne 24. července 1874, č. 4.085, nemůže být pochyby, že vysvědčení, které vydal duchovní, působící v duchovní správě evangelické církve, nebo rabín (nebo učitel náboženství), jest beze všeho uznati; jest tudíž udělenou známku prospěchovou pojmuti do semestrálního vysvědčení, ale bez vlivu na celkový výsledek.“

Jednají tedy ředitelé středních škol podle zákonitých ustanovení, když neuznávají známku z československého náboženství z vysvědčení mimo střední školu za směrodatnou pro vyznamenání.

Podle nálezu Nejvyššího správního soudu z 2. VI. 1924, č. 9.836, Boh. 3.684, lze jen výjimečně od ministerstva dosíci přiznání obligatorního rázu těmto známkám, právního nároku však na to není.

Takovou žádost jest podati prostřednictvím ředitelství dotyčného ústavu, a jde-li o vyučování náboženství na měšťanské škole, je třeba v ní uvést, že na této škole se vyučuje náboženství podle těchže osnov i učebnic jako na nižší škole střední a že dotyčný učitel náboženství má způsobilost k výpomocnému vyučování náboženství na škole střední. Tato udání je třeba opatřiti potvrzením diecévní rady. Podle informace u zemské školní rady v Praze bylo jejím prostřednictvím již několik takových

žádostí ministerstvu školství a národní osvěty podáno a příznivě vyřízeno.

## 2. Oslovování učitelů náboženství dítkami.

D o t a z :

Učitelé náboženství při svém styku se školní mládeží nepostupují jednotně, pokud se týká požadavku, kterak je mají děti oslovovati. Někteří žádají oslovování slovy „pane katecheto, faráři, učiteli“ nebo „slečno (paní) katechetko, učitelko“, jiní zase „bratře katecheto, faráři, učiteli“ nebo „sestro katechetko, učitelko“, ba vyskytly se i případy, že učitelé náboženství si zavedli *tykání se strany žáků* v domnění, že to patří k bratrství a sesterství v naší církvi. Jak mají žáci správně oslovovati své učitele náboženství?

O d p o v ě ě :

Idea bratrství a sesterství, kterou naše církve chce uplatňovati a šířiti, žádá, aby toto již ve škole bylo pěstováno a vštěpováno. Jest však otázka, jestli bratrství a sesterství jest závislé na říkání bratře a sestro a na tykání. Zkušenosti ze společenského života nás učí, že oslovování slovy bratře nebo sestro není pro život v duchu bratrském a sesterským nijak *bezpodmínečně* nutno (viz třeba u evangelíků), ba že tato slova se mnohde časem stávají pouhými bezobsažnými frázemi. Dále víme, že tykáním ve společnostech a spolcích bývá často podřívána vážnost osob mladších k osobám starším, případně autorita vůbec. Nemůže tedy býti podstata bratrství a sesterství v oslovování bratře a sestro a v tykání, nýbrž jistě v opravdovém bratrském a sesterském chování a zejména v účinné bratrské a sesterské lásce a ohleduplnosti. V církvi mezi dospělými členy jest zcela na místě oslovování bratře a sestro, a to nejen při styku církevním, ale, pokud to okolnosti dopouštějí, i mimocírkevním. Pokud se týká tykání z titulu církevní příslušnosti, lze je připustiti jen mezi příslušníky téhož pohlaví (podobně jako na př. v Sokole), ale nelze je činiti pravidlem nebo dokonce vynucovati. Vůbec jest tykání považovati za věc podružnou i v bratrské církvi, případně i za neprospěšnou tam, kde by působilo uvolňování autority, na př. mezi žáky a učiteli.

Z tohoto důvodu nelze vůbec dovoliti, aby dítky svým učitelům náboženství tykaly. Proti oslovování učitelů náboženství dítkami názvy bratře nebo sestro, nebylo by se stanoviska náboženského nebo církevního námitek. Jest však přihlédnouti i k úředním školským předpisům, jež upravují chování učitelstva při styku se školní mládeží.

§ 23 (1) Služební pragmatiky učitelstva národních škol, jež byla vydána jako vládní nařízení č. 162/1928 Sb. z. a n., ustanovuje: „Učitel je povinen ve škole nebo v úřadě i mimo školu nebo úřad šetřiti stavovské důstojnosti, chovati se stále shodně s požadavky kázně a varovati se všeho, co by mohlo zmenšiti úctu a důvěru, jichž jeho postavení vyžaduje, nebo ohroziti zájmy školy, výchovy a vyučování.“

Tykání učitelů nebo učitelce náboženství se strany žáků bylo by jistě na úkor jejich stavovské důstojnosti a zmenšovalo by úctu, jíž postavení učitelské u mládeže vyžaduje, čímž by pak nutně trpěly zájmy školy,



výchovy a vyučování. A zdá se, že i vzájemné oslovování slovy bratře, sestro, porušovalo by určitý pedagogický odstup učitele od žáků, který se při školské výchově obecně žádá. Nadto okolnost, že by žáci název bratře, sestro (o tykání nemluvě) snadno přenášeli i na ostatní učitele a učitelky ve škole, mohla by vyvolati u školních úřadů zásah proti tomuto oslovování.

Není tudíž na místě, aby žáci své učitele náboženství oslovovali názvy bratře nebo sestro (o tykání se strany dětí není již třeba mluvit), nýbrž jest jediné správné, aby si učitelé náboženství v osobním styku se žáky počínali pokud se týká oslovování žáky obdobně jako ostatní učitelstvo ve škole, totiž aby požadovali oslovování s tituly pane, slečno (paní).

\*

### 3. Mohou žáci bez vyznání docházeti na československé náboženství?

Případ:

Farní úřad žádal okresní školní úřad, aby dovolil žákovi bez vyznání docházeti na náboženství církve československé. Tato žádost byla však vyřízena zamítavě. Farní úřad se nad tím pozastavuje a ptá se, co má v té věci dále činiti.

Stanovisko k němu:

Podle § 3 (5) zákona čís. 226/1922 Sb. z. a n. (Malý školský zákon) jsou žáci bez vyznání nebo vyznání státem neuznaného *všeobecně zproštěni povinnosti*, aby se zúčastnili vyučování náboženství.

Nemůže tedy žádný školní úřad jim dovolovati plnění povinnosti, od níž jsou všeobecně zproštěni. Docházení dětí bez vyznání nebo vyznání státem neuznaného na vyučování určitého náboženství státem uznaného, školní úřady mlčky trpí a je nezakazují, neboť ani zákon nikde to přímo nezakazuje, nelze však na nich požadovati, aby k tomu dávaly souhlas.

Samozřejmě je účast takových žáků na vyučování tohoto náboženství zcela dobrovolná a nesmějí býti z něj klasifikováni.

\*

### 4. Smějí žáci, osvobození od náboženského vyučování, docházeti na toto vyučování?

Žáci, osvobození od náboženského vyučování, *nemají býti připouštěni* k vyučování tomuto náboženství, neboť by to bylo znevažování rozhodnutí okresního školního úřadu o osvobození.

Mají-li býti opět v náboženství vyučování, je třeba žádati okresní školní úřad, aby jejich osvobození zrušil.

\*

### 5. Co je se započítáním let z duchovní správy do katechetské služby?

Do roku 1926 se započítávala učitelům náboženství na systemisovaných místech (katechetům) léta vyučování v duchovní správě, a to zprvu podle zákona paritního, čís. 274/1919 Sb. z. a n., a pak podle zákona reparačního, čís. 251/1922 Sb. z. a n. Vydáním učitelského zákona, čís. 104/1926 Sb. z. a n., bylo sice v § 23 (2) započítání takové také přiznáno, ale teprve podle určení vládního nařízení, které mělo býti k tomu vydáno, které však *dosud nevyšlo*.

Do té doby, než bude vydáno, je marno žádati o takováto započítání, neboť ministerstvo školství a národní osvěty dotyčné žádosti prostě odkládá a nevyřizuje.

Podle § 23 (3) posléze cit. zákona může sice ministerstvo školství a národní osvěty *za zvláštních okolností* povolit započtení určitého období pro zvýšení služného (na př. v případě těžké nemoci, nezaviněné finanční bídy a pod.), ale ani zde není naděje na příznivé vyřízení takových podání pro důsledný odpor ministerstva financí z důvodů nutné úspornosti ve státním hospodářství v dnešní těžké době.

Bylo by tedy zbytečno před vydáním označeného vládního nařízení nějakou žádost řečeného druhu podávat.

\*

6. *Odkud se má počítati náhrada cestovní při cestách, konaných k vyučování náboženství na přespolní školy duchovenstvem ve správě duchovní a světskými učiteli náboženství?*

Případ:

Okresní školní úřad počítá tuto náhradu z místa farního úřadu, nikoli z místa bydliště světského učitele náboženství, čímž učitele náboženství zkracuje na příjmech.

Stanovisko k němu:

Praxe okresního školního úřadu je nezákonná, neboť § 2 čl. IV. zákona čís. 251/1922 Sb. z. a n. o tom výslovně praví: „Náhrada cestovní při přespolních školách vzdálených nejméně 1.5 km od *řádného* bydliště učitele náboženství... ustanovuje se na 2 Kč za každý km cesty *tam i zpět* vykonané.“

Z dotyčného výnosu okresního školního úřadu je nutno se odvolati k zemské školní radě s poukazem na cit. místo v zákoně.

(Pokračování.)

## ARCHITEKTURA A VÝTVARNICTVÍ V ČČS.

Chceme se odlišit!

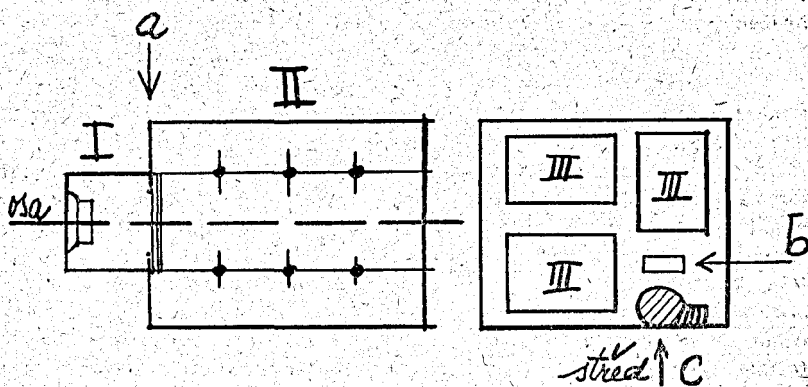
Miroslav Kowit

Dějinný vývoj náboženského stavebnictví nás přesvědčuje o tom, že v každé době má chrám (a do této skupiny staveb patří i náš sbor) určitý znak, který je typický pro jeho dějinné období: Je to znak, *daný slohem současné doby*. Naproti tomu, procházíme-li krajem, v němž se stýká nebo prolíná více náboženských směrů, zjišťujeme, že každá ze staveb různých náboženských společností má určitý znak, který ji odlišuje od stavby jiné náboženské společnosti: Je to znak, *daný odlišností kultu*.

Pro naši církev je důležité zjistit předem *hranice*, mezi nimiž se uvedené znaky pohybují. Historické zkoumání má jen relativní cenu a určuje jen zásadu; oživovat sloh uzavřené a dožitě historické periody je věc nevhodná a nedůstojná tvořivých lidí současné doby. Znak, daný slohem současné doby, je odvislý především od povšechné architektonické tvorby

vůbec. Je-li hlavní rys dnešní doby chaotičnost a hledání, bude se toto úsilí odrážet i ve stavebnictví naší církve; bude oprávněné hledat novou formu jen tehdy, když bude zásadně použito znaku, který plyne z odlišnosti kultu naší církve; zavrženíhodné bude vždy kopírování typů jiných, zvláště těch, které byly zbudovány za úplně odlišných předpokladů a potřeb kultových.

Znak, daný odlišností kultu, pohybuje se v mezích určených znakem katolického chrámu a znakem bratrské modlitebny. Někde mezi tím je znak, určující odlišný charakter sboru církve československé. Je to však blíže k bratrské modlitebně než ke katolickému chrámu. Pokusím se v této studii zjistit předpoklady určení obou znaků pro naši církev.



*Schema mezi, určující hranice charakteristiky sboru církve čsl. Vlevo katolický chrám určený absidou a lodmi se zdůrazněnou podélnou osou. Vpravo bratrský sbor s jednotným prostorem centrálního charakteru, se zdůrazněnou kazatelnicí, jako mimostředním centrem prostoru. I — absida, II — trojlodí, III — lavice pro shromáždění; a — triumfální oblouk, b — stůl pro večeři Páně, c — kazatelnice.*

Znak, daný kultem, je reprezentován v dispozici liturgickou síní; triumfální oblouk a oltář v absidě, umístěné v ose hlavní loď chrámu. Znakem bratrské modlitebny (husitského sboru) je jednotný prostor pro duchovního a shromážděné, kazatelnice a stůl pro večeři Páně. To jsou meze, které musíme při určování znaku sboru naší církve uvážit; poněvadž od obou těchto typů chrámu se má sbor ČČS přesně odlišit. Současně určují, kdy přestává stavba být typem chrámu naší církve a je jen reformovaným katolickým chrámem, nebo rozšířeným bratrským sborem.

### I. Hlavní znak sboru církve čsl.

Znak, daný kultem, je reprezentován v dispozici liturgickou síní; vše ostatní je s tohoto hlediska v širším slova smyslu příslušenstvím. Liturgická síň se nám pak jeví jako hlavní znak sboru, poněvadž, jak jsem

dovožoval souhlasně v předešlé studii<sup>1)</sup>), *všechny církevní stavby mají sloužit liturgii*. Není tedy myslitelný domov pro sirotky, úchylné děti, staré, sociálně slabé příslušníky církve a pod. bez liturgické síně. Stejně však poznáváme, že církevní dům ČCS není vždy jen chrámem, avšak takřka vždy (jen s výjimkou sboru filiálního) stavbou, která slouží především sice rozšiřování slova Božího, ale současně také jinému, ryze světskému účelu; má se uskutečnit odhodlání církve, současný život naplnit duchem Kristovým. Jedinou výjimku by tvořil ústřední církevní dům, který je vlastně jen domem kancelářským.<sup>1)</sup>

Nás zajímá především, čím se tato liturgická síň odlišuje od prostoru shromažďovací síně bratrského sboru; ten je stejný v prostorovém pojetí jednoty místa pro shromáždění a duchovního.<sup>2)</sup> V předchozích studiích jsem dovodil, že liturgická síň musí být nedělený prostor. Totéž v tomto hrubém rýsu charakterizuje bratrský sbor; co nás tedy odlišuje?

Odpověď na tuto otázku znamená zúžit pojem znaku liturgické síně na *kout* (resp. část prostoru) *v okolí liturgického stolu*. Víme i cítíme všichni dobře, že toto místo by nás mělo stejně přesně odlišovat, vzhledem i úpravou, jako nás odlišuje naše liturgie od jiných církví. *Tento kout* (tato část prostoru) *bude hlavním znakem sboru církve československé*. Pak ale musí být odlišně a typicky vyřešen; hlavní zásady budou ve všech sborech stejné a řešení lišila by se jen formálním pojetím tvůrce. Nepřál bych si standardu, který by se měl stereotypně všude opakovat. Vždy by mělo nové řešení přinést nové nápady v použití materiálu, plastické nebo obrazové výzdoby a pod. Vytvoření okolí liturgického stolu nesmí se ponechat úplně libovůli umělce. Třeba by to byl umělec velkého formátu a bohaté invence, může vytvořit jen oltář reformovaný podle svých tvůrčích zálib. Cesta k novému typu liturgického stolu a jeho okolí musí být tvůrčí; z všeobecných zásad měla by budovat novou koncepci odlišnou od historických v zásadě ve formě.

Vytkněme si zásady, které plynou z liturgie a její organizace, avšak neomezujeme v ničem tvůrčí svobodu umělce. Začneme u jádra, tedy u liturgického stolu; jeho okolí jsou stěna za stolem, kout dvou stěn, po případě kout s lomením prostupu více stěn a pod.

Liturgický stůl měl by být vždy stolem,<sup>3)</sup> postaveným tak, že duchovní stojí za ním čelem k lidu. Jeho tvar měl by být jednoduchý, výzdoba taková; aby nezakrývala jeho stolový charakter a konstrukci. Na ploše stolu *jako stálé zařízení* měl by být po levé ruce duchovního, nízký pultík pro misál se světlem živého plamene, po pravé ruce vkusně aranžovaná skupina živých květin.<sup>4)</sup> Střed stolu měl by být vždy volný; do něho postaví duchovní kalich a patenu, které používá při liturgii. Žádné kříže, žádné umělé kalichy, nic, co by zakrývalo nebo tvarově konkurovalo s kalichem, užívaným při liturgii. Námítka, že v době, kdy se nekoná liturgie, bude střed prázdný, je lichá. Bude *připraven* k něčemu, čemu

1) Viz moji studii v NR. roč. 10., č. 5.

2) Viz moje studie v NR. roč. 10., č. 3. a 4.

3) Ovšem vyšším než normální stůl, poněvadž za ním duchovní stojí.

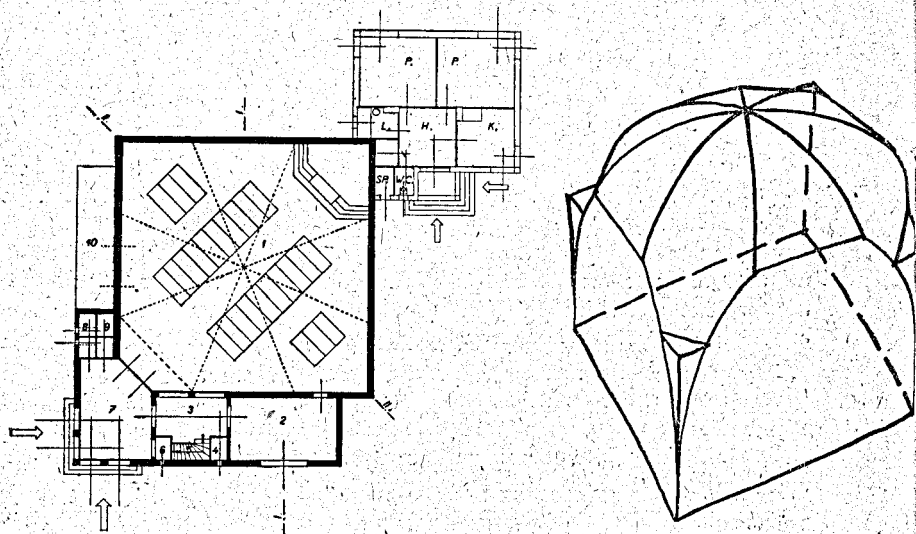
4) Sem by se skryly konvicky s vodou a vínem, jsou-li květiny nutné s ohledem na místní požadavky.

slouží; neboť liturgický stůl není výzdoba, ale kus nábytku, jímž je zařízena světnice, kde se shromažďuje rodina dítek Božích.

Nejlépe snad vysvětlím příkladem<sup>5)</sup>: Liturgický stůl měl by po levé ruce pultík se svícnem, v němž by se zapalovala svíce; na opačné straně by byla skupina květin nebo jako symetrický pendant umělecky řešený symbol církve, když by ovšem nebyl použit při výzdobě liturgického stolu nebo jeho okolí. Hromadění symbolů na jednom místě by bylo nevhodné; nejde ani o výrobní ani o vývozní značku, avšak o symbol myšlenky a náboženské společnosti.

Okolí liturgického stolu bude v nejjednodušším případě jen stěna za stolem. Zde by mělo platit jen upozornění, aby se v žádném případě kout nebo relief výzdoby nestal zástupcem absidy. Motiv výzdoby měl by být rozlétlý do stran, aby svými rameny objal a vyplnil celý prostor a zahrnul všechno shromáždění do ohniska liturgického stolu; k němu při liturgii je soustředěna optická pozornost shromáždění. Nic víc a nic méně nemůže tu platit jako omezení; méně znamená připuštění libovůle, více ztrnulé dogma, které utne růst tvůrčího úsilí.

Všechno teoretické uvažování je vždycky neplodné, není-li podepřeno praktickými pokusy. Teorie, to je jen pomůcka analyzy, měřítko, jímž má být vyzkoušen praktický pokus.

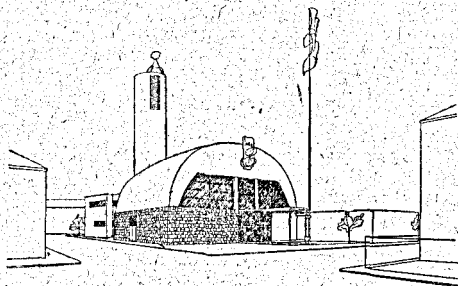
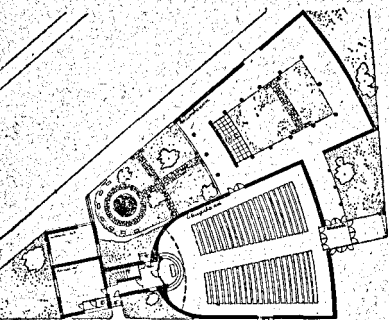


*František Kubelka: Sbor v Užhorodě, 1938. Vlevo půdorys, v němž je patrná úhlopříčná osa (1 — liturgická síň, 2 — kancelář, 3 — předstíň, 4, 8, 9 — WC, 5 — schodiště na galerii [kruchtu], 6 — prodej tiskovin, 7 — vestibul, 10 — kolumbarium). Vpravo schema proniku tělesa liturgické síně.*

<sup>5)</sup> Upozorňuji, že dávám jen příklad a že tím v žádném případě nemíním předepisovat určitou formu, která by se měla všude používat. Je to jen jeden nápad použití uvedených zásad organizace stolu.

Projektování nového typu sboru, hlavně nového pojetí liturgické síně je dosud zjev ojedinělý. Můžeme však zaznamenat tři vědomé pokusy: Kubelkův projekt sboru v Užhorodě, můj projekt sboru v Benešově a Janákových prvý projekt vinohradského sboru.<sup>6)</sup> Žádný z těch projektů nebyl realizován. Jsou to v podstatě vždy projekty sboru s minimálním stavebním programem. Zárodek nového pojetí byl však již v návrzích z ideové soutěže v r. 1924.

Kubelkův projekt je zajímavý řešením liturgické síně, která je navržena jako vstup hranolu o čtvercové základně s osmiúhelníkovou kupolí; základní půdorysný osmiúhelník kopule je opsán čtverci hranolu. Vzniká tak prostor *přísně centrální*, v němž můžeme kteroukoliv z osmi stran učinit stěnou, která bude okolím liturgického stolu. Vyplývalo částečně i ze situace,<sup>7)</sup> že projektant položil vchod do sboru k nároží půdorysu čtverce a tím automaticky zdůraznil jeho *úhlopříčnou osu*. To přivedlo i originální polohu hlavní uličky a uspořádání lavic. Řešení okolí liturgického stolu by bylo v tom případě velmi zajímavé, poněvadž táhlý strop koutu tvoří sférický kosočtverec. Galerie pro harmonium<sup>8)</sup> je umístěna v rohu nad vchodem v masivní věži; v ní byla umístěna i místnost pro mládež.



Miroslav Kouřil: Sbor v Benešově, 1937. Vlevo půdorys, v němž jsou patrné tři části: liturgická síň, kolumbarium a správní křídlo; vpravo perspektiva k hlavnímu průčelí.

Můj projekt je opačného typu. Vychází z úsilí vytvořit prostor s *podélnou osou*, uzavřený ve směru k liturgickému stolu, otevřený ve směru opačném. Liturgická síň je tu navržena jako prostor, omezený klenebným pláštěm a segmentovou svíslou stěnou. V nejužším a nejnižším místě klenby je umístěn liturgický stůl s galerií pro varhany.<sup>9)</sup> Klenebný plášť

<sup>6)</sup> Projekty jsou otištěny s výhradou autorského práva podle zákona ze dne 24. listopadu 1926, č. 218 Sb. z. a n., a nesmí býti bez vědomí autorů použity.

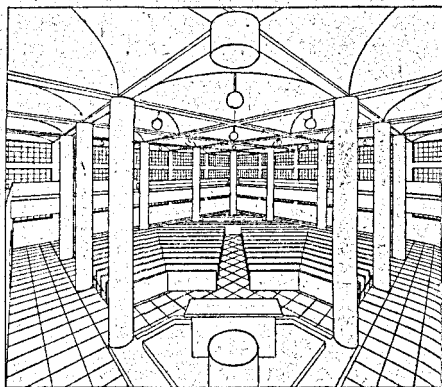
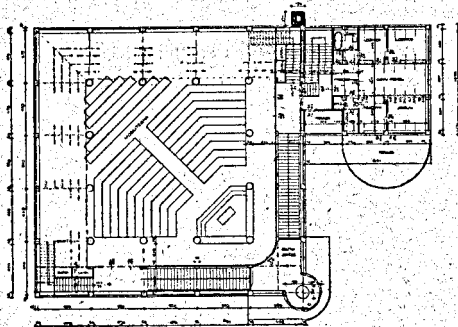
<sup>7)</sup> Sbor měl být postaven na rohové parcele.

<sup>8)</sup> Varhany jsou u malé obce velký přepych.

<sup>9)</sup> V této obci se dalo předpokládat pořádání duchovních koncertů.

objímá celý prostor a má v čelném místě svůj kompoziční střed: Zde by bylo nejakcentovanější místo obrazové výzdoby, která byla předpokládána jako monumentální freska, zabírající celé pole klenby. Příslušenství sboru, v němž se vyskytá originální člen: církevní umrlčí komora, je umístěno ve zvláštním křídle. Zbytek parcely byl využit jako kolumbarium (arkádové a sadové).

Třetí projekt starší obou předešlých (je z r. 1929) má prostor liturgické síně navržen jako hranol o čtvercové základně, v jehož situaci akcentovaném nároží je položena válcová věž. Prostor liturgické síně je dvoupatrový s galerií vloženou se všech čtyř stran. Řešení lavic a liturgického stolu zdůrazňuje úhlopříčnou osu půdorysu (tu, která prochází věží). Prostor byl nahoře uzavřen systémem čtvercových polí s klášterními klenbami. Příslušenství sboru (kanceláře a byt duchovního) je umístěno ve zvláštním křídle budovy.



*Pavěl Janák: Sbor na Král. Vinohradech. (Prvý projekt.) 1929. Vlevo půdorys, v němž vyniká čtvercová liturgická síň s úhlopříčnou osou, vpravo perspektiva vnitřku liturgické síně (pohled směrem od liturgického stolu).*

To jsou tři projekty, které ukazují bohatství možností. Ty však mohou být plně rozvinuty teprve tehdy, až budou přesně stanoveny zásady dispozice a prostorového utváření našich církevních staveb; současně je to však i cesta, která otevírá široké pole tvůrčích možností. To může přilákat nové, tvořivé lidi všech uměleckých oborů, a prospět také církvi: *Její církevní stavby by neustrnuly, ale svou bohatostí dokumentovaly by oprávnění nové křesťanské církve náboženské obnovy.*

(Dokončení.)

*Ing. arch. Miroslav Kouřil.*

## ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

Dr. Rudolf Col: **Biblická hermeneutika.** Pravidla k správnému výkladu bible. Olomouc, nákl. lidového knihkupectví a naklad., 1938. Str. 150, K 22.—

V římskokatolické církvi se během staletí vytvořila soustava pravidel pro užívání a vykládání bible, a to tak, aby bible jako kniha individuální náboženské inspirace byla zneškodněna a aby byla cele dána do služeb církve, jež tak stojí nad bibli. Souboru těch pravidel se říká hermeneutika, t. j. nauka o výkladu bible. Hermeneutika se přednáší na katolických fakultách bohosl. a v seminářích latinsky, neboť ta pravidla jsou také latinskou terminologií pevně formulována. V českém jazyce dosud hermeneutika vydána nebyla. Jen v Českém slovníku bohovědném vyšla hlavní hermeneutická pravidla z pera prof. dr. Sýkory. Tato kniha mladého kněze olomoucké diecése je tedy prvou samostatně vydanou hermeneutikou v českém jazyce. Není to ovšem samostatné dílo autorovo, výsledek jeho myšlení a zkušeností, získaných obíráním se biblickými problémy. Takové samostatné dílo by mohl napsat bibliista teprve na konci svého života a svého životního díla, nikoliv začátečník. Colovi ostatně ani nejde o samostatné dílo. Jeho vlastní práce spočívá jen v tom, že z osvědčených latinských a německých hermeneutických příruček, jichž vyšlo v řím. kat. církvi značné množství, sestavil příručku českou. Cizí hermeneutiky jen doplnil bibliografickými údaji o českých literárních pracech z jednotlivých disciplin bi-

blického studia. A tu je pro autora příznačné, že vůbec nezná biblické práce českých autorů nekatolických. Uznává sice, že katolický exegeta má přihlížet ke komentářům jinověrců, aby poznal, jak oni nahlízejí na to či ono biblické místo (s. 139), ale sám se tím neřídí. Nejen nezná časopisů, které obsahují články z oboru biblického studia: Nábož. revui, Křesť. revui, Kalich, ale nezná ani Žilkův překlad Nového zákona, nezná žádné práce Daňkovi, Žilkovi, Kozákovi, Spisarovi, Součkovy, tím méně biblické práce Loskotovy, Dvořákovy, Růžičkovy, Hrozného. Není uvedeno ani jméno Šandovo ani Musilovo. Mezi autory českých postyl uvádí jen Husa a Jakoubka ze Stříbra, nikoliv však Rokycanu, tím méně dr. Farského. Mezi slovníky biblické řečtiny není uvedeno nejlepší moderní dílo: G. Kittel: Theologisches Wörterbuch zum N. T. Katolíci si často stěžují: catholica non legitur, ale neuváží, že se jim tak jen dostává odplaty za to, co sami činí. A je to zvláště u českých katolíků. Bojí se, aby se jejich čtenáři nedověděli, že se o něčem píše jinak než oni učí. U Cola je z české nekatolické literatury uveden pouze Biblický slovník dr. A. Novotného.

Kdyby se někdo tuto hermeneutiku naučil z paměti a domníval by se, že nyní rozumí bibli, dožil by se zklamání. Nejdůležitější a nejtěžší otázkou pro správné pochopení a užívání bible není otázka pravidel jejího výkladu, nýbrž otázka vzniku a složení jednotlivých biblických knih. Právě v řím. kat. pojetí



bible chybí první a základní předpoklad správného rozumění. Bible se chápe jako soubor projevů Duha sv., všechna místa se vidí v téže rovině, ač ve skutečnosti můžeme jejich správný výklad hledat teprv tehdy, vidíme-li nejen jednotlivé knihy, ale i jejich jednotlivé části za sebou, v historické perspektivě, jak vznikaly, v souvislosti s prostředím, v němž vznikaly a s potřebami, jimž měly vyhovět. V bibli je nutno rozlišit dobově podmíněné projevy a věčně platné nábožensko mravní principy. To arci při římskokat. základním stanovisku možné není, a proto v římské církvi bible byla, je a bude knihou nábožensky neúčinnou, mrtvou, i kdyby se v ní pěstovaly sebe čtenější soustavy logických hříček pro výklad bible.

*František Kovář* F. K.

Jan Blahoslav Kozák: Věda a duch. Otázky a názory, kn. 74. Praha, Laichter, 1938. Str. 322. K 33.—, váz. 48.—

Nová Kozákova kniha, jak lze u tohoto autora předem očekávat, má na mysli opět řešení těžkých a bolestných problémů naší doby. Tak na př. po těžkých dnech podzimních napsaná část o podstatě a smyslu národa, pojatého jako dílo ducha. Ale Kozákovi záleží hlavně na skrytých kořenech těžkostí mnohých problémů naší doby — a ty skryté kořeny se dotýkají samého základu myšlení, citění a žití, noetiky a psychologie. Prof. Kozák ukazuje, jak příčinou mnohých bolestí života individuálního i sociálního, národního, státního, jsou chyby v samých základech lidského myšlení, ve vědeckých a filosofických teoriích a v samých základních prvcích myšlení a žití. Skvěle na př. ukazuje na pochybe-

né základy psychologie orientované pozitivisticky nebo na souvislosti mezi naturalismem a krisí demokracie. Podrobně probírá také literaturu o lásce a o rodině a ukazuje, jak zdánlivě nepatrné a nevinné chyby v chápání základních prvků vedou k škodám pro život jednotlivců a celků. Je to kniha revise pojmů a hodnot, běžných v t. zv. pokrokových kruzích naší národní společnosti. Tyto revise se ovšem budou zdát jiným kruhům naší národní společnosti málo radikální, poněvadž nejsou ve shodě s jejich principy, které však také potřebují revise od základů. Kniha prof. Kozáka je ukázkou svědomitého počátku rekonstrukce myšlení a žití, které je tlakem změněných poměrů životní otázkou české národní tvorby, a která musí být podniknuta ve jménu ducha. Myslíci lidé v čl. církvi mají v tomto díle povinnosti, jichž nemohou být nikým zbaveni. Proto jim knihu doporučujeme k pozorné četbě. F. K.

*František Kovář*  
Dr. J. V. Šimák: Středověká kolonisace v zemích českých. České dějiny: dílu I. část 5. — Cena K 115.—. Vydal Jan Laichter, Praha 1938. Laichterův výbor nejlepších spisů poučných LXIV.

Smutné události posledních měsíců samy nám kladou otázku, jakým způsobem vnikal cizí německý živel tak hluboko do životního našeho prostoru územního a uchvátil v něm dříve ryze českou půdu. Jak mohl proniknout na západě Čech až k Plzni, na severu k Mělníku, Bělé a Turnovu, na jihu pak k Budějovicům a Jindřichovu Hradci? Ztracené Slezsko s Těšínskem, porušená jižní hranice Moravy ukazují zřetelně konce silného německého prstence, který obepjal bývalé krá-

lovství České ze tří stran a jehož vznikání má původ již v době Přemyslovců a Lucemburků. Tento staletý proces difuze německého živlu u nás objasňuje v jeho počátcích prof. Dr. J. V. Šimák knihou o Středověké kolonizaci v zemích českých.

Tak důkladné dílo, výsledek několikaleté namáhavé práce, mohl vytvořit jen Šimák, žák Gollův, Rezka, Tomka i dokončovatel Sedláčkův a Wintrův, který má hluboké topografické znalosti. Soustavná řada drobných krajinských monografií osad, měst a velkostatků, z nichž mnohé jsou tu vědecky po stránce národnostní zpracovány po prvé, shrnuje v celek velmi složitý kolonizační jev našeho osídlení, jež se vyvíjelo především ve XIII. a XIV. věku. Šimák dokazuje v své práci, že německý živel přicházel do Čech v souvislosti s velkou kolonizací německou, jež trvala plných 20 let a jeví se jako nepřehledná spleť drobných dějů, probíhajících většinou nenápadně pod hladinou veřejného dění (503). Užitek, který byl cílem celého hnutí kolonizačního, patřil oběma stranám v něm zúčastněným — české i německé — neboť kolonizátoři našli obživu v české půdě, český stát pak zase v osídlování nový hospodářský rozmach a posílení politické moci českého vladaře, značně již ohrožené zmohutněním rodové šlechty. V kolonizaci rozeznává autor trojí zřetel, jenž vedl kolonisty v nové domovy a rozlišoval časem jejich dílo: První nejstarší šel jen za půdou, ale dodělal se výsledků nejmohutnějších; druhý si hledí více obchodu a buduje zřízení městské; třetí proud stržen byl zlatem a stříbrem, ale poklesl, když kovové bo-

hatství se vyčerpalo. — Tito poslední se těší nejdříve a nejvíce přízni knížat, jakožto pohotoví zdroj finanční, kdežto selské poddané ponechávají vlády spíš ostatním vrstvám vládnoucím (508).

Šimák při studiu kolonizace nespokojil se jen prameny a literárními pomůckami; sáhl i k podrobným katastrálním mapám, zpracovával průvodní zdroje jazykové, aby snáze mohl odlišit založení domáčí od podnikání německého. Tím došel k cenným podrobnostem, jež podávají důkladný a jasný obraz osidlovacího postupu v Čechách. Méně podrobně pracoval Šimák při studiu kolonizace na Moravě; proto spokojuje se ve svém díle pro zemi Moravskoslezskou jen stručným přehledem stavu kolonizačního.

I když kolonizace z XIII. a XIV. století neohrozila ještě českou národnost v její podstatě, protože hustitvii svou živelností v XV. věku provedlo radikální očistu a zatlačilo němečtvi zpět k hranicím a teprve Bílá hora umožnila s úbytkem obyvatelstva po třicetileté válce jeho rozmach, jest dílo Šimákovu základním příspěvkem ke studiu česko-německé otázky národnostní, neboť si jí všímá v samých kořenech a začátcích. Tím více můžeme i vítat snahu Laichterova nakladatelství, že se rozhodlo vydati dílo Šimákovu separátně mimo rámec sbírky Českých dějin, pod názvem Pronikání Němců do Čech kolonizací v XIII. a XIV. století a zpřístupnilo je nejširší veřejnosti.

Miloslav Kaňák.

G. Elliot Smith: *Dějiny člověka*. Přeložil B. Sekla. Vydal Laichter, Praha 1938. Cena K 75.—, v Laichterově výboru nejlepších spisů poučných.

Lidské poznání v smělém letu proniká tisíce a statisíce roků, aby zlomilo kruh nevědomosti a odkrylo počátek sebe sama. Stanoví hypotézy, theorie, zákony, které stávají se základem myšlení a buduje vědu jako předpoklad všeobecných principů přírodního dění, v jehož kolotání nalézá nejen vývoj všeho jsoucna, ale i stopy svého vlastního působení. V syntetickém spojení vědy s přírodními zákony vynikne pak okolnost, že poznání lidské liší se podstatně od poznávací schopnosti všech ostatních živých bytostí, a jeho nutné hodnocení vede k samostatné vědě o člověku. Pořádě systematické studium člověka zabývá se více dějinnými procesy, kterými člověk dosáhl dnešního stavu, a sama biologie v tomto smyslu je v podstatě disciplinou historickou, nazval zeměřelý antropolog Sir G. E. Smith své veliké dílo o člověku *Dějiny člověka*.

Snahou Smithových *Dějin člověka* je otevřítí nitro záhady lidské duše, která od prvního poznání svého života v nepřervané kontinuitě je ovládána krutými náhodami, jejichž sled a logické spojení často těžko bychom vystihli v civilizačním procesu, zakrývajícíím její vrozenou počestnost, slušnost a dobrotu. Milion let, které uplynuly od doby, kdy náznaky člověka, *Eoanthropus* a *Sinanthropus*, bloudil po zemi, půl milionu let od vzniku chellejské industrie, padesát tisíc roků od Neandertálského člověka a s ním stejně starého prototypu *Homo sapiens*, nemohou býti zakryty pouhými šesti tisíciletými civilisace, která vzešla z Egypta. Člověk v jádru duše jest a bude podle Smitha dobytým, jako již dříve býval „ušlechtit-

lým divochem“ bytí vyšší stupeň civilisace svými projevy v diferenciaci vnějšího jednání dal základ nauce o zkaženosti a špatnosti lidské přirozenosti. (70.)

Studie civilisace se svými projevy kulturními vyplňuje větší část Smithovy knihy o *Dějínách člověka* (kap. VII.—XV.). Ale začátek civilisace, jako nejhromnější revoluce v celém průběhu lidských dějin (295), v pojetí Smithově, není výsledkem nějaké rasové nadřazenosti určitého druhu v lidských plemenech, majících ostatně společný lokální původ, ale následek výhodnějších podmínek přírodních k usídlení žití, jak se projevily v Egyptě v nilských záplavách, podporujících umělé pěstování divoce tam rostoucího ječmene. Slovem i obrazem vede pak autor *Dějin člověka* čtenáře po stopách lidské kultury. Odkrývá zbytky starých staveb v Elamu a Sumeru, upozorňuje na velkolepé zříceniny v krétském Knossu, osvětluje dávnou slávu kultury řecké, která ovlivnila svět a téměř nepozorovatelným způsobem spolu se staršími směry přes Indii a celou Asii formulovala i vzdálenou vzdělanost jihoamerických Indiánů. Z civilizačního procesu vykládá Smith i vznik státního zřízení a náboženství; osvobození lidského myšlení z pout tradice nábožensko-státní znamenalo podle Smitha největší událost v dějinách člověka. Od té doby počíná nový věk lidstva.

Smith končí své *Dějiny*, jimž zdařile popularisuje i nehlubší vědecké poznatky z antropologie do slovem: Člověku trvalo statisíce let, nežli si plně uvědomil nesmírné možnosti, které mu byly dány v jeho schopnostech zření a obratnosti.

Když člověk počal budovat civilizaci, zapletl se do okovů, theorie o státu, které byl sám ukoval. Bylo úkolem Řeků, aby rozbili tyto okovy a vrátili lidskému rozumu svobodu, kterou ztratil. Dějiny světa od té doby byly vždy konfliktem racionalismu Hellady s pověrou Egypta. Záleží na samém lidstvu celého světa, co zvítězí. Neboť o výsledku může rozhodnout jen myšlenka a odvaha! *Miloslav* M. Kaňák.

**Jan Laichter: V záru vzpoury.** Román. Laichterova sbírka krásného písemnictví, sv. 44. Praha, Laichter, 1938. Str. 506. K 40.—, váz. K 55.—.

Autorovi jde o to, aby v románové podobě přiblížil dnešním mladým lidem úsek našeho života těsně před světovou válkou a během světové války. Činí to na postavách a osudech členů rodiny pražského podnikatele Kánského. Kánský byl syn bohatého pražského barvíře z Vojtěšské ulice, ale sám se vrhnul na samostatné podnikání z oboru výrobků zboží drogistického v Nuslích. Oženil se s rozumnou, pořádnou a oddanou ženou, měli 2 chlapece a děvče. Nejstarší z hochů byl právě v oktávě, když vypukla světová válka. Autor na vypsání zálib, názorů, tužeb, řečí a skutků mladého Kánského a jeho kamarádů kreslí duševní svět generace, kterou počátek světové války za-

stihl v dospívání a v rozletu tužeb a snah. Všecko to bylo válkou zlomeno, autor to ukazuje na osudech jednotlivých postav. Ale i stará generace byla válkou zlomena. Podnikání zastaveno, rozvrat zachvátil všecka odvětví života. Starý Kánský málem rozvrátil i svůj šťastný život manželský. Leč v mladé i staré generaci válečná leta svým zárem vzbudila také touhu po novém životě a ten začíná růst vzpourou proti ubíjejícím válečným poměrům nejprve v myšlenkách a pak i ve skutcích. Válečné shroucení je kolébkou nového života pro starou i pro mladou generaci. Autor nemá takových tvůrčích darů, aby to, co v své duši chová, zcela zvládl a psychologicky postupně zobrazil a umělecky podal. Jeho kniha je spíše řadou scén, jimiž nahlížíme do duševního dění osob a do dění dob. Kdo tehdy žil, ví, že tomu tak bylo. Ale autorovi jde o to, ukázat, že z toho, co bylo, se musilo jít k vyššímu a lepšímu, všecko přetavit v záru vzpoury směrem k čistšímu a opravdovějšímu životu soukromému i národním. Kniha je nejen malbou zažitě skutečnosti, ale i projevem ušlechtilé tendence. Pro dnešní mladou generaci je kniha dobrým poučením, ale zároveň i zušlechťujícím a povzbuzujícím podnětem. Doporučujeme ji k četbě hlavně naší mládeži. *Frankošek Kovář* F. K.

## RÚZNÉ.

**Přání a skutečnost.** Proti šeptané a hlavně po venkově intenzivně šířené propagandě, že v druhé republice bude dovolena jen církev římskokatolická a že ostatní budou rozpuštěny jako by šlo o politické strany nebo nějaké spolky, proti

neodpovědnému volání listů římskokatolické mladé generace, že prý obrodí národ tím, že jej „očistí od sekt, kacírů, rozvratníků a odpadlíků“, je dobře mít pro zneklidněné někdy duše poruce prohlášení odpovědných vedoucích lidí a jimi se ří-

dit. Na manifestační schůzi moravské Mladé národní jednoty v Brně prohlásil ministerský předseda Rud. Beran dne 29. ledna 1939: „Národní jednota vytkla svoje poslání pro obrodu národního života i požadavkem, aby křesťanský duch ovládl soukromý i veřejný život. Náboženské hodnoty budou střežit život a posvěcovat jej... Tradice svatozávlavská a tradice cyrilomethodějská jsou duchovní a mravní hodnoty věčné ceny. Bude náboženská svoboda, svoboda přesvědčení a svědomí, ale nebude trpěno, aby náboženství mohlo být zlehčováno a posmíváno.“ — Podle Kostnických jisker ze dne 2. února 1939 dostalo se zástupcům synodní rady českobratrské církve evang. od ministerského předsedy R. Berana ujištění, že bude zachována plná náboženská rovnoprávnost a snášenlivost.

**Karel Čapek.** „Čest a povinnost k pravdě nás nutí, abychom řekli, že ve spisovateli Karlu Čapkovi odešel nepřítel číslo 3 českého národa a jeho katolicko-křesťanského vědomí, neboť on stál od let v prvních řadách těch, kdo hájili a šířili určité ideály, vzdálené hlubokým kořenům víry a učení křesťanského.“ V. Renč v Nár. obnově. — „Karel Čapek nesporně patří k nejlepším uměleckým zjevům, kteří se kdy objevili v českém písemnictví, ale jeho postavení v našem duchovním životě je osudně poznamenáno tragickým blouděním myšlenkovým. Byl vlastně už od počátku předurčen k ztroskotání rozumového a volného titanismu, a z těchto marných pokusů vniklo do jeho díla horečné tápání a nezměrná hořkost zklamání.“ O. Králík v Řádu. — Prosíme čtenáře, aby si s těmito

dvěma hodnotícími soudy římských katolíků srovnali příležitostné úsudky o Čapkovi od našich pracovníků: F. Roháče v Náb. revui r. IX. (1937) s. 112 (Bílá nemoc) a dr. F. M. Hníka v Náb. revui r. X. (1938) str. 106 (Matka).

**Finis coronat opus.** „Nevím, proč Karel Čapek chtěl mít katolický pohřeb, když celý život pravou víru nevězňával, katolickou mravoukou se neřídil a z jeho tvorby, a smýšlení vycházely spíše tendence protikatolické. Katolický pohřeb je výsadou, privilegiem, avšak křesťanství je milosrdné, proto byl i opat Zavoral milosrdný, když poslednímu přání K. Čapka vyhověl. Nepochybujeme, že i Masarykovi by se bylo dostalo této vznešené výsady a milosrdenství, kdyby se byl vrátil a o ně, jako Karel Čapek, žádal, a čeští křesťané by mu byli odpustili všechno, co pro odkřesťanstění Čech učinil.“ J. Martinek v Řádu. — Toto dvojí zcela odlišné rozloučení s tělesnými pozůstatky dvou mužů, které jsme si vlivem Hovorů spojovali, jsou nejvýmluvnějším dokumentem rozdílu mezi nimi.

**Výhledy.** Olomoučtí dominikáni dr. Braitó a dr. Dacík začali od ledna 1939 vydávati vedle měsíčníku Na hlubinu další měsíčník Výhledy. Prvý zůstane omezen na pěstování vnitřního duchovního života katolíků, druhý bude věnován posuzování veřejného a kulturního života s hlediska římskokatolického. V 1. čísle Výhledů oznamují vydavatelé (na deskách), že byli denuncováni v Římě hnusným způsobem, jako by chtěli prováděti nějaké „katolické“ levičáctví.

Někdy pomalu, jindy rychle. Dne 2. února 1928 byl uzavřen Modus

vivendi mezi sv. Stolicí a vládou čsl. republiky. Teprve 2. září 1937 byla vyhlášena bulla Ad ecclesiam stici regiminis incrementum, jímž bylo na základě Modu vivendi prohlášeno nové rozhraničení římskokatolických diecézí na půdě čsl. republiky, aby se hranice diecézí kryly s hranicemi republiky. Ale vyhlášené rozhraničení se přes to nikdy nestalo skutkem, poněvadž byly hledány stále nové a nové překážky. Srovnajme si s touto pomalostí zprávu katol. mezinárodní kanceláře: „Na základě příkazu Vatikánu z 3. listopadu přivtělil kardinál Justinian Seredi, knížeprimas uherský, své správě opět území uherská, která před českou okupací (!) náležela jeho diecézi.“ Zde je najednou rychlost úžasná. Nemůžeme se ubránit dojmu, že ve Vatikáně věřili maďarskému revisionismu a neměli proto po 20 let času provést v starém Československu rozhraničení diecézí. Pro nové Česko-Slovensko reklamuje dr. E. Pospíšil v 1. čísle Výhledů nutnost uzavření konkordátu s Vatikánem, poněvadž prý Modus vivendi je nedostatečný.

**Jen ne jednostrannost.** V 1. čísle Výhledů dr. Dacik vřele doporučuje Kostnickým jiskrák, aby laskavě uvážili (!), že naše národní historie nezačíná teprve XVI. stoletím. To je pravdivá a správná poznámka. Ale římská katolická zas musí uvážít, že naše národní historie nekončí sv. Václavem nebo Karlem IV., že pak není na staletí přerušena, aby pokračovala až zase prohlášením, že život druhé republiky bude prolout tradicí svato-václavskou. K národní historii patří sv. Václav i Jan Hus i Jednota

bratrská i Komenský i Masaryk, katolictví, protestantství i úsilí o novodobé křesťanství v čsl. církvi.

**Stopy křesťanství v Pompejích.** Při vykopávkách, které podniká italský stát na půdě, zasypané před koncem 1. stol. po Kr. lávou při hrozném výbuchu Vesuvu, bylo objeveno již několik dokladů, že v době katastrofy bylo již křesťanství v Itálii známo. Nedávno byl při vykopávkách v Pompejích objeven magický čtverec, jehož rozluštění ukázalo, že jde o tajný křesťanský nápis, obsahující začátek Otčenáše, latinská slova PATER NOSTER. V nedávných dnech byl v Pompejích objeven nový doklad. Při vykopávce chodby veřejných lázní byl objeven na stěně chodby nákras kříže. Když tedy r. 79 po Kr. popel a láva Vesuvu pohřbily Pompeje, byli tam již křesťané.

**Nová doba žádá nových lidí.** V naší době, po velkých převratech v nejrůznějších oblastech, záleží na tom, abychom se rozhlíželi po nových prostředcích a po nových cestách. Nové doby si vyžadují nových lidí nebo aspoň obnovy lidí. Je zřejmo, že vynalézání a užívání nových forem si žádá velké hybnosti a chytré přízpůsobivosti lidí. Jsou-li opravdu k dispozici, závisí z velké části na stáří, na tělesné svěžesti a na dosavadním způsobu práce. Jsou lidé, kteří plně trvají při starém a své vnitřní spjatosti se nemohou nebo nechtějí vzdát snad z důvodů spravedlnosti nebo tradice. (Vysloužilci Napoleona I., kteří mu zachovali věrnost, i když se všecko zhroutilo, se nesklonili před novými hvězdami, nýbrž nesli mlčky a statečně tvrdý osud vyděděnců, utěšujice se hrdými slovy: Budeme žít z minulosti; skrývá

toho dost.) Ti učini dobře, když se nebudou oddávat lichotivému klamu o své nepostradatelnosti, nýbrž když ochotně, bez zdráhání uvolní cestu jiným, kteří nebudou na změněném jevišti jednání zatíženi a brzděni. I jinak je nutno pečovat o to, aby činnost církve nebyla bržděna fyzickým nebo duševním přestárnutím. Všude musí věc mít přednost před osobními ohledy, což jest jen samozřejmý důsledek z Kristových slov o apoštolátu pokoje, to jest o duchu služby. Mat. 20, 26—28; Mar. 10, 42—45, Luk. 22, 25—27. Max Pribilla T. J. v čas. Stimmen der Zeit.

V nejistotě doby. Ve spise Neue Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche, jež uveřejnil r. 1851 Josef von Radowitz, je řečeno v úvodě: „Jsou doby, kdy ústava nějakého státu ani nemůže déle potrvát, jak byla dosud, ani nemůže být pro nynější tak přetvořena, aby mohla déle potrvát. To jsou doby, kdy staré je v boji s novým, dosavadní stav občanské společnosti je v boji s jiným, který je dosud nerozhodnut a je ještě rozhodnutí hodně vzdálen. Běda vládců, běda státníkovi, jejichž život spadá do takových dob! Ať učini cokoli, učini vše buď příliš pozdě nebo příliš brzo; vidí cíl, ale nemůže ho dosíci.“ Ta slova se dají také aplikovat na církev dnešní doby. Značná část neuspokojenosti nebo i bezradnosti, jaká nyní mnohé věřící zneklidňuje, pochází od mlhy, jež leží nejen nad budoucností, ale i nad přítomností. Cítíme daleko jdoucí změnu poměrů, ale nepoznáváme zřetelně, kterými cestami chce Bůh svou církev vést. Odtud to četné dotazování, radění a váhání; má-li se učinit tento či onen

krok. V takové situaci lze často snáze dosíci rozhodnosti vůle, konat svou povinnost i za nejtěžších obětí, než dosíci jasnosti poznání, v čem in concreto naše povinnost spočívá. Leč o tom nemůže být pochybnosti: i za této neprůhledné doby je vůle boží, abychom neochvějně trvali na křesťanských zásadách, důvěřovali boží prozřetelnosti za mraky a přinášeli ovoce v trpělivosti. — Max Pribilla T. J. v čas. Stimmen der Zeit.

Staré formy jsou neúčinné. Žádný z nás nevidí už dnes živých bohů, nemůžeme se s nimi kulticky stýkat, jim obětovat, i kdybychom chtěli. A hlásá-li někdo v naší době, že je pohan, je to intelektuální přemrštěnost nebo romantické blouznění. Naproti tomu je naše mysl a naše duše otevřena pro všecko nadpřirodní, vnitřní, výkupné zření Boha, jež tvoří jádro pravdy evangelia. Můžeme, pokud jen přímo chceme, opustit zároveň sebe sama a své sobectví a máme porozumění pro Kristova slova: Bůh je duch a kdo jej uctívají, musí jej uctívat v duchu a pravdě. Také máme, pokud jsme křesťany po způsobu Evangelii, přímé porozumění pro osobní poměr k Bohu, vztah božského dítěte k Otci. Kde toto dvojí nežije, tam zůstává jen intelektuálně materialistické nebo pantheistické pojetí světa; ale pohanství a magie už tu nejsou ve skutečnosti živé. Nemůžeme s přírodními duchovými silami tak mluvit jako skutečně můžeme mluvit s Bohem, Otcem a Tvůrcem. Nikdo to nedovede; ani středověký čaroděj to nedovedl. Staré, pravé, magické pohanství je mrtvé. — Edgar Dacqué v knize Das verlorene Paradies.

F. K.

# V Protektorátu.

František  
Dr. F. Kovář.

Jestliže jsme v říjnovém čísle minulého ročníku musili pro věky budoucí i v naší revui oznámit, že koncem září a počátkem října 1938 se změnil svět kolem nás, musíme i nyní zaznamenat, že v březnu 1939 nastala ještě větší změna světa kolem nás než tehdy na podzim.

V úterý 14. března 1939 dopoledne se rozhodl slovenský zemský sněm v tajné schůzi vyhlásit samostatnost slovenského státu. Téhož dne odpoledne odcestoval prezident dr. Emil Hácha z Prahy do Berlína, aby navštívil Vůdce a kancléře německé říše Adolfa Hitlera. O návštěvě byla vydána tato úřední zpráva, datovaná 15. března 1939: „Vůdce přijal dnes českého presidenta Dr. Hácha a ministra zahraničí Dr. Chvalkovského na jejich přání v Berlíně. Při schůzce se jednalo otevřeně o vážné situaci, která nastala na dosavadním česko-slovenském státním území následkem událostí posledních týdnů. Na obou stranách se došlo souhlasně k přesvědčení, že cílem všech námah musí býti zajištění klidu, pořádku a míru v této části střední Evropy. President českého státu prohlásil, že klade osud českého národa a České země s plnou důvěrou do rukou Vůdce německé říše. Vůdce přijal toto prohlášení a rozhodl se, že přijímá český národ pod ochranu německé říše a že mu zaručí autonomní vývoj národního života a jeho vlastní svěbytnost.“ Podepsáni: Adolf Hitler, Von Ribbentrop, Dr. Hácha, Dr. Chvalkovský.

Od 6. hodiny ranní ve středu 15. března 1939 začalo říšskoněmecké vojsko obsazovat se všech stran české území a během téhož dne je v úplném klidu obsadilo.

Ve čtvrtek 16. března 1939 vydal Vůdce a říšský kancléř Adolf Hitler na pražském Hradě výnos, jehož 1. článek stanoví: „Části bývalé Československé republiky, obsazené v březnu 1939 německými oddíly, náleží napříště k území velkoněmecké říše a vstupují jako Protektorát Čechy a Morava pod její ochranu.“

Rozhodnutím Vůdce a říšského kancléře je českému národu zaručen autonomní vývoj národního života a jeho vlastní svěbytnost. Článek 3. Vůdcova výnosu stanoví: „Protektorát Čechy a Morava je autonomní a spravuje se sám. Vykonává svoje výsostná práva, náležející mu v rámci protektorátu, ve shodě s politickými, vojenskými a hospodářskými potřebami říše. Tato výsostná práva jsou zastávána vlastními orgány a vlastními úřady a vlastními úředníky.“

Svěbytnost českého národa bude nyní patrna především v oblasti kulturní. Odpadlo uplatňování se v mezinárodní poli-



tice a vůbec v politice, což dosud vyčerpávalo takřka všechny síly národa, odpadlo uplatňování se ve vojenství, v hospodářském životě mezinárodním a v mnohých jiných oblastech. Zato tím víc se soustředí všechno úsilí na oblasti ostatní, vnitřně hospodářskou, sociální a hlavně kulturní, jako tomu bývalo kdysi. Láska k národnímu jazyku, péče o literaturu, vědu, umění a všechny ostatní kulturní statky v duchu národním vystupují opět do popředí. Máme příklady z dějin, i svých vlastních, jak národ, soustředěný jen na pěstování kulturních hodnot národních a nerozptylovaný ničím jiným, dosáhl výsledků věčné ceny pro všechno lidstvo, třeba při tom nebyl státně politicky nezávislý.

Žhavá láska k národu, věrnost a oddanost k jazyku a ke všemu českému vystupují zase do popředí. Nejlepší lidé národa se budou věnovat zase výlučně kulturní tvorbě.

Dosažení národní svobody umožnilo projev náboženské svobody v utvoření samostatné národní církve křesťanské. Dosažení národní svobody bylo posledním článkem pro dosažení plnosti času, aby se duchovní život národa mohl projevit svébytným křesťanským životem v duchu národním. Národ český o to usiloval celá leta před tím, ale nadarmo; jeho duchovní úsilí se nemohlo projevit pro národní nesvobodu. Jakmile ale jednou to úsilí dosáhlo splnění, nic už na něm nezmění politické změny v životě národa. Ano, náboženská tvorba jako tvorba nejduchovnější, tvoří-li skutečně náboženské hodnoty věčné ceny, přežije nejen život státu, v němž vznikla, ale často i život národa, v němž vznikla. Náboženská tvorba Jednoty bratrské žila u jiných národů i v době, kdy ve vlastním národě zanikla a kdy národ sám již zanikal; a žije dodnes v anglosaském světě v náboženské společnosti Moravských bratří a v německém světě ve hnutí herrnhutském.

Jen ten, kdo se domnívá, že naše církev je nějakou analogií kulturní společnosti, může mít obavy, že zánikem čs. státu může být ohrožena nebo dokonce může zaniknout čs. církev. Kdo ale zná hluboké motivy, jež vedly k vzniku naší církve, ví, že to byly motivy náboženské. Když náboženské ideje se stanou tělem, je to z vůle boží; proto nezanikají jako nějaké lidské věci. Kdo pak sledoval vývoj života naší církve a hlavně její tvorbu theologickou, může takřka hmatat, jak křesťanská ideologie naší církve se lišila od republikánské státní ideologie, která byla v podstatě liberalismem, thostejným k náboženství a zvláště ke křesťanství. Já, který jako referent lidovýchovného oddělení ministerstva školství a národní osvěty jsem byl v těsném styku se státní osvětovou činností a státní kulturní politikou a při tom jsem jako člen církve pracoval v její ideologii a theologii, mohu o tom mluvit z vlastní zkušenosti. Theologická činnost naší církve se dopracovává samé podstaty, kořenů, zdrojů křesťanství, v nejčistším pramenu, v náboženské zkušenosti Ježíšově. To je něco zcela jiného než laciné podpírání ideí osvícenství a moderní hu-

manity křesťanskou věroukou. Nebojíme se ovšem při tom uznat a vyznat pravdu, jestliže v moderním úsilí od doby osvícenské a v moderním humanismu nalezneme znova zdůrazněny prvky ježíšovského křesťanství, které starokřesťanské formy neprávem zatlačily do pozadí.

Je ovšem pravda, a nemůžeme si to zapírat, že vznik a život naší církve provázely namnoze také snahy povahy obecně kulturní a sociální, někdy i politicko-národní. Ale ty nepatří k podstatě naší církve jako církve křesťanské, národní a novodobé. Ty mohou odpadnout a odpadnou. A církev tím nejen nebude poškozena, nýbrž naopak, bude očištěna a získá.

Právě ve chvílích zkoušek se to ukazuje. Státně politické změny způsobily, že po zániku bývalé republiky zrušilo slovenské ministerstvo školství a národní osvěty počátkem dubna platnost ústavy čs. církve ve Slovenském státě. Důsledek je ten, že dosavadní jméno naší církve nemůže nadále trvat. Je to jméno, jímž se vlastně označovala státní a národní příslušnost, ale nikoliv náboženské vyznání. Dokazuje nám to, že církev nemá mít pojmenování z kategorie pojmů politických, národních, státních, sociálních, historických, kulturních, nýbrž jediné z kategorie pojmů povahy náboženské.

Jméno naší církve je ovšem součástí naší církevní ústavy a tu může měnit jen církevní sněm, jehož usnesení pak potřebují ještě souhlasu státu, mají-li mít veřejnoprávní platnost. Je rozhodnuto, že církevní sněm bude svolán r. 1940 a není možno svolati jej mimořádně již nyní jen k vůli změně jména, neboť konání sněmu je spojeno s velkými náklady finančními. Je tedy pravděpodobno, že název naší církve bude v zájmu veřejnoprávních důsledků upraven úředním opatřením vlády Protektorátu. Ale takové opatření může mít jen přechodný ráz. Definitivní změna názvu církve může být provedena teprve církevním sněmem a nabýt veřejnoprávního uznání schválením vlády. A sněm ovšem bude musit vzít v úvahu, že každý jiný název církve než náboženský může být spíše ke škodě než k prospěchu církve a jejího poslání. Žádné dočasné výhody a ohledy nesmějí rozhodovat před úvahou, že se jedná o společnost, které jde o Boha a o Krista, o království boží a jeho novou spravedlnost v českém národě a o nic jiného.

Naše církev totiž ještě daleko nesplnila svůj úkol v českém národě. S podstatou toho úkolu to dosud ve své většině ani nebrala vážně, a teprve zkouškami poslední doby ji boží výchovná ruka k němu přivádí a v nejbližší době asi ještě citelněji a důrazněji přivádět bude.

—Naši duchovní, kteří dosud zaměřovali své působení v promluvách a někdy i ve škole jen obecně kulturně, jako by šlo jen o občanskou nebo jen o mravní výchovu určitého směru, poznají nyní slabost svého působení i postavení. Nic jiného nezbyvá, než

soustředit se zcela a zcela na působení křesťanské. V ničem jiném není centrum securitatis církve a v ničem jiném není její velikost a její nenahraditelnost. Křesťanské působení v českém národě musí ovšem zároveň být národně české. Universalnost křesťanství a svébytnost národní nejen mohou, ale musí být v souladu, jako byly v působení Ježíšově a jako jsou vždy v pravém křesťanství v duchu Ježíšově. Mezinárodnost nebo nadnárodnost středověké formy křesťanství není ve shodě s duchem Ježíšovým.

Křesťanské působení v českém národě znamená na prvním místě přesvědčovat české lidi slovy i skutky o křesťanské pravdě a o křesťanském chápání světa i lidského života.

Patří k tomu především důkladná převýchova lidí, vychovávaných v t. zv. vědeckém, spíše však pozitivistickém nebo i materialistickém světovém a životním názoru, podle něhož je člověk individuálně i kolektivně zdrojem všech hodnot. Podle křesťanského přesvědčení není člověk sám pánem svého osudu. Člověk je bytost stvořená a závislá. Jeho existence a pravá přirozenost jako člověka je založena na jeho vztahu k Bohu. Poněvadž existuje Bůh, existuje také objektivní pravda a spravedlnost, a s touto se člověk jako tvor musí konformovat. A jen takovou konformitou může dosáti pravého lidství, ať jako jednotlivec, ať jako národ. Věřili-li jednotlivci a národ v tuto pravdu, změní podle ní celý svůj život. Nevěřili-li v tuto pravdu a neřídili se jí, je jeho život konec konců samý omyl a samá škoda, třeba se chvílemi zdálo, že je samý úspěch. Kdyby naše církve tuto pravdu našemu národu vstúpila, učinila by pro jeho budoucnost to nejvzácnější, co vůbec učinit může. Vstúpit tuto pravdu národu nemůže ovšem pouhými slovy, nýbrž vlastním životem podle ní. To je jedna cesta pro českokřesťanskou církev v této chvíli. Nikdo jiný po této cestě národ vésti nemůže než česká církev křesťanská, národní a novodobá. Ale aby po ní národ vedla, musí se nejdříve naučit sama po ní chodit.

Druhou základní křesťanskou pravdou je přesvědčení, že příchodem Ježíše Krista a založením křesťanství Ježíšovým dílem a životem přišla na svět nová skutečnost; Bůh sám stvořil nový řád lidského života. V Ježíši Kristu přišlo na svět království boží a má se od té doby na světě stávat skutečností ve všech lidech následováním Ježíše na cestě božího synovství, v nové kvalitě života, v nové spravedlnosti, jejíž podstatou je láska. V tom je spása jednotlivce i světa. Povede-li naše církve český národ po této cestě, zajistí mu bezpečnou přítomnost a úspěšnější budoucnost než dosud. Ale nejdříve musí naše církve sama tuto cestu dobře znát a své členy po ní vodit.

Třetí základní křesťanskou pravdou je přesvědčení, že Bohu sloužíme a Ježíše následujeme, jestliže milujeme ostatní lidi a jim sloužíme. Cílem lidské existence je společenství lásky, v ro-

dinách, v národech, třídách, v lidstvu. Touto cestou mravní obrody vést národ znamená vést jej k šťastné přítomnosti i budoucnosti. Ale k vedení nestačí slova, zde jsou skutky nutny především. Po ovoci jejich poznáte je! Slova kazatelova nic sama neznamenají. Je nutno vytvořit společnost, která křesťanské chápání života nejen hlásá, ale i plní.

Křesťanská pravda a cesta života je obsažena v evangeliu a také v našem učení. Zanechme proto všeho ostatního, čím jsme se v církvi dosud rozptylovali, své působení rozřeďovali a proto neúčinným činili, a soustřeďme se na plnění úkolu, pro který zde jsme z vůle boží. Budeme-li pokračovat v práci jiné než v té, která je jen a jen českokřesťanská, ničeho nezmůžeme, ale spíše si škodit budeme. Poměry se vyvíjejí tak, že buď se soustřeďíme na práci boží a Kristovu nebo budeme pracovat sami proti sobě.

Národu dnes od církve neprospěje žádná jiná práce a nebude ani o jinou stát. Zato po českokřesťanském díle bude toužit, poněvadž to bude jeho záchrana. Národní souručenství, dnes jediný politický mluvčí celého národa, ve svém svolání prohlásilo, že svůj národní život vybudujeme na třech základních pilířech: na národní pospolitosti, na sociální spravedlnosti ve stavovském řádě a konečně na mravnosti a výchově v duchu národním a křesťanském.

Za stavitele tohoto třetího pilíře jsme Bohem povoláni my, třeba si to národ ve svém celku ještě neuvědomuje. Běda nám, jestliže tohoto poslání neuposlechneme! A blažení, kdo ho poslechnou! Výchovná ruka Páně začíná nás k našemu úkolu vést pevněji než dosud a je možno, že její stisknutí bude ještě důtklivější a tíživější než dosud. Zanechme proto všeho dosavadního hrani s věcmi, které nám nepatří a soustřeďme se na dílo, k němuž jsme poslání!

Kdo zná smysl dění, dokud je v proudu? Jen věrme, že Bůh je na světě a že ten svět řídí k svým cílům! A pokud na nás jest, v každém okamžiku života hledejme a plňme b o ž í vůli, hledejme a uskutečňujme b o ž í království v sobě a v národě, do něhož nás Bůh poslal!

17. IV. 1939.

## K 65. narozeninám prof. dr. A. Spisara.\*)

Zdeněk Trátlík

Z. T.

U příležitosti narozenin bratra prof. A. Spisara vzpomenu mnozí, co pro ně znamenala jeho theologická práce v době hledání a zmatků, úsilí a zápasů církve o nalezení a zdůvodnění

\*) Br. dr. Alois Spisar se dožil 18. dubna 1939 svých 65. narozenin. Přinášíme k té příležitosti dva příspěvky, jeden od jubilantova žáka, druhý od starého přítele a spolupracovníka. Jsou to jen vzpomínky. Naprosto

dobré náboženské cesty. Zejména mladá generace našeho duchovenstva rostla pod jeho theologickým vedením na Vysoké škole bohovědné a potom na Husově fakultě. Kdo ví, co znamená pro duchovního nové církve, vystavené zevním útokům i vnitřním nebezpečím, pevný a jasný ideový základ, kdo prožil osobně myšlenkové, mravní a životní nesnáze člověka, hledajícího náboženský smysl života uprostřed nevěry, pochopí význam theologické práce prof. A. Spisara pro nás mladé duchovní a jeho žáky. Dnes, kdy sami zápasíme s nevěrou, lhostejností a liberalismem společnosti, kterou máme získávat pro Ježíšovo evangelium, víme, že jeho práce s námi byla těžká. Přicházeli jsme do bohoslovecké koleje a na fakultu plni idealismu, ale náš duchovní profil byl zrovna tak mlhavý, naše smýšlení bylo prosyceno zrovna tak atheologismem a přílišným náboženským liberalismem jako u ostatní studující mládeže. Naše ideály byly kulturní, ale nebyly náboženské, naše křesťanství nemělo pevné páteře, náš duchovní zrak byl pokryt šupinami povrchní modernosti a domýšlivého pozitivismu.

Profesor systematiky byl především povolán k tomu, aby nám otevřel problematiku doby — náboženskou a mravní krizi — a aby nám ukázal cestu v Ježíšově evangeliu a v moderní křesťanské theologii. Jeho theologie nás s počátku provokovala, potom vedla a utvářela a nakonec nás stavěla na vlastní nohy, abychom na theologickém základě čs. církve dovedli kriticky tvořiti dále uprostřed nebezpečí orthodoxního křesťanství i přehnaného liberalismu moderní protestantské theologie.

V těchto pohnutých dobách vděčíme především br. prof. Spisarovi, že se dovedeme dívat na události očima věřícího a vědoucího křesťana. Příznaky, které jsme v posledních letech pozorovali ve veřejném životě, nás přesvědčovaly, že diagnosa choroby moderní společnosti, jak nás ji v duchu Masarykově učil rozpoznávat prof. dr. A. Spisar, je správná. Jaký div, že se starým řádem byly odvrženy i věčné hodnoty Ježíšova evangelia, bez nichž by společnost zahynula! Přítomná mravní a

nechceme čtenářům podávat zhodnocení jubilantova bohatého a plodného životního díla, neboť není ještě daleko ukončeno. Podle nových předpisů odejde sice dr. Spisar jako profesor Husovy fakulty koncem letního semestru do pensie, ale neodejde na odpočinek. Je díky Bohu zdrav a ochoten pracovat, zvláště když není za něho té chvíle pro fakultu náhrady. Bude přednášet systematickou theologii pro posluchače naší církve na fakultě dál jako professor honorarius. A zvláště ovšem nezanechá své literární práce. Právě se sází pro Edici Blahoslav jeho Úvod do věrouky a autor pracuje už také na dalším svazku, jímž bude Věrouka naší církve. Jestliže tedy vzpomínáme 65. narozenin br. prof. Spisara, tedy proto, že je to vhodná chvíle, kdy s ním chceme Bohu poděkovat za vše, čeho se mu během života dostalo, že chceme i jemu poděkovat za jeho dosavadní velkou práci pro naše dílo, zvláště také jako redaktoru několika ročníků naší revue, a konečně i proto, že mu chceme přát od Boha zdraví, klidu a zdaru k práci, která na něho ještě čeká, a po jejím skončení mnoho let čisté radosti stárí v blahu božího pozhánání.

F. K.

kulturní situace společnosti postuluje stále zřetelněji nutnost cesty, kterou nám ukazoval jako bohoslovcům náš profesor systematiky. Z náboženské a mravní krise, která je základem všech krisí ostatních, může pomoci lidstvu jenom Bůh skrze církev, která je dovede získati opět pro Ježíše Krista. To znamená především revisi celého starého církevního křesťanství a přeložení stálých hodnot křesťanského náboženství moderními formulemi, aby křesťanství bylo učiněno dnešnímu člověku srozumitelným, přijatelným, drahým a závazným.

Tak asi — stručně vyjádřeno — zdůvodnil nám prof. A. Spisar vznik a smysl naší církve. Děkujeme mu za vzácné vědomí, že naše církev nikdy nebyla a nebude provinciální sektou, jejíž existence a smysl by byl svázán osudově s existencí časné státní formy. Dnes, kdy ignoranti nebo nepřátelé se domnívají, že zánik čs. státu musí mít v zápětí konec naší církve, protože má s tímto zaniklým státem společné jméno, je zvláště potřebí ukazovati, jaký je vlastní úkol a smysl existence naší církve. Oživuje v nás také otázka národní a křesťanské povahy čs. církve. Theoretický problém stává se nám praktickým a konkrétním úkolem. Uvědomujeme si, že jsme povoláni k tomu, abychom v nové situaci udržovali a rozmnožovali náboženské a mravní síly svého národa, aby rostl a sílil. Jsme klidni a věříme ve šťastnou budoucnost své církve, svého národa i celého lidstva. Dobré hodnoty theologie, které nás učil br. prof. Spisar, prokazují nám dobré služby.

## Po desíti letech.

(K pětadesátce Dr. Al. Spisara.)

*František*

*Fr. Kalous.*

Nahodile při sestavování programu na besídku mládeže církve čs. ve sboru na Březových Horách dostal se mně do rukou výtisk „Učení náboženství křesťanského pro věřící církve čs.“, který jsme vlastním nákladem vydali s bratrem Aloisem Spisarem a který dal jsem vytisknouti v Příbrami 1929 v tiskárně Ant. Pelze.

Bylo to třetí vydání čs. katechismu, který v prvním a druhém vydání vydali jsme s bratrem Dr. Karlem Farským.

Opatrností bratra Al. Spisara, který znal pražské poměry lépe nežli já venkovan, přidán byl do závorky podtitul (návrh), aby nikdo nemohl vyčítati, že vydáváme nějakou knihu, která nemá schválení úředních, oficiálních kruhů.

Ty měly jiné starosti, než ideově rozvíjet to, co zanechal první patriarcha zemřelý před dvěma lety r. 1927.

A přece bylo nutno i na tomto poli (abychom mluvili obrazně) uchopit se pluhu, a neohlížejíc se napravo nebo vlevo i dozadu, rýt dále líchu, kterou opustil první ideový nositel „díla“ církve čs., jak rád se vyjadřoval.

Mnozí — přátelé i odpůrci — v smrti bratra Karla Farského viděli ohrožení, ne-li zánik církve čs. a někteří i ideové poblouzení, povrchnost, nehotovost a nervositu přechodné doby a přecházejícího hnutí.

Třetí vydání katechismu znemožnil bratr Farský z obavy, aby neotřásl nebo nepřispělo k otřesení nového hnutí náboženského.

Jako každý počáteční čin bylo v něm mnoho nehotového, narychlo nahozeného a k rychlému užití potřebného. Ale otvíral se jím nový svět, nové vyjádření toho, čím žil a čím chtěl žít svobodný člověk. Odtud rychlé rozšíření, radostné přijetí a lomoživý odpor nepřipravených.

Odešel Farský a bylo třeba pokračovat v jeho díle, rozvíjet je, znova roztrždit a formulovat. Jeho odkaz nesměli jsme opustit.

Proto titulní list učení praví: „Dle odkazu Karla Farského formou katechismovou sestavili a rozšířili Fr. Kalous a Al. Spisar, duchovní církve čs.“ Mé jméno je na prvním místě podle abecedy, ale i jako iniciátora nového vydání a přepracování.

Neznal jsem v církvi jiného muže, který by pro své vzdělání, soustavnost, přehled a oddanost církvi mohl se podjat této práce.

Jak byla nutná, ukázalo se na církevním sněmu r. 1931, kdy bratr Al. Spisar, stejně jako kdysi br. Karel Farský na sněmu smíchovském, hájil toto „učení“ jak v komisi, tak plěnu sněmovním. To byl už vnější výraz práce a konečné vítězství a všeobecné uznání, které jeho práce si dobyla.

Ale předcházející soukromá, domácí práce s četnými debatami, úvahami a zpracováním byla dlouhá a vyčerpávající.

Bratr Al. Spisar byl tehdejší doby v náladě velmi pesimistické. Bylo třeba překonávat chmury a podněcovat k radostné tvůrčí práci, aby zhořknutím nezničilo se ideové snažení, které potřebovalo jen formulace a slovního vyjádření.

Za svou zásluhu — a uznal to později br. Al. Spisar — pokládám, že jeho práce a jeho oddanost církvi nevyšla na prázdno a že položil pevné ideové základy církvi, v níž jsme se po převratu sešli.

Kdo sleduje a zejména prožil ideový vývoj církve od „Ideových směrnic“, které jsou také dílem bratra Spisara, do přijetí „Učení“ sněmem církve čs., poznává, čím byl a je bratr profesor Husovy fakulty, čestný její doktor, Alois Spisar pro naši církev.



Bratr Karel Farský z krkonošského kraje českého, postava majestátní vzrůstem, nadání vůdčího, vedl a řídil obětavě naši církev, bratr Alois Spisar z hanáckého kraje moravského, svou malou, zavalitou postavou, který nerad — obyčejně donucen — stavěl se do popředí, připadal mně jako poctivý dělník, který solidně dokončil to, co započal, a ač znervosnělý prací, klidně a soustavně přes nepřízeň doby a poměrů koná svou obvyklou denní práci, jejíž výsledek změří a odhadne se po čase.

S bratrem Karlem Farským po tři dny, když se vrátil z Tře-  
mošné na Královédvorsku, pracovali jsme na formulaci prvního katechismu, k němuž připravil jsem náčrt o prázdninách v budouvě jičínského pedagogia, s bratrem Aloisem Spisarem bývaly četné konference a schůzky v jeho vile na Spořilově. Při těchto poradách mnoho mně vysvětloval a tak mne poučoval. Tím vznikala přesná a jasná formulace myšlenek o nejdůležitějších, nejtěžších a nejsložitějších otázkách náboženských.

Po těchto rozhovorech odjížděl jsem domů do Příbramě, abych pořizoval prepisy a připravoval je k revisi bratru Spisarovi a do tisku. Revisi tu prováděl Spisar sám v soukromí, neboť, zvláště v odstavcích „O Bohu“ a „Ježíši Kristu“ bylo třeba velké soustředěnosti myslí, která dosahuje se nejlépe, když je člověk sám.

Jako s bratrem Farským byla práce radostná, tak slova konce úvodu „Bůh dejž své požehnání“, napsaná v Příbrami-Praze v březnu 1929, naplňovala se v práci s bratrem Spisarem opravdovým úspěchem a potřebou pro církev čs.

Byly to dvě různé doby v dějinách naší církve: počátek let dvacátých, plný vznětu a citového rozpětí, a konec let dvacátých doba nevládného hledání a bolestné krise, kterou bylo nutno překonávat soustavnou prací a tvrdou trpělivostí, že zdárně začaté dílo obstojí v kolotání a šťastně ukončeno vydá dobrý užitek.

Bratr Alois Spisar nevznášel se ve vidinách ducha, ale zvyklý přesně ujasňovat si problém a jasně formulovat pojem klidně uvažuje přemýšlel, rozebíral, objasňoval a vyjadřoval. Žertem říkával, že jako Hanák má rád trochu masitého při pojmech tak odtazitých.

Nesmí se zapomenouti ani na žertovný ráz těchto besed, které po dlouhých úvahách stávaly se rodinnými zábavami, zvláště když „víno di Comino“, brunátný mok rybízový, zabánělo chmurnou a kleslou náladu upracované a zemdlené duše.

V žertu zapomínalo se tehdy i na starosti rodinné i na bolesti církevní i těžkosti celostátní i na slabost a zlobu lidskou. Byl někdo mezi námi, kdo dával sílu, vytrvalost a houževnatost.

Učil pít z kalicha života sladké i trpké. Dílo se zdařilo a po desíti letech může bratr Alois Spisar vzhlížeti při své pětadesátce s uspokojením i na tento úsek svého života.



## Pastorační prvky v pastorálních listech.

(Dokončení.)

Dr. O. Rutrle.

Presbyterové a diakoni jsou podrobeni stejným mravním předpisům jako episkopové. (I. Tim. 3, 8—14. Tit. 1, 6.) Zde je zřejmo, že jde o druhou generaci, jež je už pro křesťanství vychovávána na základě „učení“, t. j. vyučování ve víře, tradici a křesťanskému životu. Proto také obsahují pastorální listy tolik odkazů k mravním posudkům. V prvokřesťanství naplnění Duchem bylo i důkazem a zárukou života u víře. Teď je však už nutno bedlivě zkoumati kvality křesťanovy a pozorovati jeho život. Je nutno *znáti lidi*; pokud se vůdců týče, takřka taxativně určovati vlastnosti, které by zaručovaly jejich kvalitu.

Mezi předpokládanými okolnostmi, se kterými třeba církvi počítati, je i mládí duchovních správců po odchodu první generace. Pastorální listy pamatují i na tuto okolnost a radí vyrovnati handicap mládí se strany duchovního vzorným duchovním životem. (I. Tim. 4, 11; II. Tim. 2, 22.)

Při všech ohledech pastorálních listů na životní praxi je nadsvětý pramen norem zachován. Víra a dobré svědomí mají svůj základ jinde než v nařízeních lidských. Jsou stále ve styku s Boží milostí. (I. Tim. 1, 18.)

Podobným duchem jsou neseny normy a příkazy, vztahující se na vlastní *pastorační činnost* duchovního správce.

Způsob podání napovídá, že autor sebral určité množství osobních i obecných, kolektivních zkušeností. Vedle rad příležitostných, nesoucích pečeť osobní zkušenosti, přináší pastorální listy rady, vztahující se k určitým celkům, jako předmětům pastorační činnosti, jejichž existence je obecně předpokládána. Jsou to oddíly o poměru episkopa k presbyterům, o vdovách, falešných učitelích a pod.

Pastorační normy pastorálních listů vycházejí z předpokladu, že duchovní je mluvčím a zastáncem objektivního řádu spásy, který je i nad ním a ke kterému veškerá pastorační činnost směřuje. Konkrétně je uznání objektivity vyjádřeno tradicí a náznamem sakramentalismu.

Cíl veškerého nařizování je láska, která je zaměřena theocentricky. Její plnost v člověku plyne z čistého srdce, z dobrého svědomí a z nepokryté víry. (I. Tim. 1, 5.) Není to tedy pouhý instinktivní cit, založený na osobních dojmech duchovního. Žádné rozhodování duchovního správce nesmí býti vedeno předsudky a nesmí plynouti z osobních nálad a sklonů. (I. Tim. 5, 21.) Duchovní je dělníkem, neustále osvědčujícím před Bohem svou pevnost v pravdě. Správné rozdělování slova pravdy předpokládá opření se o Boha. (II. Tim. 2, 15.)

V působení duchovního jde o Boží pravdu a její platnost ve světě, v lidských srdcích i rozumech. Proto veškera Boží říše, všechen příslib v Kristu, všechno jeho zjevení a kralování je mocným závazkem pro křesťanského učitele, aby neustal v kázání slova a v práci pro Boží cíle, ať je to vhod či nevhod. (II. Tim. 4. 1.) „...přesvědčuj, hroz, napomínej, s veškerou shovívavostí a s učením. Neboť nastane čas, kdy lidé nesnesou zdravého učení, ale podle vlastních libůstek si budou sháněti učitele, aby byly jejich uši polechtávány, odvrátí sluch od pravdy a vrhnou se na báje.“ (II. Tim. 4, 2, 3, 4.)

V subjektivistické libovůli a mysterijním opojení světa, interesovaného v otázkách života a smrti jen z motivů sensualistického vychutnávání a upokojujání zvědavosti, je důležité, aby křesťanský učitel dovedl zdůrazniti jednoduchost a závaznost pravdy i vážnost jejího hledání.

Křesťanství nepřináší „vyššího poznání“, gnóse, neboť poznání pravdy v Kristu je prosté. (I. Tim. 6, 20.) Hledání omamných zdrojů poznání Boha je ve skutečnosti prázdným světským tlacháním. (I. Tim. 6, 20.) Vede jen k intelektualistickým fantasiím, které nesouvisí se životem zbožnosti a mravnosti Ježíšovy. „Takoví tvrdí, že znají Boha, ale svými skutky ho zapírají.“ (Tit. 1, 16.) Zlí lidé a kejkliři pravdy (II. Tim. 3, 13) postupují k Bohu širokou a pohodlnou cestou vnějších skutků, nebo chtějí přeskočiti denní úsilné hledání svými mythy, místo, aby v lásce, trpělivosti i v utrpení hledali Pána. Takové světské smýšlení je protikladem moudrosti Písma, které vychovává ve spravedlnosti, aby křesťan se stal hotovým Božím člověkem. (II. Tim. 3, 17.) Ostatně těm, kteří nekráčí cestou evangelia, nejde o budování domu Božího u víře, jako spíše o spory. (Tim. 1, 4.) Slovní boje o prázdné pojmy ruší pozitivní práci pro Boží království. Posluchači, místo aby rostli v syny Boží, jsou rozvráceni. (II. Tim. 2, 14, 23.)

Cílem duchovního je oproti tomu pozitivní práce: usilování o pokoj s těmi, kteří vzývají Pána z čistého srdce. (II. Tim. 2, 12.)

Idea pozitivní práce pro Boží království není přesto v pastoraálních listech kvietistického rázu. Pastoraální epištoly uvádí několik instancí, kde duchovní energicky vystupuje proti rušitelům pravdy a dobra. Tyto případy jsou však omezeny na vykonávání kázně proti zastáncům falešného učení. List k Titovi používá v těchto případech mírnějších výrazů i mírnějších kázeňských prostředků (Tit. 3, 10 11) než I. list k Timotheovi. Soudí se proto, že I. Tim. představuje pokročilejší stadium, zvláště pokud se posuzování heresí a poměru k nim týče. Epištola k Tit. radí k domluvě, list I. k Tim. mluví o odevzdání představitelů falešného učení satanu. (I. Tim. 1, 20.)

Závazek služby nadlidským normám se musí projevit i v praxi. „Na staršího člověka se nebořuj, ale domlouvej mu

jako otcí; s mladšími zacházej jako s bratřími, se staršími ženami jako s matkami, s mladšími jako se sestrami s veškerou čistotou. Vdovy cti, skutečné vdovy.“ (I. Tim. 5, 1—4.)

Křesťanské principy řídí život v určitém prostředí. Proto pastorační metoda počítá se znalostí konkrétního prostředí. K této znalosti patří i psychologické zkušenosti, vedle analýsy sociologické. Pastorační listy projevují bohatství psychologických pozorování a počítají i se sociálními faktory v duchovenské praxi.

Sociální prostředí je v pastoračních listech určeno různými společenskými třídami uvnitř náboženské obce i vztahem náboženské obce k mimonáboženským, nekřesťanským celkům, jako na př. ke státu.

O státu se zmiňují pastorační listy pouze jednou (I. Tim. 2, 2), a to v souvislosti s nařízeními bohoslužebnými. V době, kdy poslední vlny víry v parusii přecházely v hladinu povinnosti denního občanského života, se objevuje v pastoračních listech už jakési kompromisní stanovisko ke státu, podporované vědomím, že stát také je součástí prostředí, do kterého postavil křesťana sám Bůh. Proto pastorační listy hledí kompromisně zachovati ušlechtilý křesťanský život ve státě a nevyhledávají při tom konfliktů s veřejnou mocí. Bohoslužebné předpisy nařizují modlití se v liturgii za krále světské pro klidný a tichý život v samé zbožnosti.

Vedle konstant církevního zřízení počítají s určitými sociálními celky a skupinami ty ucelené zkušenosti pastorační praxe, které tvoří v pastoračních listech samostatné oddíly, jež mohou býti buď výsledkem utřídění vlastních zkušeností autorových, nebo mohou obsahovati pastorační tradici; snad někdy fixovanou v manuály, jak se vytvořila v důležitých centrech křesťanství. Jsou to oddíly, nazývané parenese skupin. Jako úvod k ní mohou sloužiti slova II. Tim. 2, 20: „Ve velikém domě jsou nádoby nejen zlaté a stříbrné, ale také dřevěné a hliněné; jedny pro čestné, druhé pro všední užívání; očistí-li se kdo od všednosti, bude nádobou pro čestné používání: bude posvěcený, užitečný hospodářovi, připravený ke všem dobrým skutkům.“

Různé nádoby symbolisují různé skupiny, jako předměty episkopovy starosti. Důležitou otázkou pastorační je poměr episkopův k presbyterům. „Starší, kteří se osvědčí jako představení, mají býti pokládáni za hodny dvojnásobné odměny, především ti, kteří pracují slovem a učením.“ (I. Tim. 5, 17.) Episkopos, který řídí a rozhoduje v náboženské obci, nemá lehké postavení vůči presbyterům, kteří jsou mu kázeňsky podřízeni. „Proti staršímu nepřijímej žaloby, leda jsou-li proti němu dva nebo tři svědkové. Ty, kteří hřeší, kárej přede všemi, aby se i ostatní báli.“ (I. Tim. 5, 19.)

Ze společenského celku vdov sem patří ta část, která hledí na vdovy jako na objekt pastorační. (I. Tim. 5, 9.) Jak otázka charitativní péče o vdovy, tak chování a soukromý život vdov

byl patrně vážným problémem prvokřesťanským. Pastorální listy se široce o tom rozepisují. Je důležité, aby vdovy dbaly zbožnosti a mravní bezúhonnosti. Ve stanovisku k manželství, v této souvislosti vysloveném, se pastorální epištoly odchyľují od stanoviska Pavlova požadavkem, aby se mladé vdovy vdávaly a měly děti.

Ženy, muži, mladší a starší jsou obvyčejně v pastorálních listech uváděni společně, byť se autor obracel svými radami ke každé skupině zvláště.

Ze všech příkazů střízlivosti, mravnosti, počestnosti, zdravé víry, důstojného chování lze viděti, jak prostředí podle jména křesťanské, ale životními projevy pohanské, bylo pro duchovního správce vážnou starostí udržení křesťanské kázně v náboženské obci. I. Tim. 2, 8 se dotýká účasti mužů při bohoslužbách a klade váhu na vědomí, že při bohoslužbách stojí před Bohem a mají proto pozdvihovati zbožné ruce bez hněvu a bez pochyb.

Ženská otázka zvláště zaměstnává pisatele pastorálních listů. (Nejúplněji I. Tim. 2, 9—15.) Postavení ženy ve starém světě jí určovalo nižší kulturní úroveň. Křesťanství zasáhlo do této situace principem rovnosti všech lidí, tedy i muže a ženy před Bohem. Křesťanství mělo ihned s počátku své prorokyně i diakonky. Pastorální listy nečiní rozdílu mezi mužem a ženou v poměru k Bohu. Ale přece se pisatel pohybuje v nejistotě mezi rovnocenností ve spásě a podřízeností ženy mužem. I. Tim. 2, 11—15 obsahuje zákaz veřejného učení pro ženu spolu s nejasným odkazem na úvod Genese. Méněcennost ženy je tu vyjádřena poukazem na hřích. Původní dojem je však mírněn myšlenkou, že hřích ženy bude smazán rozením dětí. Že nejasnost ve věci tohoto problému, doprovázená nejasností textu, tkví v mysli pisatelově, ukazuje samozřejmost, se kterou na jiných místech počítá se zastáváním veřejného úřadu (vdovského) ženami.

Sociální poměry doby nezůstaly bez odrazu v praxi křesťanských obcí. Autor pastorálních epištol se jimi ovšem zabývá jen se stanoviska pastoračního v úzkém slova smyslu. Jde především o otázku bohatých a otroků.

Poměr pána a otroka má býti podle pastorálních listů řešen křesťanským bratrstvím. Křesťan za všech okolností má dokazovati, že vnitřní cena člověka je měřítkem jeho hodnoty vůbec. Tak služba otroků ve světle křesťanství je zbavena kletby nesvobody a naplněna láskou a věrností, jež je protivahou služby a práce. (I. Tim. 6, 1—3.) Otroci, kteří projevují veškeru dobrou věrnost, zbavují se otroctví a stávají se ozdobou učení Spasitele Boha. (Tit. 2, 9, 10.) Již zde je zřejmo, že křesťanský kvas musil nutně vésti k reorganizaci lidské společnosti a ke konečnému odstranění otroctví.

Poměr duchovního správce k bohatým je v celku dán evangeliem. Plnost naděje člověka nesmí býti skládána ve věc tak ne-

jisté ceny, jako je bohatství. Bůh dává teprve smysl majetku, užívanému souhlasně s jeho vůlí. Snad lze myslet na ohlas podobenství o pokladech v nebi, mluví-li se o bohatých: „Ať sobě samým shromažďují poklady jako krásný základ pro budoucnost...“ (I. Tim. 6, 19.) Myslí se na základ pro budoucnost věčného života.

Pastorální listy se staly zajisté prvním katechismem pastoračky. Ještě učedníci a mládenci Jednoty Bratrské, připravující se na duchovenské povolání, měli bedlivě pročitati pastorální epístoly a osvojit si jejich normy i jejich praktická pozorování a rady.

Nad katolickou pastoračku, která z nich vyrostla, vynikají smyslem pro čistotu normy, jež i v kompromisním řešení neustupuje před syrovostí života.

#### *Použitá literatura:*

A. Bruckner: Die Irrlehrer im Neuen Testament. Tübingen, 1902. Bultmann v RGG: Pastoralbriefe. Martin Dibelius: Geschichte der urchristlichen Literatur. Berlin, 1926. Friedrich Heiler: Der Katholizismus. München, 1923. Joh. Ed. Huther: Kritisch-exegetisches Handbuch über die Briefe an Timotheus und Titus. Göttingen, 1866. A. Loisy: La Naissance du Christianisme. Paris 1933. Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums. Stuttgart, 1923. C. F. Scott: The Pastoral Epistles in The Moffatt N. T. Commentary. London, 1936. H. von Soden: Die Pastoralbriefe. Handkommentar zum N. T. Freiburg, 1893. Bernhardt Weiss: Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus. Göttingen, 1902. G. Wohlberger: Die Pastoralbriefe. Kommentar zum N. T. Leipzig, 1911.

## Ragazovo pojetí náboženství.

(Pokračování.)

Fr. Fousek.

### 4. Ve světle pravého náboženství.

„Ale já naplněn jsem silou Ducha Hospodinova a soudem i udatností, abych oznámil Jákobovi zpronevěření jeho a Izraelovi hříchy jeho.“

Micheáš.

#### a) Staré „náboženství“:

U Ragaze nutno rozeznávat dvojí smysl slova náboženství: Náboženství v užším slova smyslu a náboženství v širším slova smyslu. Náboženství v užším smyslu, to je to staré „náboženství“, vymezené jako určitý obor života, jako určitý duchovní útvar, který má hlavními znaky: konfesi, učení, organizaci a kult (Linhart, L. Ragaz, str. 15). Naproti tomu je náboženství v širším, hlubším smyslu: to je obecenství člověka s Bohem; vychází od skutečného živého Boha a usiluje o jeho svět. Ragaz nerad užívá slovo náboženství. Oblíbeným protikladem říká: ne

náboženství, ale království Boží. Přesněji jistě je říkat království Boží, neb tím zároveň označujeme obsah a smysl pravého náboženství.

Ono „náboženství“ v užším slova smyslu nahradilo hlavní znak a obsah náboženství, totiž přímý, osobní, živý vztah k Bohu, prvky druhořadými, vedlejšími, ba mnohdy pro náboženství zbytečnými a náboženství znetvořujícími. Ono provozuje náboženství jen pro náboženství a ne život pro Boha. Na místo účinné práce pro Boha, na místo úsilí o jeho království, spokojovalo a spokojuje se (a považuje to za věc nejdůležitější!) s náboženským rozcitlivěním, s kvasináboženskými city a s náboženskými náladami duše. Čili: pěstuje (také jeho výraz!) náboženské nálady a náboženský život mu uniká. Cedí komáry a polyká velbloudy. Náboženství činu mu uniká, nebo je mu něčím vedlejším. Ono z náboženství učinilo učení, zatím co náboženství je čin, praktický čin spravedlnosti a lásky Boží. Z Boha učinilo jen předmět vědění a hypotesu, kdežto Bůh je skutečnost. Víru v Boha nahradilo vědění a učením o Bohu. Živého Boha dogmatickými formulami o něm. Z praktické služby Bohu učinilo posluhování a přísluhování Bohu. Bůh však nepotřebuje obsluhování a vysluhování, on chce život Boží. Toto přísluhování svěřeno vybraným zasvěceným lidem: kněžím. Bůh však chce všechny lidi mít sobě zasvěcené, stvořením je všechny posvětil. Toto „náboženství“ tak vytvořilo svůj svět, posvátný, náboženský, vedle světského světa. Bůh však chce, aby celý svět byl jeho. Ten „posvátný svět“ pilně se snaží o to, aby budil dojem, že jedině v něm je Bůh, jedině on zná Boha. Je hrdý na to, že má Boha.

Celý ten „vyšší, náboženský, duchovní, svatý“ svět stojí vedle světa jiného, obyčejného, profanního nebo i nad ním. „*Království Boží však znamená nový svět, svět přetvořený, obnovený Boží silou, ale svět. Znamená novou skutečnost, tak skutečnou jako je Švýcarsko nebo britská světová říše, jenže skutečnost boholidskou*“ (Leonhardt Ragaz, *Od Krista k Marxovi, od Marxu ke Kristu*, str. 217 v čes. překladu). Jde o skutečnost Boha i člověka, o skutečnost Božího řádu a pořádku mezi lidmi.

## b) Křesťanství.

### Ad fontes.

Jestliže se chceme dovědět, co křesťanství chce, musíme jít k jeho pramenům, k jeho počátkům. To znamená jít k Ježíši Kristu a k *bibli*, v níž jsou počátky křesťanství zachyceny. Tam nám jasně svítí *jediná idea*, idea Ježíšova, idea *království Božího*. Křesťanství znamená víru a vyznání Ježíše jako zjevitele této ideje, čili víru v Ježíše jako Krista. *To Ragazovi znamená, že v Ježíšovi se objevilo království Boží, že se v něm sešli Bůh a člověk. Ježíšovo vítězství nad smrtí i světem, i jeho učení, je*

dokonalým zjevením vůle Boží. V Ježíši Kristu zjevil Bůh i podstatu svého království. Křesťanství vzniklo z boje království Božího se světem. Tento boj je tedy stále jeho úkolem: má bojovat boj o království Boží. Jest tedy křesťanství samou svou podstatou něčím statečným, dynamickým, revolučním. Křesťanství má zjevovat království Boží tak, jako jemu se zjevilo v Kristu. Vlastně v křesťanství a s křesťanstvím má přicházet do světa Kristus a království Boží a tím se ono stává pravým náboženstvím, věcí Kristovou ve světě, stává se realizací království Božího ve světě, vtělením Boha do světa. Jestliže však se křesťanství tomuto úkolu a této své podstatě zpronevěřilo a zpronevěřuje, vznáší se nad ním soud, trest Boží. Jakmile se křesťanství zpronevěřilo Kristu a království Božímu, ztratilo svou sílu, dynamičnost i revolučnost a stalo se mocí reakční.

Tím vývodem jsme také u pramenů zpronevěry křesťanství na věci Kristově. S počátku křesťanství vítězilo nad světem a s ním vítězilo i království Boží. Křesťanství spokojovalo se však čím dále tím více jen formálním vítězstvím a nerevolučníhovala duše a společnost, do níž pronikalo, a tak se stalo, že „poražení dali vítězům zákony“. Vzniklo spojení trůnu a oltáře, které se táhne od té doby, kdy císař Konstantin přijal křesť. Řecká vzdelanost spojila se s věcí Kristovou, vytvořilo se učení křesťanské, vytvořilo se i dogma o Kristu, které skoro zabilo víru v Krista, ba stalo se nástrojem duchovního otroctví. Království Boží, ztělesněné v křesťanství, unikalo a křesťanství se stalo formalistickým, náladovým útvarem zcela po vzoru pohanského náboženství. Stalo se „náboženstvím“ v užším smyslu, karikaturou náboženství. Na místo království Božího nastoupila církev, přisvojila si politickou i světskou moc, ale navenek přece stále lhářsky hlásala, že je v ní celá pravda Kristova. V tom utvrdila i některé skutečně zbožné lidi. O království Boží na tomto světě, o jeho *příchod*, který byl tak hybnou silou, tak touženou a očekávanou věcí u prvních křesťanů, o ten příchod přestala církev usilovat, o ten příchod bojovat se světem, v němž žila. Církev stále hlásala vládu Boží na zemi, ale nehlásala ji pro zemi. S klidem stolovala s utlačovateli a vykořisťovateli. Řekli jsme již „církev“, neb křesťanství, které bylo původně duchovní hnutí, změnilo se v ustrnulou organizaci. Ragaz vlastně rozeznává (i když to neříká — vysvětliti to můžeme jeho zálibou v protikladech, obsažených třeba v témž pojmu) dvojí křesťanství. A přece vlastně jedno, neb to falešné, zvrhlé křesťanství není křesťanství, ale pohanství. Nebo raději říká, když falešní křesťané se tak houževnatě snaží, aby to pojmenování křesťané zůstalo pro ně, tu říká raději s Blumhardtem: pryč od křesťanství ke království Božímu. Rekněme tedy raději, že podle Ragaze je dvojí směr v křesťanství: Křesťanství pravé s centrální myšlenkou a úsilím o příchod království Božího na zemi, tedy hnutí v křesťanstvu, které o ten příchod usiluje. Tento směr zastou-

pen je kacířskou linií, spodními živými a obrodnými proudy v křesťanství, které čas od času provalí se v křesťanstvu proti oficiálnímu křesťanství. Druhý směr je směr oficiální. Je to křesťanství zkažené: živá věc Kristova zaměněna zde za mrtvou instituci, církev a církve, kterým nejde o království Boží doopravdy. Jim jde o království jejich. Z pohodlnosti a nestatečnosti a také k matení ukazují na „onen svět“, na „věčný život“. Samy však ve věčný život skoro nevěří. A ten věčný život i ten onen svět či království Boží skutečně jest také mimo tento svět. Protože však touha po království Božím je silná a protože křesťanství ukazovalo jen na království na nebi, toužili křesťané po odchodu z tohoto světa, jen aby se přiblížili království Božímu. Tento svět plný nespravedlnosti a hříchu ponechávali „svému vývoji“. Při tom se mu oddávali a jej milovali, až ztratili všechnu čistotu duše, které je potřebí k vidění království Božího na nebi. Tak zůstala většina křesťanů ve skutečnosti bezvěrci a pohaný. Ragaz je si vědom, jak tvrdé soudy vynáší nad křesťanstvem a nad křesťany. Ale nemůže jinak, neb jsou to soudy spravedlivé. On tak musí mluvit. Zcela podle biblického slova: „Lev řve — kdož by se nebál. Panovník Hospodin velí, kdož by neporokoval“ a „Povalí se jako voda soud a spravedlnost jako potok silný“ (Amos). Dále spravedlivě soudí křesťanství. Ono tím, že obrátilo všechno myšlení a snažení na individuální spásu duše, vychovalo křesťany k naprostému sobectví, egoismu, náboženskému egoismu, který je horší než egoism přirozený a sám přirozený egoism podporuje a stupňuje k úplnému barbarství. Tím vším byla znetvořena věc Kristova a Boží ve světě. Na místo království Božího nastoupilo církevní křesťanství. Celé dějiny křesťanství jsou dějinami tohoto znetvoření. Dva směry, o nichž jsme svrchu mluvili, táhnou se celými dějinami. Jedna linie církevního, oficiálního křesťanství: linie odpaďu od Krista, zrady na Kristu a království Božím, linie zpronevěry Kristu, započaté Pavlem a jdoucí přes Augustina ke katolické církvi. Tato linie hledí jen za tento svět, sebe prohlašuje za svatou a zástupkyni Boha na zemi. Při tom posvěcuje celý tento hříšný a zlý svět, nebo z něho má prospěch. Posvěcuje všechnu tu bídu a nespravedlnost náboženstvím, kdežto Kristus chce spravedlnost a lásku na této zemi. Kristus chce spravedlivou změnu světa. „Kristus je věčná revoluce světa skrze Boha“ (Od Krista k Marxovi, str. 220). Tento pravý smysl zná druhá linie v křesťanstvu. Je to linie kacířská. Kristus jí chce, vede a žehná. Jde od něho přes Františka z Assisi, valdenské, Viklefa, Husa, Savonarolu, přes křtěnce k nábožensko-sociálnímu hnutí v nové době. To je pravá linie věci Kristovy. Nad ní, přes chyby, které také má, kráčí Kristus, nad ní a v ní se mocně vzdouvá mesianismus království Božího.



# Poměr náboženství k filosofii a mravnosti s hlediska sociologie.

Dr. Jaroslav Šíma.

## 3. Poměr k filosofii a vědě.

Filosofie je jednotný výklad světa na základě odborných věd. Poměr filosofie k vědě je tudíž poměr abstraktna ke konkrétnímu, i když vědy se zase dělí na více nebo méně konkrétní. Filosofie je ryzí fikce. Ne v tom smyslu, že by neměla zdůvodnění v realitě nebo že by nebyla hodnotnou, ale tím, že je výtvorem spekulace, rozumu. Naproti tomu náboženství je život, praxe. Filosofie vykládá svět objektivně, s odstupem, náboženství je osobní prožití a procítění tohoto poznání. I když filosof postuluje Boha, neznamená to ještě, že je to jeho náboženství, neboť k tomu je třeba, aby pod zorným úhlem své teorie se díval na svůj osobní život, dle něho zařídil své relace ke světu a aby jeho poznání vytvářelo celkovou životní náladu. Náboženství je více praxí než teorií. Rozdíly:

1. Filosofie musí být hypotetická, ale míra její hypotetičnosti je omezenější než hypotetičnost ideologie náboženské. Náboženství je praxí a ta je vždy více hypotetická než teorie.
2. Další rozdíl mezi filosofií a náboženstvím záleží v tom, že filosofie se zabývá mnohými problémy, které nemají bezprostředního vlivu na lidský život, kdežto náboženství vysvětluje jen ty otázky, které mají praktickou cenu pro duševní jistotu, klid člověka a pro praktický život. Tak na př. filosofií velmi zajímá problém noetický, kdežto náboženství snaží se spíše odpovědět na otázku, co je po smrti člověka, jaký smysl má jeho život, kam spěje lidstvo atd.
3. Náboženství je konečně návod i hodnocení (alespoň všeobecné), kdežto filosofie je většinou nehodnotící. To vše plyne z toho základního rozdílu, že náboženství je převážně životní praxí, filosofie teorií.

Tak zv. praktická filosofie je vlastně po výtce normativní ethika. Specificky filosofické praxe není. Filosofie se aplikuje ve své abstraktní formě v ideologii náboženské a konkrétně v ethice individuální a sociální.

Namítne se, že náboženství je také teorie. (Podstatou je sice život, praxe, ale má i částečnou teorii.) Ale tato teorie je pouze výňatkem z filosofie. Totiž theoretickým výkladem těch problémů, které jsou pro praktický život důležité. A zase nám může býti položena otázka: Jak to tedy, je-li theoretická část náboženství totožna s filosofií, že se theologie dostává neustále do sporu s nenáboženskou filosofií? Je to proto, že theologie byla většinou jen špatnou, nevědeckou filosofií, která si činila právo býti nadřazenou filosofií a vědě. (Také

tato řešení Masaryk naznačil.) Theologie je praktickou filosofií. Je to výklad těch problémů, které náboženství potřebuje mít zodpověděny pro životní praxi. Druhou příčinou těchto konfliktů je okolnost, že theologie z praktických důvodů zodpovídala si i otázky, na jejichž nenáboženská zodpovězení filosofie resignovala, a filosofie obracela se proto proti theologii. Kromě toho každá filosofie považovala svůj výklad světa za správný a nepřipouštěla, že by theologie měla alespoň stejnou oprávněnost, jako výklady filosofie netheologické. V podstatě je theologie speciální filosofií. Tím není řečeno, že náboženství musí ve své theoretické části přizpůsobovati se jednotlivým filosofickým směrům nebo že všem musí vyhovovat. Má-li plnit svou praktickou funkci, ani nemůže. Ale na druhé straně je pravda, že podle některých filosofických směrů vzniklo úplně náboženství, jako na př. u Spinozy, Schopenhauera a j. To je prostě tím, že tito filosofové promysleli a procítili své theorie tak daleko, že je přenesli až do svého praktického myšlení, cítění a jednání.

Náboženství si vytváří svoji vlastní ideologickou základnu. Obyčejně ji vytváří za součinnosti a vlivu soudobé vědy a filosofie. (Na př. na vytvoření křesťanské theologie spolupracovala filosofie řecká a římská a věda zejména středověká.) Tvoří-li se v dnešní době ideologie nových náboženských směrů, volí filosofický výklad, který nejlépe zodpovídá otázky pro náboženství důležité. Bývá v souhlase se současnou vědou. (Unitářství na př. buduje svoji ideologii velmi silně na evolutionismu.) Záleží pak na tom, zda ustrne nebo zda se dovede přizpůsobovat novým bezpečným poznatkům vědeckým. Z toho plyne, že náboženství je v užší závislosti na vědě než na filosofii, která je roztržena ve sta směrů a náboženství potřebuje praktický výklad důležitých otázek mít pevný a musí jen dbáti, aby byl ve shodě s objektivními poznatky vědeckými. Věda ovšem člověku v životní praxi nestačí. Abychom tak řekli, člověk nemá čas, aby počkal, až věda rozřeší, co je smrt, co je po ní, co je na počátku a konci světového vývoje, jaký cíl má život a hlavně: kam spěje člověk a co má dělat, aby splnil svůj úkol ve světě. Náboženství si tvoří svoji vlastní ideologii, ovšem za součinnosti některého filosofického směru. Volí za prvé ten, který nejpravděpodobněji vykládá nábožensky důležité otázky a za druhé uplatňuje tu hledisko mravní, totiž aby přijatý základ filosofický co nejlépe sloužil rozvoji mravního života. Shrňme tedy: i náboženství má svoji theoretickou část. Tato theoretická část je výsekem z filosofie, který vykládá pro praxi důležité problémy. Ale v této theoretické části není vlastní a nejhlubší podstata náboženství. Ta je teprve v důsledcích, které toto rozumové poznání má na celkový stav mysli a citů, na celkovou životní náladu

vzniklou z toho, že si uvědomujeme, co je smyslem našeho života.

Styky a prolínání obou těchto serií, vědy, filosofie a náboženství jsou ovšem velmi silné. Nejčastějším, hlavně novodobým stykem obou serií je ten, že náboženství dává (jako příjematel funkcí) často podněty pro vědecké zkoumání a věda vrací, když svůj úkol splnila. Skrze náboženství, t. j. praktickým prožíváním theoretických poznatků, slouží filosofie životu, náboženství upokojuje touhu člověka po synthese všeho poznání, citění i chtění.

To jsou vlastní funkce těchto kategorií. Že se často dostávají do kompetenčních sporů, to je jednou vinou té, po druhé oné strany.

Zásadním dělítkem mezi oběma je pojem theorie a praxe nebo fikce a akce.\*) Filosofie je ryzí theorie, v náboženství je více akce. Jeho podstata záleží především v obecném životním postoji, který člověk zaujímá k bytostem nižším než je on, k lidem jiným a k bytostem, pomyslům či ideám vyšším než je on a v celkové náladě, v zorném úhlu, v němž se člověk dívá na svůj život. Pravíme, že náboženství je oproti filosofii a vědě — praxí a že tím je naznačen větší podíl akce v náboženství než v theorii. Říkáme jen větší podíl, neboť minimum její je i v theorii, totiž v pouhém myšlení; ale v náboženství není zase prvek akce tak důrazný jako je v třetí kulturní serii, totiž v mravnosti. V náboženství jde o stav, jímž jsme bezprostředně na akci připraveni a pod jehož vlivem akci, hlavně mravní, konáme. Pojmy theorie a praxe však také dobře vystihují vztah mezi vědou, filosofii a náboženstvím na druhé straně. (Pokračování.)

## **K dějinám české církve podobojí v XVI. století.**

*Dr. Viktor Šinták.*

### *1. Vznik církve podobojí.\*\*)*

Odsouzení českého mistra, Jana Husi, r. 1415 na koncilu v Kostnici a provedení tohoto rozsudku nezůstalo v českém národě bez odezvy. V zemi, kde tolik věrných duší ctilo milovaného kazatele betlémského, nemohla tato událost zůstatí bez následků.

\*) Úvaha tato vznikla z empirie na základě principů sociologické systematiky. Není proto divu, že do značné míry místy anticipovala řešení těchto otázek v sociologické systematice prof. Chalupného, který r. 1939 vydá IV. díl své Sociologie, kde se těchto problémů dotýká, zatím co obsah této studie byl autorem ve své podstatě přednesen již v květnu 1935 v Masarykově sociologické společnosti.

\*\*\*) Literatura bude uvedena na konci článku.

Neboť Hus byl představitelem náboženského hnutí v českém národě, které vzešlo z nálady pro opravné snahy v církvi, živené už po dlouhou dobu pražskými kazateli reformního směru, který měl svou tradici v Betlémské kapli. Toto hnutí, podporované i universitou, nalezlo svého vůdce v mistru Janu Husovi, jenž v sobě spojoval jak učený směr na universitě, tak i lidovou touhu po prohloubení života křesťanského.

Jestliže koncil svým přísným postupem chtěl v Čechách udušit pokus o nové náboženské hnutí tím, že by je zbavil vůdce, pak svého cíle nedosáhl. Hrozná smrt, již Hus podstoupil, mocně doma zapůsobila na široké lidové vrstvy, které v něm našly nyní mučedníka za mravní a duchovní ideály, jež v jejich srdce zasel. Veliká mravní osobnost, jakou Hus byl, působila i po jeho smrti a dala bouřlivě vypuknouti náboženskému hnutí, které zůstalo spjato s jeho jménem.

Horování Husovo pro pravdu boží, obsaženou v Písmu, stalo se hlavním požadavkem nového náboženství. Písmo bylo tak povýšeno na jedinou autoritu, která má v církvi křesťanské platit. Tyto požadavky vedly k prohlášení náboženské svobody dne 5. září 1415, když se na zemském sněmu českém političtí představitelé národa zavázali, chrániti svobodu slova božího. Česká reformace byla tak oficiálně prohlášena. A když se za dvě leta nato pražská universita, jakožto duchovní představitelka nového hnutí, vyslovila veřejně pro kalich, stal se jejím symbolem.

Tato svoboda však znamenala uvolnění náboženské jednoty v Čechách. Jednak tím, že veliká většina českého národa se odklonila od církve římské a jednak také tím, že v této nové náboženské straně vznikla různost v nazírání na otázky náboženské. Právo na svobodný výklad Písma bylo osvojováno všemi, což dalo vznik několika stranám, které se v novém hnutí projevovaly především ve dvou hlavních směrech, kališnickém či pražském a tábořském. Z tohoto prvotního náboženského vzruchu se dalším vývojem vytváří jediný směr, který odchýlné strany postupně zatlačuje do pozadí, aby se sám stal představitelem české církve; je to strana kališnická, zvaná také stranou podobojí či utrakvistickou, která nakonec přežívá i zánik strany tábořské.

Reformační požadavky strany podobojí byly obsaženy ve známých „čtyřech artikulech pražských“, které byly zprvu společným programem i strany tábořské. Kališníci doufali, že na jejich podkladě budou se moci dohodnouti s katolickou církví, od níž se nechťeli oddělit. Církev římská teprve po dlouholetých válkách s husity se rozhodla navázati s Čechy jednání o těchto požadavcích na koncilu v Basileji. Během jednání dovedla církev katolická velmi obratně zmírniti husitské požadavky a smluviti s husity mír na základě t. zv. basilejských kompaktát. Náboženský mír, smluvený v Basileji a vyhlášený r. 1436 v Jihlavě, představuje smíření římské církve se stranou kališnickou, která z Basi-

Ieje odchází jakožto jediná představitelka husitství.

Ačkoliv basilejská kompaktáta obsahují velmi málo z husitských požadavků, přece jen znamenají uznání české reformace, neboť výslovně přiznávají českému národu právo hlásiti se ke kalichu. Tím byla za souhlasu církve vytvořena v Čechách nová náboženská situace. A nebylo tudíž překážek, aby se kompaktáta stala zemským zákonem, který zaručoval svobodu vyznání vedle katolíků také kališníkům. Zároveň tím byl také dán zákonný podklad k náboženské organizaci všech, kteří se v Čechách hlásili ke kalichu. Hlavou této nové české církve stal se Jan Rokycana, který už během jednání s koncilem byl za souhlasu králova zvolen na zemském sněmu českým arcibiskupem.

Církevní diplomaté a böhoslovci, kteří uzavírali památné smlouvy mezi husity a katolickou církví (kompaktáta) na koncilu v Basileji, měli vlastně především na mysli udržeti v Čechách církevní jednotu. Proto byli katolíci nuceni učiniti určité ústupky české reformaci a husité zase ustoupili až na samou mez ve svých požadavcích. Za cenu těchto ústupků měla býti jednotu církve zachráněna. Zvolený arcibiskup Rokycana měl tuto jednotu vyjadřovati navenek a i uvnitř, ve skutečnosti však k tomu nedošlo, neboť katolíci ho neuznali. Katolická strana se nemohla smířiti s tím, že by basilejské dohody měly býti na její úkor, a proto v otázce arcibiskupa nechtěla ustoupiti husitům. Tím už v samém počátku byla tato jednotu ohrožena.

Jednání se strany římské církve nebylo vůbec myšleno upřímně a proto následky se musely brzy objeviti. Kompaktáta byla pro papežskou stolicí jen dočasným řešením, řeckně východiskem z nouze. Papežové při každé příležitosti dávali najevo, že se necítí vázání ujednáním koncilu. Až konečně roku 1462 je papež Pius II. zrušil.

Tímto příkrým rozhodnutím chtěl Řím rázně rozřešiti náboženskou otázku v Čechách a utrakvisty přinutiti k naprosté jednotě s katolickou církví, a to beze všech výhrad. Utrakvistům nezbývalo než se buď od církve oddělit, když dohodu zmařila, anebo se opět k ní cele připojiti, ovšem za cenu zřeknutí se své reformační minulosti, posvěcené obětmi a utrpením svých otců. Tato událost vyvolala na české straně nejenom hluboké zklamání, ale způsobila i četné rozpaky ve straně podobojí. Potomci husitů se už nedovedli rozhodnouti k tomu, aby setrvali při reformačních zásadách tak těžce vybojovaných do všech důsledků. Pravda, nechtěli se jich vzdát, ale také nechtěli upustiti od jednoty s katolickou církví, ačkoliv takové rozhodnutí nebylo by něčím novým v náboženských poměrech českých. V této době odhodlala se k němu Jednota bratrská, která, chtějí býti důsledným stoupencem Husova učení, oddělila se od katolické církve a tím ovšem také i od církve podobojí. Jednota vytvořila si samostatnou církev, světla si sama své kněze a spravovala se vlastním církevním řádem. Ale její čin byl tehda takovou novo-

tou, které se i utrakvisté lekli a proto ji odsoudili a usilovně se pak snažili před světem dokázati, že nemají s Bratřími nic společného a souhlasili dokonce s jejich pronásledováním.

Utrakvisté trvali raději dále na jednotě s katolickou církví a po několik desetiletí se pokoušeli dosíci v Římě svého uznání. Až do konce XV. století a ještě počátkem století XVI. namáhá se neustále strana podobojí, aby v Římě dosáhla uznání kompaktát, neboť jejich uznání stává se znenáhla přímo životní nutností pro stranu podobojí, poněvadž na nich byla závislá otázka svěcení kněžstva.

Pražský arcibiskup měl na základě kompaktát světit kněze oběma náboženským stranám v Čechách. Řím však husitského arcibiskupa Jana Rokycanu neuznal a stolec arcibiskupský nechával v Čechách neobsazený na znamení, že neuznává současné poměry církevní, vytvořené kompaktáty. Katolíkům to konečně tak nevdalo, neboť jim kněze mohl vysvětit kterýkoliv nejbližší biskup, kdežto strana podobojí byla v postavení velmi těžkém. Poněvadž trvala na katolické zásadě, že kněz musí býti vysvěcen biskupem s apoštolskou posloupností, závisela pak v otázce svěcení jenom na milosti katolických biskupů. Katolíci biskupové odmítali světit kněze podobojí a tím způsobovali církvi podobojí nouzi o kněžský dorost. Utrakvisté museli hledati svěcení v cizině způsobem více méně pokoutním, kandidát byl nucen obyčejně odříci se husitství a pak mu bylo teprve svěcení uděleno. Když se novosvěcenec vrátil zase do vlasti, zrušil přísahu katolické církvi a přihlásil se opět ke kompaktátům. Takovéto nepoctivé jednání, k němuž se družila často nutnost, spokojiti se z nouze s knězem ledajakým, morálně církvi podobojí velmi vážně ubližovalo.

Poněvadž Čechy neměly již svého arcibiskupa, vedla církevní správu katolickou kapitula Hradu pražského spolu s arcibiskupskou konsistoří, zvanou konsistoř pod jednou a správu církve kališnické zase konsistoř podobojí. Tyto dvě konsistoře měly své administrátory, ale neměly ordináře. Měl jím býti pražský arcibiskup, který by oba úřady spojoval, ale pro odpor katolíků k tomu nikdy nedošlo. Arcibiskupská konsistoř osířela už v dobách husitských, když se roku 1421 arcibiskup Konrád z Vechty přiznal k husitům. Za to se ho římská církev zřekla a pražská kapitula vypověděla mu poslušnost. V této chvíli byl zároveň dán počátek k druhé konsistoři v Čechách, totiž konsistoři podobojí. Ačkoliv husité měli velikou radost z přestupu arcibiskupa Konráda k husitství, přece nemínili mu světit cele správu svého kněžstva. Proto současně vedle něho zvolen byl poradní sbor, sestávající ze čtyř správců, kteří měli vésti církevní správu a dozor nad kněžstvem, takže tito správcové vykonávali pravomoc arcibiskupské konsistoře. Později byl volen toliko správce jeden. Arcibiskup však nemínil spokojiti se jenom pouhým svěcením a proto o pravomoc nad kněžstvem došlo k vážným spo-

rům mezi Konrádem a husity. Teprve na konci svého života smířil se arcibiskup Konrád s kališníky. Duchovenstvo kališnické se opět přiznalo k arcibiskupově poslušnosti a arcibiskup zase uznal zvoleného správce husitského kněžstva, Jana Rokycanu, za svého generálního vikáře. Ještě před svou smrtí arcibiskup Konrád předal arcibiskupskou pečeť Rokycanovi, čímž přenesl svoji pravomoc na církevní úřad, v jehož čele vlastně Rokycana stál. Proto v této době už můžeme hledati vlastní počátek církevního úřadu kališnického, zvaného později konsistoří podobojí, i když zákonné podstaty se mu dostalo až roku 1435 privilegiem krále Zikmunda.

Konsistoř podobojí mívala své sídlo ve Starém městě pražském, proto byla zvána konsistoří dolejší, na rozdíl od katolické konsistoře hořejší, která měla své sídlo nahoře na Hradě pražském. Po smrti husitského arcibiskupa Jana Rokycany roku 1471 nabývá utrakvistická konsistoř zvláštní důležitosti, neboť se stává jedinou vrcholnou institucí církevní správy ve straně podobojí. V jejím čele stál administrátor, volený nejprve duchovenstvem, ale později stavovským sněmem. Někdy stáli v čele konsistoře administrátoři dva. Vedle administrátora zasedalo v konsistoři dvanáct členů, z nichž třetinu obyčejně tvořili mistři universitní a zbývající byli většinou pražskými faráři. Právo obsazovati či obnovovati konsistoř osvojoval si zemský sněm stavovský, někdy ji obnovili Pražané, na něž stavové své právo přenášeli. Konsistoř podobojí, jakožto „ouřad práva duchovního“, rozuzovala pře manželské, vykonávala pravomoc nad kněžstvem utrakvistickým, ale také bylo jejím úkolem zabezpečovati kněžský dorost. Tato povinnost způsobovala konsistoři nemalé starosti, poněvadž sama neměla práva ordinace a římští biskupové, jak už jsme se zmínili, světiti kněze podobojí odmítali. Jakési úlevy se dostalo v této věci konsistoři na sklonku XV. století a v prvních letech století XVI. příchodem dvou italských biskupů do Čech. Prvým byl Augustin, biskup sancturinský, k němuž už dříve do Itálie husitští kněží pro ordinaci docházeli a který patrně před hněvem papežovým odešel raději do Prahy, kde byl s otevřenou náručí přijat. Po jeho smrti se podařilo Čechům získati sidonského biskupa Filipa de Nova Villa, který až do roku 1507 v církvi podobojí kněze světil. Působení těchto dvou italských biskupů v Čechách bylo dočasnou výpomocí utrakvistům a pro konsistoř podobojí značným ulehčením v jejich starostech. Ale problém kněžského dorostu byl tím vyřešen jen na nějaký čas, do budoucna však vzbuzoval stále obavy.

Neustálým odmítáním svého uznání zvykla si církev podobojí na samostatné rozhodování, takže už koncem XV. století byla její církevní praxe na Římu zcela nezávislá. Přesto však utrakvisté trvali dále na společenství s katolickou církví a proto od římského svěcení nechtěli ustoupiti. Ve skutečnosti byly mezi oběma náboženskými stranami v Čechách už takové rozdíly, že



tuto jednotu církevní téměř vylučovaly. Nebyl tu jenom stále ještě živý odpor k zasahování papežské stolice do církevní správy v Čechách, který kdysi vzbudil hnutí husitské, ale přistupovaly k tomu rozdíly další, zejména věroučné. Utrakvisté lpěli oddaně na kalichu, který podávali i němluvňatům a světili památku Husovu. Mistr Jan Hus byl v Čechách uctíván jako český mučedník a jeho svátek 6. července byl slaven bohoslužbami a kázáním. Ač v obřadech se mnoho od katolictví nezměnilo, přece tu bylo hodně odchylek, především spoluožívání mateřského jazyka v bohoslužbě, leckde zase místní poměry si vynutily některé změny jiné. Tyto odchylky dávaly straně podobojí ráz zvláštní církve české. Hlavní reformační zásada, kterou utrakvisté hájili, že jedinou autoritou v církvi je zákon boží a že proto prý sluší Boha více poslouchati než lidí, nutilo katolickou církev k odmítavému stanovisku vůči jakékoliv dohodě s utrakvisty v Čechách. V Římě si dohodu představovali jenom tak, že by se utrakvisté vrátili v naprostou poslušnost římské církve a proto nespěchali s obsazováním arcibiskupského stolce v Čechách. Nesnáze, které tím povstávaly straně podobojí v otázce svěcení kněžstva, posilovaly katolickou stranu v odporu k dohodě a upevňovaly její víru v konečné vítězství.

Tyto potíže způsobovaly v církvi utrakvistické záhy citelný nedostatek řádných kněží. Na fary se dostávali lidé povrchní a mravně nehodní, kteří vnášeli do strany podobojí mravní rozklad. Konsistoř za této situace stávala se bezmocnou a církevní kázeň upadala. Utrakvismus na počátku století XVI. ocitá se v hlubokém úpadku, který opravdové věřící odpuzuje. V Římě si byli dobře vědomi této nesnáze, do níž upadla církev podobojí a nevzdávali se naděje, že v otázce kněžského svěcení musí strana podobojí ztroskotati. Snad by k tomu také došlo. Můžeme souhlasiti s názorem, že by církev podobojí asi pomalu a postupně splývala s katolicismem, zejména když ještě utrakvisté začali nadbíhati katolíkům a slevovati ze svých reformačních zásad v domnění, že se jim přece podaří dosáhnouti v Římě uznání.

Avšak do tohoto nešťastného duchovního vývoje v Čechách zasáhla nečekaně světodějná událost v sousedním Německu, která nesporně zabránila těmto neblahým koncům ve straně podobojí. Roku 1517 zahájil Martin Luther reformaci v Německu a jeho vystoupení proti římské církvi nezůstalo bez vlivu na české náboženské poměry.

Čechové, kteří byli dosud se svou reformací ve světě osamoceni, získávají pojednou v Německu spojení; v tomtéž Německu, které za válek husitských stálo spolu s Římem proti Čechům. Tato změna způsobila ve zmalátnělé a unavené straně podobojí nové oživení. Dřívější nesmělost utrakvistů, rozvázati svůj poměr k Římu, mající také svůj původ v obavě před osamocněním, ustupuje nyní stranou před novými a radostnějšími vyhlídkami, že se reformačním snahám v Čechách dostává opory.



## 2. Od utrakvismu k evangelictví.

Martin Luther hlásal reformaci náboženství i lidské společnosti v duchu evangelia a jeho reformace vzbudila v Čechách velký ohlas. Zprávy, které docházely o jeho působení v sousedním Sasku, vyvolaly nadšení v řadách českých nekatolíků. Když roku 1519 Luther v proslulé lipské disputaci s dr. Eckem se veřejně zastal Husa, byl za to od Čechů radostně pozdraven. Utrakvisté navázali s Lutherem přátelské styky, neboť ho považovali za následovníka Husova. A skutečně také Luther byl církví odsouzen, že obnovil husitské kacířství a doporučoval přijímání pod obojí způsobou. Jeho evangelické a protiřímské názory se rychle ujímaly mezi rozhodnějším kněžstvem v církvi podobojí. A jestliže v poslední době vlivem neustálého ustupování katolické církvi byly ve straně podobojí zachovávány některé římské zvyklosti, začíná se nyní proti nim vzrůstat odpor. Znovu, jako v dobách husitských ozývá se s mnohých kazatelen horlení proti uctívání obrazů, modlitbám k svatým a církevním ceremoniím.

Vlivem Lutherovým se mění i dosavadní napjatý poměr k Bratřím, kteří v této době jsou také s ním ve velmi živém styku, zejména pak i s jeho přítelem Filipem Melanctonem. Učení Jednoty bratrské bylo už dříve evangelické a proto Bratří vystoupení Lutherovo uvítali s porozuměním. Vzmáhající se vliv učení Lutherova ve straně podobojí odstraňoval dřívější nepřátelství vůči Jednotě a nechyběly ani hlasy, které volaly po vzájemné spolupráci. Bratřím vzniká v církvi podobojí příbuzná strana těch, kteří pod vlivem učení Lutherova se pokoušejí vtisknouti české církvi ráz evangelický. Počet stoupenců tohoto nového směru v církvi podobojí včihledě roste a zatlačuje konservativnější a zpátečnické utrakvisty, kteří se vlivu Lutherovu uzavírají a za to tím více tíhnou k církvi katolické.

Ve straně podobojí vytvářejí se znenáhla dva směry: první se bojí všech novot a nechce připustiti, aby se utrakvismus vzdálil od kompaktát a na Jednotu pohlíží spolu s katolíky jako na „pikharty“. Druhý směr je pokrokovější, nezapomíná na svou husitskou minulost, ale kompaktáta mu nejsou konečnou hranicí v náboženském snažení. Naopak v jejich duchu chce jíti dál posílen hnutím Lutherovým. Tito pokrokoví utrakvisté, nebo lépe řečeno novoutrakvisté (abychom užili výrazu v novější době pro ně zavedeného), chtějí stranu podobojí vyvésti z neblahého rozcestí, na němž tak dlouho bezradně otálela, nemohouc se rozhodnouti mezi cestou k dílu a k vlastnímu osamostatnění. Proto s nadšením přijímají Lutherovo poučení, aby si strana podobojí své kněze volila sama po způsobu apoštolském a nedoprošovala se římského svěcení. Takovéto novoty vzbuzovaly rozhořčení mezi staroutrakvisty, kteří těmto „lutheriánům“ vycítali „pikhardství“, ale jejich vzrůst už nemohli zadržeti. V Čechách nové náboženské hnutí, z Německa přinášené studenty a cizími kazateli,

způsobovalo mnoho vzruchu a často bylo doprovázeno radikálními výstřelky a prudkými polemikami obou stran. Avšak nakonec živel novoutrakvistický získal ve straně podobojí převahu a snažil se dát svému hnutí i určitou věroučnou základnu. Novoutrakvisté nepomýšleli zatím na založení nové organizace církevní, nechtěli se rozejít s církví podobojí, jejíž organizace jim postačovala. Cítili však nyní v církvi podobojí naléhavou povinnost pečovat o to, aby v ní evangelium Kristovo skutečně působilo, neboť v tom spatřovali naplnění odkazu Husova. Novoutrakvisté položili všechen důraz na Písmo, na „čisté slovo Zákona“, proto odstraňovali všechny dosavadní bohoslužebné zvyklosti a ceremonie, mši nahrazovali večerí Páně, bohoslužby konali cele v jazyku mateřském. Vliv Lutherův vtiskl církvi podobojí ráz evangelický. Novým posláním české církve mělo být úsilí o nový lepší život podle evangelia. Česká reformace, zahájená M. J. Husem, vstoupila do nového období svého vývoje.

Novoutrakvisté šířili se nejenom mezi vyššími stavy, šlechtou, ale získávali stoupence i mezi universitními mistry a zejména pak ve městech královských. Měli se však jejich vliv ve straně podobojí státi rozhodujícím a určovatí její příští vývoj, bylo nutné, aby novoutrakvisté získali pro sebe i konsistoř podobojí. A k tomu se také obrátilo všechno jejich úsilí. Staroutrakvisté však postřehli, jaké nebezpečí by jim hrozilo, kdyby novoutrakvisté ovládli konsistoř a proto se postavili na odpor těmto plánům. Tento zápas o rozhodující vliv ve straně podobojí nemohl býtí lhostejným ani katolické straně, která si uvědomila, jaké jí zase hrozí nebezpečí z evangelického rozmachu v Čechách. Za této situace museli jí býtí staroutrakvisté bližší. A proto katolická církev, přesto, že se stavěla k utrakvismu v předchozích letech odmítavě a nepřátelsky, cítila se nyní nucena poskytnouti mu svoji podporu, aby jej udržela. Starý utrakvismus za pomoci svých někdejších nepřátel dovedl se skutečně na nějaký čas účinně opřítí novoutrakvistům a udržeti konsistoř ve své moci. Dokonce ještě získal novou oporu v českém králi Ferdinandu I., který se roku 1526 ujal vlády v Čechách. Jakmile to králi Ferdinandovi dovolily zahraniční poměry, obrátil se jeho zřetel k náboženským věcem v Čechách. Ferdinand I. si přál urovnati náboženské poměry české, ovšem nikoliv na úkor katolicismu, poněvadž sám byl katolík. Klíč k této náboženské otázce viděl v kompaktátech. Představoval si tedy, že strana podobojí by se cele vrátila ke kompaktátům, zřekla se evangelictví a na jejich základě pak pomýšlel provésti smíření utrakvistů s Římem, který by snad byl tentokráte v otázce kompaktát smířlivější než v letech dřívějších, v obavě před německým protestantismem.

Vyhlídky na uskutečnění Ferdinandova plánu byly však ohroženy přílišným rozmachem novoutrakvistů, kteří v této době naopak dospěli už k rozhodnutí, že se s Římem úplně rozejdou. Mluvčím tohoto programu stal se vzdělaný doktor, Václav Mit-

mánek, který roku 1542 byl zvolen do konsistoře vedle administrátora Jana Mystopola. Jeho přičiněním měla být ze strany podobojí vytvořena evangelická církev česká podle vzoru zemských církví protestantských v Německu. Tato církev by měla svého vlastního biskupa a byla by na Římu nezávislá, poněvadž by si ordinovala své kněze sama. Byla by to církev národní. Zároveň bylo navázáno jednání s Bratřími, aby se k této církvi připojili. Nebude sporu o tom, jakého dalekosáhlého významu pro duchovní život českého národa by mělo uskutečnění této církve české už v této době.

Král Ferdinand, vida v tom nebezpečí pro své záměry, neváhal střetnout se s novoutrakvisty otevřeně. Zabránil evangelickým stavům, aby na sněmu r. 1543 mohli své plány uskutečnit, zakázal vyjednávání s Bratřími a zastávce těchto reforem Václava Mitmánka ze země vypověděl. Nyní král Ferdinand I. nepustil náboženské poměry ve straně podobojí se zřetele a svoji pozornost věnoval především konsistoři utrakvistické, která se stávala důležitým činitelem, poněvadž byla vrcholným organizačním centrem strany podobojí, na němž i novoutrakvisté byli stále závislí. Novoutrakvisté dosud měli na její obsazování vliv značný, poněvadž její obnovení považovali za své právo stavovské, které odvozovali z minulosti na základě ustálené praxe. Poněvadž mezi českými stavy měli novoutrakvisté většinu, dbali o to, aby se při jmenování nových konsistoriánů do konsistoře dostali lidé orientovaní evangelicky. Svůj vliv na konsistoř měli stavové ještě zajištěný v t. zv. defensorech čili ochráncích. Tito defensoři, obvykle volení na obranu konsistoře po dvou z každého stavu, vykonávali dohled nad konsistoří a spolupracovali s administrátorem, byli jakousi výkonnou mocí.

Král Ferdinand proto chtěl tento stavovský vliv na církevní správu ve straně podobojí zlomit a podřídit konsistoř vlivu svému. Bylo to už v době zápasu mezi mocí královskou a stavovskou a tu otázka konsistoře měla jistě také svůj význam politický, neboť umožňovala vliv na většinu duchovenstva v Čechách. Ferdinand I. byl panovníkem, jemuž především záleželo na obnovení královské moci, která za předchozích vládařů Jagellonských v Čechách hodně poklesla. Proto otázka konsistoře nebyla pro něho jenom otázkou náboženskou. V této době věci politické byly úzce spjaty s náboženskými a zejména v sousední říši vyvolávaly vážné nepokoje i odboj proti panovníkovi. Tyto poměry působily i v Čechách na nespokojené evangelické stavy, kteří po příkladu svých souvěrců v říši dali se strhnouti v odboj proti králi Ferdinandu I. Avšak porážka protestantských stavů v říši v bitvě u Mühlberka r. 1547 umožnila Ferdinandu I. zdolati hravě i domácí odboj stavovský. Svého vítězství pak Ferdinand I. použil k ráznému zákroku proti nekatolíkům v Čechách. Hněv králův zle dolehl zejména na Jednotu bratrskou. Bratři byli v celé zemi pronásledováni, žalářováni a vypovídáni ze země. Také novo-

utrakvisty chtěl donutiti k zřeknutí se všech novot, avšak mocný odpor stavů přiměl jej k tomu, že od svých požadavků upustil. Zato však všechno své úsilí soustředil na ovládnutí konsistoře podobojí a také se mu podařilo, že r. 1554 prosadil za defensory lidi své, kteří byli odpůrci náboženských novot. To byl první jeho úspěch v zápase o konsistoř, neboť noví defensoři mu byli zárukou, že budou bděti nad konsistoří a znemožní v ní jakýkoliv vliv novoutrakvistů. S tímto úspěchem proti novoutrakvistům byl nucen zatím se spokojiti. Od nových přísných opatření, která dále zamýšlel proti nekatolíkům, musel král Ferdinand upustiti z ohledu na evangelíky v Německu, kteří pronásledovaným souvěrcům v Čechách otevřeně projevovali své sympatie.

Nové uspořádání náboženských poměrů v Německu, zejména vyhlášení náboženské svobody evangelíkům augsburského vyznání r. 1555, mělo i veliký vliv na náboženské poměry v Čechách. Stavové novoutrakvističtí, zkrúšení svým nezdarem v roce 1547, začínali opět nabývat odvahu; na své fary povolávali kněze smýšlení evangelického, ordinované ve Vittenbergu, nebo ve Frankfurtě a jinde. Svě syny pak posílali za vzděláním na evangelické university v Německu. I Jednota se odvážila opět konati svá shromáždění. Toto nové posílení evangelíků českých zabránilo králi Ferdinandu I. pokračovati v jeho církevních plánech. Ferdinand I. byl nucen proti nim hledati oporu v domácím katolicismu. Avšak jeho stav byl v této době ubohý. Katolíci byli v zemi menšinou a drželi se jen pod ochranou vlády, ale i při tom katolická církev v Čechách upadala vnitřně. České katolictví trpělo tím, že nemělo svého ordináře, což bylo nejvíce pociťováno v otázce svěcení nových kněží. Získati svěcení kněžské bylo i pro katolíky spojeno s různými potížemi, byť ne snad takovými jako v církvi podobojí. Katolíčtí kandidáti kněžství museli si pro své svěcení docházeti k biskupům sousedním, což v této době mělo své stíny. Cizí biskupové využívali tísně českých katolíků a dávali si vypláceti za udělení svěcení značné obnosy. Ani sousední biskup olomoucký nebyl z jiných. Mnohdy se stávalo, že chudí kandidáti, poněvadž neměli na zaplacení svěcení, raději o ně neusilovali.<sup>1)</sup>

Jestliže tato otázka rozhodovala před kvalifikací, pak se stávali katolickými kněžími lidé ne vždy povolání, kteří úpadek církve zvětšovali. Král Ferdinand I. viděl tyto nedostatky a měl-li míti v katolické církvi oporu proti evangelíkům, musel nejprve usilovati o její povznesení. Za tím účelem povolal na jaře r. 1556 do Prahy nový řád Jezuitský, kterému především svěřil výchovu kněžského dorostu. Jesuité vedle kněžské výchovy, která měla

1) Probošt jakéhosi kláštera pražského stěžuje si biskupu naumburskému r. 1554: „Nec habemus ita proximum episcopum, qui nostros ordinaret, licet in Moravia Suffraganeus Olmucensis ordinet, sed ut plerique torquerentur, multum poscit et emulgit, ita ut quidam terreantur ob ordinibus ob paupertatem. (Jahrbuch für Gesch. des Protest. XXII., str. 151.)

českému katolicismu dáti nejen kněze, ale i nové odhodlané bojovníky, začali sami také s neobyčejnou horlivostí pracovati proti evangelikům. Další posilou českého katolictví bylo obsazení pražského arcibiskupství, které od dob husitských bylo uprázdněno. Ferdinandu I. se podařilo přiměti papeže k tomu, že v září r. 1561 ustanovil v Čechách arcibiskupem Antonína Prusa z Mohelnice.

S příchodem nového arcibiskupa do Prahy byl do církve katolické v Čechách vnesen nový duch. Arcibiskup Prus byl osobou vynikajících schopností a proto v otázkách církevních našel v něm král Ferdinand vydatného spolupracovníka. Oba si přáli obnoviti utrakvismus a nedopustiti, aby novoutrakvisté ovládli konsistoř podobojí. Staroutrakvisté, posílení novým kursem, odvážili se otevřeného vystoupení proti evangelikům. Probošt koleje Všech Svatých, M. Havel Gelastus Vodňanský, horlivý staroutrakvista, vyvolal r. 1562 proces proti celé řadě novoutrakvistických kněží, kteří prý ohrožují „náboženství českého“ a šíří jen bludy a kacířství. Tento proces přišel sice vládě vhod, avšak obžalovaní počínali si tak statečně, že ani tentokráte se neodvážil král proti nim postupovati příkře a raději věc skoncoval všeobecným napomenutím, aby nezaváděli novot a zachovávali kompakťata.

Bezúspěšný proces proti novoutrakvistickým kněžím musel přesvědčiti krále Ferdinanda I., jak už je těžký boj se stále vzrůstajícím se evangelickým hnutím. A proto se rozhodl ještě závčas zbaviti novoutrakvisty naprosto všeho vlivu na konsistoř podobojí. Když na podzim r. 1562 stavové obnovovali konsistoř, neuznal jimi jmenovaného administrátora Matěje Lounského, a místo něho dosadil sám do konsistoře za administrátory Jana Mystopola a Martina Mělnického, osoby důvěryhodné. Když stavové proti postupu královi protestovali, odpověděl král Ferdinand I., že konsistoř vrátí jen tehdy, jestliže mu stavové své právo na ni prokáží privilegiem. Tato odpověď byla odmítnutím jejich protestu, poněvadž právo stavů bylo toliko zvykové a nebylo opřeno o psaný zákon.

Po tomto úspěchu obrátil se král spolu s arcibiskupem ke koncilu tridentskému se žádostí, aby Čechům bylo povoleno přijímání podobojí způsobou a arcibiskupu dovoleno světit kněze podobojí. Král Ferdinand I. doufal, že tímto způsobem získá Čechy opět starému utrakvismu a tím že obnoví jednotu s Římem, zejména měl-li ve své moci církevní úřad utrakvistický, v němž byl takto katolický vliv zajištěn.

Jenže na koncilu tridentském nebylo pochopení pro český katolicismus a koncil návrhy královy zamítl, dav se pohnouti toliko k tomu, že konečné rozhodnutí svěřil papeži. Papež Pius IV. r. 1564 vyšel jen poněkud vstřícně těmto snahám a povolil přijímání z kalicha s výhradami takovými, že byl proti tomu v Čechách odpor na obou stranách. V prvních dobách utrakvismu

by snad tento ústupek postačil, nyní však české poměry náboženské už příliš pokročily, než aby se mohly smířiti s touto mílostí z Říma.

Zatím stavové novoutraktističtí, byvše zbaveni konsistoře, byli ve své církevní organizaci ochromeni. Řádnou církevní organizaci potřebovali k udržení kázně zejména v této době, kdy jejich strana prožívala významný duchovní přerod. A proto když viděli, že v krále Ferdinandu už nemohou doufati, obrátili své zraky k jeho synu Maxmiliánu II., který ještě za života otceva r. 1562 byl na českého krále korunován. Maxmilián II. byl nadějí všech českých evangelíků, poněvadž jeho příznivé stanovisko k reformaci bylo obecně známo. Když se r. 1564 ujal vlády, nastalo v církevních poměrech poněkud uklidnění, poněvadž jeho vláda byla snášenlivější. Proto se k němu nejprve obrátili Bratři s prosbou, aby dal svobodu jejich vyznání, ale ani novoutrakvisté neotáleli a připravovali se přiměti nového českého krále, aby jim vrátil konsistoř, kterou jim vzal jeho otec.

Avšak veliké naděje, které v něho evangelíci skládali, se nesplnily. Maxmilián II., který sám doma přijímal podobojí způsobou, slíbil věrnost papeži a při své korunovaci přísahal, že bude zachovávat trvajících řády církevní a chrániti toliko stranu pod jednou a podobojí. Proto v náboženských věcech nepomýšlel nikdy příliš daleko, ani nechtěl opouštět církevní politiku svého zesnulého otce. Nejen, že Bratřím nevyhověl, ale dal jim znáti, že nemohou od něho očekávat zlepšení svého právního postavení. I novoutrakvisté záhy poznali, že od Maxmiliána II. se nemohou nadíti nějakých velikých změn ve svůj prospěch. Stavové novoutraktističtí, kteří byli dosud neustále ohrožováni výtkami vlády i katolíků, že se nesrovnávají s kompaktáty a že tudíž nemají práva ochrany, poněvadž už nejsou utrakvisty, rozhodli se odpoutati se od kompaktát, která se nyní jevila jako překážka v jejich duchovním rozvoji. Nálada proti kompaktátům se ve straně novoutrakvistické projevovala už v letech dřívějších a poněvadž poskytovala novoutrakvistům právní ochranu, nepřestávali se k ní hlásiti, i když se s oblibou nazývali evangelíky. V době Ferdinandově byli proto ve výhodě oproti Bratřím, jejichž církev neměla zákonné ochrany a mohla býti kdykoliv pronásledována. Novoutrakvisté doufali, že od evangelicky smýšlejícího Maxmiliána II. dosáhnou nejen uznání a svobody, ale že jim císař vrátí i konsistoř, která by zavedla pořádek v jejich straně „podle slova božího“. Císař však nejprve jejich žádost o konsistoř odkládal a nakonec ji zamítl r. 1567 podobně jako jeho otec, aby prý mu stavové ukázali, „jaké svobody, neb nadání, nebo privilegia na obnovení a usazování téže konsistoře mají“. Zato však v otázce kompaktát vyšel jim vstříc a svolil k tomu, aby článek o kompaktátech byl ze zemských zákonů vypuštěn. Stavové očekávali, že zrušená kompaktáta umožní jim náboženskou svobodu, ale tak daleko zase císař jíti nechtěl a proto do textu

zákona, jimž se kompaktáta rušila, vymohl si klausuli, že všechny staré smlouvy, sněmovní usnesení, starobylé pořádky a zvyklosti, týkající se víry a náboženství, mají býti v platnosti a „mimo víru svatou křesťanskou pod jednou a podobojí způsobou“ žádné jiné sekty v zemi nemají býti zaváděny. Tato výhrada mohla se státi novoutrakvistům nebezpečnou, neboť dávala císaři možnost proti novoutrakvistům přísně nastupovati, poněvadž uznával toliko „svatou víru křesťanskou pod jednou a podobojí způsobou“ a jestliže se stavové zřekli kompaktát, mohlo se tím i rozuměti, že se zřikají i víry podobojí. Tím pro novoutrakvisty vznikla situace velmi nejistá, zejména když císař dával okázale najevo svoji přízeň toliko staroutrakvistům. Tento nejistý stav nutil evangelickou stranu, aby zvýšila svoje úsilí po zabezpečení svobody svému vyznání. Úspěchy evangelíků v sousedství české stavy k tomu povzbuzovaly. Vedle říšských stavů vymohli si i stavové dolnorakouští r. 1568 svobodu svému evangelickému náboženství podle Augsburského vyznání. Proto i mezi novoutrakvisty oživuje hnutí po dosažení svobody náboženské na podkladě Augsburské konfese, ačkoliv někteří neradi přistupovali toliko k Augsburskému vyznání, nechtíce se vzdáti domácí tradice náboženské. Ale za daných okolností nebyl jiný postup možný. Augsburské vyznání, které bylo v Říši r. 1555 uznáno a později také i v Rakousích, bylo nejspíše možné, aby bylo vzato za podklad jednání o svobodu vyznání v Čechách.

(Pokračování.)

## ZE SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.

### Svobodná zbožnost.

*Hermann Mulert.*

*Vázaná zbožnost, která se vášnivě drží všech tradičních nauk a obyčejů, na druhé straně pak touha po svobodě, že je až nepřátelská vůči víře, jsou způsoby myšlení, které vždycky ovládaly mnoho lidí; zdají se důsledné, v sebe uzavřené, jsou jasny mase. Ale třeba je to sebe vzácnější a sebe těžší, aby se s úctou k Bohu spojovala silná touha po pravdě, po novém poznání, po ověření všech dosavadních názorů, i dosavadních myšlenek naší víry, — přece je to pro mnohé křesťany nutné, svědomím přikázané. Když proroci Starého zákona učili svůj národ, že má Bohu sloužit nikoliv obětmi a chrámovými obyčejí, nýbrž spravedlností a láskou v životě, byl to, mluveno řečí víry, Bůh, kdo je nechával hledat a nalézat čistší pravdu; lidsky dějinně mluveno, bylo to jejich svědomí, co je vedlo k zbožnosti, osvobozené od dosavadního náboženství. Ježíš potíral co nejostřeji pokrytectví, domněle zbožné skutky, při nichž člověk při nejmenším klame sám sebe a často i jiné se snaží klamat. Odmítal pokus být zbožným bez upřímnosti, sloužit Bohu bez smyslu pro pravdu. Pavel*



mluví v druhém listě Korintským, tam, kde říká: nic nezmůžeme proti pravdě, o přisném poznávání a zkoušení sebe, proti pokrytectví. Když Luther rozbořil stavbu středověké církve, učinil to proto, že jeho svědomí a jeho vhléd mu nedovolovaly souhlasit s mnoha naukami a obydeji této církve. Když se mu církev a pravda neshodovaly, byl mu Bůh při pravdě a ne při církvi; jednou také výslovně píše, že Bůh je pravda (ve spise: O světské vrchnosti, jak dalece jí máme poslouchat; je to z jeho nejmohutnějších a nejživotnějších spisů). A pro muže, kteří před třemi čtvrtinami století založili Deutschen Protestantenverein a pro mnohé jiné protestanty bylo a je povinností, spojovat s úctou k věčnému Bohu touhu po lepším poznání světa a života, přírody a dějin, badání po stále nové pravdě. Jak to před lidským věkem vyslovil evangelický theolog Wilhelm Herrmann v Marburce: „Je-li Bůh, pak se nám zjevuje ve skutečnosti,“ v té skutečnosti, jaká je a ne jak jsmě si ji ve svých myšlenkách přizpůsobili. Pak nás tedy pokročilejší poznávání světa na trvalo neodvede od Boha, nýbrž přivede k němu blíž. Proto mohl Herrmann přímo říci: „Zbožnost je v svém nejhlubším základě pravdivost čili úcta před skutečností.“ Tak jsou pro nás úcta k Bohu a touha po pravdě spojeny, právě v důvěře, že v pravdě nám vzcházejí paprsky z božního světa a že boží svatý Duch uvede Ježíšovy učedníky do veškeré pravdy, jak se praví v Evangelii Janově.

Slovo pravda znamená v tomto Evangelii patrně něco zcela jiného, než co my nazýváme vědeckou nebo filosofickou pravdou, má více praktický význam: Kdo je z pravdy, činí boží vůli. Pravda patří u Jana těsně dohromady s láskou, v jeho smyslu lze mluvit o tom, že člověk má činit pravdu. Ale upřímnost, přímost v jednání i v mluvení a opravdovost v myšlení, v badání o pravdě, jsou konec konců jen různé stránky téhož druhu mysli. Jako se svědomitý člověk neklame o sobě samém, není domýšlivý a pyšný, nýbrž uznává své slabosti a vyznává svou vinu, vzdává tu čest pravdě, tak má mít evangelický křesťan radost také z každého poctivého badání na pravdě o přírodě a o dějinách. Má se k poznané pravdě přiznat, i když se při tom musíme zřít mnohé myšlenky, která nám byla milá a cenná. Už křesťané nejstarší doby se naučili zřikat se myšlenky víry, která jim byla důležitá: že nastává v nejbližší době konec tohoto světa, že se Kristus už za jejich života vrátí k soudu. Naši otcové musili uznat, že není každé slovo bible doslovně pravdivé; každé pokolení křesťanů se musilo v mnoha věcech přeučovat. Ale odpadala-li jedna nebo druhá věta tradiční církevní nauky, stával se přece svět pravým křesťanům širším, Bůh se jim stával větším, jejich zbožnost svobodnější. Bůh je větší než všechny naše představy a pojmy o něm, které byly v církvi vytvořeny. Naše děti a naši vnukové budou patrně opět v mnohém jinak mluvit o Bohu a o Ježíši Kristu než to činíme my; ale smíme doufat, že naleznou-li novou pravdu, jejich úcta před Věčným se při tom stane čistší a hlubší.

Kdo má takovou důvěru, kdo spojuje s úctou k Bohu opravdové úsilí o pravdu, ten si váží každého čestného přesvědčení, i když se odchyluje od jeho přesvědčení. Přes různou názoru se může přenést, kde tuší společenství smýšlení. Tak může nacházet pospolitost v křesťanství a pěstovat křesťanské smýšlení i s lidmi, s nimiž nemůže pro jejich ná-



zory o církevních věcech nebo pro jejich teologii nebo pro jejich myšlenky o víře namnoze souhlasit. A odmítají-li mnozí, pokládat nás ještě za křesťanské bratry, chceme m y přece zůstat a zůstaneme při tom, vidět v každém, kdo chce být upřímně křesťanem, svého bratra. Protivy byly v křesťanství vždycky. Pavel soudil v důležitých věcech jinak než Petr, Luther jinak než Melanchthon, a přece spolupracovali v j e d n ě církvi.

Poslední slovo: nemají přece nějak pravdu ti četní opravdoví křesťané, kteří stále odporovali vši kritice na víře otců proto, že se obávali, že v řídkém vzduchu takového kritického způsobu myšlení ochladne teplo zbožného srdce, ochladne láska? Vskutku často ti, jejichž porozumění pro otázky myšlení, jejichž smysl pro vědu, byly nepatrné, silou svého praktického křesťanství, skutky sebezapírané lásky, svou horlivostí v šíření křesťanství ve světě překonali a zahanbili jiné, kteří snad měli správnější názory, ale méně vřelosti srdce a méně čímorodosti. Kde by se trvale jen kriticky uvažovalo a diskutovalo o otázkách víry, ale kde by bylo málo uskutečňování křesťanství v domě a v obci, v církvi, národě a světě, tam by záhy už nikdo nebyl rád takovému hloubání a diskutování. Svobodné protestantské křesťanství, které ani nemá pevných forem katolické církve ani netrvá na celé spleť a strnulé naukové soustavě našich staro-evangelických otců, může se jen tehdy udržet v srdcích a působit přitažlivě ve světě, osvědčí-li jeho vyznavači tím víc oddanosti ve vážné modlitbě, ve věrném následování Ježíše, v zápase proti škodám veřejného života, slovem, v srdci i v jednání. Svět uvěří v sílu svobodného křesťanství jen tehdy, budou-li jeho vyznavači brát dvojnásob vážně své křesťanské povinnosti. A byli mužové a díky Bohu jsou i dnes mužové, kteří, třeba se daleko odchýlili od teologie otců, stali se přece vzory v následování Ježíše. Jako v našich dnech muž, který opustil všecko bohatství evropské vědy a umění, aby sloužil jako lékař a křesťanský bratr těm nejchudším v nejtemnějším světadíle, náš alsaský krajan Albert Schweitzer. Jen pudí-li nás láska k Bohu, abychom pomáhali bratřím a nehledali věci svých, jen tehdy nás pravda osvobodí, abychom byli osvobozeni od úzkosti tohoto světa a byli vnitřně samostatní. Ale pak budeme také skutečně každé nové poznání, každou pravdu, která nám zazáří, radostně cítit jako paprsek z božího světla, a budeme cítiti: obě patří k sobě: úcta k Bohu i smysl pro pravdu.

Die christliche Welt ze 4. února 1939.

F. K.

## Přírodní a mravní

Johannes Jansen.

V dnešní době obecné radosti z přírody a ze sportu se pocituje silněji a zdůrazňuje více než v dřívějších dobách, že je mravní povinností, žít podle přírody. To je nutno z křesťanského stanoviska jen uvítat. Asketický způsob života, nepřátelský přírodě, neodpovídá křesťanskému pojetí. Křesťan, který uznává přírodu za stvoření boží, se staví s úctou a vděčností před všecko přírodní. I kde se mu příroda zdá temnou a nepochopitelnou, v svých turdých, ničivých silách a účincích, sklání se v pokoře

před jejími řády, ježto je uznává za řády boží. V tomto smyslu bylo i Ježíšovo stanovisko k přírodě a k přirozeným věcem kladné. Uznával ji za dílo a dar boží. Proto také nežil jako Jan Křtitel asketickým životem, nepožadoval jej takě od svých učedníků, ani běžné příkazy postní neuznával pro sebe a pro svoje za závazné. Nerozpakoval se ani, byl-li pozván některým bohatým člověkem, účastnit se družné společnosti, takže mu židovští zbožní vytýkali, že je jedlík a pijan vína. (Mat. 11, 19.) Totéž stanovisko nacházíme u Pavla a u Luthera. „Všecko je vaše, ale vy jste Kristovi,“ píše apoštol (1. Kor. 3, 22. 23), a jinde: „Všecko je mi dovoleno, ale ne všecko prospívá“ (1. Kor. 6, 12). Rovněž Luther, v opaku ke skutkarství katolického mnišství, postění a askesi, stál k přirozenému životu v plné otevřenosti, ježto jeho pokládal za boží zřízení a dar a proto jej vděčně přijímal. Jsme tedy naprosto v křesťanském myšlenkovém světě, jestliže si vážíme přírody, ctíme ji, pěstujeme ji a vděčně se z ní radujeme. Tak můžeme jako křesťané na př. mít čistou a čestnou radost z tělovýchovy, jak se pěstuje ve sportu a v cvičení. Ano víc: Budeme právě jako křesťané pokládat za svou mravní povinnost, udržovat boží dar zdravého, dobře urostlého těla co možno nejvíc sportem a hrou, pěstovat jej a zdokonalovat. Rovněž budeme jako křesťané vděčně přijímat všecko, co nám příroda skýtá z krásy, radosti a požitku jako dar věčné Dobrotы. Ťzkoprsí a ťzkostliví lidé, kteří se dívají kysele na každou přirozenou radost nebo se jí mohou zúčastnit jen se špatným svědomím, nejsou pravi učedníci Ježíše Krista.

Avšak my lidé nejsme na rozdíl od zvířat čistými bytostmi přírody, nýbrž jsme občany dvou světů: vedle přírodního světa také světa mravního. Ano, právě lidství pro nás začíná teprv v mravním světě, t. j. v životě, který poslouchá mravních norem a zákonů, mravních cílů a ideálů. Ale tím je dána polarita, vnitřní napětí, boj a rozpor v našem životě. To pocítujeme silněji nebo slaběji, dostane-li se v nás to přírodní a to mravní do rozporu. Při tom nám naše nejvnitřnější citění říká, že to přírodní se musí bezpodmínečně podříditi tomu mravnímu, chceme-li uchovat svou lidskou důstojnost, své pravé lidství, nechceme-li upadnout do hříchu a do viny. Tento požadavek vnitřního hlasu může vystoupit tak velitel-sky, že se cítíme vybízeni přímo k boji proti přírodě, k násilnému potlačení svých přirozených pudů. Odtud dochází Ježíš k strohému požadavku: „Jestliže tě svádí ruka nebo noha, usekni ji a odhoď od sebe; lépe, abys vešel do života zmrzačen nebo chromý, než abys s oběma rukama nebo nohama byl uvržen do věčného ohně. Jestliže tě svádí oko, vyrví je a odhoď od sebe; lépe, abys s jedním okem vešel do života, než s oběma očima byl uvržen do ohnivého pekla.“ (Mat. 18, 8. 9.) To znamená: mťžeš-li se jako mravní bytost udržet jen na vrub své přírodní bytosti, nesmíš se zaleknout ani toho nejtvrďšího, nesmí ti být žádná oběť příliš těžká. V stejném smyslu píše Pavel: „Nesmí mne nic zotročiti,“ t. j. nesmím se dostat ani do nejmenší závislosti na přirozených věcech, nýbrž musím v každém okamžiku stát nad nimi jako úplně svobodný pán. A ještě ostřeji praví: „Týráš své tělo a zotročuji je, aby se nestalo, že bych snad jiným kázal, ale sám byl zavržen.“ (1. Kor. 9, 27), a: „Ti, kdož jsou v Kristu Ježíši, ukřiřovali svou tělesnost s vášněmi a chtiči.“ (Gal. 5, 24.) Po-

dobně mluví Luther o „starém Adamovi, který musí být denně topen a umtrat se všemi hříchy a žádostmi.“

Jak je to však jasné a jednoznačné po stránce zásadní, tak je to těžké a spleťité po stránce praktické. Kde jsou v jednotlivém případě meze, ke kterým až smíme vyhovět přírodě? Kde přestává přírodní pro mne být nevinné, kde začíná být pro mne hříšným? Tato otázka jde s námi, ať vědomě ať nevědomě, až po všední věci. Nic není přírodnějšího než spát, jíst a pít. Ale zanedbávám-li dlouhým spaním svou práci, obtěžuji a oslabuji-li nemírným jídlem nebo pitím své tělo, stává se pro mne to přírodní hříchem. Tak se může stát i péče o tělesné zdraví sportem, jež je sama o sobě povinností, hříchem, jestliže se děje na útraty jiných mravních povinností. Příklady by, se daly rozmnožit do nekonečna. Ale už ty, které jsou uvedeny, ukazují, že tu není žádného absolutního měřítko. Co je pro jednoho nevinné, může být pro druhého hříchem; co je pro mne dnes přípustné, může být zítra zapověděné. Záleží vždy na příslušných okolnostech, za kterých člověk jedná. Rozhodnutí tu může být často těžké a je tím těžší, čím bdělejší a citlivější je mravní citění a svědomí. Tupé svědomí, nevyvinuté mravní citění nebude vidět nic zlého v chování, které se jinému jeví jako nanejvýš zavržitelné. Tak není na př. pro malé dítě, které, vyhovujíc svým přirozeným pudům, si bere všechno, co se mu líbí, toto chování žádným hříchem, zatím co většímu dítěti by musilo být přičítáno za vážný přestupek.

Zijeme tedy stále v napětí mezi oběma póly přírodního a mravního. Ale právě v tomto napětí, které nás stále znova vybízí k pozornosti, k sebekontrolě, k sebevýchově, spočívá důstojnost a ušlechtilost člověka oproti zvířeti, které takového napětí nezná. Musíme tedy pečovat o to, abychom toto napětí v sobě udržovali živé. Při tom nebude chybět, že tisíckrát klopýtnem a upadnem, vyhovujíce přírodnímu, kde bychom měli poslechnout mravního. Ale to patří k nevyhnutelné tragice člověka, která však je zárovec jeho cti.

Kde však je člověk na pochybách, jak se má rozhodnout, kde není s to poznat jasně hranice, kde pro něho přestává právo přírody a začíná právo mravnosti, tam je pro něho přece ukazovatel cesty. Apoštol Pavel jej jmenuje, když píše: „Všecko je vaše, ale vy jste Kristovi.“ Vědomí, že patříme ke Kristu, pohled na něho jako na nejvyšší zjevení všeho božského, co známe, nám vždy ukáže směr, kterým máme jít. Přirozeně ne v tom smyslu, jako bychom se měli pokoušet, jej pokud možno nejvěrněji ve svém životě kopírovat. To by bylo právě tak nemožné jako nesmyslné. Spíše záleží na tom, aby se pro nás stal rozhodujícím jeho duch, jeho smýšlení, jeho celý životní směr. Ten však je vyznačen jediným slovem: láska. Láska je velké přikázání, ve kterém je všechno ostatní obsaženo. Je podle Ježíšových slov u Mat. 22, 40 „celý zákon a proroci“. Všecko, co je v mém jednání a chování konec konců proti lásce, co by mohlo jiné zlobit nebo jim škodit, co mne činí nespůsobilým, dát svou sílu plně v jejich službu, co nějak pochází z mého sobectví, je hřích, i kdyby to zdánlivě bylo v nejvíce přirozenější a nejnevinnější věc na světě. Procházka v přírodě pro osvěžení se pro mne stává hříchem, vím-li, že jiný tiše si toužebně přeje, abych zůstal doma. Účast na nevinné zábavě se pro mne

stává hříchem, působím-li tím slabým duším bolest nebo pohoršení. V tomto smyslu se vyslovil také Pavel 1. Kor. 8. a 10., kde píše o požívání masa obětovaného modlám. Samo o sobě, praví apoštol, požívání masa zvířat, která byla obětována modlám, není žádným hříchem pro křesťana, ježto pro toho, kdo v modly nevěří, je celá ta otázka bezpředmětná. Ale z ohledu na slabé duše, které se nedovedly ještě povznést k takové vnitřní svobodě, z milosrdné lásky k nim, aby jim nedal pohoršení, má se křesťan raději zřici požívání takového masa. Tak se ukazuje láska všude jako měřítko, podle něhož se máme v konfliktu mezi přirozeným a mravným rozhodnout.

Dokud žijeme na zemi jako členové přírody, zůstává život bojem, napětím, rozhodováním. Teprv v jiném světě, který ještě nechápeme, může být polární napětí odstraněno ve vyšší jednotě.

Protestantenblatt z 5. února 1939.

F. K.

## ROZHLEDY PO THEOLOGII.

### Je třeba více ohledů na výsledky novozákonní vědy.

Dr. F. Kovář.

*F. Kovář*

Je přirozeno, že Nový zákon je základem a východiskem theologické práce i náboženské praxe ve školách a v kostelích. Ale mezi odborníky novozákonní vědy jsou prastaré stížnosti, že se v církevní praxi nedbá výsledků vědeckého studia Nového zákona. Ve školách se učí Novému zákonu a v kostelích se káže o perikopách Nového zákona, jako by vůbec novozákonní vědy nebylo. Církevní praxe se však dá spíše omluvit v té věci než theologická práce v ostatních oborech, nedbá-li výsledků vědeckého zkoumání Nového zákona. A je to často ve věcech základní důležitosti. Uvedu zde příznačný příklad z nejnovější doby.

Patří jistě k věcem základní důležitosti, jak odpovíme na otázku: Pokládal Ježíš království boží za veličinu přítomnou i budoucí či pouze za veličinu budoucí? Na té odpovědi záleží pak určení úkolů křesťanství a církve i každého křesťana ve světě. Odpověď spadá do oboru studia novozákonního a ta odpověď tam také byla zřetelně dána. Ale můžeme zjistit mezi theologickými a náboženskými spisovateli nejnovější doby stanoviska a názory, které činí dojem, jako by ta odpověď dána nebyla nebo jako by bylo možno dáti odpovědi různé.

Paul Conard ve svém spise: *Le problème d' une sociologie chrétienne* (Paris 1936) uznává, že idea království božského byla centrálním pojmem Ježíšova zvěstování. Ale tvrdí, že význam této ideje je u Ježíše jen a jen eschatologický, že království boží mu bylo veličinou jen a jen budoucí a to prý je jediný pravý smysl Ježíšova evangelia. Přeměna světa, kterou Ježíš ohlašuje, je prý eschatologická, nikoliv sociologická. A proto prý se musí křesťan i dnes dívat na svět s hlediska eschatologického. Soudobý sociální řád prý je umístěn mezi pád a vykoupení, mezi usmíření a parusii. Ve světě vládne moc hříchu, žijeme tu mezi časy, v řádu oče-

kávání. Křesťan nesmí schvalovat a přijímat žádný řád na tomto světě. Všecky jsou řády hříšníků. Ale křesťan nesmí ani očekávat, že by na tomto světě zmohly něco nějaké umravňovací snahy, zvláště úsilí o přetvoření sociálního prostředí a řádu. Křesťanství je pro autora ve své podstatě naukou, metafysikou, světem ideí a cílů, bez vztahu k praktickým otázkám a k životu veřejnému.

Zcela jiné stanovisko a názory nalezneme u dvou anglických autorů. Kniha *Johna Macmurraye: Tvůrčí společnost* byla přeložena do češtiny. (Originál vyšel 1935 v Londýně, český překlad 1936 v Praze.) Její stanovisko a názory lze shrnout ve slovech: Království boží Ježíšem hlášané je universální společnost lidstva, která sjednocuje všechny lidské bytosti bez rozdílu rasy, národnosti, pohlaví, víry. Ježíš došel k závěru, že si musí vyvolit kruh učedníků, kteří by mu pomáhali uskutečnit království boží, z obecného lidu, k němuž sám náležel, a že se musí rozhodně odvrátit od tříd bohatých a vládnoucích. Viděl od počátku, že cesta království božího vede zničením dosavadního řádu. Toto objevení obecného lidu je Ježíšův velký příspěvek k sociálním dějinám. Je to základ demokracie. Viděl, že v příslušnosti k bohaté třídě je cosi, co jí překáží vstoupit do království božího. Nevěřil v bohaté, v jejich bohatství viděl skutečnou překážku mezi nimi a společenstvím lidstva. Ježíšův výklad sociální situace je do velké míry hospodářský. Bohatství je základem všeho, co ruší prosté pouto mezi lidmi a zavádí rozdíly sociálního postavení. Ježíšův požadavek pokání znamenal reorganizaci židovské společnosti, jež by podřadila kořeny moci, bohatství a vlivu zákoníků, farizeů a vládnoucích kruhů. Království boží je konečným cílem historického procesu. V Ježíšovi musíme vidět sociálního reformátora, jenž volí a provádí svůj plán na uskutečnění království božího. Jeho činnost je činnost sociálního revolucionáře.

Podobné a ještě radikálnější stanovisko a názory má anglikánský duchovní *Conrad Noel* ve své knize *The Life of Jesus* (Londýn 1937). Lze je shrnout takto: Království boží je nový řád světa, a to řád, který je naprostým opakem dosavadního hospodářského zlořádu. Buď bude svět podle něho zřízen nebo zahyne v hroznou katastrofě. Ježíš přišel zřítit tento nový sociální řád na zemi, založený na spravedlnosti. Když prohlásil Pilátovi, že jeho království není z tohoto světa, mínil tím, nikoliv že je ze světa nadzemského, nýbrž že nepatří k tomuto špatnému řádu světa s jeho imperialismem, útočností, dobytvačností a potlačováním malých národů. Ježíš byl nepřitelem všeho, co bylo politicky ničemné a sociálně nespravedlivé v historii jeho národa i u Římanů. A k zřízení království božího jako dokonalé společnosti bratrství na zemi hlásal užiti násilí. Proto i dnešní jeho následovníci mají povinnost užít násilí, aby řád království božího na zemi zřídili. Křesťanství je revoluční víra i revoluce skutkem, ne jen revoluce srdce. Křesťané mají povinnost chopit se zbraní proti sociální nespravedlnosti a uskutečnit násilím, revolucí činů, křesťanskou společnost spravedlnosti, království boží na zemi.

Vidíme, že jsou tu dvě skupiny názorů, dvě různá stanoviska.

Podle názorů prvé skupiny je království boží veličina jen budoucí,

eschatologická, která přijde na svět jednou v budoucnosti přímým zá-  
zračným zasažením božím, bez jakéhokoliv lidského přičinění. Nový Je-  
ruzalem, v nebi připravený pro spravedlivé, sestoupí náhle na tento svět,  
když byl před tím svět katastrofou zničen. Království boží znamená  
úplně nový řád věcí, ne kvalitativně zdokonalený tento svět, ale abso-  
lutně jiný svět, přímo Bohem seslaný na místo tohoto světa, v němž  
není dosud a nikdy nebude nic z království božího, nýbrž jen hříchy,  
poměry nezlepšitelné, zlé po všech stránkách.

Podle názorů druhé skupiny je království boží stav věcí na zemi, do-  
konalý sociální a společenský řád, který se uskuteční ponenáhlym vý-  
vojem nebo přirozenou revolucí lidského úsilí. Království boží je program  
náboženské a mravní reformy, úsilí o dokonalou lidskou společnost na  
zemi, sociálně spravedlivou a stále k lepšímu se vyvíjející. Je to tedy  
veličina zde na zemi již více nebo méně přítomná, ale rozhodně lidským  
úsilím uskutečnitelná. Jednotliví zástupci této skupiny pak vnášejí do  
pojmu království božího vlastní pojetí vytouženého a žádoucího sociál-  
ního, politického, hospodářského, mravního řádu lidské společnosti.

Obě názorové skupiny se dovolávají Ježíšových slov. Ale je zřejmo,  
že obě skupiny nemohou mít pravdu zároveň, ale je možno, že nemá  
žádná z nich pravdu. To může rozhodnout jen novozákonní věda, snažíc  
se poznat Ježíšovo pojetí království božího na základě objektivního zkou-  
mání Nového zákona. A vskutku také rozhodla, že žádná z těch skupin  
nemá výlučnou pravdu. Království boží v duchu Ježíšově je veličina již  
zde na zemi přítomná ve svých počátcích a zde na zemi jednou v celé  
své dokonalosti uskutečnitelná, a to Bohem, nikoliv však bez lidského  
přičinění a bez lidské spolupráce. Ale království boží v duchu Ježíšově  
není nějaký hotový řád politický, sociální, hospodářský atd. Je to nový  
nábožensko mravní řád v duši jednotlivcové i v lidské společnosti, je to  
stav, v němž se vůle boží plní na zemi jako v nebi. Ježíš nebyl ani po-  
litický ani sociální reformátor, tím méně revolucionář, křesťanství ne-  
bylo žádným sociálním ani politickým emancipačním hnutím. Ale ovšem  
Ježíš bral vážně otcovství boží a synovství lidské, kralování boží a slou-  
žení lidské, a křesťanství podle jeho vzoru pěstovalo nový poměr lásky  
a bratrství mezi lidmi, čímž byl celý starý řád znenáhla vnitřně vy-  
prázdněn a nový zaveden. Není jiné cesty ani dnes.

Leč zde mi nejde o to, abych se rozšiřoval o Ježíšově pojetí krá-  
lovství božího, Zde mi jde jen o upozornění, že je nutno dbát při theolo-  
gické a církevní theorii i praxi ohled na výsledky novozákonní vědy, ne-  
máme-li se dostat na scestí a působit škody křesťanství tam, kde mu  
chceme prospět.

## O dialektické theologii.

*František Kovář*

V 10. vydání příručky Hanse v. Schuberta: Grundzüge der Kirchen-  
geschichte, které obstaral Erich Dinkler (Tübingen, 1938), je také ně-  
kolik slov ocenění Barthovy theologie, která si naši čtenáři se zájmem  
přečtou:

Kritika dialektiků byla velmi oprávněná. Ale v zdůrazňování toho zcela jiného se úplně zapomínalo na zcela osobní a aktuální v poselství, přehlíželo se často, že při kázání paradoxna zůstává příliš silně v pozadí prostá zbožnost v denním životě a každé konkrétní rozhodování.

Dialektická theologie vedla od té doby ve všech protestantských církvích k novému promýšlení, a v tom je vskutku její historická zásluha, přes její nehistoricko spekulativní nakládání s Písmem a její násilný výklad reformačních děl. Vyrostši na půdě kalvinismu, nalezla i v luterství (Gogarten) silnou odezvu. Theologická mládež se dává nadchnout jejím radikalismem, přivádí však velmi často tuto teologii, která má svůj smysl v podstatě jako korektiv, k zabsolutnění, které činí z církve učitelský úřad, a zapomíná na relativnost lidských výroků — i v dogmatu.

Evangelická theologie církve je opět silněji než dříve v nebezpečí, že při obraně proti útokům na podstatu naší víry dojde k pohrdání historií a k přecenění dogmatu, což už tak často vedlo k rozkolům v církvi. Pravá a správná theologie však žije vždy jen v stálém vypořádávání s historií, stejně jako živé náboženství musí růst v stálém napětí s přirozeným lidstvím, jehož zvláštním výrazem je pro nás filosofie. To však znamená, že theologie musí stále žít v stálém vyrovnávání s filosofií. Kde evangelická theologie jde mimo historií a filosofií jako mimo místa d'áblova, tam se uchyluje do ghetta a zapírá, že víra se děje jen v překonávání nevěry, to však znamená přírodního, historicky podmíněného bytí.

F. K.

## Člověk je poslední článek vývoje lidstva. *František Kovář*

V časopise *Stimmen der Zeit* (roč. 69., březen 1939) v článku *Der Mensch als Glied der Schöpfung* probírá jesuita Felix Rüschkamp otázku původu člověka a na rozdíl od starších katolických theologů dochází k uznání, že člověk je posledním článkem vývoje tvorstva. Závěr článku, který si zaslouží, abychom jej znali, zní:

Člověk je nejen pojmově, ale i organicko-geneticky článkem tvorstva. Rozdíl mezi člověkem a zvířetem není v oblasti animální, nýbrž v oblasti duchovní. Náš rozum potřebuje k tvoření abstraktních pojmů smyslového vnímání a smyslových center, ale nemá jich nikdo jiný než čistě smyslové bytosti. Proto bylo třeba tvůrčího zásahu, pomoci, k přetvoření lidského těla a mozku. Písmo sv., které se dotýká v prvé řadě plánu spásy, i kniha přírody, jsou od Boha a neodporují si; rozpory ve výkladech obou knih třeba odstranit věcně. Badatelé v kněžském rouše jako Birkner, H. Muckermann, Obermaier, Tillhard de Chardin, Wasman a j., také katoličtí i protestantští theologové dneška soudí podobně. Mezi protestanty píše John Greed: „Křesťanská církev je povinna hlubokým díkem theologům, kteří od ní vytrvale žádali patriční uznání důležité změny, kterou způsobily vznik a vítězství vývojové nauky v oblasti přírody a dějin ve všem našem myšlení o Bohu a o světě. Chce-li se náboženství udržet v moderním světě při životě, pak se musí

učit dýchat, cítit a mluvit v prostředí, jež je dokonale jiné, než bylo prostředí klasických theologických systémů minulosti.“ (Bell-Deissmann: *Mysterium Christi*, Berlin 1931, s. 172). Jisté, ale církev měla také povinnost vyčkat vyjasnění vývojové nauky, důkazů pro její pravdivost, odsoudit atheističko-materialistický evolucionismus, a tím přispět k zachránění pravdy a vědy.

Od r. 1910 jsem se probojoval k vývojové nauce a poznával jsem během skoro 30 let její použití na člověka jako možné, pravděpodobné, jisté. V hlasitém zápase názorů ustupovaly neklid a pochybnost jako mlha před sluncem. Biologický pohled na celek vyvolává úctu, úžas, radost a dík. První život na zemi nepovstal sám od sebe, nýbrž stvořitelským zásahem; pak se rozvíjel všemi časy, plnil všechny prostory a postoupil, ne náhodně, ale podle stvořitelského plánu, k živé bytosti, kterou biolog podle těla označuje jako *anthropos* a *homo*, aniž může řešit základní problém, původ duchové duše a podobnost k božímu obrazu. Řád přírody vyšel od Boha Stvořitele; nepřetržitý proud života vstoupil zase do svého původu v Boho-člověku. On je východisko a konec, počátek a nepřekonatelý cíl stvoření. Koloběh přírody je uzavřen, zpětný koloběh nadpřirozena a milosti otevřen. „Co se narodilo z těla, je tělo, co se narodilo z Ducha, je duch.“ (Jan 3, 6.) „Ale všem těm, kteří ho přijali, dal moc státí se dětmi božími“ (Jan 1, 13). Bouřlivě proudí naší duši akordy k Pavlovým slovům: „Ó hlubokosti božího bohatství, moudrosti a poznání.“ (Řím. 11, 13.)

F. K.

## ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

### 1. K církevním poměrům v Německu. *František Kovář*

Zdá se, že náboženské a církevní poměry se v Německu podstatně nezměnily od té doby, co jsem o nich naposled psal v těchto rozhledech naší revue (roč. X., 1938, str. 55—59).

V Říši není žádná církev státní církví, jako tomu bylo v Německu předválečném, také však není provedena rozlučka církví od státu. Je tu svoboda svědomí a vyznání a stát má kladný poměr k církvím; platí církevní úřady, dává značné příspěvky na platy farářů, vydržíje theologické fakulty pro vzdělání duchovenského dorostu všech církví. Ale Říše dbá přísně toho, aby církve konaly jen práci náboženskou a nepletly se do činnosti, která spadá do oboru působnosti státu samého. A to je především politika, ale také výchova mládeže, školní i mimoškolní. Stát nepřekáží náboženské výuce ve školách, ale nehonorige jí a církve nemají ve školách žádného práva dozoru. Soukromé církevní školy nejsou dovoleny. Církve nesmějí také vychovávat mládež v církevních organisacích, jež jsou zakázány.

Podle rozhodnutí říšského soudu je církev korporací veřejného práva a proto je podřízena zákonům státu, v němž žije.

O Německé evang. církvi mluvil nedávno říšský vedoucí Rosenberg



v Královci. Rekl, že je titulem cti evangelické církve, že v staletích vývoje pruského státu pochodovala s pruskými králi. V osudových hodinách r. 1918 prý však pokulhávala a r. 1933 prý propásla svou chanci, jít ve shodě se svou tradicí také nyní s nejlepšími silami Německa. Místo toho prý měla výhrady a roztríšťovala se v bojích frakcí. Nacionálně socialistická strana prý na tom nemá žádné viny a nemá prý také úmyslu zúčastnit se těchto vnitřních bojů různých církevních skupin. (Protestantenblatt ze dne 5. března 1939.)

V úzkém styku s nacionálně sociální stranou pracují němečtí křesťané, kteří získali důležité a rozhodující posice v Německé evang. církvi. Její biskup Sasse dostal k Novému roku od Vůdce a říšského kancléře srdečnou telegrafickou odpověď na novoroční přání. Sdílel to se svou církví delším oznámením, v něm konstatoval, že v tom vidí uznání za všecku jejich společnou práci ve smyslu Říše a nacionálního socialismu. Ke konci praví: „Vidím v této chvíli jeden veliký úkol, který čeká na splnění. Nutný zápas o páté Evangelium pro naši dobu. Kéž by nám Bůh brzo poslal muže, který je čekajícímu německému národu daruje.“ (Protestantenblatt z 5. února 1939.) Durynská evangelická církev vydala 10. února 1939 tento zákon o Židech: „§ 1. Židé se nemohou stát členy Durynské evang. církve. § 2. Žádný farář Durynské evang. církve není povinen posloužit úkony svého úřadu Židům, kteří se stali členy Durynské evang. církve před vejitím tohoto zákona v platnost; církevních místností a zařízení se nesmí pro takové výkony úřadu užit. Církevní úkony pro ostatní Židy jsou nepřípustné. § 3. Církevní daně se od Židů, kteří se stali před započítáním platnosti tohoto zákona členy Durynské evang. církve, už nevybírají. Při smíšených sňatecích, při nichž nežidovský manžel patří k Durynské ev. církvi, fidi se zdanění podle předpisů o daních, jako by jen jeden patřil k Durynské evang. církvi.“ Obdobné církevní zákony byly vydány také v Sasku, Meklenburce a Anhaltsku. (Die Christl. Welt ze dne 18. března 1939.) V Anhaltsku nařídila vláda, že se při vyučování náboženství nesmí probírat Starý zákon, včetně Žalmů a proroků, rovněž ne apoštol Pavel. (Deutscher Glaube, únor 1939.) Durynská evang. církev oznámila děkanu theologické fakulty v Jeně, že neklade žádné váhy na znalost hebrejštiny. Fakulta pak místo hebrejštiny zavedla jako zkušební přednost obecné dějiny náboženství. (Die Christl. Welt z 2. ledna 1939.) F. K.

## 2. K náboženským poměrům v Polsku. *František Kovár*

V Polsku je podle stavu z 1. ledna 1937 mezi 35,013.000 obyvateli 22,100.000 římských katolíků, 3,645.000 řeckých katolíků či uniátů, 5,000 arménských katolíků, 4,880.000 pravoslavných, 835.258 evangelíků, 3,320.000 Židů a 180.000 příslušníků jiných vyznání.

Po pádu katolického Rakouska má na jeho místo nastoupit Polsko. Kardinál Hlond, primas Polska, vydal nedávno pastýřský list, v němž praví: „V dnešní krizi státnosti a politického svědomí budiž ty, Polsko, vzorem křesťanského státu! Buď důstojnou částí všejedineho království Kristova!“ Katolická akce má v Polsku na 600.000 organizovaných členů

a pracuje podle programu, který je činem komise biskupů. Do konce září 1937 měla heslo: „Duch Kristův ve škole a ve výchově.“ Od října 1937 je heslem: „Katolické sociální zásady základem pro sociální přestavbu světa.“ Katolická akce se stará také o probouzení katolického kulturního života, zvláště tiskem. Vedoucím jejím časopisem je Ruch katolicki, liturgickým otázkám je určen časopis Mysterium Christi.

Jako se před světovou válkou konaly v Belgii mezi vedoucími osobnostmi římskokatolické a anglikánské církve porady o možnostech sjednocení mezi oběma těmito církvemi, tak se konají obdobné unionistické konference ve Vilně v Polsku. Již několik let se tu scházejí zástupcové církve římskokatolické a církvi pravoslavných a vedou rozhovory o rozdílech mezi oběma církvemi, o příčinách, které kdysi vedly k církevnímu rozkolu, jakož i o možnostech sjednocení. Jako základ pro jednání byly formulovány zásady, v nichž se mimo jiné pavi: „Církevní rozkol nastal proto, že křesťanská srdce znenáhla ztratila vzájemnou lásku a pocit jednoty. Rozkol křesťanského světa je neslučitelný s vůlí Krista, našeho Pána, je to proto anormální stav. Pro nekřesťany je to pohoršení, které ve značné míře ztěžuje jejich přiblížení Kristu. Sjednocení církvi je tedy také dílem lásky k bližnímu, na němž může a má každý křesťan spolupracovat. Za tím účelem se musíme navzájem poznávat, abychom odstranili staleté předsudky. Musíme se učit z minulosti, abychom neopakovali chyby konfesní nenávisi. Chceme se však naučit poznávat nejen to, co nás dělí, ale ještě víc to, co nás spojuje, a při tom chceme víc hledět na obsah víry než na vnější formy, které nejsou podstatné.“ To jsou jistě velmi dobré a správné zásady a kdyby se podle nich opravdu jednalo, došlo by velmi záhy k sjednocení církvi. Poněvadž však Řím pokládá za podstatné, aby se všechny církve podřídily papeži čili aby se staly římskokatolickými, nemají ani vilenské rozhovory ani jiné unionistické snahy praktických výsledků.

Při zdůrazňování křesťanské a katolické povahy polského státu podivně působí zprávy, že v Polsku rozvíjejí činnost již tři skupiny, které hlásají ve smyslu nacionalismu návrat k staroslovanským náboženským názorům a kultovým obyčejům. Jedna z těch skupin, Zadruga, vydává měsíčník a uspořádala koncem prosince slavení vánoc po staroslovansku, se starodávnými tanci a jinými obyčejí.

F. K.

## KULTURNÍ HLÍDKA.

*Přivtělení naši vlasti jako národně autonomního Protektorátu do říše velkoněmecké nám ukládá, abychom si všimli více než dosud kulturního života, smýšlení a snažení v německém národě. K národní kultuře patří právě také uvědomování shod a rozdílů mezi vlastní kulturou a kulturou jiných národů a přijímání i duchovní vyrovnávání s kulturami jiných národů. Proto tvěnujeme kulturní hlídku tohoto čísla některým kulturním názorům a zjevům v německém národě, zvláště pokud mají vztah k životu náboženskému.*

František Kovář

## Kultura a politika.

O tomto předmětu napsal Hans E. Friedrich do velkého německého listu *Deutsche allgemeine Zeitung* ze dne 30. ledna 1939 článek, z něhož citujeme podle čas. *Die Christliche Welt* z 18. února 1939 podstatnou část.

„Politika a kultura se musí doplňovat a navzájem podmiňovat. Jsou vzhledem k národu v takovém poměru, jako je vzhledem k člověku povolání a volná chvíle. Člověk, který odlučuje výkon svého povolání od svého ostatního života, odlučuje tím své přirozené lidství od povolání, t. j. věnuje se vydělávání chleba, ale chybí mu k tomu vnitřní, lidsky podmíněné povolání. ... Život člověka v povolání i ve volné chvíli musí tvořit právě tak jednotu jako život národa v politice a kultuře; obě, práce jako politika, a volná chvíle jako kultura, jsou částí téhož života, doplňující se a k sobě patřící; oddělovat je znamená trhat život.

Pohled na dějiny učí, že politika a kultura se vždy navzájem podmiňovaly. Vezmeme-li nejvýznamnější událost světových dějin vůbec, příchod Kristův a vstup křesťanství do světa, — což jistě nebylo událostí v prvé řadě politickou, — je jasno, že i pro politické dějiny sotva bylo události většího dosahu. Jiný příklad: Homerova *Ilias* a *Odysseia*, dva národní eposy, formovaly politického člověka Řecka i s Alexandrem Vel. a měly skrze hellenismus velký politický význam až do 10. stol. Jako jiný příklad, zcela jiného rázu, by bylo uvést Rousseauův *Contrat social*: tato literární událost 18. stol. projevila tisícovým způsobem mocné politické následky až do dneška jako duchovní základna francouzské revoluce a tím i konstruktivního nacionalismu, liberalismu, imperialismu, socialismu a demokratismu.

Stejně lze poukázat na zřejmé účinky politických událostí na kulturní život. Ovšem politické události velkého významu méně často vyvolaly kulturní události stejného významu. Dějiny dokonce učí, že politicky vypjaté doby někdy kulturní život snížily (Cromwell, francouzská revoluce a Napoleon), zatím co v politických nížinách často vyrostly nejkrásnější kulturní květy. Italská renesance byla dobou bezpříkladného politického úpadku pro Itálii, a také období Lutherovo a Goethovo v Německu nebyla pro ně politicky nijak slavnými dobami.“

## Žena v Říši.

František Kovář

Pani Gertruda Scholz-Klinková, která je říšskou vůdkyní žen, vypsala k 5. výročí svého jmenování v časop. *Deutsche allgemeine Zeitung* své názory na postavení a úkol ženy. Citujeme je tu podle časop. *Die Christliche Welt* ze 4. března 1939.

„Žena je nositelkou rodu; proto jsme ji vyzvali, aby si ujasnila svůj podíl na dění naší doby. Co nám při tom zvlášť přichází k dobru, je náš instinkt pro síly života. Vedení tímto instinktem, vedli jsme zápas, jemuž byl náš národ vydán a jemuž je dnes vydán svět: totiž zápas mezi božím řádem a smyslem pozemských věcí, který se nám zjevuje v plnění úkolů, spjatých s národností a jen v rámci této vazby řešitelných, — a mezi pokusem beznárodních apoštolů lidstva, stavět se svévolně proti tomuto věčnému řádu — t. j. zápas mezi dobrem a zlem ve světě.

Dobro a zlo jsou o sobě, jako prvky života, dvě stejně silné síly, obě činí totálně nárok na člověka nebo na národy. Poněvadž to činí, budou se stále a věčně potírat a — střídavě také nad sebou vítězit. Nikdy se nebudou moci paktovat, poněvadž obě jsou konsekventní; obě síly lze dnes vidět v nejviditelnější podobě v ztělesnění nacionálního socialismu a bolševismu. Nacionální socialismus je pro nás Němce tělem se stává dobro, ježto svým spjatím s národem plní povinnost k Bohu, — bolševismus je absolutní zlo, ježto ztělesňuje beznárodní a tím věčnému smyslu odporující postoj k životu. Dobro a zlo byly vždy ve světě a budou tu vždy; ale dosud nikdy v dějinách světa se nepostavily v tak jasných frontách proti sobě, jako ve svých dnešních jevových formách; nikdy také lidstvo celého světa nestavěly v tomto rozsahu před jasnou otázkou rozhodování pro jednu z těchto obou sil. Pro nás Němce zní dnes životní zápas: volksverhaftet oder menscheitsverpflichtet — dobro, t. j. poslušnost k Bohu v nás příznám se k našemu jim stvořenému rodu, — či zlo, t. j. odvrát od toho rodu; nacionální socialismus či bolševismus. Ten zápas bude dříve nebo později znít co do smyslu přesně tak pro všechny ostatní národy světa, třeba pojmy vnějšího jevového obrazu budou znít jinak, podle příslušné národní podmíněnosti.

My německé ženy jako strážkyně krvi i duši daného německého rodu cítíme tento zápas a chceme způsobit, aby hlas našeho instinktu zazníval u všech našich žen. S tohoto pohledu na svět vidíme my ženy svou práci; je kulturní, hospodářská, ošetrovatelská nebo jiného druhu. Chceme se naučit přesně poznávat dobro a zlo, abychom v slabosti neuzavíraly kompromisů. Naše práce je pro nás prostředkem k tomuto poznávání, neboť nám není ničím jiným než denním vyrovnáváním s oběma těmito silami; proto není ta práce v prvé řadě prostředkem k vydělávání peněz, t. j. k něčemu pomíjivému, nýbrž je zušlechtěna duchem, v jehož službě stojí a který vybízí, abychom byly v zápase mezi dobrem a zlem poslušnými služebnicemi dobra.“

## Výsledky rasových zákonů.

Frankisch Kover

V roce 1935 byly v Německu vydány t. zv. norimberské rasové zákony. Podle nich byl zakázán sňatek mezi Němcem a Židovkou, resp. Němkou a Židem, při čemž Židem a Židovkou se rozumí i ti, kdo měli židovské rodiče (ať oba nebo jednoho), třeba sami jsou již pokřtěni. Poloviční Žid je, kdo má židovského dědečka i babičku. Čtvrtečním Židem je, kdo má židovského dědečka nebo babičku.

List rasové politického úřadu nacionálně socialistické strany uveřejnil nyní statistiku sňatků za r. 1937. a v ní se jeví již důsledky norimberských zákonů. Podle této statistiky oženilo se v tom roce 617.393 mužů německé krve, vdalo se 617.406 žen německé krve. Dále uzavřelo manželství 123 čtvrtečních Židů a 127 čtvrtečních Židovek, 62 polovičních Židů, 84 polovičních Židovek, 2655 Židů, 2622 Židovek, 32 mužů a 26 žen jiné krve.

K této statistice poznamenává uvedený list: „Norimberské zákony jasně stanovily rasové politické úmysly vedení státu a určily, kdo je Žid.

Manželská spojení mezi Němci a Židy jsou provždy zakázána. Jinaké jsou poměry u míšenců. Není zákaz sňatku mezi míšenci a lidmi německé krve. Míšenci 1. stupně (židovský dědeček i babička, poloviční Židé) potřebují k sňatku s lidmi německé krve svolení státu. Míšenci 2. stupně (židovský dědeček nebo babička, čtvrtiční Židé) jsou pro případ uzavření sňatku postaveni na roveň lidem německé krve. Členové strany, úředníci a některé jiné skupiny jsou předem vyloučeni jako partneři v manželství s míšenci, ježto příslušnost ke straně, resp. k stavu činí vyšší požadavky na čistotu krve. Máme-li dnes v našem zákonodárství vedle Židů a lidí německé krve třetí skupinu, míšence, třeba k tomu poznamenat, že před lety sotva kdo se vznikem této skupiny počítal. Bezpodmínečně biologicky orientovaní politikové se klonili k tomu, počítat míšence k Židům, méně biologicky myslící je připočítávali k Němcům. Život rozhodl jinak. Ochota přijmout míšence není ani na německé ani na židovské straně tak bezpodmínečná, že by míšenci tak nebo onak mohli zmizet.“ Časopis pak dále rozvádí biologickou situaci a končí: „Tak jsou míšenci ve skutečnosti lidská skupina mezi dvěma rasami, která musila sama nalézt zákony pro svou existenci a dnes je také našla. Jejich osud je osud bastardů, že zestárnou bez potomstva a odejdou ze života bez dětí. Poznání, že zavedení pořádku mezi lidmi na německé půdě odpovídá poslupnosti k vyšší vůli a že se musilo stát nyní, v naší době, učinilo lidskou obět míšencům snesitelnou. Není zlé to, že je někdo míšenec, nýbrž zlé je, přivádí-li míšenec dalším plozením míšence na svět. Výsledek rasové politické výchovné práce strany a státu jeho zákonodárstvím je nyní po prvé doložen statistikou.“ (Die Christliche Welt ze 4. března 1939.)

Míšencům není tedy sňatek zakázán, ale nesmějí mít děti, podléhají sterilizaci. Tyto zákony na ochranu německé krve se týkají nyní také Němců na území Protektorátu Čechy a Morava.

## Péče o zdraví lidu. *František Kovár*

Ve Frankfurtě se konal ve dnech od 5.—7. března 1939 říšský sjezd pro zdraví lidu. Byl zahájením velkého tažení nacionálně socialistické strany i státu proti alkoholu a nikotinu. První den sjezdu pronesl dr. Ley temperamentní a rozhodnou řeč. Prohlásil ve jménu Vůdcově boj proti jedům za úkol státu a strany, který musí nyní být řešen radikálně. Pro svou osobu prý se dr. Ley vlivem Vůdcovým stal už před 5 lety zapřísněným stoupencem abstinence, a pokládá to také za politickou nutnost. Každý nárok na individuální svobodu musí ustoupit nároku národního pospolitosti na zdraví lidu. —

Hlavní úřad nac. soc. strany pro zdraví lidu a říšský úřad pro zdraví lidu připravily pro sjezd 12 požadavků. 1. Zdrženlivost mládeže od alkoholu a tabáku. 2. Zdrženlivost těhotných a kojících matek od alkoholu a tabáku. Zdrženlivost od alkoholu pro lidi ohrožené alkoholismem. 3. Zdrženlivost od alkoholu při zvláštní odpovědnosti, jako na př. při řízení vozidel všeho druhu. Nejprísnější trestání alkoholových deliktů. 4. Kontrola získávání pro alkohol a tabák Ziskávací radou německého hospodář-

ství v nejužším spojení s Hlavním úřadem pro zdraví lidu při nac. soc. straně a s říšským úřadem zdravotním. 5. Zákaz získávání pro alkoholické nápoje a pro tabák pod záminkou, že podporují zdraví a zabraňují nemocem. 6. Použití aspoň třetiny spotřebních daní z alkoholu a tabáku pro zřizování bydlíšť pro dědičně zdravé rodiny, bohaté dětmi. 7. Zřizování a výstavba bezalkoholových lidových hostinců jako vzorů zdravé výživy lidu. 8. Cílevědomé stupňování ve výrobě přírodně čistých, alkoholu prostých nápojů; čepování za ceny snesitelné každému soukmenovci. 9. Podpora vědeckého badání o nápojích prostých alkoholu. 10. Poučování celého národa o podstatě zneužívání alkoholu a tabáku pro národ a rasu. 11. Výchova mládeže k zdravému způsobu života jako k národní povinnosti. 12. Tělesná cvičení celému národu. Sjezd byl zajedno v těchto cílech, ale uznal, že se jich dá dosáhnout jen po etapách.

Časopis *Die Christliche Welt* z 18. března 1939, z něhož tuto zprávu čerpáme, k ní dodává, že zásady zde uvedené vyjadřují myšlenky, které církevní společnosti už po leta hlásaly. Dnešní boj o zdraví lidu je pěkným potvrzením pro práci církvi.

F. K.

## ŠKOLSKÁ HLÍDKA.

### Z agendy školského poradce církevních úřadů.

(Pokračování.)

Jaroslav Halbhuber.

7. Je v souhlase se zákonnými ustanoveními vyučování náboženství na národních školách o jedné hodině týdně místo dvou?

D o t a z (upravený):

Podle zákona má se na národních školách vyučovati náboženství v každé třídě nebo zvláštním oddělení po dvě hodiny týdně. Kde je vyučování náboženství po třídách, jde to všude, avšak kde se vyučuje náboženství v odděleních, nelze často tomuto ustanovení zákona vyhověti. Na př.: Do oddělení náboženství je spojeno více tříd, ať již téže školy nebo dvou i několika různých škol, a tu pak často se prostě nedá z technických důvodů pro takovéto oddělení sestavit rozvrh hodin o dvou hodinách týdně, nebo jeho sestavení je tak násilné, že tím vzniknou rozmanité potíže i škody (okénka některým žákům, přetížení žáků, zejména nejmladších, když u nich hodinám náboženství bezprostředně předchází souvislý větší počet jiných hodin, závady bezpečnostní, jde-li o umístění náboženství na hodiny příliš pozdní, nedocházení žáků na vyučování náboženství v době jinak feriální, nepřirozené uspořádání ostatního vyučování, když správy škol chtějí za každou cenu vyhověti předeepsané úpravě a odtud animosita literního učitelstva, které tím je postiženo, k dotyčnému vyznání a jeho představitelům, atp.). Vedle toho na př. tam, kde je spojeno více tříd nebo i celá škola (školy) k vyučování náboženství do jednoho oddělení, nutno vyučovati v téže hodině žáky různého věku a různé školní vyspělosti, na př. žáky ve stáří od 7 do 14 roků, což je velmi obtížné a nevalně úspěšné. Diecéšní rada pražská dovoluje v dotyčných případech rozdělovati oddělení

náboženství na dvě části a každou z nich vyučovatí po jednu hodinu týdně. Odpovídá to zákonným ustanovením?

Odpověď:

V § 124 nového Školního a vyučovacího řádu pro školy obecné a měšťanské i pro školy (třídy) pomocné, se praví: „Počet učebných hodin v každé třídě ustanovuje zákon na dvě týdně. Jsou-li pro náboženské vyučování zřízena zvláštní oddělení, má se v nich náboženství vyučovatí rovněž po dvou hodinách týdně.“ Je tedy požadavkem tohoto řádu, aby v *odděleních* nábož. bylo vyučování náboženství *po dvě hodiny týdně*. Tomu nijak neodporuje, když se určité povolené oddělení z důvodných příčin rozdělí na dvě *skupiny* (doporučují užívání a ustálení tohoto termínu), z nichž každá se vyučuje v jedné týdenní hodině, čili *celé oddělení zachovává dvě hodiny týdně*. Ostatně v praxi podle dohody školních úřadů s církevními se při zcela malém počtu žáků učí náboženství též v menším počtu hodin než ve dvou týdně (až v jedné hodině za měsíc), což jest ovšem zjevná úchylnka od zákona.

Podle informací, daných mi v zemské školní radě v Praze a v ministerstvu školství a národní osvěty, má úprava vyučování náboženství, zemským školním úřadem vyhlášena, především *význam pro stanovení počtu nábož. oddělení* a není námitek proti tomu, jak se tato oddělení vzhledem k různým potížím při sestavování rozvrhu hodin a místním poměrům utvoří. Jen si oba řečené školní úřady kladou podmínku, aby stanovený počet oddělení a z toho vyplývající počet hodin byl bezpodmínečně zachován.

Diecézní rada církve čs. v Praze usnadňuje uspořádání vyučování náboženství tím, že v patřičných případech dává písemný souhlas k vyučování náboženství ve skupinách o jedné hodině týdně při zachování celkového povoleného počtu hodin. Potřebný počet takových povolení (pro každou školu jedno) jest si vyžádati při sestavování rozvrhu hodin a po vyplnění jich odevzdati je dotyčným správám škol, které pak je spolu s rozvrhy hodin zašlou příslušným okresním školním úřadům.

\*

8. O který zákon se opírá osvobodování žáků na středních školách od vyučování náboženství?

Osvobodování žáků na středních školách od vyučování náboženství nemá nikde opory v zákoně, který by platil pro školy střední.

Bylo zavedeno výnosem ministerstva školství a národní osvěty analogicky podle § 3 (5) zákona č. 226/1922 Sb. z. a n. (Malého školského zákona), který však platí toliko pro školy obecné a měšťanské.

Dotyčné místo v Malém školském zákoně zní: „Žáci bez vyznání nebo vyznání státem neuznaného jsou všeobecně zproštěni povinností, aby se zúčastnili vyučování náboženství. Žáci vyznání ostatních budou okresním úřadem školním... zproštěni této povinnosti, požádají-li o to písemně nebo protokolárně jejich rodiče nebo jejich zástupci.“

Platnost tohoto místa pro školy národní byla aplikována též na školy střední. I těmito výnosy ministerstva školství a národní osvěty:



Výnosem z 12. XI. 1922, č. 107.476, určeným zemským školním úřadům, bylo stanoveno: „Zmocňuji tamní úřad, aby v oboru vlastní působnosti vyřizoval žádosti za osvobození žáků a žákyň středních škol a ústavů učitelských od povinného náboženství *analogicky s § 3 zákona z 13. VII. 1922, č. 226 Sb. z. a n.*, požádají-li o to písemně jejich rodiče nebo jejich zástupci.“

Výnosem z 25. V. 1923, č. 51.471, ustanoveno dále: „Doplňuje zdejší výnos ze dne 12. listopadu 1922, č. 107.476, podotýkám, že osvobození od povinného náboženství platí po celou dobu studia na střední škole. V zájmu školské administrativy a nerušeného chodu školního vyučování jest žádosti za toto osvobození předkládati zpravidla toliko na počátku školního roku, nejdéle do 20. září, a jen v případech výjimečných i mezi školním rokem.“

\*

*9. Může učitel náboženství na základě zvláštní žádosti dosáhnouti opravy nesprávné výměry služebních příjmů, když promeškal odvolací lhůtu?*

**Případ :**

Učitel náboženství z duchovní správy byla nesprávně vyměřena cestovní náhrada za cesty k vyučování náboženství. Proti této nesprávné výměře podal námitky, avšak již po projití odvolací lhůty 15 dnů, pročež tyto námitky byly úřadem odmítnuty jakožto opožděné. Táže se, zda může na základě zvláštního nového podání (žádosti) dosáhnouti patřičné opravy onoho nesprávného platového výměru.

**Stano v i s k o k ně m u :**

Vládní nařízení čis. 8/1923 Sb. z. a n., obsahující ustanovení o řízení ve věcech, náležejících do působnosti politických úřadů (o správním řízení), zná jako opravné prostředky úředního rozhodnutí po promlčení odvolací lhůty: a) navrácení v předešlý stav, t. j. ve stav před odvolací lhůtou, takže odvolání jest možno právoplatně dodatečně podati, b) obnovu řízení.

O *navrácení v předešlý stav* ustanovuje § 84 tohoto nařízení:

„(1) Pro zmeškání procesního úkonu nebo úředního jednání budiž k návrhu strany, které vznikla ze zmeškání právní újma, povoleno navrácení v předešlý stav:

1. jestliže strana osvědčí, že jí bylo nepředvídatelnou nebo neodvratitelnou událostí bez její viny znemožněno, aby dodržela lhůtu nebo se do stavila k jednání, nebo

2. jestliže strana zmeškala odvolací lhůtu proto, že rozhodnutí obsahovalo nesprávné poučení, že rozhodnutí je konečné, nebo

3. jestliže strana zmeškala odvolací lhůtu proto, že rozhodnutí neobsahovalo poučení o opravném prostředku vůbec.

(2) Pro zmeškání lhůty k návrhu na navrácení v předešlý stav je navrácení v předešlý stav nepřipustno.

.....“

Podle § 85 téhož nařízení jest návrh na navrácení v předešlý stav podati s určitým vymezením nejdéle do šesti měsíců po uplynutí zmeškané lhůty.



O obnově řízení stanoví totéž nařízení v § 86:

„(1) Řízení ukončené právoplatným rozhodnutím budiž na návrh strany obnoveno:

1. zjistilo-li se, že listina, o níž se rozhodnutí opírá, byla podvržena nebo zfalšována nebo že výpověď svědka nebo znalce, o níž se rozhodnutí opírá, byla křivá, nebo že rozhodnutí bylo přivedeno jiným soudně trestným činem, nebo

2. vyšly-li najevo nové skutečnosti nebo důkazy, které mohly mít podstatný vliv na obsah výroku rozhodnutí a nemohly býti v řízení uplatněny bez viny strany, anebo

3. záviselo-li rozhodnutí na posouzení předběžné otázky a rozhodl-li příslušný úřad (soud) dodatečně o ní v podstatných bodech jinak.

.....“

Podle § 87 téhož nařízení jest návrh na obnovu řízení podati s určitým vymezením nejdéle do tří roků od doručení rozhodnutí.

Lze tedy dosáhnouti opravy či změny aktu, o němž bylo již úřadem právoplatně rozhodnuto, jen na základě navrácení v předešlý stav nebo obnovy řízení a *jakýkoliv jiný způsob úsilí o nové rozhodnutí v případě již právoplatně vyřízeném je právně nepřipustný*, tedy také nějaká zvláštní žádost o znovuprojednání takového případu.

Toto stanovisko potvrzuje i Nejvyšší správní soud svým nálezem ze dne 1. IV. 1927, čís. 6.484, v právním případě, který je podstatně shodným s případem dotazovaným. Z tohoto nálezu vyjímám:

„Byl-li výrok, vydaný zemskou školní radou ve věci cestného za cesty, vykonávané k vyučování náboženství, na návrh okresního školního výboru a učiněný v důsledku žádosti biskupské konsistoře, kterou ordinariát ten žádal o opatření ve příčině remunerace a cestovného za vyučování náboženství na určité škole, řádně intimován duchovnímu, vyučování náboženství udělujícimu, byl tím tento duchovní přibrán k řízení jako strana a byla mu dána možnost, aby vyvolal ve věci rozhodnutí vyšších úřadů školských, cítil-li se obsahem výroku dotčen ve svých právech. Opomenul-li tak učiniti, mohly školské úřady hleděti na něho při rozhodování o jeho pozdější nové žádosti za přiznání cestovného jako na jednu ze stran procesních, vůči kterým již otázka ta byla právoplatně rozsouděna, a byly potom i oprávněny i *povinny* odepřítí nové meritorní rozhodování ve věci té propter rem judicatum.“

\*

10. O která právně-školská ustanovení se opírá dozor církevních činitelů nad vyučováním náboženství na školách národních a středních?

D o t a z :

Na základě kterých právně-školských ustanovení mají církevní úřady právo dozoru nad vyučováním náboženství své konfese na školách národních a středních a jak tato ustanovení tento dozor vymezují?

*Základní normou*, která určuje a vymezuje dohled církvi (a náboženských společností) nad vyučováním náboženství *na školách vůbec*, jest ustanovení § 1 a § 2 říšského zákona ze dne 25. května 1868, č. 48 ř. z., jímž se vydávají základní pravidla o postavení školy k církvi. Tyto paragrafy zní:

„§ 1. Nejvyšší řízení veškerého vyučování a vychovávání a dohlížení k němu přísluší státu a vykonáváno bude orgány zákonem k tomu ustanovenými.

§ 2. (1) Bez újmy tohoto práva dohlédajícího zůstaveno jest každé církvi nebo náboženské společnosti, aby opatrovala i řídila vyučování a cvičení v náboženství rozličných vyznavačů víry ve školách obecných a středních a aby k obojímu dohled měla.

(2) Na vyučování v jiných předmětech v těchto školách církev neb společnost náboženská žádného působení nemá.“

(Poznámka: Pro obor státního zákonodárství se může církvi nebo náboženskou společností rozuměti jen společnost, která dosáhla zákonného uznání, schválení. O uznávání církvi a náboženských společností platí říšský zákon č. 68/1874 ř. z.)

*Pro školy národní* je řečené dohlédací právo církvi (a náboženských společností) znovu vyjádřeno a blíže vymezeno ustanoveními § 3 (1, 4) zákona ze dne 13. července 1922, č. 226 Sb. z. a n. (zvaného Malým školským zákonem), jímž se mění a doplňují zákony o školách obecných a měšťánských. Tato ustanovení zní:

„§ 3. (1) Opatrovati vyučování náboženství na školách obecných (Tudových) a občanských a na ně dozírati přísluší úřadům církevním (představenstvům židovských obcí náboženských) s výhradou práva vrchního dozoru a správy, které přísluší státu podle § 1 zákona ze dne 9. dubna 1920, č. 292 Sb. z. a n.“

(Poznámka: Cit. § zní: „Státu přísluší nejvyšší správa veškerého vychovávání a vyučování a dozor k němu...“)

„(4) Co úřady církevní ustanoví o vyučování náboženství a o cvičeních náboženských, oznámeno budiž správci školy prostřednictvím župní rady (v přechodné době okresního úřadu školního...). Ustanovení, která jsou v odporu s obecným řádem školním, nebudte oznamována.“

(Poznámka: Výraz „úřady církevní“ má v právně-školském pojetí dvojitý význam: všeobecně se jím rozumějí církevní úřady vůbec, tedy nižší i vyšší. V jednotlivých případech, kde se jedná o určitý obor působnosti, rozumějí se „úřady církevními“ ty z úřadů církevních, které mají pro dotyčný obor řádnou kompetenci, danou jim zřízením církve a případnými církevními ustanoveními.)

Dohlédacího práva církvi (a náboženských společností) na vyučování náboženství na školách národních se dotýkají i ustanovení § 152 (1) a § 154 (1) nového Školního a vyučovacího řádu pro školy obecné a měšťánské i pro školy (třídy) pomocné, který vyšel jako výnos ministerstva školství a národní osvěty ze dne 30. VII. 1937, č. 105.513-I. Ustanovují toto:

„§ 152. (1) Správce školy... je především odpověden z přesného provádění zákonů a nařízení, jakož i ustanovení školních úřadů a dozorcích orgánů a za řádný stav školy.“

„§ 154. (1) Správce školy i všichni ostatní učitelé dbejte, aby do učeben nepřicházely za vyučování osoby k tomu neoprávněné a aby vyučování ničím nebylo vyrušováno.“

Z citovaných právně-školských ustanovení vyplývá pro církevní dozor na vyučování náboženství na školách národních:

1. *Církev má právo dohlédati na vyučování náboženství své konfese na školách národních, při čemž státu je vyhrazeno právo dozoru vrchního.*

2. *Co úřady církevní (k tomu kompetentní, tedy zpravidla vrchnostenské, vrchní) ustanoví o vyučování náboženství a tudíž i o dozoru k němu, mají oznamovati správčům škol prostřednictvím okresních úřadů školních.\*)*

3. *Do školních učeben za vyučování (tudíž i za vyučování náboženství) směji přicházeti jen osoby k tomu oprávněné, tedy za účelem církevního dozoru nad vyučováním náboženství jen osoby, k tomu příslušnými církevními úřady ustanovené, okresním školním úřadům jako takové oznámené a řádnými průkazy o tomto ustanovení opatřené.*

O dozoru církvi (a náboženských společností) na vyučování náboženství na školách středních není kromě cit. §§ 1 a 2 zákona čís. 48/1868 ř. z. jiných bližších právně-školských ustanovení.

Z těchto §§ jmenovaného zákona však jasně vyplývá, že vedle vrchního dozoru státu mají církve právo dohlédati na vyučování náboženství na středních školách a je dále prostě samozřejmo, že to, co ustanoví o vykonávání tohoto dozoru, tedy také osoby, které jím pověří, oznámí státně-školským úřadům, dotýčným školám nadřízeným, tedy zemským školním radám.

Jest pak na církvích, aby si svůj způsob dozoru na vyučování náboženství na školách národních i středních upravily v souhlase s předpisy státně-školskými, a ovšem i podle směrnic, vyplývajících z jejich zřízení, tedy ve shodě se svými základními statuty, ústavami a ustálenou tradicí.

## ARCHITEKTURA A VÝTVARNICTVÍ V ČČS.

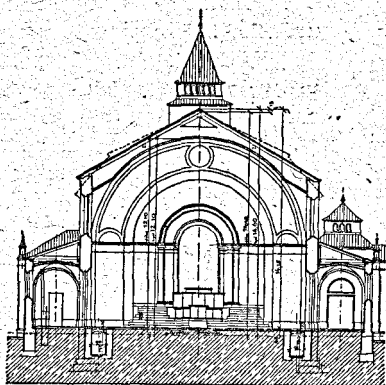
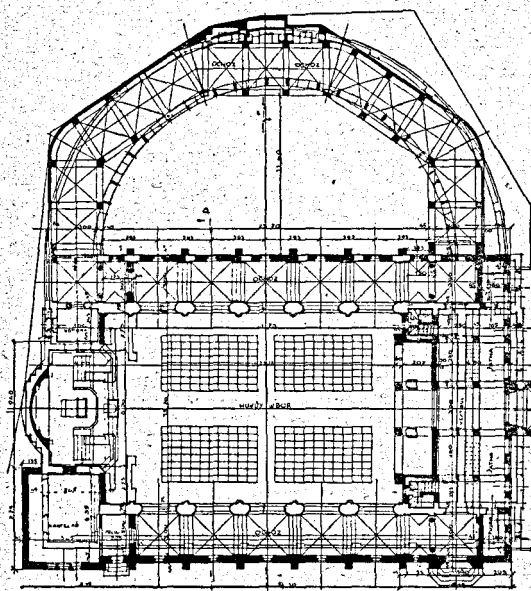
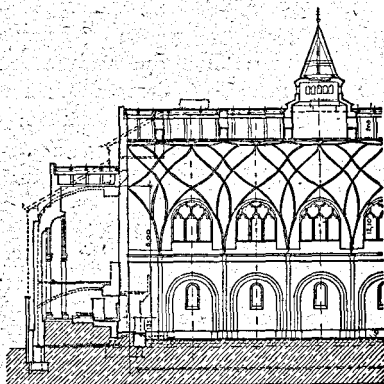
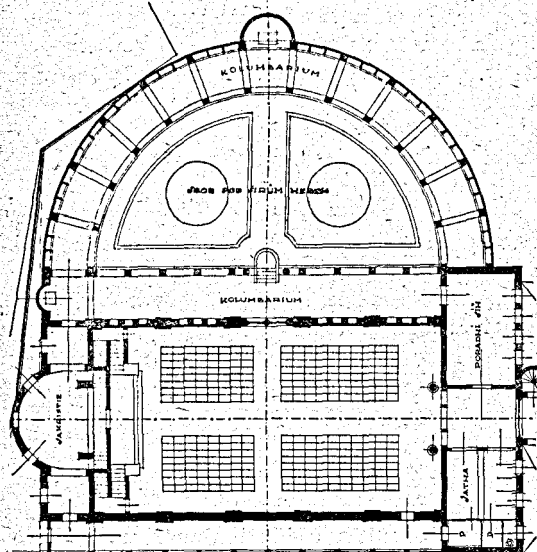
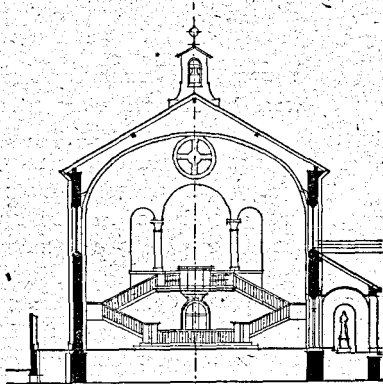
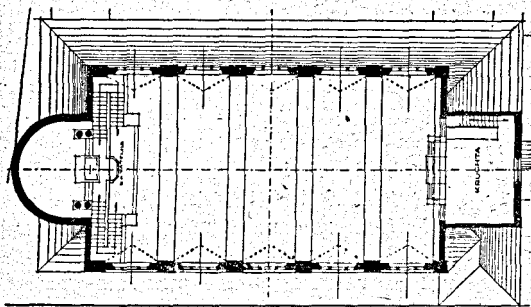
### Chceme se odlišit!

(Dokončení.)

#### II. N o v ý s l o h ?

Mnoho papíru bylo potíštěno romantickými nápady těch, kteří více než na jádro dbají na slupku. Psalo se mnoho o tom, v jakém stylu má býti sbor církve čs. Snilo se o zvláštním slohu, který ČČS vyvolá a myslelo se při tom, že to bude nějaký anticko-románsko-goticko-secesně-folkloristicko-moderní sloh, který ohromí všechno lidstvo. Všechno to bylo stejně falešné jako názor, že sbor má být jen románský nebo jen gotický, přesněji jen táborský gotický; to jsou sice krásné literární termíny, avšak mimo eklektiky a lidí bez nápadu, žádný tvůrce moderně

\*) V pražské diecési naší církve se pak ustálila praxe, podle níž diecéšní rada pražská ohlašuje osoby, pověřené dohledem na náboženskou výuku naší církve na všech školách národních (i středních) zemské školní radě v Praze, která je bere na vědomí a oznamuje příslušným okresním školním úřadům, resp. ředitelstvím středních škol.



*J. Stibral: Sbor v Dejvicích. Románský projekt: 1924. Gotický projekt: 1926. První a druhý půdorys (vlevo) je od románského projektu; stejně první řez (vpravo). Třetí půdorys (vlevo) je gotický projekt, v němž je původní (první) stav zakreslen. Oba další řezy (vpravo) jsou z druhého projektu: v prostředním je čárkovaně zakreslen původní (první) projekt.*

(rozuměj: v duchu současné doby) citíci<sup>10)</sup> nevyvede z toho dobré dílo, které by charakterisovalo církev čs.

Byl to názor, plynoucí z chaosu sporů o pravoslavnou či nepravoslavnou orientaci církve čs., který se projevil velmi zajímavě na vývoji půdorysu a prostoru Husova sboru v Dejvicích. Našel jsem zápis F. Kalouse (Český zápas: 1926, č. 32), v němž zaznamenává názor prvního patriarchy Dr. Farského na stavbu dejvického sboru: „Chrámový sbor ve dvoře koleje, s jehož stavbou se má právě začítí, bude proveden ve vladislavské gotice. Původní románské plány dal v tom směru přepracovati bratr patriarcha.“ Našel jsem v archivu náboženské obce obě formy, o nichž je zmínka: původní románskou i dnešní ve vladislavské gotice.

Největší je rozdíl v zásadním uspořádání prostoru: původní prostor měl být jednoduší s přísně oddělenou absidou, která měla vysoko položenou podlahu (o celé patro), kde byl liturgický stůl za trojdílnou arkádou a ve stejné úrovni kazatelna, jako balkonek; naznačuje to přesně románskou stylovou tradici s pravoslavnou koncesí. Nový projekt, změněný podle Dr. Farského, je rozhodně krokem vpřed; zmizelo povýšení podlahy absidy, kazatelna a schodišťové zábradlí, které úplně uzavíralo a oddělovalo místo pro duchovního od lodě pro věřící. Byl sice zdůrazněn liturgický stůl, ale vybudován z mramoru (snad antické residuum na domácí obětní stoly v atriu římského domu), absida byla více otevřena pohledu shromáždění, ale monumentálním schodištěm odděleno místo pro věřící a duchovního. Kazem prostoru zůstaly postranní lodě, sice správně v duchu vladislavské gotiky, avšak v původním projektu účelnější. Byly tam ochozovými arkádami kolumbaria.

Slohovost, jako výtvarné heslo, je nebezpečná věc a zavádí do slepé uličky. Musíme si uvědomit, že představa slohu nese sebou představu určitého kultu, protože v oné době byly tvořeny církevní stavby za soudobých kultických předpokladů, jež jim vtiskly hlavní charakter; to určovalo stavbu jako chrám katolický, bratrský atd. Chceme-li mít charakteristickou stavbu své církve, nesmíme vycházet od formy, ale od obsahu. Musíme především vědět, co nás má odlišovat od církevních staveb jiných náboženských společností, tedy všechno to, čemu jsem věnoval první část této studie. Příklady chaosu myšlenek a činů dalo by se sebrat tolik, kolik máme sborů. Všude se hledalo, s větším či menším úspěchem, někdy s velmi nízkým odborným obzorem a výsledek byla stavba blížící se, více nebo méně, katolickému typu chrámu: loď a oddělená absida.

Je jen jediná cesta z této slepé uličky, odkud není jinak východisko: vrátit se k začátku, kdy se aspoň literárně myslelo na tvorbu nového typu církevní stavby. Nevrátit se, znamená hromadit nová opakování dnes „vžitě“ formy. Nemyslete, že to je návrat do temna. Kromě zásahu Dr. Farského v dejvickém sboru máme další příklad: ideová soutěž na

<sup>10)</sup> Rozumějte, prosím, ovšem dobře: nejde o to, že by moderní umělec nemohl, nebo nedovedl pochopit *reformační křesťanství* (jehož jedním typem ČCS přece je) a prožívat ho jako svůj světový názor; moderním citěním myslím zde plánovitou organizaci, statistická zjišťování a vše to, co dělá ze soudobé architektury *synthesu vědy a umění*.

sboru církve čs. z r. 1924, pravděpodobně inspirovaná rovněž br. prvním patriarchou. Její ohlas v odborné veřejnosti (soutěže se zúčastnili přední mladí architekti) reprezentuje dnes sešit časopisu Stavitel, v němž F. Kalous v úvodu napsal: „Žádný náš sbor nezamítá ozdob. Názor na krásný obraz i sochu je vytríbenější. Neumělecký výtvor se odmítá. Někakého posvěcení obrazů, soch, amuletů v ČČS není. Výtvor tedy necení se podle „posvěcení“, nýbrž podle umělecké hodnoty. A poněvadž sbor je vlastně rozšířená místnost pro rodinu — rodinný pokoj — má vynikati útulností a ladností, ke které přispívá krásný umělecký výtvor, obraz a j. Vzory pro své sbory bude hledati ČČS více v antickém chrámu, ke kterému se vrátila již renaissance, spíše než v některém chrámu románském nebo gotickém. Proto první pokusy nalézti stavitelný výraz pro ČČS navazovaly na tyto slohy.“

Tento projev nepotřebuje ani dnes po čtrnácti letech výkladu. Mohu v něm jen spatřovati tradici, k níž bychom se měli vrátit.

Připomínám-li problém nového slohu, musím konstatovat, že máme již řadu sborů, vybudovaných ve slohu současné doby. Je jen škoda, že toto tvůrčí úsilí nebylo regulováno zásadami, které mají vytvořiti odlišný charakter našich církevních staveb. Vznikly stavby ne vždy dost charakteristické. Analýsu těchto projektů musím ponechati zvláštní studii.

Zjistili jsme, že nový sloh církve čs., pokud není plodem romantické myslí, shoduje se podivuhodně s běžným slohem moderních budov. Nepotřebuje jiných rekvizit (lomené oblouky, kružby), poněvadž jejich použití svědčí o malé vynalézavosti projektanta; neztrávil správně historický odkaz a používá něčeho, co se pro soudobou konstrukci a běžně používané materiály nehodí.

Kubický tvar, vkusného a krásného poměru, hladké plochy průčelí, vytvořené účelně pro plastickou výzdobu, vhodně volená okna, to vše vytváří vnější vzhled budovy. — Konečně ještě jedna věc: co s věží? Ustálilo se jako zvyk, který prý svědčí o dobrých mravech, že každý řádný sbor ČČS musí mít věž. Jaká chudoba myšlení! Dovolují si pokorně tvrdit, že tomu nemusí tak vždy býti. Věž u katolického chrámu, v níž jsou zavěšeny zvony, má svoje plné oprávnění, protože zvony se účastní funkčně bohoslužby. V našem sboru to však není: zvou jen k bohoslužbě. Je potřeba, aby to byly jen zvony a nemůže stejně dobře v půlhodině před začátkem liturgie to oznamovat *znělka sboru*, nebo chorál? Potřebujeme však na to věž? Nestačil by štíhlý stožár, nesoucí symbol církve čs., na němž by byly umístěny tlampače dobrého rozhlasového zařízení? To vše mohu položit jen jako otázku, která pro tvořivé lidi je samozřejmá. Jim působí potěšení vynalézat nové a odlišovat se. Jen lidé pohodlní a myšlenkově leniví vymysleli si slovíčko: *konservativnost. Neboť i pojem tradice můžeme chápat dynamicky, ve směru dopředu, nikdy však jako pomůcku ustrnutí nebo kroku dozadu.*

Dovětek. (Zrušte omezení tvoření!)

Nebezpečí ustrnutí v tvorbě nového typu církevní stavby a nového formálního výrazu je stále větší. Čtrnáct let uplynulo od prvních teoretických a praktických pokusů (myslím projekčně, nikoli stavebně).

Těchto čtrnáct let bylo vyplněno úsilím velmi plochým, v nichž ojedinělé výjimky potvrzovaly tuhým bojem o kousek místa na slunci obecné pravidlo: *Zakazuje se tvořit!* Dnes se vracíme k r. 1924 a bude dobře, jestliže v krátké době zapomeneme na uplynulých čtrnáct let a ponecháme si z nich jen ty tvůrčí projevy, kterým bylo dovoleno vyrůst, a výstrahu před prostředností.

Nová generace tvůrců: architektů, sochařů a malířů, vymůže si právo tvořit i tehdy, bude-li s počátku tvořit jen do zásuvky. Generace, která dnes církev vede, a která má na sněmu v r. 1940 dát jí směrnice pro vývoj v dalším pětiletí, musí si rozřešit odpověď na požadavek: Zrušte omezení tvoření!

Nejde přece jen o to, aby naše sbory byly pořízeny levně s největší úsporou materiálu a prostoru, ale aby při tom vyrůstaly v nový typ církevní stavby. Hospodáři církve, uvědomte si, že stavební náklad, vyjádřený sumou K, lze zužítkovat také na dobrý a odlišný výtvar. Nařídte zužítkovat ho na díla vskutku tvořená a zakažte kupovat špatné nápady.

*Ing. arch. Miroslav Kouřil.*

*Miroslav Kouřil*

## Hustota osídlení příslušníků církve čs.

*(Příspěvek k problémům studie „Síť staveb církve čs.“)*

Statistika nám dovoluje mnohý pohled na rozvrstvení našich příslušníků. Rozvoj církve má svou zákonitost a je zajisté zajímavé aspoň podle dvou státních statistik sledovat územní rozvrstvení našich příslušníků.

Pokusil jsem se srovnat data o osídlení (t. j. o tom, kolik v kterém okrese je příslušníků), aby ve srovnání se sítí dosavadních staveb mohl si čtenář učinit základní závěry o tom, kde by ji bylo nutné doplňovat a jak odpovídá hustotě osídlení. Data jsou jistě zajímavá. Konečně musím upozornit na zásadu, že v seznamu nejsou uvedeny ty soudní okresy, v nichž je počet příslušníků pod 1000.

Sledujme tedy obraz hustoty vyjádřený nejen počtem příslušníků, ale také procentuálním poměrem k celkovému počtu obyvatelstva. Toto procento je ovšem přiměřeně nižší v krajích s absolutním větším osídlením, takže u některých okresů s přibližně stejným počtem příslušníků vychází rozdílné číslo procenta.

Při sčítání lidu roku 1921 měla naše církve 525.332 příslušníků, t. j. 3.36% všeho obyvatelstva.

Nejsilnější byla v následujících soudních okresech:

### A. Čechy:

|                 | stoupců | %       |         | stoupců | %       |
|-----------------|---------|---------|---------|---------|---------|
| Hl. město Praha | 85960   | (12.71) | Turnov  | 13213   | (42.03) |
| s. o. Louny     | 18060   | (40.33) | Jaroměř | 12642   | (36.41) |
| Rakovník        | 13965   | (41.36) | Náchod  | 10632   | (27.34) |

|                  | stoupenců | %       |                   | stoupenců | %       |
|------------------|-----------|---------|-------------------|-----------|---------|
| Vys. Mýto        | 11745     | (25.35) | Trh. Sviny        | 2883      | (16.34) |
| Praha-venkov     |           |         | Lomnice n. Pop.   | 2751      | (16.14) |
| (5 soud. okresů) | 9411      | (11.11) | Vysoké n. Jiz.    | 2676      | (24.35) |
| Jičín            | 8647      | (26.78) | Ledeč n. Sáz.     | 2658      | (11.77) |
| Mnich. Hradiště  | 8439      | (34.37) | Nové Benátky      | 2552      | (8.64)  |
| Čáslav           | 7790      | (16.63) | Poděbrady         | 2527      | (8.23)  |
| Č. Budějovice    | 7365      | (9.43)  | Police n. Met.    | 2521      | (21.71) |
| Kolín            | 7059      | (16.06) | Libáň             | 2502      | (12.48) |
| Tábor            | 6642      | (15.37) | Neveklov          | 2475      | (19.27) |
| Dvůr Král. n. L. | 6573      | (22.27) | Holice            | 2406      | (10.68) |
| Pízeň            | 6026      | (4.08)  | Jilemnice         | 2217      | (9.38)  |
| Úpice            | 5475      | (35.87) | Semily            | 2179      | (12.61) |
| Nový Bydžov      | 5261      | (16.61) | Nové Strašecí     | 2101      | (8.67)  |
| Jilové           | 5181      | (24.33) | Hořovice          | 2081      | (5.49)  |
| Čes. Brod        | 5085      | (16.33) | N. Město n. Met.  | 1961      | (8.82)  |
| Královice        | 4888      | (25.32) | Klatovy           | 1876      | (4.19)  |
| Kouřim           | 4718      | (16.49) | Unhošť            | 1832      | (5.79)  |
| Něm. Brod        | 4597      | (15.60) | Slaný             | 1796      | (2.98)  |
| Roudnice         | 4328      | (12.98) | Libochovice       | 1740      | (8.44)  |
| Brandýs n. Lab.  | 4204      | (9.94)  | Mělník            | 1734      | (3.96)  |
| Pardubice        | 4199      | (7.02)  | Nechanice         | 1718      | (9.57)  |
| Želez. Brod      | 4012      | (17.51) | Horažďovice       | 1634      | (8.18)  |
| Uhřet. Janovice  | 3931      | (19.32) | Křivoklát         | 1605      | (8.83)  |
| Čes. Dub         | 3719      | (26.89) | Votice            | 1565      | (8.81)  |
| Nymburk          | 3681      | (11.06) | Dolní Kralovice   | 1499      | (5.79)  |
| Chrudim          | 3678      | (7.24)  | Vodňany           | 1489      | (6.42)  |
| Benešov          | 3536      | (12.17) | Kostelec n. Orli. | 1471      | (4.77)  |
| Nová Paka        | 3522      | (11.57) | Strakonice        | 1463      | (5.02)  |
| Kutná Hora       | 3441      | (8.33)  | Skuteč            | 1426      | (6.83)  |
| Blatná           | 3388      | (13.62) | Opočno            | 1242      | (5.06)  |
| Beroun           | 3328      | (9.28)  | Sobotka           | 1239      | (8.00)  |
| Ml. Boleslav     | 3261      | (6.56)  | Příbram           | 1155      | (2.96)  |
| Říčany           | 3147      | (12.37) | Dobříš            | 1155      | (3.36)  |
| Hořice           | 3112      | (8.32)  | Lovosice          | 1148      | (5.08)  |
| Hlinsko          | 3103      | (14.97) | Rychnov n. K.     | 1110      | (5.33)  |
| Čes. Skalice     | 3034      | (21.95) | Most              | 1085      | (1.75)  |
| Chlumeck n. Cid. | 3003      | (12.48) | Litomyšl          | 1080      | (2.25)  |
| Hradec Král.     | 2957      | (5.03)  | Rokycany          | 1010      | (2.74)  |

V ostatních soudních okresech v Čechách bylo méně než 1000 příslušníků.

#### B. Země Moravskoslezská:

|                 | stoupenců | %       |              | stoupenců | %      |
|-----------------|-----------|---------|--------------|-----------|--------|
| Slezská Ostrava | 14350     | (26.55) | Bohumín      | 4424      | (9.58) |
| Olomouc         | 13617     | (12.37) | Kroměříž     | 4064      | (9.42) |
| Litovel         | 7992      | (30.05) | Mor. Ostrava | 3714      | (3.01) |



|              | stoupenců | %      |           | stoupenců | %      |
|--------------|-----------|--------|-----------|-----------|--------|
| Prostějov    | 2864      | (4.98) | Zdounky   | 1502      | (6.63) |
| Brno (město) | 2492      | (1.12) | Hranice   | 1464      | (4.18) |
| Frydek       | 2300      | (4.39) | Zábřeh    | 1314      | (4.36) |
| Fryštát      | 2102      | (2.47) | Kyjov     | 1244      | (3.13) |
| Brod Uherský | 1735      | (4.80) | Hodonín   | 1180      | (3.10) |
| Kojetín      | 1540      | (4.93) | Mohelnice | 1111      | (4.73) |

V ostatních soudních okresech bylo méně než 1000 příslušníků ČČS.

C. Na Slovensku a Podkarpatské Rusi nebylo r. 1921 soudních okresů, kde by počet stoupenců ČČS překročil jeden tisíc.

Při sčítání lidu v roce 1930 naše církve podstatně vzrostla. Tehdy měla 793.385 příslušníků, t. j. 5.32% všeho obyvatelstva. Tim přirozeně vzrostla hustota zastoupení církve v jednotlivých soudních okresech; přibýlo okresů, kde měla ČČS přes 1000 stoupenců, jak vidno z následujícího přehledu a připojených tabulek.

Přes 1000 příslušníků měla ČČS při sčítání lidu r. 1930 v následujících soudních okresech:

#### A. Čechy:

|                  | stoupenců | %       |                   | stoupenců | %       |
|------------------|-----------|---------|-------------------|-----------|---------|
| Hl. město Praha  | 133922    | (15.78) | Nymburk           | 5567      | (16.42) |
| s. o. Louny      | 20676     | (45.39) | Slaný             | 5226      | (8.58)  |
| Praha-venkov     |           |         | Kutná Hora        | 5195      | (13.04) |
| (5 soud. okresů) | 17345     | (12.88) | Jilové            | 4926      | (21.83) |
| Rakovník         | 14662     | (40.67) | Roudnice          | 4876      | (13.98) |
| Náchod           | 13320     | (31.80) | Semily            | 4764      | (26.84) |
| Turnov           | 13301     | (39.84) | Benešov           | 4725      | (15.70) |
| Vysoké Mýto      | 12409     | (26.34) | Kouřim            | 4616      | (16.50) |
| Pardubice        | 11939     | (17.94) | Něm. Brod         | 4600      | (14.98) |
| Jaroměř          | 11922     | (32.43) | Brandýs n. Lab.   | 4518      | (8.93)  |
| Č. Budějovice    | 11361     | (14.28) | Hořovice          | 4453      | (11.59) |
| Dvůr Král. n. L. | 9160      | (25.07) | Kralovice         | 4366      | (23.39) |
| Hradec Král.     | 9134      | (12.94) | Unhošť            | 4247      | (12.12) |
| Kolín            | 8923      | (19.21) | Nové Strašecí     | 4212      | (16.72) |
| Jičín            | 8880      | (28.45) | Holice            | 4188      | (17.78) |
| Pízeň            | 8878      | (5.43)  | Ml. Boleslav      | 4081      | (7.57)  |
| Mnich. Hradiště  | 8456      | (33.38) | Chlumec n. C.     | 4074      | (17.18) |
| Chrudim          | 8409      | (16.85) | Hlinsko           | 4000      | (17.45) |
| Tábor            | 7552      | (17.64) | Čes. Dub          | 3938      | (29.38) |
| Železný Brod     | 7082      | (28.24) | Příbram           | 3882      | (10.82) |
| Říčany           | 6799      | (15.95) | Lomnice n. Pop.   | 3864      | (21.72) |
| Čáslav           | 6764      | (14.80) | Čes. Skalice      | 3727      | (28.03) |
| Nový Bydžov      | 6749      | (22.60) | Nové Benátky      | 3595      | (10.90) |
| Český Brod       | 6661      | (18.33) | Kladno            | 3358      | (6.80)  |
| Beroun           | 6413      | (16.32) | Poděbrady         | 3271      | (10.15) |
| Nová Paka        | 5971      | (19.93) | Blatná            | 3205      | (14.06) |
| Úpice            | 5790      | (34.61) | Vysoké n. Jizerou | 3190      | (30.17) |

|                   | stoupenců | %       |                | stoupenců | %       |
|-------------------|-----------|---------|----------------|-----------|---------|
| Rychnov n. Kn.    | 3095      | (15.16) | Litomyšl       | 1801      | (3.86)  |
| Janovice Uhlíř.   | 3092      | (16.42) | Horažďovice    | 1743      | (9.26)  |
| Libáň             | 2966      | (15.53) | Nechanice      | 1743      | (10.01) |
| Jilemnice         | 2921      | (12.67) | Hradec Jindr.  | 1724      | (4.83)  |
| Police n. Met.    | 2905      | (24.99) | Dobříš         | 1647      | (7.53)  |
| Hořice            | 2899      | (11.31) | Sobotka        | 1573      | (10.83) |
| Libochovice       | 2844      | (14.13) | Skuteč         | 1565      | (7.22)  |
| Litoměřice        | 2750      | (5.07)  | Písek          | 1531      | (4.16)  |
| Kostelec n. Orl.  | 2609      | (8.16)  | Votice         | 1495      | (9.01)  |
| Mělník            | 2594      | (5.57)  | Opočno         | 1372      | (5.93)  |
| Vodňany           | 2573      | (11.62) | Rokycany       | 1337      | (3.50)  |
| Neveklov          | 2568      | (20.53) | Mirovice       | 1316      | (8.04)  |
| Křivoklát         | 2515      | (13.93) | Přelouč        | 1301      | (5.76)  |
| Žamberk           | 2492      | (8.82)  | Hluboká n. V.  | 1300      | (8.11)  |
| Klatovy           | 2451      | (5.74)  | Blovice        | 1289      | (6.09)  |
| Most              | 2323      | (3.50)  | Vlašim         | 1258      | (5.37)  |
| N. Město n. Met.  | 2293      | (10.66) | Kralovice Dol. | 1240      | (5.35)  |
| Ledeč n. Sáz.     | 2158      | (10.03) | Humpolec       | 1201      | (4.82)  |
| Kostelec n. Č. L. | 2132      | (13.34) | Strakonice     | 1149      | (3.76)  |
| Lovosice          | 2124      | (8.42)  | Sviny Trhové   | 1137      | (7.02)  |
| Liberec           | 2120      | (1.96)  | Jablonec n. N. | 1049      | (1.43)  |
| Ústí n. Orl.      | 2113      | (5.72)  | Teplíce-Šanov  | 1003      | (0.90)  |
| Městec Král.      | 1937      | (10.07) |                |           |         |

Další soudní okresy v Čechách z velké části s většinou obyvatelstva německé národnosti měly méně než 1000 příslušníků ČČS.

#### B. Země Moravskoslezská:

|                | stoupenců | %       |              | stoupenců | %      |
|----------------|-----------|---------|--------------|-----------|--------|
| Hl. město Brno | 20509     | (7.74)  | Kyjov        | 1980      | (4.96) |
| s. o. Olomouc  | 17784     | (14.22) | Plumlov      | 1842      | (7.55) |
| Mor. Ostrava   | 17193     | (12.55) | Vyškov       | 1747      | (4.13) |
| Slez. Ostrava  | 13796     | (25.05) | Hodonín      | 1743      | (4.41) |
| Bohumín        | 7819      | (15.33) | Slavkov      | 1707      | (4.59) |
| Fryštát        | 5139      | (5.64)  | Kojetín      | 1615      | (5.08) |
| Litovel        | 4748      | (18.42) | Třebíč       | 1546      | (3.61) |
| Prostějov      | 4614      | (7.52)  | Tišnov       | 1473      | (3.89) |
| Brno-venkov    | 4308      | (9.69)  | Šumperk      | 1383      | (2.71) |
| Kroměříž       | 3863      | (8.64)  | Brod Uherský | 1354      | (3.61) |
| Frydek         | 3041      | (5.03)  | Konice       | 1339      | (6.10) |
| Klimkovice     | 2736      | (9.14)  | Hranice      | 1337      | (3.56) |
| Zdounky        | 2368      | (10.69) | Šternberk    | 1191      | (3.38) |
| Přerov         | 2270      | (4.32)  | Lipník n. B. | 1148      | (4.77) |
| Mohelnice      | 2179      | (9.73)  | Místek       | 1138      | (2.91) |
| Zábřeh         | 2148      | (6.74)  | Příbor       | 1125      | (4.40) |
| Jihlava        | 2087      | (3.75)  | Opava        | 1122      | (1.39) |
| Znojmo         | 2025      | (3.05)  | Zlín         | 1099      | (2.74) |

Ostatní soudní okresy země moravskoslezské měly méně než 1000 příslušníků CČS.

### C. Slovensko:

hl. město Bratislava 2429 stoup., (1.96%), město Košice 1351 st. (1.93%).

V ostatních soudních okresech, jakož i na Podkarpatské Rusi nebylo r. 1931 nikde přes 1000 příslušníků CČS.

Záříjové události loňského roku nezpůsobily čs. církvi velkého číselného oslabení. K jiným státům byly připojeny většinou okresy, v nichž měla církev čs. malé zastoupení. Přesto však má CČS některé ztráty, z nichž největší jsou v soudních okresech vysockém, litoměřickém, českodubském, dále ztráta Zábřežska, oslabení na Znojemsku, ztráta opavského kraje, velké části Těšínska (měli jsme tam velmi silné zastoupení); na Slovensku jsou ztráty v připojených obcích: Petržalka, Nové Zámky, Košice, na Podkarpatské Rusi Užhorod a Mukačevo. Část obyvatelstva z těchto území (hlavně z řad státních zaměstnanců), vrátila se na území Čech a Moravy. Nejnovějšími březnovými událostmi církev poměr získává, a to tak, že tvoří přibližně 10% příslušníků ze všeho obyvatelstva Protektorátu Čechy a Morava. Příští sčítání lidu přinese nové přesné číslice a doklady o dalším rozšíření církve čs. křesťanské církve náboženské obnovy. Václav Brinčil.

## RŮZNÉ.

**Jubileum Hušovy fakulty.** 8. dubna tomu bylo 20 let, co byl vydán zákon č. 197/1919 Sb. z. a n., jímž byla zřízena Husova bohoslovecká fakulta v Praze. Dnes vzdělává duchovenský dorost všech církví, jež se hlásí k české reformaci. Církev čs. má na ní systemisovány čtyři profesorské stolice. Kéž fakultu v dalších letech provádí stejný zdar a pokrok jako v prvním dvacetiletí!

**Theologická konference svobodného křesťanství** má být pořádána letos v červnu. Pořádá ji Mezinárodní Svaz pro svobodné křesťanství, místní přípravy má na starosti Švýcarský spolek pro svobodné křesťanství. Konference má kriticky pojednat o ústředních

theologických otázkách naší doby. Bude se konat v Rotschuo na Vierwaldstätském jezeře.

**Nové Španělsko.** Španělský ministr vnitra prohlásil: Katolický duch je jednotící princip našeho hnutí. Konkordát z r. 1851 bude platit dál. Náboženskou a mravní výchovu ponecháme kněžím, státně politickou svěříme našemu hnutí.

**Nová přírodní věda.** Jen vědecký diletantismus mohl vytvořit onu populární pseudofilosofii, která popírala samostatnost duchovního života, zvláště mravního života, a chtěla vysvětlit dějiny z přírodního nadání, podnětí, hospodářských a technických činitelů. Ale ani v oboru přírody se mechanistická theorie nemohla udržet. Novější

přírodověda se vzdala klasického pojmu substance a tím překonala materialismus v základech. Pojetí přírodní zákonitosti se rozhodným způsobem změnilo. Laplaceův ideál matematicky vyjadřitelné formule, podle níž by se dalo všechno dění vypočítat, je i pro neživou přírodu utopii. Pro novější fyziku jsou jednotlivé elementy činnosti, t. zv. kvanta, o sobě zcela samostatná. Přírodní zákonitosti nelze tedy rozumět ve směru železné zákonitosti, která všechno předem determinovala; přírodní zákony mají spíše povahu dodatečně získaných statistických pravidel ve způsobu počtu pravděpodobnosti. Pojmu kauzality se dostalo velkého prohloubení tím, že pokrok badání potvrdil platnost principu nejmenšího účinku, který kdysi objevil Leibniz. Podle něho se pokládá vynaložení síly, potřebné pro změnu, za tak malé, jak možno. Tím vystupuje vedle *causa efficiens* tak *causa finalis*, t. j. přírodní dění není určováno jen příčinností, která působí z minulosti do přítomnosti, nýbrž také cílem, k němuž události směřují. Z toho plyne, že se na přírodní dění musíme dívat s hlediska účelného jednání. V oblasti biologie je zjištěno, že změny druhu se mohou dít jen následkem dědičných změn přírodních plasmy. Organismy se působí okolnostem. Mechanická kauzalita nepostačí k vysvětlení, když organismus mění své funkce a tvoří nové orgány. Jsou jednou se vyskytující elementární akty, které se nedají vysvětlit mechanicko-kausálně. V organické přírodě je imanentní účelovost a zaměřenost k cíli. Přírodní dění není mechanický pochod příčinou určené souvislosti účinků, uzavřený řetěz příčin a účinků, v přírodě se

dějí nové věci. Je vždy tvořením. Právě tak jako přírodu charakterisuje kategorie nutnosti, charakterisuje ji také kategorie tvůrčí životnosti. Vedle příčinné kauzálního způsobu pozorování musíme užít také finálně kauzálního či teleologického způsobu pozorování, a ve světě psychického vnitřního života nevystačí ani toto obé. Problém tělo-duše není vyřešen. Jsou jisté fyzické vlivy na psychický život, ale také obráceně; ale nedají se uchopit kausálně. Je zcela nemožno chtít vysvětlit psychické vůbec z principu fyzického života a obráceně. Vztahy mezi oběma patří do oblasti iracionální, které existuje a zůstává vedle racionálně poznatelného, jako jde u fyzického a psychického o dvě zcela odlišné oblasti bytí. Ale racionalisovatelný svět se jeví moderní přírodovědě jako účelně uspořádaný kosmos. (Walter Büllck v čas. Die Christi. Welt z 18. února 1939.)

**Budoucnost křesťanství.** Náboženská oblast je nejobavější oblast naší moderní existence. Ale je to těžiště k poznání osudu lidstva 20. stol. Církevní názor na život je zastaralý. Církevní učení se už nehodí pro novodobá citění. Jeho doba minula. Na troskách naší kultury se bude chápat smysl života zcela nově: zase sice na základě Evangelii, ale prostěji, a při tom mnohem výše a mnohem krásněji. Stojíme na konci dogmaticko-křesťanského období, a přichází doba čistého hlásání Kristova poselství. Křesťanství nyní opouští názory a formy, které se staly už dávno nesrozumitelnými a s nimiž stojí v novější době jako odcizeno skutečnosti. Učení o dědičném hříchu, o odpouštění hříchů církví, představy o pekle a zatracení,

rovněž protestantský pojem milosti, svátostný význam Večere Páně a křtu, pojetí Kristovy smrti na kříži jako smírné smrti za hříchy lidstva a všechny tyto podivné nauky církve zmizí v dohledné době tak beze stopy, jako na př. náboženské názory a obyčeje Řeků a Římanů dnes upadly zcela v zapomenutí. Budoucnost ukáže, že křesťanské pojetí života je jedinou existenční základem pro budoucí lidskou společnost. Zralá zkušenost nevede nikam jinam než ke křesťanství jako k životní praxi. Pravé křesťanství a vyšší hodnocení života je jedno a totéž. (Z knihy: Religion der Neuzeit od nejmenovaného švýcarského autora.)

Roku 1938 huboval pan Müller v novinách i u hospodských stolů: „Církev hlásá mezinárodní poselství. Chce spasit Indy a Čiňany. Je proto národně nespolehlivá. Je pacifistická a oslabuje vůli národa k obraně. Vystupujte z církve!“

Pan Schulze hubuje: „Církev má vždycky jen velké řeči a krásná slova. Neměla by tolik mluvit, nýbrž jít a pomáhat chudým, ošetřovat nemocné, konat sociální práci a uplatňovat sociální křesťanství. O církvi mnohá slov nechci nic slyšet!“

Pan Schmidt hubuje: „Církev se příliš stará o světské věci, po kterých jí nic není. Ať si hlásá svá dogmata těm, kdož jí ještě chtějí poslouchat. To je její jediný úkol. Nechci už nic vědět o církvi, která se vměšuje do jiných věcí.“

Pan Kleinwasser hubuje: „Církev má především potírat alkoholismus. Zde má plnit jeden ze svých nejdůležitějších úkolů, ne-

boť to je do nebe volající nesnáze. Je mi líto, že se na tomto poli dostatečně neuplatňuje.“

Pan Bierseidel hubuje: „Církev nemá svou agitaci poškozovat hostinskou živnost. My také platíme svou církevní daň, a ne malou. Ale nebudeme to už dělat, bude-li církev dále štvát proti našemu poctivému stavu.“

Pan Klubsessel hubuje: „Já jsem také pro církev. To je všechno dobré a pěkné. Dávám také bifmovat své děti a na vánoce si také zajdu do kostela. Ale církev nemá ke mně mít všemožné požadavky, abych navštěvoval shromáždění nebo konal různé služby nebo se zajímal o všelijaké přednášky. K udržování církevního provozu jsme přece ustanovili své pastory.“

Pan Eifermann hubuje: „Jsem proti panovačnosti pastorů. Chtějí dělat všechno sami a do všeho mluvit. Mají víc přibírat členy církve. Jsem přece také zcela rozumný člověk a jistě bych se dobře vjímal u předsednického stolu.“

Křesťanský otec k tomu říká: „Děti, špás musí být, a proč by lidé nehubovali, když jim to dělá špás. Ale hezké je, že se církev zřejmě bere všude tak vážně a skutkem — třeba je to hubování — se vyvrací hloupé mluvení, že církev je věc zbytečná, o kterou se dnes už žádný rozumný člověk nestará.“

A křesťanská matka k tomu dodává: „Ale nejlepší při tom je, že církev jde klidně a stále svou cestou a plní příkaz, jež jí Bůh dal, k blažou každého jednotlivého křesťana a k pravému dobru národa.“

(Protestantenblatt 5. II. 1939.)

Nebe a země. Zřejmě musíme odvrátit oči od země i od nebe, a od

všeho, co je viditelné, chceme-li nalézt neviditelné. Ne že by země a nebe nebyly krásné a hodné podívané. Jsou jistě krásné a jsou tu, abychom se na ně dívali. Mají uvádět naše síly do pohybu, svou krásou připomínat Někohu, kdo je ještě krásnější, a zranit naše srdce, aby po Něm toužilo. Ale když to učinily, učinily své a dále nám nemohou pomoci. Člověk je bohatší, než ony, a má, co ony dát nemohou. Všecko, co vidí kolem sebe, umírá; a on ví o nesmrtelnosti. Vidí ve viditelné přírodě jen to, co je v čase a na místě — a ví o Věčném a Nekonečném. Uprostřed nádhery stvoření je a cítí se větším, než je vše, co jej obklopuje, a touží po něčem jiném. Upokojit může jen ta podstata sama, jen svobodné světlo a život — a to nemůže dát nikdo, leč kdo to má. (Matthias Claudius r. 1798.)

**Význam osobnosti v dějinách.** Dějiny lidstva nejsou dějinami přírody. Máme tu co činit s osobnostmi, které, jsouce nadány vědomím sebe a určováním sebe, nemohou být pokládány za produkty poměrů a tím méně mohou být vypočítávány jako nějaké matematické veličiny; spíše vidíme v osnově nutných a poznatelných spjatostí stále útek lidské originality, který nás i v jednoduchých otázkách staví před hádanky a hranice. Čím významnější osobnost, tím více musíme sice pátrat po tom, jak četné a v jaké míře se v ní shrnují síly doby, ale zároveň i po tom, pokud ta osobnost má co říci své době v síle svého vlastního, tajemného genia, který jí pozvedá z množství a uschopňuje ji, aby svými jemnějšími orgány odhalila podstatu věcí poněkud dále, a aby tak se své strany

ovlivnila dobu svou i pozdější. (Hans v. Schubert: Grundzüge der Kirchengeschichte, 10. vyd. 1938.)

**Ježíš.** Ježíš svým učedníkům neuložil: Učte je zachovávat, co jsem vám nenařídil. Vždyť nikdy nenařídil: Učte je říkat mi: „Bože“, když už „dobrý Mistře“ mu bylo povážlivé...

Od doby mého studia mě tísnila starost, že svobodou badání se nám ztrácí pevná vazba, bez níž ztrácíme samého Boha. Nejzřejmější mi to bylo na případu Jathově, ale nemohl jsem jít zcela ani s Harnackem. Pevný bod jsem poznal v Ježíšově vědomí sebe u Mat. 11: Jsem jediný člověk, který zná Boha; přede mnou mi nebyl nikdo roven a po mně nepříjde nikdo, kdo by se mi rovnal. To si naprosto nemůže vymyslet žádný zbožný člověk, který má jasného ducha a je blízek skutečnosti. Pro toho, kdo stojí pod Mojžíšem, je to rouhání, pro pohana nutnost, pokládat se za boha. Ježíš ale myslí zcela jinak než ti dva. Ale vynalézt jej bylo tak nemožno na pohanské půdě jako na židovské. (Z dopisů prof. dr. R. Otto.)

**Království boží.** Pro Krista stálo království boží v centru: Vedl své učedníky, aby usilovali především o království boží a jeho spravedlnost. Přijetím jeho výzvy k milosrdné lásce a důvěrou v boží pomoc se lidé stávají jeho spolu pracovníky v uskutečňování spravedlnosti, pravdy a bratrství na zemi. Jeho království je jak na světě tak mimo svět. Bude dovršeno v definitivním zřízení jeho slavného panování, až tu bude nové nebe a nová země, beze smrti a bez hříchu. (Z usnesení světové misijní konference v Tambaranu u Madrasu v Indii o vánocích 1938.)

**Úkol církve.** Církev nemá za úkol, být za každou cenu moderní. Ale má povinnost, být bdělou a otevřenou pro světonázorové potřeby a otázky doby. (Loewenich, Die Geschichte der Kirche.)

**Tělo a duše.** Tělo je nepřítel duše; chce ji pohltnout. Duše je přítel těla; chce je proniknout. (Ina Seidlová.)

**Co je člověk?** Kdybychom si představili celkové dějiny země jako foliant o 3.000 stranách, pak by dějiny života zaplnily teprve poslední stranu. A kdyby na této poslední foliové straně byly tři odstavce po 1.000 řádcích, pak by dějiny lidstva zaujímaly právě poslední řádku třetího odstavce. (Woltereck: Grundzüge einer allgemeinen Biologie. 1932.)

**Svědění a zákon.** Kdyby se stal takový případ, že by se nemohlo pomoci svědomím, leda že by se zrušil zákon nebo právo, a kdyby se přece to právo, ježto je obecné ve světě, nemohlo veřejně zrušit, tam se má přece před Bohem a tajně ve svědomí dbát více svědomí než práva, a když přece jedno musí ustoupit, musí ustoupit právo, aby svědomí bylo volné. Neboť právo je věc časná, která nakonec musí přestat, ale svědomí je věc věčná, která nikdy neumírá... Právo je k vůli svědomí a ne svědomí k vůli právu. (Martin Luther, Von Ehesachen.)

**Pozor na sebe.** Musíme se vy-zbrojit svatou nedůvěrou k vlastní přirozenosti. Žádné vzdělání, žádné povolání, žádné stáří nás nechrání před pokušením našich smyslů. Různé formy sobectví, zvláště ctižádost a panovačnost, se rády halí do pláště ideálního snažení. Kdo pozorně pozoruje sebe

a jiné, učiní zkušenost, že zřídka jednáme z jednoznačného motivu, často ze smíšených motivů. Při sklonu naší přirozenosti, připojit k ušlechtilému motivu pro vlastní sebeoklamání motiv ušlechtilý, musíme zůstat trvale nedůvěřiví k sobě samým a zvláště být na stráži, myslíme-li, že jednáme z idealismu. Především však musíme vážně počítat se svou bází být sami, a se strachem před duchem davu, který se nám jeví jako duch našeho kruhu, společenské vrstvy, v níž žijeme. (W. Büllck, Glaube und Wirklichkeit, 1933.)

**Síla ctnosti.** Kdybychom všichni žili tak jak máme, obdivovali by se nám synové Řeků víc než kdybychom dělali zázraky. Zázraky budi často podezření domýšlivosti... Čistý život však takovým výtkám nepodléhá. Ctnost zavírá všem kritikům ústa. (Jan Zlatoustý.)

**Per aspera...** Není tomu tak, jak se nám vždy znova říká, že lidský život je jen tehdy pravý a dokonalý, když se rozvíjí jako květina, tiše a krásně, záře ve své nádheře. Není tomu tak, že by nám bylo nařízeno prožívat dny v harmonii a rovnováze; — věčný Mistr nařídil tak, že kolem nás vane bouře, že nám osud ukládá břemena, že se k světlu jde jen horkým zápasem. (Dr. Luther v Protestantenblattu 1. ledna 1939.)

**Všeho do času, Pán Bůh na věky.** Můžete si ze všech lidí dělat blázný nějaký čas. Z některých lidí si můžete dělat blázný stále. Ale nemůžete si dělat blázný stále ze všech lidí. (Abraham Lincoln.)

**Oprava.** V minulém čísle na str. 38 v 16. řádce zdola je tisková chyba. Místo slova „formalítách“ má být „formulacích“. F. K.

## Dr. K. Farský jako katolický kněz.

*Dr. Bohumil Pešek.*

Sledujeme-li činnost dra Karla Farského jako římskokatolického kněze za Rakouska, vidíme, že působil vždy jako pokrokový český kněz a že se ve svém nitru, ve svém nejvnitřnějším přesvědčení náboženském a cítění národním rozcházel s církví a v mnohém nesouhlasil s její praxí, učením a dogmaty.

Jako profesor plzeňské reálky v r. 1916 vypracoval nové středoškolské učebnice náboženství „Mravouku“ a „Liturgiku“. Vznikly jistě na základě praktických zkušeností a výkladů při hodinách náboženství ve škole. Že byly tyto učebnice psány v duchu pokrokovém, je patrné z toho, že při konsistorní cenzuře neobstály. A srovnáme-li je s uznanými učebnicemi katolickými — Podlahovou „Katolickou liturgií“<sup>1)</sup> a s Vřešťálovou třídílnou „Katolickou mravoukou“<sup>2)</sup>, nejjobsažnější mravoučnou prací v naší odborné literatuře, i se středoškolskými učebnicemi mravouky, na př. Augustinovou „Mravoukou“<sup>3)</sup>, vidíme, že se značně liší a že tudíž názory Farského nebyly v soulase s všeobecně platnými názory mravoučnými i věroučnými v církvi katolické.

Pokud se formální stránky týče, dlužno připomenouti, že učebnice Farského je lahodnější, definice srozumitelnější a jasnější, zatím co v jiných uznaných učebnicích je příliš patrný otrocký překlad latinských předloh. Zvláště v Liturgice si dr. Farský uvedené modlitby jazykově upravoval a při srovnávání českého překladu latinské mše s překladem uvedeným v „Římském Missálu“<sup>4)</sup> je patrné, že mnohé stati překládal sám a volněji. Lze říci, že tato okolnost je na prospěch učebnic a činí látku žákům jistě srozumitelnější a přístupnější.

Pokud se týče obsahové stránky, jeví se rovněž mnohé rozdíly u porovnání s užívanými učebnicemi jinými a tyto rozdíly svědčí o náboženském vývinu dra Farského, kterým se

1) Dr. Antonín Podlaha, Katolická liturgika. Učebná kniha pro střední školy. Praha 1925. Nákladem Státního nakladatelství.

2) Dr. Antonín Vřešťál, Katolická mravouka. Praha 1909. Nákl. Dědictví sv. Prokopa.

3) Th. Dr. Bedřich Augustin, Mravouka. Učebnice katolického náboženství pro vyšší třídy středních škol. Praha 1931. Nákl. Československé akc. tiskárny.

4) Římský Missál čili Mešní kniha církve svaté, již pro věřící upravil a poznámkami liturgickými opatřil P. Prokop Baudyš. Praha. 1891. Nákl. V. Kotrby.



vzdaloval učení církve a stavěl se na stanovisko mnohem svobodnější.

V Mravouce neužívá dr. Farský vůbec slova „nadpřirozený“. Při vyčítání vlastností víry neuvádí „víru nadpřirozenou“<sup>6)</sup> jako Vřešťál.<sup>6)</sup> „Naděje“ jest u Farského pouze „Bohem vlitá ctnost záležející . . .“<sup>7)</sup> u Vřešťála „nadpřirozená, Bohem vlitá ctnost . . .“<sup>8)</sup> a jinde podobně.

K jednotlivým poučkám a definicím má dr. Farský mnohem více příkladů a dokladů z Pisma sv., na př. ve statích „Vlastnosti víry“<sup>9)</sup> a „Potřeba víry“<sup>10)</sup> i jinde.

Pojmem „církvev“ rozumí Farský vůbec církev Kristovu, užívá vždy toho slova všeobecně, nezotožňoval tento pojem s pojmem „Katolická církev“; jiní theologové katoličtí mluvíce o „církvi“ píší „katolická církev“. Podle Farského definice „se člověku křtem dostává členství církve Kristovy“<sup>11)</sup> kdežto podle definice Velkého Katechismu „křest činí pokřtěného údem církve katolické“<sup>12)</sup>

Bylo-li řečeno, že dr. Farský neužívá slova „nadpřirozený“, vidíme současně, že se snaží přirozeným způsobem vysvětliti mnohé, což činí dojem nepřirozeného. Tak ve stati „Svědomy“<sup>13)</sup> uvádí příklad člověka hnaného výčitkami svědomí — Kaina a vykládá, že Písmo sv. vyjadřuje vlastní úsudek Kainův o jeho zločinnosti slovy: „Řekl Hospodin ke Kainovi: Coś učinil? Hlas krve bratra tvého volá ke mně ze země!“ (I. Mojž. 4, 10) místo prostého doznání: „Krev bratra mého volá k Bohu o pomstu“, aby bylo zdůrazněno pojetí činu jako výrazu přirozeného zákona Božího v člověku.

Ve výkladu o mši sv. liší se dr. Farský od běžného výkladu podle Velkého Katechismu, že „mše svatá jest ustavičná oběť Nového zákona, ve kteréž se Ježíš Kristus pod způsoby chleba a vína Otci Svěmu nebeskému nekrvavým způsobem obětuje“<sup>14)</sup> a vysvětluje, že Mše (svatá vynecháno) je „křesťanská oběť, jakožto výraz nejvyšší úcty, kterou může člověk vzdáti Bohu“<sup>15)</sup> a smysl její spočívá v tom, že „obětovaným chlebem a vínem člověk chce dáti Bohu najevo, že Ho uznává za svého Hospodina, t. j. Pána, že mu se vším, co je a má, ná-

5) Mravouka, str. 99.

6) Vřešťál II., I., str. 11.

7) Mravouka, str. 118.

8) Vřešťál II., I., str. 53.

9) Mravouka, str. 99. a násl. Srv. Vřešťál II., I., str. 11. a násl.

10) Mravouka, str. 102. a násl. Srv. Vřešťál II., I., str. 12. a násl.

11) Liturgika, str. 14.

12) Velký katechismus katolického náboženství, ot. 546.

13) Mravouka, str. 35 a násl.

14) Velký katechismus, ot. 595.

15) Liturgika, str. 18.

leží.<sup>16)</sup> Nadpřirozená oběť Ježíšova pod způsoby chleba a vína ve výkladu Farského mizí a celý úkon nabývá podle něho rázu více méně symbolického. Při tom projevuje dr. Farský i naději, že dosavadní předpis o konání mše pouze ráno a dopoledne, za příčinou lačnosti kněze, bude pozměněn ze závažných důvodů a mše bude se konati i na večer.<sup>17)</sup> Vidíme, že už v té době, kdy dr. Farský tyto učebnice tvořil, vyrůstaly v jeho nitru názory, které pak došly plného projevu v církvi čs., kde liturgie se koná kdykoliv, bez ohledu na lačnost kněze. Slova Farského v novém liturgickém obřadu ČCS při obětování: „Tobě, věčný dárcе života, podáváme z ušlechtilých darů zeměděla svého tuto počet, uznávajíce, že jen tvou vůli živi jsme a z tvého života se živíme, tak jak poznání to obnovil v nás Syn tvůj Ježíš Kristus...“<sup>18)</sup> připomínají hodně uvedený výklad v jeho Liturgice.

Když ve stati „Věra“ vykládá, že není člověk povinen věřiti to, co dosud církevně jako součást zjevení prohlášeno nebylo, uvádí jako příklady: tělesné nanebevzetí P. Marie, svátek 15. srpna, četné legendární zázraky svatých.<sup>19)</sup> Byly to patrně věci, jež odporovaly jeho svědomí. Vřešťál mluví o této věci jen všeobecně a konkrétních příkladů neuvádí.<sup>20)</sup>

Při výkladu modlitby „Zdravas“ vysvětluje dr. Farský zcela přirozeně, že slova „Pán s Tebou“ jsou běžným orientálským pozdravem, jímž přeje člověk druhým Boží ochrany,<sup>21)</sup> zatím co podle výkladu Velkého Katechismu tato slova znamenají, „že se Bůh s nikým tak úzce nespojil jako k Marií.“<sup>22)</sup>

Rovněž věra Farského v nadpřirozené bytosti, anděly a ďáblu, byla tehdy asi už hodně otřesena, věřil-li v ně vůbec; výklady jeho jsou po této stránce velmi kusé. O úctě k andělům mluví jen všeobecně<sup>23)</sup> a o ďáblu se nezmiňuje vůbec, zatím co Vřešťál zdůrazňuje, že „ďáblové a zavrženci jsou naprosto vyloučení z naší lásky, jelikož blaženosti věčné pozbyvše, nikdy do spojení s Bohem dostati se nemohu“.<sup>24)</sup>

Rovněž se liší v názoru o tom, kdo jest hoden býti předmětem naší lásky; Vřešťál tvrdí, že z naší lásky jsou vyloučení všichni nerozumní tvorové (na př. zvířata), jelikož nemohou býti milováni nadpřirozenou láskou a přirozená láska jim věnovaná byla by člověka nedůstojna.<sup>25)</sup> Kdežto Farský při-

16) Tamže, str. 19.

17) Tamže, str. 20—21.

18) Dr. Farský, Zpěvník písní duchovních. Praha 1930, str. 247.

19) Mravouka, str. 99.

20) Vřešťál II. 1., str. 12.

21) Liturgika, str. 5.

22) Velký katechismus, ot. 311.

23) Mravouka, str. 108.

24) Vřešťál II. 1., str. 67.

25) Tamže.

pouští, že „i tvorové nerozumí, zvířata, rostliny a nerosty a celá příroda jsou předmětem křesťanské lásky jakožto tvorstvo Boží, pokud v nich zřítí jest dílo Boží určené k Jeho cti a lidskému užítku“ a opírá svůj výklad o chvalozpěv 3 mládenců v peci ohnivé u Dan. 3, 57, vybízejících všecka tvorstva k chvále Hospodinově.<sup>26)</sup>

Strážlivý je i úsudek Farského o svatých. Připomíná, že to byli jen lidé a nebyli tudíž všechny jejich skutky svatými. A jelikož špatné skutky svatých nestaly se jejich svatořečením dobrými, „není spravedlivý úsudek o nich hříchem“.<sup>27)</sup>

Dokonce připouští Farský, že soukromě pro svou osobu smí každý za svatého považovati koho chce, a uctívati v přesvědčení, že došel slávy věčné.<sup>28)</sup> Dále zamítá Farský zázračnost obrazů a soch a praví, že některé obrazy a sochy „mají pověst, že jsou zázračné“. Proto bývají předmětem větší úcty a cílem poutníků. Farský vysvětluje jejich zázračnost tím, že to „bývají předměty značné ceny starožitnostní a umělecké, vízí se k nim vzpomínky na podivuhodné události, zejména v příčině obzvláštního mimořádného splnění lidských modliteb. A tak oživují takovému památné posvátné předměty v lidech vroucenější víru i důvěru v Boha a v přímmluvu svatých a těší se přirozené úctě neutuchající“.<sup>29)</sup> A na konec dokazuje, že v úctě svatých osob a posvátných předmětů není vlastně nic nadpřirozeného, neboť jest to jen „náboženstvím posvěcený druh úcty, kterou člověk má ke všemu dobrému a krásnému“, a srovnává ji s přirozeným uctíváním významných lidí nesvatých, s vážností k starým uměleckým památkám a pod.<sup>30)</sup> Nemluví však vůbec o nějakém nadpřirozeném spojení svatých s Bohem ani o tom, že by úcta k nim měla ten význam, aby nám vyprošovala ochranu a milost Boží.<sup>31)</sup> Zázračného působení neuznával, protože nebyl přesvědčen o tom, že by některý skutek mohl býti vykonán nadpřirozenou silou.<sup>32)</sup>

Dále je dlužno zdůraznit, že Farský k nekatolíkům, jinověrcům, projevuje mnohem více ducha snášlivosti, než je u jiných katolických theologů. Zatím co u Vřešťála se vůbec neobjevuje slovo tolerance nebo snášlivost náboženská, Farský zdůrazňuje, že „tolerance je povinností křesťanské lásky po příkladu samého Boha, Jenž „slunci Svému velí vycházeti na dobré i zlé, a déšť dává spravedlivým i nespravedlivým. (Mat. 5, 45)“. Je možno nesouhlasiti s něčí věrou nebo nevěrou, ale

<sup>26)</sup> Mravouka, str. 128.

<sup>27)</sup> Tamže, str. 127.

<sup>28)</sup> Tamže, str. 171.

<sup>29)</sup> Tamže, str. 172.

<sup>30)</sup> Tamže, str. 173.

<sup>31)</sup> Augustin, Mravouka, str. 75.

<sup>32)</sup> Velký katechismus, ot. 139.

je povinností křesťanovou uznati takového člověka za sobě rovného;<sup>33)</sup> člověk nesmí urážeti náboženský cit svého bližního, byť to byl i jinověrec.<sup>34)</sup> Farský odsuzuje násilné postupování proti jinověrcům a nevěrcům. Jest vhodno použití jen poučení, správného výkladu víry k jich získání. Prostředků a trestů násilných dovoleno používati jen na obranu proti nim a jejich násilí. Farský však trpce připomíná dějinnou skutečnost, že „zákony na kacíře i s tresty zůstaly ještě dlouho, byť i nebyli nebezpeční.“<sup>35)</sup> Farský odsuzuje náboženské persekuce za dob reformačních a protireformačních, ony různé pověstné dragonády v zemích katolických a zdůrazňuje, že „hřeší, kdo by svévolně jinověrcům jich víru zazlval neb je násilím od ní odvracel.“<sup>36)</sup> Farský připomíná, že šíření křesťanství mečem a ohněm bylo příčinou nenávisti k dílu misijnářskému, jako vůbec všechny křivdy jménem Božím páchané plodí těžký hřích proti lásce — zarputilost a zášť proti Bohu.<sup>37)</sup> Varuje před náboženským fanatismem a připomíná výstrahu Kristovu odsuzující všechno násilí: „Ano, přijde hodina, že každý, kdo vás zabije, domnívati se bude, že tím Bohu slouží.“<sup>38)</sup>

Dr. Farský ani nedoporučuje užívati slov „kacíř“ nebo „bludař“, neboť nabyla během doby příděchu hanlivého;<sup>39)</sup> naproti tomu Vřešťál užívá slova „kacíř“ běžně. I v názoru na hřích herese nebo kacířství se Farský od Vřešťála liší. Vřešťál vykládá, že: „bludaři nebo kacíři jsou lidé, kteří popírají některý článek od církve k věření předložený.“<sup>40)</sup> Farský však zdůrazňuje, že „bludařstvím jest vinen, kdo svévolně nevěří některý článek víry“.<sup>41)</sup> Z toho vyplývá, že nebude podle jeho názoru bludařem, kdo k nevěře v některý článek víry došel na základě svého přesvědčení; neboť víra má být podle jeho názoru právě výsledkem rozumného přesvědčení.<sup>42)</sup> To dokazuje konečně i definice další, že „odpadlictví se dopouští, kdo se své víry proti svému svědomí zříká“.<sup>43)</sup> (jako příklad uvádí římského císaře Juliana, který zanevřel na křesťanství ze zášti k strýci a bratrancům). Vřešťál označuje za odpadlíka každého bludaře, „který nad to ještě zjevně víry křesťanské se odříká“.<sup>44)</sup> Z hříchu herese viní Farský původce

33) Mravouka, str. 112.

34) Tamže, str. 301.

35) Mravouka, str. 110.

36) Tamže, str. 107.

37) Tamže, str. 131.

38) Tamže, str. —

39) Tamže, str. 110.

40) Vřešťál II. 1., str. 32.

41) Mravouka, str. 107.

42) Tamže, str. 287.

43) Tamže, str. 113.

44) Vřešťál II. 1., str. 33.

bludného učení a jeho první přívržence, při čemž je dlužno ovšem uvážití všechny okolnosti, „zejména, co se svědomí jich týče.“<sup>46)</sup>

Proto dr. Farský tak důrazně připomíná požadavek svobody svědomí, který vyplývá ze zákona Kristova, jež sv. Jakub nazývá „zákonem svobody“. (Jak. 1, 25.)<sup>46)</sup> V důsledku požadavku svobody svědomí jest nepřípustno omezovati někoho v jeho osobní svobodě a nutiti na př. někoho k nějakému stavu nebo povolání (do kněžství, do kláštera)<sup>47)</sup>. A mezi přirozená nezadájná práva člověka řadí na prvé místo „právo na svobodu víry a svědomí“<sup>48)</sup>. Uvědomíme-li si tyto názory Farského, pochopíme, proč nové církvi jako stěžejní zásadu vtiskl svobodu svědomí a pravdy.<sup>49)</sup>

V názoru na trest smrti rozchází se Farský s Vřešťálem. Farský připouští důvody proti trestu smrti,<sup>50)</sup> Vřešťál je zamítá.<sup>51)</sup> Vřešťál opírá své tvrzení o oprávněnosti trestu smrti o autoritu Písna sv., naproti tomu Farský tvrdí, že Písmo sv. ponechává otázku to nerozřešenu, neboť ustanovení starozákonní podle jeho názoru nemohu míti závaznosti pro zákon křesťanský a místo z Nového zákona (Řím. 13, 2—4), jež je Vřešťálovi posílením pro jeho tvrzení, Farský vykládá tak, že apoštol vlastně neřeší otázku oprávněnosti trestu smrti, nýbrž nabádá jen k poslušnosti vůči úřadům s poukazem na dané poměry. Důležité je podle názoru Farského učiniti vůbec trest smrti zbytečným výchovou lidstva k zušlechtění a sociální spravedlnosti.

Pod bezprostředním dojmem právě prožívané války světové odsuzuje Farský válku co nejostřeji jako „mravní zvrhlost“ a „nejhrůznější zjev lidského života“.<sup>52)</sup> Vřešťál považuje válku sice za „veliké zlo“, ale „nezbytné zlo“ a nemá pro ni tak příkrá odsouzení.<sup>53)</sup> Vřešťál opírá své poměrně shovívavé stanovisko k válce o autoritu Nového zákona, jež není proti válce.<sup>54)</sup> Farský soudí, že válka je proti duchu Nového zákona, který sice o ní nepojednává, ale zásady o ní jsou z hlavních přikázání snadno odůvodnitelné.<sup>55)</sup> Farský ostře kritizuje důvody k válce, odsuzuje války t. zv. „svaté“, vedené pro zájmy náboženské nebo vedené z důvodů zistných, z touhy

<sup>45)</sup> Mravouka, str. 110.

<sup>46)</sup> Tamže, str. 297.

<sup>47)</sup> Tamže, str. 299.

<sup>48)</sup> Tamže, str. 369.

<sup>49)</sup> Dr. Farský, Zápas o svobodu ducha v církvi čs., str. 15. — Českoslavenký katechismus, str. 17.

<sup>50)</sup> Mravouka, str. 314.

<sup>51)</sup> Vřešťál II. 2, str. 169 a násl.

<sup>52)</sup> Mravouka, str. 316.

<sup>53)</sup> Vřešťál II. 2., str. 182.

<sup>54)</sup> Tamže.

<sup>55)</sup> Mravouka, str. 322.

po moci, rozšíření území a pod. Jediné oprávnění k válce dává nutnost sebeobrany nebo nějaký nesnesitelný útisk.<sup>56)</sup>

Obsažnou stať věnuje Farský snahám mírovým, při čemž vzpomíná pacifistických snah krále Jiřího z Poděbrad.<sup>57)</sup> Při tom zdůrazňuje, že nezbytnou podmínkou trvalého míru je, aby v nejširších vrstvách lidových vlivem pravé křesťanské kultury zvítězilo přesvědčení o zbytečnosti a zhoubnosti války a náhled, že každý má nárok žítí ve světě a že svět není jen pro jeden stát nebo národ.<sup>58)</sup> (Pokračování.)

## Úvaha nad Masarykovou kapitolou o Kantově překonání Humeovy skepse v knize „Moderní člověk a náboženství.“

Dr. O. Rutrle.

Základem Humeovy skepse je skepse metafysická, to jest pochybnost o možnosti a platnosti poznání ontologické reality za skutečností zkušenosti vnitřní a vnější. Humeova skepse byla skepsí radikální. Neznamenala mu pracovní hypotézu, kterou by si filosof ověřoval jistotu, které došel. Humeova metafysická skepse přebudovala člověka ve vesmíru ve svazek empirických dojmů, které nemohou postihnouti reálnou existenci, skutečnost mravní a duchovní, ani nositele zkušeností — osobnost.

Humeův člověk je bytost nabitá smyslovými a citovými dojmy, bytost impressionistická, pro niž otázka po kvalitě původu a nositele impressí, otázka po řádu jsoucna mimo řád jevový není přípustná vzhledem k základnímu skeptickému postoji. Člověk není s to vypovídati něco o podstatě skutečnosti, ani o tom, zda něco reálného odpovídá vztahům jevové zkušenosti. Otázka normy a pravdivosti se nehodí do tohoto systému dojmů, kde vládne subjekt a jeho impresse, nebo představy, či, podle Kanta, mozkové výpary, iluze, tvořící mozaiku, nazývanou vědomí.

Tato základní skepse metafysická vedla přirozeně k důsledkům tam, kde jde o objektivitu a normativnost: především v etice a náboženství. V obou těchto oblastech se stal oporou a normou naturalism. Příklon k objektivismu naturny je důsledkem skepticismu vůči realitě nadosobní a nadpřirodní, i vůči poznání nadosobního řádu, platného a závazného. Naturální realism je nakonec útočištěm před skepsí

<sup>56)</sup> Tamže, str. 317.

<sup>57)</sup> Tamže, str. 321.

<sup>58)</sup> Tamže, str. 122.

v praxi, kde skepticism bere na sebe formu anarchismu. Život individua i lidské společnosti je jen proto zachráněn před anarchií a rozvratem jednání, že existuje cit přirozené sympatie.

Že toto východisko je východiskem z nouze, ukazuje celá stavba Humeova systému. Natura najednou existuje objektivně, je dokonce normou a vykonává vliv na jednání člověka bez ohledu na to, že pro Humeův systém v prostředí, určeném jako klubko dojmů a představ, je vnitřní i vnější natura a její objektivní existence problematickou.

Daná objektivita naturalismu se stává vždycky jedinou možnou základnou životní praxe tam, kde duch ztratil předpoklady a vůli k objektivitě, platné nad i mimo reflektující subjekt. Skepticism se zachraňuje přeskočením logického článku mezi skepsí samou a danou skutečností.

Pro Kanta znamenala tato výslednice Humeovy filosofie utřídění problémů do tří skupin: problém poznání, otázka metafysicko-náboženská a otázka mravní.

Kant, ve snaze zajistiti našemu poznání objektivní platnost, se domníval, že Humeovu skepticismu chybí zařazení empirie, zkušenosti, především dojmů a představ, do určitého řádu, který by pocházel z jiných zdrojů, než smyslových a psychologických, to jest empirických. Humeovy představy se sice sdružují podle určitého řádu, ale tento řád je stále nahodilým systémem. Pro Kanta vše založené na empirii mělo pečeť nahodilosti a náhodnosti a jako subjektivní dojem nezavazovalo k obecné platnosti poznání.

Kant tedy sáhl k prameni nadpsychologickému: k logice. Člověk Kantův je bytost racionální, rozumová. Podstata rozumovosti je v pojmech a soudech, které jsou logicky nutné, obecné, smyslové zkušenosti nadřazené.

Smyslová zkušenost podle Kanta vlastně poznáním není. Poskytuje pouze materiál poznání, který nutno zpracovati lidským duchem. Smyslový materiál se přetváří v poznání apriorními poznávacími formami, ať už formami nazíracími, nebo kategoriemi.

Teprve apriorní syntésí forem a zkušenosti vzniká poznání. Tím základ a zákon poznání je položen do našeho subjektu, který vytváří organickou jednotnost poznání.

Tím se Kant domníval, že postavil hráz moderní nemoci: subjektivismu v samém základu.

Zákon a norma poznání je mimo zkušenost: je apriorní, obecně platná. Zkušenost hrubá, apriorními formami nezpracovaná, není poznáním. Takováto zkušenost je podle Kanta ryze subjektivní a nemůže si v pravdě činiti nárok na vystižení skutečnosti samé, ani na platnou výpověď o této skutečnosti. Skutečnost a její poznání je zajištěna aprior. formami.

Kant se domníval, že rozřeší otázku možnosti a platnosti poznání tím, že zajistí psychologický pochod poznání. V pravdě poznávající subjekt je činný na zpracování zkušenosti vnitřní a vnější. V tomto ohledu pokročil Kant psychologicky dále než Hume. Psychický proces poznání opravil tím, že rozlišil od sebe představy a jejich obsah, dojmy a logické formy ducha.

Psychologický akt poznání měl zabezpečiti poznání samo. Že však se mu nepodařilo vykročiti ze začarovaného kruhu Humeova subjektivismu, ukazuje základní společný rys s Humem: metafysická skepse.

Kantovo obecně platné poznání, poznání apriorní, platí totiž jen pro svět jevů, pro svět fenomenální. Apriorní poznávací formy jsou formami našeho ducha a nemohou býti přisuzovány světu inteligibilnímu, „věci o sobě“.

Tím podlehl Kant Humeovi: poznání je platné jen pro svět naší zkušenosti, který je poznávacími formami pouze spolu-tvořen. Každé poznání, které se domnívá, že poznává „Ding an sich“, je neplatné. „Výparům mozku“ se tedy ani Kant nevyhnul a neubráníl. Velká část Humeova iluzionismu v něm zůstala. Svět je tvořen subjektivní zkušeností a apriorními formami, sice obecnými, ale subjektivními, ze subjektu pocházejícími, jimž neodpovídá ve skutečnosti nic objektivního. Objektivní ontologická realita („Ding an sich“) nějakým neznámým způsobem existuje. Jak existuje, nevíme. Kdo tedy zaručí objektivní platnost poznání? Kdo zaručí, že nejsme svým duchem klamáni? Mezi světem věcí o sobě a světem zkušenosti není mostů.

Kantova noetická kritičnost nezavala člověka chladné osamělosti. Jenom jí dodala titánského důrazu: člověk je zákonodárcem skutečnosti. Cesta k dialektickému hegelianismu je otevřena.

Kantovi se nepodařilo noetickou kritikou čistého rozumu odstraniti Humeovu metafysickou skepsi. To se projevuje právě tam, kde se domnívá budovati ontologii na základě racionálních funkcí lidského ducha. Je to ontologie idealistická, pojmová, logická. Čistý rozum buduje logickou stavbu systematické řady nejvyšších principů, až se po řadě: duše — svět, zastavuje u principu absolutního: Boha.

Bůh, jako nejvyšší jsoucno, jako ens realissimum, má býti svorníkem stavby Kantovy filosofie. Toto ens realissimum je však opravdu, jako celé Kantovo náboženství, v mezích pouhého rozumu. Je ideou lidského ducha, logickým výtvořem deduktivního myšlení. Člověk se tu stává nakonec stvořitelem Boha, když si prve stvořil svět.

Apriorní poznání Kantovo tím sice dosahuje určité celosti, harmoničnosti, ale celosti, spočívající jen a jen na subjektu,



protože prakticky — nic neodpovídá pojmu Boha, tak jako „Ding an sich“ není ve skutečnosti předmětem našeho poznání.

Budovati platné metafysické poznání, theoretické poznání Boha, ontologické soudy, platně o realitě vypovídající, je v důsledku toho nevědecké.

Nutnost Kantových idejí je nutnost logická, nutnost systému. Nejsou to substance, entity, bytosti, jejichž existence by se rozumu svým působením vnucovala a které by vyvolávaly v lidském duchu potřeby, směřující k ontologické realitě.

Poslední jistota Kantova je jistotou logické formy. Subjekt sám ze sebe nevyšel.

Tím Kant nevytvořil opory náboženství, stejně tak jako nepostihl náboženské pravdy a normativní závaznosti náboženské etiky. Věřil, že prokázal náboženství službu tím, když oddělil theoretický rozum od praktického života. Na základě praktického rozumu, t. j. vůle postuloval Boha, svobodu, nesmrtnost. Kantovo náboženství začíná tam, kde poznání vědecké a theoretické končí. Praktická víra má zachraňovati jednotu rozumu a rozhodování.

Kamenem úrazu je rozpoltění úsilí o pravdu: to, co nemůže platit a neplatí v teorii, může platit a platí v praxi.

Ani tím není učiněno místo pro víru, jak se Kant domníval. Neexistuje-li možnost poznání skutečné ontologické reality, pak není ani možnosti poznání náboženského. Proč potom prakticky tuto realitu postulovati bez obavy, že nežijeme opět v iluzi?

A konečně: i praktický rozum Kantův je stejně opět rozumem — to jest teorií. Vyniká to jasně v jeho etice. Stejně jako čistý rozum je zákonodárcem světa, tak rozum praktický je zákonodárcem, autonomním stvořitelem mravnosti. Psychologické vybroušení kategorického imperativu, jeho zahrocení antisentimentální, je opět logicistického a formálně pojmového charakteru, jako jeho pochod poznání.

Kant přijal empirism i racionalism a uvedl obé ve vztah k subjektu. Matematické poznání, poznání obecné, kterému důvěřoval nejvíce, rozšířil na poznání všechno. Člověk tvoří poznatky nutné a obecné v stejných ideálních vztazích, jako matematika. Tak člověk nakládá s přírodou, etikou i náboženstvím.

Theologie v otázce objektivitě náboženských hodnot vychází z Kanta naprázdno. Jediným ziskem je důraz na spoluúčast člověka v poznání, tedy i v poznání náboženském a naléhavost a rigorosnost mravní. Jinak se domnívám, že Kant ze subjektivního kruhu metafysické skepse nevykročil.

Snad je v Kantově filosofii místo, které by bylo lze učiniti východiskem řešení v touze po vysvobození ze subjektí-

vismu a izolace ducha. Je to jeho zdůraznění postulátu praktického rozumu. Při tom si dlužno odmysliti povahu Kantova rozumu.

Člověk opravdu v hloubi své bytosti metafysické postuluje má. Jsou jimi základní náboženské potřeby lidského ducha, které se funkcionálně charakterisují jako směřující k objektu a tím i k objektivaci.

Zde se však dostáváme na pole, které oproti Kantovu logicismu může býti označeno za irracionální. Člověk je postaven vůči skutečnosti nejen svým rozumem, ale celou svou bytostí. Náboženství je určitým druhem reakce celé osobnosti lidské na skutečnost. Rozumové formy nepostihují skutečnosti celé.

Bůh je pro zbožnost realitou, živě existující a působící, nikoli pouhou ideou, pojmovým výtvozem našeho ducha, jako je idea Kantova. Křesťan zvláště je bytost v podstatě realitická, přitakávající ke skutečnosti. Realitou rozumí především realitu ontologickou. I ve svém poznání náboženském je realitou a uzavírá celek svého poznání metafysikou. Bez možnosti reálného vztahu subjektu-člověka a objektu-Boha není křesťanství. Bez možnosti metafysiky, to jest reálného poznání ontologické skutečnosti, a bez možnosti platných soudů o ní není theologie.

Zdá se, že skutečně pouhým rozumovým uvažováním a noetickou racionální analysou lze dospěti pouze ke hranicím uzavřeného kruhu. Naše theoretické, pojmové poznání, pokud se zakládá na rozumu samém, je ohraničené. I když odmítáme Kantův dualism světa jevů a světa věcí o sobě, nemůžeme popřítí jistou relativitu theoretického poznání, zbudovaného na základě rozumových premis.

Přikloním-li se k některé té formě neorealismu a usoudím-li, že náš lidský rozum je tak uzpůsoben, aby třeba nedokonale, ale přece platně vystihl skutečnost, dostal jsem se přes základní skepsi nikoli rozumovou analysou, nýbrž vírou a sice vírou v člověka, jeho přirozené vybavení, v jeho smysly i rozum a vírou v objektivní skutečnost, která se projevuje, dává se poznati poznávajícímu subjektu.

Náboženské poznání v otázce platnosti i možnosti se neobejde bez víry. Z kruhu subjektivismu se nemůžeme dostat, leč vírou. V tom případě je současně víra i poznáním. Objektivní skutečnost ve své platnosti je dostižitelná pouze vírou, ne ovšem vírou antiracionální. I rozum má svou důležitost v procesu víry a jmenovitě v obsahu víry. Víra má svůj korrelát ve zjevení. Subjekt-člověk poznává, objekt-Bůh se zjevuje. Víra a zjevení jsou zárukou platnosti poznání náboženského i vědeckého. Teprve na základě víry a zjevení je možno budovati platnou theorii náboženského poznání s meta-

fysikou, pokud theologie je v kontaktu s živým dotykem skutečnosti — s vírou. Vírou přijímáme reálnou skutečnost, jež je nám osobním aktem zjevována.

I poznání vědecké a filosofické bere svou konečnou jistotu z víry v kausální stvořitelské působení a pracuje s možností poznání pravdy a spoléhá se na její platnost.

V náboženství nad to Bůh mluví osobně ke mně, k lidské osobnosti. Jen Bůh zjevující se mi může říci, kdo je Bůh, co chce ode mne a v jakém vztahu je realita světa k mému duchu. Zde Bůh — ens realissimum se projeví jako absolutní Pán existujícího světa, světa mravních požadavků, světa duchovních hodnot.

Vědění, i vědění o víře, bez víry samé se pohybuje v rovině psychologicko-fenomenologické. Ve vědění o realitě ontologické se promění jen ve víře — jak principu cognoscendi — ve vztah k realitě samé.

## **Masaryk, náboženský myslitel.**

*Lud. Fuček.  
Ladník*

Kdo zná spisy Masarykovy a jeho život, ví, že nikdy neprohlásil se za náboženského reformátora, a přece ve svých spisech podává myšlenky a názory, které podávají nový názor náboženský. Jen jako aforisticky používá každé příležitosti, aby vyslovil svůj názor na náboženství, a proto je třeba tyto názory vybrat a srovnat a pokusit se sestavit: Masarykův názor na náboženství.

V Ideálech humanitních praví: „Nedovedu si představití posledního rozřešení i mravní otázky bez náboženství.“ Ale hned dodává: „Ale mně nestačí náboženství pozitivní, to jest náboženství církví, které nyní jsou (psáno v r. 1901). Chci mítí mravnost na náboženském základě, ale náboženství jiném než tom, které se oficiálně podává. Jaké, do toho se nelze zde pouštětí. Jen tolik bych ještě pověděl, že náboženství nemá se ztotožňovati s teorií, s učením církevním. Lišíme tedy etiku náboženskou od etiky teologické a církevní.“

Tyto dvě poslední věty zdají se býti nesprávné, poněvadž jsme zvyklí usuzovati, že teorie a praxe, učení a život mají spadati v jedno a se doplňovati. Jenom, že ve skutečnosti vidáme opak, a to zvláště v církvích a proto praví: „Náboženství nemá se ztotožňovati s teorií, s učením církevním.“

Z těchto slov je patrné, že Masaryk klade na náboženství velikou, ba hlavní váhu, ale toto jeho náboženství musí býti zcela jiné nežli náboženství církví. Jeho náboženství nesmí se ztotožňovati s učením nynějších církví. Proto také jeho etika se liší od theologické a církevní.

Dále podává rozdíl mezi náboženstvím a mravností: „Mezi náboženstvím a mravností je rozdíl věčný. Mravnost není náboženstvím a náboženství není mravností. Může být člověk velice nábožensky věřící, oddaný své církvi, svým dogmatům a předpisům, a *nebude mravným*, ba bude třeba nemravným. Nemluvíme jen o svatouštví. Ale náboženství je tolik různých forem, že prostě myslet, jako by ten, kdo má náboženství, proto již měl mravnost, jest prostě omyl. *Mravnost, to jest poměr člověka k člověku*. Potřebujeme mravnosti ve styku s bližním. *Náboženství vzniká z poměru člověka k celému světu, zvláště k Bohu*. Náboženství má širší okruh než mravnost, *v náboženství je mravnost obsažena*. Náboženství má mravnosti být základem.“ — Tak podal velmi jasně rozdíl mezi náboženstvím a mravností. Činí trojí rozdíl, a to náboženství, mravnost a učení. Nadřazený pojem je náboženství a podřazené pojmy jsou mravnost a učení, neb náboženství se projevuje dvojím způsobem — *teorií a praxí, učením a mravním životem*. Zde staví se proti církvím proto, poněvadž náboženství příliš teorisují, takže učí věci, které nemají s mravností nic společného. A proto liší etiku náboženskou od etiky theologické a církevní.

*A jaké náboženství chce mít?* Ve své řeči na Hradě v den svých 70. narozenin, 7. března 1920, řekl:

„Já v náboženství nalézám *ideál pravé dokonalosti* a odtud *objektivní měřítko* pro všechno konání lidské. Tento ideál dokonalosti učí člověka *vystříhati se veškeré malosti a malichernosti*.“ „Náboženství je *výkvetem celé osobnosti, člověka, národu, a člověčenstva, je posvěcením mravností*“, tak píše v *Přednáškách o praktické filosofii* (litografované r. 1884).

„Beznábožnost vede u většiny lidstva, ne-li u všech k nespokojenosti. Jak věci jednou jsou a nejsou jinak — potřebuje člověk v životě a smrti kromě vědy také mravní opory a tu může mu dáti přece jen náboženství. Ztratí-li je, neb bylo-li mu nesvědomitě odnato, ztrácí se s ním i klid duše“... Sebevražda 1881.

A proto ve stati: *Moderní člověk a náboženství*, *Náša doba*, IV., 1897, str. 119, praví: „... A viset musím — otázka je jen, zdali na hřebíku nebo na něčem jiném... Musím na něčem nebo na někom záviset... Hřebík — nebo Bůh?...“ *Myslím, že už jasněji mluví ani nemohl*, aby ukázal, jak velký význam pro život přikládá náboženství. Rozhodně a nekompromisně je *pro náboženství teistické* a náboženství *Kristovo*, neboť v *Přednáškách o praktické filosofii*, litogr. r. 1884, praví: „Já nechci vnucovati nikomu své přesvědčení, ale zdá se mi, že *teistické stanovisko je ze všech nejsprávnější* a proto by mi náboženství křesťanské, lépe řečeno *Kristovo*, bylo náboženstvím správným. Ovšem, *co Kristus chtěl*, o tom zase budeme se rozcházet různými výklady. Snad *o hlavních základech* se dohodneme. Když se ho zákonníci táží: „Která jsou velká přikázání“, odpovídá, že jen na dvou přikázáních všechn zákon záleží i proroci, totiž: „Milovati budeš

Pána Boha svého z celého srdce svého, ze vši duše své, a ze vši myslí své“, vedle toho: „Milovati budeš bližního svého jako sebe samého.“ Kristus tím pravý poměr náboženství a mravnosti označil. *Náboženství* je objektivní vztahování sebe sama k veškerenstvu a pro teistu hlavně *k Bohu*, *mravnost* řídí *poměr člověka k člověku*. *Nejsou tedy mravnost a náboženství něco totožného, nevyplývají* jedno ze druhého, může býti někdo mravný a nemusí býti nábožný a naopak, jak to skutečně vždy vidíme ve světě.“ Ve své americké přednášce r. 1907 praví: „My chceme náboženství necírkevní, nezjevené a ovšem chceme náboženství opravdu duchovní a mravní, náboženství, zajišťující nám vyšší mravnost... Rekl jsem, že náboženství na vyšších stupních usiluje o mravnost. Uznávám, že také náboženství církevní konalo dobré. Ale církevní mravnost nebyla vždy nejvyšší. Jaká je to mravnost, když církev ve jménu božím lidi páčila, když se v reformaci tisíce katolíků ubíjelo! Bylo to mravní, když u nás přišla protireformace (po bitvě na Bílé hoře r. 1620), když náš národ pokatoličtěn mocí, když 30.000 rodin muselo ze země uprchnout, když  $\frac{1}{4}$  vzato konfiskací? To byla mravnost? A co se děje podnes od církvi? Dnes se nepálí člověk, ale když se *ničí hospodářsky, společensky, politicky, je to méně? Je to mravnost? Potřebujeme vyšší mravnost než dosud se vyvinula, potřebujeme náboženství vyšší, náboženství, vyhovující teoreticky vědě a vyhovující prakticky vyššímu mravnímu úsilí naší doby, úsilí po sociálních a politických reformách opravdu demokratických.*“ V náboženství klade hlavní váhu *na mravnost* a co se týká učení, chce, aby neodporovalo poznatkům vědy. Proto ve své práci „M. Jan Hus a česká reformace“ 1910 dí: „V náboženství mravnost musí být *rozhodujícím prvkem*. Mravnost znamená poměr k bližnímu, znamená *energickou práci pro bližního*, dnes řekli bychom, *řešení sociální otázky.*“ Náboženská mravnost bude ta, která prýší z onoho citění a pochopení našeho poměru k světu, k bližnímu. (O náboženství, církvi a Husovi. Čas 1903.) — Církev své náboženství zakládá na *víře*, žádá *víru*, poslušnost, pokoru. Žádá *věřiti autoritě*, podání, žádá *důvěru*. Víra. My naproti tomu žádáme dnes ne *víru*, nýbrž *vědět*, *pozořovat*, *vědět*, co mám dělat a proč? (O klerikalismu a socialismu 1907.) Katolicismus udělal *zhoubný rozdíl mezi náboženstvím a mravností*. Katolicismus klade *ohromný důraz na obřad*, každá maličkost *obřadní*, každé pokleknutí před oltářem atd. má *význam světový a pro věčnost*. *Obřadní formalismus dostává vrch nad smýšlením a mravností* — svatě zdá se býti něčím jiným než mravné. Katolicismus propadá *zázračnosti*, propadá *víře a očekávání v nadpřirozenou pomoc*, katolík *příkládá všem obřadům a výkonům obřadním čarovnou, zázračnou důležitost a klade je nad přirozenou mravnost*. Proto... pokládá *autoritu*, zejména *autoritu kněžskou* za vyšší a jistější nežli *své vlastní svědomí a rozhodnutí*. (Intelligence a náboženství, 1907.) A ovšem nepotřebujeme mravnosti

in abstrakto, v soustavách a knihách, *ale v životě, v hospodaření a politice.* Etika není pro psací stůl, náboženství není pro kostel. (Otázka sociální, 1898.) Jako podstata křesťanská líčí se sice *láska k Bohu a k bližnímu*, ale stejně energicky ztotožňuje se vždy a od prvopočátku *víra s náboženstvím.* Ale *víra zabíla lásku: věřit Bohu, znamená prakticky věřit kněžím*, kteří vystupují jako *prostředníci* mezi Bohem a laikem. Každé zjevení náboženství jest eo ipso náboženský, kněžský aristokratismus a jako takový základ a vzor sociálně politického aristokratismu... Láska jest demokratická, víra aristokratická a křesťanský aristokratismus byl silnější než křesťanský demokratismus... Ježíš postavil *lásku k Bohu před lásku k bližnímu*, tím byla láska k bližnímu oslabena, poněvadž náboženství se hledalo mysticky *v ilusorním a asketickém spojení s Bohem.* Křesťanská láska uplatňovala se proto sociálně politicky nanejvýš jako dobročinnost a milosrdenství, sociální nerovnost a závislost mas byla zásadně uznávána. (Rusko a Evropa, II., čes. vyd. 1921.)

*Chceme vyšší mravnost.* Naše náboženství musí se projevovati *ve vyšších a šlechetnějších názorech mravních, mravnost musí býti nad kultem.* V tom dal nám dobrý příklad Ježíš. Ježíš nedržel s farizeji, nežádal mnohomluvnosti — v tichosti, kde ho nikdo neviděl, se modlil, nám není náboženstvím *ukazovati se na veřejných místech*, třeba by to byl chrám. Od Ježíše se naučíme *lásku k Bohu soustřeďovati na bližního.* (V boji o náboženství, 1905.) *Láska pravá spočívá na naději.* V naději na život věčný. Taková láska teprve je láskou, protože věčné věčnému nemůže býti lhostejno. Věčnost — věčnost nenastává teprve po smrti, věčnost jest již teď *v tomto, v každém okamžiku.* A proto *neodkládat ničeho pro nějakou věčnost vzdálenou.* Upiraje zrak k věčnosti, *neopovrhuj hmotou, tělem,* že duch je vyšší. *Není hmota a tělo zřídlem zla, ale duch... Neleň, ale nerozčiluj se, neboť jsi věčný.* Odměřuj všecko správně, co neuděláš ty, dodělají jiní. *Moderní člověk nemá stání, nemá klidu.* Co neuděláš dnes, uděláš zítra, co neuděláš ty, udělá jiný a když to vůbec neuděláš a když to nikdo neudělá, tož si řekni, že se také Pán Bůh stará o to, co stvořil. *Naděje v život věčný je tedy základem naší víry životní.* Víry pravím, protože *na víře život a práce jest založena.* *Skepse, pochybování je k práci neschopno.* Ale *víra* naše nemůže *býti slepá, nýbrž odůvodněná,* můžeme míti jen víru, která *prošla ohněm kritiky*, tedy přesvědčení. — *Do starých pravd si vlož svůj vlastní smysl a sám si řeš svoji životní hádanku.* To jest asi suma toho, co bych si utvořil z různých soustav etických. Není to *nic nového.* Nesmíme očekávat, *chceme-li si tajemství a úkoly života doopravdy rozluštit, bůhví jakých nových zjevení.* Vzpomínám *na bohatého mladíka v evangeliu.* Od své mladosti ostříhal všechna přikázání desatera a chce mít život věčný. Kristus mu radil, *chce-li být dokonalým, aby prodal všechno, co má,*

a následoval jej. Uslyšev pak mládenec tu řeč, odešel smuten, neboť měl statků mnoho. Vždycky jsem o tom přemýšlel: odešel smuten jenom proto, že měl prodat, co měl? Patrně byl to docela *dobrý hoch, mladík vzdělaný, žijící podle oficiální morálky a oficiálního náboženství, ale cítil jeho nedostatečnost*. Šel tedy k mistrovi za tím účelem; *aby slyšel něco hodně nového, velikého*. Ale mistr nedává jiné rady než: *Měj lidi rád*. Nehledejme nějakých *tajepných, nadmíru hlubokých a nových formulí a posledních slov pro všechny hádanky života. Hádanky jsou staré a odpovědi k nim jsou také staré*. A mnohé ty odpovědi jsou *dobré a správné*. Ale *tobě budou správnými, když je pochopíš sám a v okolnostech svých jen tobě vlastních*. Pak *mnohé, co jsme dávno slyšeli, dostává pro nás nového smyslu*. A tak pokračujeme, že to, co již známe, *postřehujeme v novém osvětlení, že se nám na starém zjevují nové stránky*. V tom *jeví se hloubka myšlení a pochopení, že dovedeme postřehnout něco v tom, co dávno jest známo, co denně slyšíme, k čemu jsme byli vedeni a o čem jsme byli přesvědčeni, že tomu již zcela dobře rozumíme*. (Ideály humanitní, 1901.)

Ze všech těchto citátů je patrné, že Masaryk měl pevnou víru v Boha a tato víra byla pevnou základnou jeho náboženství, které viděl nejen ve víře, ale především v mravnosti, v mravním životě. — Víru chtěl míti rozumnou, zakládající se na poznatcích vědeckých, uvědomělou. Zamítavě se stavěl proti náboženství zjevenému, které mu bylo původem kněžského aristokratismu a kněžské nadvlády nad laiky, a proto chtěl náboženství nezjevené, rozumové a necírkevní. Tento poslední požadavek zdá se býti nejpodivnější, neboť obyčejně náboženství kryje se s církví, která toto náboženství hlásá. Zde by se přikláněl k bezvyznání a hověl naprostému subjektivismu. — V náboženství nekladl hlavní váhu na víru neb věrouku, nýbrž na mravouku, na skutečnou, žitou mravnost, podle vzoru evangelia Kristova. Náboženství bez mravnosti nemá pro něho žádné ceny. Jménem mravnosti staví se proti všemu, co není mravným, a to především i v náboženství, neboť je přesvědčen, že jen tak je možná obroda a zlepšení celého života. Chce, aby nejen život jednotlivce byl vybudován na Bohu, náboženství a mravnosti, ale i život celého národa našeho, ale též celé společnosti lidské. —

## Laická a náboženská morálka.

(Sankce mravních norem.)

Vladimír Lenc.

„Autonomie a heteronomie. Tato dvě slova se stále opakují ve všech etických pojednáních. Žijí v dávném sváru; neboť lidé si je definovali tak, že vítězství jednoho není možno bez porážky



druhého. Autonomní hrdost dnešního člověka hlásí se bouřlivě k svým právům, dozvuky starých náboženských a církevních sporů mísí se s nechutí k židovství, dresuře, poniženosti, poslušnosti a s revoluční náladou doby.“

Těmito slovy začíná J. B. Kozák v Přítomném stavu etiky kapitulu „Autonomie a heteronomie“. V dnešním sporu a zápase o laickou morálku nejde v podstatě o nic jiného, než o právo člověka dávat si mravní zákony, jde o to, kde se bere závaznost mravnosti. Modernímu člověku se přičí býti podřízen v mravnosti vyšší moci, hodnotě, která jej determinuje. Vidí sice, že v amoralitě není možno žít, že filosofie bez mravnosti by vedla k zániku, ale chce v této mravnosti býti sám zákonodárcem. Pokud je to správné, uvidíme dále. Odtud také vzniklo vyhranění autonomie a heteronomie mravnosti proti sobě, i když, jak poznáme, nelze tento problém řešit pouhou protikladností. Omyl spočívá v nesprávném definování obou pojmů, zbytečně postavených příkře proti sobě.

Podívejme se nejprve na to, co etikou rozumí různí filosofové. Již z toho vymezení rozsahu se nám silně vyjasní rozhled.

Obecně je etika naukou o mravném jednání, vědou o správném řádu lidských činů čerpanou z nejvyšších principů. Avšak již v těchto „nejvyšších principech“ se názory filosofů liší. Hledají z různých kořenů závaznost etických norem. Všechno etické hledání se soustřeďuje vlastně v jediné otázce: odkud norma a jak ji poznáváme? Stará filosofie se začala soustavně zabývat etikou teprve od Sokrata. Odtud přes Platona a Aristotela postupuje budování a myšlení o etice dále. Platon přináší již do etiky prvek čistě metafysický a zduchovňuje tím svoji morálku. Člověk dobrem se přibližuje vrcholné ideí — k Bohu. Úplně nové prvky se objevují v etice u církevních otců. Z nich zejména sv. Augustín přináší etice pojem zákona věčného, věčného božského mravního řádu. V tomto směru pokračuje pak etika i dále až do novověku.

Zde pak, vlivem moderního myšlení, nastává náhlý zlom, který mění celý důraz etiky, přináší jiné zacílení i jiné zdůvodnění. Jako celá filosofie byla dosud ancilla theologiae, tak i etika sloužila theologickým cílům a jimi také byla zdůvodňována. Proto nyní odklonem filosofie od theologie se mění i etika. Přichází v plné síle spor o autonomnost či heteronomnost etiky.

Je člověk determinován určitou vyšší vůlí, vyšším zákonem, má sloužiti určité vyšší moci či jí snad musí sloužiti, je tedy tvor heteronomní, či si může a má dávat zákony svého konání, zákony mravní sám, je tím mravnost snížena, když jsem podřízen determinován vyšší mocí či naopak? Jsou mravní normy dány a mým úkolem jest je uskutečňovati, či si zákony konání tvoří člověk sám dle své vůle? Tyto otázky se kupí modernímu člověku a on se obvykle rozhoduje pro autonomnost své osobnosti. Rozhoduje se vždy v tom smyslu, jakým směrem vede filosofie.



Již první racionalista nového věku — Descartes — věří, že k mravnosti stačí jasně a zřetelně (*clare et distincte*) poznávati. Baruch Spinoza dokonce se snaží etiku, jak říká již v nadpise, „*ordine geometrico demonstrare*“. K mravnosti stačí vrozené (*innatae*) zásady. Poslední z této trojice Tomáš Hobbes nečiní sice člověka jedince autonomním, nýbrž člověka jako kolektivum — stát. Stát je určovatelem mravnosti, on je vládcem i nad svědomím. Je to vlastně autonomie v nejvyšší míře.

Vrcholem racionalistické autonomní etiky je Immanuel Kant, který vybudoval v etice absolutně autonomní systém. Jeho snahou bylo dokázati mravní myšlení jako naprosto autonomní. Náboženství se mu v této snaze zužuje na čistou morálku. Buduje na mravním vědomí, které nám samo dává zákony jednání — kategorický imperativ. Vyvrátí nejprve v Kritice ideu Boha jako ilusi, postaví svoji mravnost na rigorosním, ale autonomním svědomí, aby na konec došel opět k postulátu Boha. T. G. Masaryk o tom výstižně mluví v essayích *Moderní člověk a náboženství*: „Kant . . . v etice žádá, aby se naše jednání spravovalo rozumem, čistým rozumem a nikoliv smyslností. Naše mravní vědomí je absolutně jisté a v této své absolutnosti diktuje smyslům a egoismu docela kategoricky: Musíš — můžeš, protože musíš! Člověk, člověk jako bytost rozumová, jako *Ding an sich*, je absolutně suverénní . . . je suverénem člověka jako bytosti nerozumné, smyslové, egoistické. Ale přichází k divným závěrům. Z absolutnosti mravního vědomí vyplývá mu však trojí požadavek (postuláty čistého rozumu praktického): svoboda vůle — nesmrtná duše — Bůh. V kritice čistého rozumu teoretického dokážeme, že idea Boha je pouze „ilusí“ („nezbytnou“) platící jen pro naše poznání (rozumí se, že subjektivní), v kritice čistého rozumu praktického dokážeme, že ta idea Boha je objektivně oprávněná, že Bůh skutečně jest, existuje.“ Vidíme tu jasně kontradikční závěr. Je důležité dobře si všimnouti, neboť příklad Kantův je velmi poučný. Filosof vycházející z autonomie osobnosti i mravnosti, laickosti morálky, dochází pak sám, vlastně proti své vůli, k determinaci Bohem. Tak se mu pod rukama v podstatě mění autonomie na heteronomie. Kant, chtějící a také bourající historické důkazy o jsovčnosti boží, teoreticky vymítivší vše metafysické, jakmile se vrátí k praktickému rozumu, jak on říká (ovšem již v tom dualismu je nesprávnost), vnucuje se mu idea Boha. To je fakt nad jiné závažný.

Jdeme-li dále ve vývoji etiky, vidíme, že jako měl na etiku vliv racionalismus a obrátil se v celém řešení problému konání u filosofů jmenovaných, tak stejně vidíme obraz empirismu a evolucionismu v etice. Tím se také dostáváme nejbližší k vlastní morálce, která ve své podstatě je plodem teprve devatenáctého století. V empirismu je to John Locke, který se staví ve filosofii proti racionalistickým vrozeným apriorním představám, na nichž budovala také autonomní racionalistická etika. Locke tvrdí, že

není vrozených představ, naopak, etické normy získáváme jen zkušeností, ať vnitřní nebo vnější. Tato empirická etika vylučuje samozřejmě jakoukoliv heteronomnost, ve formě vyšší moci zákonotvorné. Lockeova etika svým důrazem na libost nebo nelibost stala se pak základem všech materialistů. Další posilou etického empirismu se stala evolucionistická nálada doby způsobená činností Darwinovou. Zde je předním filosofem Herbert Spencer s učením, že dobré je to, co podporuje vývoj a špatné, co jej brzdí. Tento evolucionismus stal se pak ovládací myšlenkou celého devatenáctého století a spolu s materialismem dává nám poznati kořeny moderní laické morálky. To je jeden rozhodující faktor: působení materialistů odlučujících mravnost od náboženství. Pro toto odloučení rozhodl se také marxistický socialism, beroucí své náboženské názory zejména z Feuerbacha. Zde však je nutno bráti v úvahu také znechucení nad konáním církevního náboženství.

Posledním myšlenkovým proudem, jenž se stal živitelem laické morálky, resp. byl jí samou, je pozitivismus, jehož představitelem je Auguste Comte. Positivismus netouží po žádných etických ideálech, nýbrž chce pouze předvídat budoucnost, chce na základě pozitivních dokumentů odhalovat záclonu budoucnosti. Místo ideálů se chce pozitivně omezit na budoucnost. Positivismus se stal — moderně řečeno — téměř totalitním myšlenkovým vládcem 19. stol. a ovládl samozřejmě také etiku, přes veškeru svoji nedomyšlenost. T. G. M. mu správně vytýká v Ideálech humanitních, že „pro samé počítání s fakty a dokumenty zapomíná na svědomí, jako by to nebylo faktem, nebylo stejně pozitivním“.

U nás ovládl pozitivismus zcela filosofická pole a důsledně vymycoval vše metafysické a dle jeho terminologie „nepositivní“ z obavy, aby to nebylo nevědecké. Tu se teprve rozvíjí vlastní boj také v etice. Je to zejména vůdce pozitivismu u nás prof. Frant. Krejčí, jenž pozvedá požadavek pozitivní etiky tvrdě, že „pozitivní etika má právě znamenati tolik, co etika vědecká“. Z toho důvodu vymyčuje z etiky jakýkoliv zásah nadpřirozených činitelů. Buduje etiku ochuzenou o celou jednu dimenzi a sice o tu, která jí v podstatě činí etikou — o dimenzi ducha. Kozák k tomu dodává ve své knize Věda a duch, že Krejčí „člověk lidský úctyhodný, literárně pracovitý a muž dobrého ducha k tomu, ale psychologii měl bez ducha.“ Krejčí — jako i ostatní pozitivisté — zkonstruoval svůj světový názor na mechanickém podkladě s teoretickým odmítnutím ducha jako samostatné substance, aby v praxi na toto dílo právě duševní tvorby potřeboval. Na příklad staví na anticipaci vývoje, která je v budoucnosti, má teprve býti a může tedy být pojata jen duchovní mohutností. Říká: „Mravní život lidstva spěje k nějakému cíli, k vůli němuž mají lidé jednat určitým způsobem. Jednotlivec si musí ten cíl uvědomit a jednat, aby ho bylo dosaženo.“ Tím se však přímo dostává do oblasti

ducha, ideje, něčeho, co má býti. Neboť co je to něco, k vůli čemu lidé mají jednat určitým způsobem, kde naléztí sankci pro to „něco“. Zde je nejlépe viděti dilema: buď absolutní sankce, ke které nakonec dojde nevědomky i pozitivní etika, víra v ducha nebo cesta k amoralitě, poněvadž ten „nějaký cíl“ nelze bezpečně určit. To vše si ovšem Krejčí jako pozitivista a odchovanec vývoje nepřiznává. Staví na jednom historickém zjevení božím, které bylo jednou dáno. Proti tomu pak konstatuje, že tomuto předpokladu odporuje mnoho ostatních vědeckých principů, v prvé řadě princip vývoje všude a zejména v mravnosti, o kterém se můžeme empiricky přesvědčit. Krejčí tu zapomíná, že staví na jednom dogmatickém názoru, s kterého soudí na celek. Argumentuje proti historickým církvím, ale ne proti náboženství samému a také ne tedy proti etice, která přijímá princip stálého zjevování boží vůle. Je si ovšem vědom, že i pozitivní věda potřebuje své sankce norem a proto ji hledá. Nalézá ji ve vědeckosti, v právu vědy. To je pro pozitivní etiku dostatečná sankce a nepotřebuje ničeho vyššího. Ovšem při domyšlení objevuje se tu povážlivá mezera. Jaká je to vlastně sankce ta vědeckost? Z čeho vědeckost a kde její pravda? Krejčí sám říká, že pravda je shoda myšlenky se skutečností. Tu však již zavádí vlastně jakousi skutečnost o sobě, která je v podstatě tím transcendentnem, proti kterému tak bojuje. Proto se obrací a uvádí pravdu jako „životní zdar“. Tu ovšem, jak ukazuje prof. Kozák, je velmi blízko pragmatismu. Krejčí dále říká, že v pozitivní etice je si auktoritou sám člověk a že vědomí mravní závaznosti přechází v požadavek jednati dle vlastního přesvědčení a zůstatí mu věren. Kde však je sankce pro pravdivost toho přesvědčení? Kde je sankce pro dobro a zlo? Na to pozitivní etika odpověď nedá a dáti nemůže.

Ve smyslu positivismu tvrdí, že co je ve skutečnosti, je možno také ze skutečnosti vysvětlit. Tu se zabývá také svědomím a odporuje filosofům myslícím, že u svědomí tomu tak není. Apodikticky tvrdí, že „úkaz svědomí je psychologicky zcela vysvětlen a nezbude v něm nic, co by se nedalo z psychologických zákonů zcela vysvětlit!“ Říká, že je pochopitelné, že před vážnějším činem se déle rozhodujeme a přicházejí nám důvody pro a proti, které byly vštípeny výchovou a tradicí atd. Ovšem opět při domyšlení objevuje se otázka, odkud ten první mravní příkaz, který vštípila tradice? Kde je jeho vznik? V tradici se sám od sebe přece neobjevil.

Taková je Krejčího etika celá. Jako positivismus vůbec, žádá si autonomní lidskou osobnost, která si sama dává své zákony mravní. Má tedy svoji svobodu vůle. Positivista je skeptický, pokud nenarazí na smysel. Tam se stává věřícím cele a bez obav. Je naturalistou a nechce se dáti za žádnou cenu determinovat (aspoň v teorii ne, ač v praxi aktivismus životní je vlastně již determinací určitému cíli, Krejčí na př. sociálnímu zlepšení; boji proti státní suverenitě) něčím mimocasoprostorovým. To je prá-

vě vina pozitivní etiky a pozitivismu vůbec, že svým naturalistickým zaměřením odstranil vědomí, že člověk svojí duchovní mohutností žije skutečně ve světě ideí, supra naturam. Tím uvolnil všecku duchovní i kulturní stavbu, která nyní, jak se o tom přesvědčujeme denně, hrozí zřítiti se na hlavy společnosti bez jednotící mravní normy. Lidé chtějící býti autonomní, jsou pak autonomní obvykle ve zlu, ztrativše všecku sankci svých mravních norem.

Tím se opět dostáváme k tomu, co jsme zprvu nadhodili a sice ke zbytečnému vyhranění autonomie a heteronomie proti sobě. Mravnost je v podstatě obojí současně. Člověku je dán mravní zákon heteronomně, je mu dán jako úkol, poslání a cíl, člověk je jím determinován, avšak volba, rozhodování se pro plnění nebo neplnění je svobodná. V tom je mravnost autonomní, neboť každý se musí rozhodovat sám, svoji odpovědností. To je také pravá svoboda, kde je cíl determinován. Svobodná vůle bez zákona je zvůle, která vede ad bellum omnium contra omnes. To je pravý smysl autonomie a heteronomie mravnosti. Život je řízen jedním cílem, jedním zákonem heteronomním a lidé mu mají sloužit. Není snad uvažujícího člověka, který by nechápal, že není možný život totálně autonomní společnosti jedinců v tom smyslu, že by každý sloužil pouze svému zájmu, řídil se pouze svým autonomním zákonem. Tu se přiznává nesporná heteronomie, ať už státní nebo vůbec společenská, sociální. Zde vystupují motivy nadosobní, člověk je řízen heteronomně. Proč z toho nevyvodit důsledky a nepřijít až k heteronomii vlastní, náboženské. Neboť, jak už jsme řekli, odkud sankce pro normu sociální?

Nutnost náboženské morálky chápal u nás v pozitivistickém moři 19. stol. jediný Masaryk. Věřil, že člověk musí sloužit nadosobnímu řádu a říkat: „Ať jsi generál nebo odbojný generál neb jen řadový vojín, Bohem nejsi.“ Říká v jednom dopise: „Mnoho jsem myslel a myslívám o té hrozné logice dějin, jak se projevila v této hrozné katastrofě. Pravím logice, cítil jsem přímo ten postrk na světovém orloji a mívám jsem a mívám okamžiky, kdy to vše cítím osobně, hodně osobně. Bez mystiky, čistě logicky — Nus a spravedlnost, trest . . .“ Vyznává v tom svoji víru v Prozřetelnost. Sám má jistě etiku náboženskou, která ovšem není nijakým systémem a celistvěji o ni mluví snad jen v Ideálech humanitních. Říká výslovně: „Nedovedu si představit posledního rozřešení i mravní otázky bez náboženství.“ Při tom ovšem rozlišoval etiku náboženskou a theologickou, církevní. To snad — kromě jeho neurčitosti při řeči o Bohu — bylo příčinou některých theologických výtek, kterých se mu dostalo zejména se strany prof. J. L. Hromádky. J. B. Kozák uvádí, jak T. G. Masaryk jednou v rozhovoru řekl, že Bůh je jeho jakoby kamarádem. Avšak v jádře je jeho etika sice necírkevní, ale plně náboženská. Zakládal ji na všech třech duševních stránkách s určitou převahou citu. Žádal uvědomělou, silnou lásku, která však vždy musí mít před-

mět, zasluhující si toho, lásku fundovanou na věčnost a z věčnosti. Čerpá svoji náboženskou z Ježíše, který je mu vším, jak říká. Ježíš jako cesta, pravda i život, Ježíš jako jediný životní vůdce, jako učitel mravnosti. Ježíš dává lidstvu cestu k nové, vyšší mravnosti. Přináší do ní nový úhelný kámen, kterým převyšuje vše ostatní. Je to láska, která vše přemáhá a vše oživuje, láska, která je novou hodnotou, upravující lidské vztahy. Přináší však také ještě více, přináší nový rozhled duchu, který mu dává pravé možnosti, otevírá věčnost žitou již zde. Přináší nové zdůvodnění mravnosti, které tkví v ceně lidské osobnosti. Lidský duch, duše je ona substance, která činí člověka člověkem a značí jeho cenu. V ní tkví lidská rovnost i smysl práce. Cena lidské osobnosti je hodnota, která převrací dosavadní světské hodnocení. Dává nové zacílení, jímž je přiblížení království božího. Této mravnosti ovšem má být podřízen člověk jako jedinec i společnost jako celek, jí se má řídit stát, hospodářství, politika, celý život. V tom smyslu chápal také Masaryk celé politické dílo a v tom smyslu je také Ježíš ne Caesar základem našich dějin a národa.

Závěrem tedy můžeme udělati souhrn: Boj o autonomii a heteronomii morálky, či lépe o její hmotnost či duchovnost, musí být z křesťanského, ale i vědeckého hlediska rozhodnut pro ducha. „Věda bez ducha byla vybudována s velkým vynaložením ostrovtipu a ducha k ní bylo jistě zapotřebí. Ale ona se obešla bez ducha; její athropologie upřela člověku celou jednu dimensi, právě tu pomyslnou, duchovní — ony funkce, kterými zasahá mimo časoprostor a které jej radikálně odlišují ode všech ostatních druhů tvorstva. My vidíme pouze důsledky: útěk od víry v obecně platné pravdy, ba od víry v samu možnost jejich; útěk od lidskosti a pohrdání humanitou, která klidí posměch pro svoje slabošství, dokud se její defensiva nestane hojně makavou. Pozorujeme útěk od víry v možnost všelidských základů kultury, ba i mravnosti.“ Tato slova J. B. Kozáka ve *Vědě a duch*, jsou myslím nejlepším závěrem našemu problému. Věda bez ducha není vědou a vede ke zmaru. Tam vede také etika, která ztratila sankci svých norem a hledá místo toho sankci relativní, subjektivní. Spása může být jen v nové, čisté etice Ježíšově, náboženské, třebaš necírkevnícké.

## ○ mravní výchově.

---

*Jaroslav Halbhuber.*

### *1. Určení mravnosti.*

*Výchovu vůbec* lze definovati jako působení osob vyspělejších na méně vyspělé, mající za cíl přivést je k vyššímu stupni dokonalosti.

Při zdokonalování člověka jde jednak o jeho tělo; jednak o jeho duši. Vzhledem k tomu rozeznáváme při výchově jako její části výchovu *tělesnou* a duševní. Ve výchově duševní rozlišujeme obyčejně výchovu *rozumovou* (intelektuální) a *mravní*, která se týká převážně chtění a konání, tedy vůle, vedle výchovy *estetické* (pěstování smyslu pro krásno).

Cílem mravní výchovy je *vypěstění mravní osobnosti*, t. j. osobnosti, jejíž chtění a konání je v souhlase s požadavky *mravního řádu*. Obsah mravního řádu určuje nauka o mravnosti, *mravouka* neboli *etika*.

V etice rozeznáváme různé *etické směry* podle toho, jak se vykládá mravní jednání. To lze vykládati *kausálně*, *formálně* a *finálně*.

### A. Výklad příčinný, kausální.

Má-li jedinec obstáti v lidské společnosti, musí své osobní zájmy podřizovati zájmům druhých, musí se řídit nejen zřeteli egoistickými, ale i altruistickými. *Následkem toho* vznikají pro něj určité etické předpisy.

Takové předpisy se ovšem mění podle toho, jak se mění vzájemné potřeby a vztahy lidí. Jsou tedy proměnné, relativní. Jsou závislé na místech a dobách. Tak na př. kdysi bylo považováno za mravně správné zabítí příslušníka cizího kmene nebo otroctví, což dnes zavrhuje.

Tento směr je tedy deskriptivní, popisný. Zjišťují se tu pravidla, podle nichž se v určité době na určitém místě jedná, nikoli pravidla, podle nichž by se mělo jednati vůbec.

Chybí tu pak závaznost těchto norem, ba naopak při jejich relativnosti se dá mluvit o jejich nezávaznosti, což vystihli již někteří řečtí sofisté. Nač si má jednotlivec ukládati omezení, příp. oběti pro celek, když tu není naděje na nějakou konečnou vyrovnávající spravedlnost.

### B. Výklad formální.

Formální výklad *určuje podmínky*, za kterých se určité jednání jeví jako mravné, neurčuje však obsah jednání.

Tak *podle Herbarta* je mravné takové jednání, které je ve shodě s vnitřním přesvědčením (mravním svědomím): Toto vnitřní přesvědčení může však býti u různých lidí a v různých dobách různé. Tak Achilles cítil mravní uspokojení, když vlácel mrtvolu Hektorovu kolem trojských hradeb; toto jeho jednání bylo ve shodě s jeho vnitřním přesvědčením, které mu kázalo pomstít smrt přítelovů. My však cítíme k tomuto jeho činu mravní odpor.

Jiným příkladem formálního výkladu etiky je *Kantův kategoričtý imperativ*: Jednej tak, aby zásada tvého jednání se mohla státi obecným zákonem!

Jsou to zásady obecně platné, ale jednání podle nich bude obsahově různé, relativistické.

### C. Výklad finální.

Zde rozhoduje o ceně mravního jednání *cíl*, jehož chceme dosáhnouti. Jde tu o *určité ideály*, ne o vědu, ale spíše o víru, že některé mravní ideje absolutně platí a že se jimi musíme řídit. Sem patří různé etiky náboženské a filosofické.

*Náboženské etiky* podávají etické normy jako všeobecně platné pro všechna místa a časy. Prohlašují je za vůli vyšší nadlidské moci. Spojují je se sankcemi, odměnami a tresty a tím i s vyhlídkou na konečné vyrovnání.

*Filosofické etiky* jsou závislé na určitých filosofických systémech. Proto jsou různé. Příkladem jsou odlišné mravní názory epikurejců a stoiků. Filosofické etiky jsou závazné ovšem jen pro ty, kdož uznávají příslušný filosofický systém, pro jiné jsou nezávazné.

#### 2. *Výchova mravní.*

Účelem mravní výchovy je pěstování *dobré* a spolu i *silné vůle*. Člověk může mít dobrou vůli, ale nemusí mít vždy dosti síly ji uplatnit. Vůle zlá je tím nebezpečnější, čím je silnější.

Poněvadž při mravní výchově jde obecně o pěstování vůle, je tato výchova vlastně *výchovou volní*.

Lidská vůle souvisí však s tělesným utvářením člověka, neboť zdravé, silné a otužilé tělo poskytuje i sílu k pevnosti volní (ač i v chabém těle může být silný duch); proto mravní výchova zasahuje i do oblasti *výchovy tělesné* (hojně zaměstnání těla ručními pracemi, hrami, sporty a pod.).

Chtění a konání má svůj myšlenkový obsah: chtějí a konají se může jen něco, a to něco je správné předem rozumově znáti (mravní naučení). Tím mravní výchova zasahuje i do *výchovy rozumové*.

Podnětem ke chtění a konání jsou též různé city (libosti nebo nelibosti, egoistické nebo altruistické, náboženské a pod.), proto i jejich pěstění patří do výchovy mravní. A tak mravní výchova souvisí i s *výchovou citovou*.

V celku lze říci, že mravní výchova je v podstatě výchovou volní, že však zabíhá i do výchovy tělesné, rozumové i citové.

V minulých dobách i v době přítomné shledáváme ve výchově různé hodnocení výchovy mravní vzhledem k výchově rozumu.

Tak v Anglii již od dob Lockeových (XVII. stol.) se klade větší důraz na výchovu mravní než na vzdělání rozumové (vědecké). Anglické školy až po samy university jsou především ústavy pro vzdělávání gentlemanů.

Podobně je tomu i v Americe, kde na př. sám *Roosevelt* vyslovil výrok, že „charakter je pro rasu i pro jednotlivce mnohem důležitější než intelekt“.



Naproti tomu v Německu a podle něho i u nás se kladl zvláště na školách středních a vysokých stále hlavní důraz na vědění rozumové. —

Pro teorii i praxi mravní výchovy je velmi důležité, jak ji zdůvodníme; zda *nábožensky* či *laicky*.

Po mnoho století byla mravní výchova budována výhradně na základě náboženském. Teprve v době osvícenské nastává obrat.

*Anglické osvícenství* vybírá ze zjeveného náboženství společnou podstatu všech náboženství, a tak dospívá k jakémusi náboženství přirozenému. *Locke* žádá, aby se dětem vštěpovala rozumová představa Boha jako nejvyšší bytosti, stvořitele všeho světa, který miluje lidi a stará se o ně, a aby se lidé marně nesažili vystihovati nějak podrobněji svými lidskými pojmy bytost boží, kterou každý musí uznati za nepochopitelnou.

*Francouzské osvícenství* jde dále: žádá proti mravnosti, založené na církevním učení, mravnost opřenou výhradně o rozum. Tak *Helvétius* chce církevní náboženství vůbec z výchovy odstraniti a místo něho zavést jako základ mravní výchovy jakýsi mravní katechismus, v němž by mravní příkazy byly odůvodněny rozumově.

Nověji odmítá náboženství jako podklad mravnosti *positivismus*, který se staví proti každé metafysice a překročování mezi empirické zkušenosti. U nás to byl zejména *Fr. Krejčí* (*Positivismus a výchova*, Praha, 1906).

Proti podkládání mravnosti náboženstvím jsou ovšem také všechna hnutí, založená na *materialismu*, na př. marxismus a komunismus.

V nejnovější době se vede ve výchově zjevný boj mezi náboženským a laickým motivováním mravnosti, jehož důsledkem jsou pokusy o zrušení nebo aspoň zmenšení vlivu náboženských společností na výchovu ve školách.

Některé státy odstranily již ze škol vyučování náboženství a zavedly místo něho laickou morálku (Francie od r. 1882, Rusko), jinde trvá vyučování náboženství vedle laické morálky (u nás), nebo má stále ještě místo výlučné (Polsko, Norsko).

### 3. *Mravní výchova na základě náboženském.*

Proti mravní výchově na podkladě náboženském se uvádějí v protináboženském tisku (u nás na př. Volná Myšlenka) tyto hlavní námitky:

Náboženské zdůvodnění mravnosti má *cenu toliko pro člověka opravdu nábožensky věřícího*, u něhož je mravnost podepřena jistotou náboženské víry (Ježíš, Hus, Komenský). Tak tomu bylo zejména v dobách dřívějších. Dnes však, kdy *náboženská skepse* proniká do nejširších vrstev lidových, stává se náboženský základ mravnosti méně spolehlivý. Zkušenost učí, že se nábo-



ženská opora mravnosti začne bortit, jakmile se dostaví náboženská pochybovačnost. To bývá při nabytí vyššího vzdělání a v době puberty, ale i vlivem materialistického chápání světa.

Proti zakládání mravnosti na náboženství mluví prý dále ta okolnost, že náboženská mravnost, jak ji podávají různá náboženství, pochází namnoze z *dob velmi odlehklých*, kdy byly zcela jiné poměry společenské, a nehodí se často na poměry dnešní, dále, že již *množství různých náboženství* samo mluví o různosti a tím i neobjektivitě náboženské mravnosti, ba že *ani v jediném náboženství není naprosté jednoty v mravních názorech*. Tak prý nábožensko-mravní názory z doby prvního století (Ježíšovy) nemohou ve všem dobře vyhovovati v pokročilém století dvacátém, o nábožensko-mravním nazírání z primitivních dob starozidovských ani nemluví. V bibli prý jsou zjevné rozpory; na př. v Starém zákoně stojí proti sobě: Bůh žádá pomstu (II. Mojž. 21, 24—25) a Bůh zakazuje se mstít (III. Mojž. 19, 18); nebo prý i v Novém zákoně jsou nesrovnalosti, na př. o snášení příkoří (Mat. 5, 39 a Jan 18, 23).

Tyto námitky proti zakládání mravní výchovy na náboženství jsou velmi závažné, nemusejí však rušivě postihovati každé náboženství, ba ani ne náboženství vůbec.

Se stanoviska naší církve čs. můžeme k nim poznamenati:

Obecně platí, že náboženství dává pevný základ pro mravní život jen člověku opravdu nábožensky věřícímu, který je přesvědčen, že mravné je jen to, co Bůh ukládá lidem, aby to konali, a že jim to dává i poznati. K této víře docházejí často i lidé, dříve nevěřící; proto nevěra některých není ještě důvodem k vyřazení náboženství z mravní výchovy.

Náboženská skepse vlivem vyššího poznání nastává jen tam, kde náboženské věření je v rozporu s poznáním vědeckým. V církvi čs. na př. tomu tak není.

Doba puberty je bouřlivým přerodem mladého člověka ve všech složkách jeho psychy; proč by tu mělo činiti výjimku jeho utváření náboženské?

Materialistické pojetí světa nemůže ovšem vésti k Bohu, který jest Duch, avšak toto chápání světa se již pomalu přežívá jako nevyhovující a nepravdivé.

O nábožensko-mravním poznání lidstva učí naše církve, že se postupně vyvíjí a zdokonaluje, právě tak jako lidské poznání ve všech jiných oborech, na př. ve vědách a uměních, a jako se vyvíjí lidstvo vůbec. Náboženské společnosti nemají proto ustrnouti na názorech i prakti určitých dob.

Je podivuhodné, jak se všechny náboženské společnosti i laičtí moralisté zcela shodují v nazírání na základy mravního života (na př. v otázce úcty k mateřství, práva člověka na život a pod.). Nebo určitý morální čin, na př. hrdinství nebo vraždu v celku stejně zhodnotí nebo odsoudí katolík jako evangelík nebo volno-myšlenkář. Ukazuje to jistě, že k poznání mravního řádu (záko-

na) vedou cesty opravdu rozličné. A pak jistě všechny mají své oprávnění, a ne jen některé.

Na bibli hledíme jako na lidské zápisy části nábožensko-mravního vývoje lidstva. Jsou v ní přirozené určité vady a nedostatky, zaviněné pisateli nebo přepisovateli, jako v každé lidmi psané knize, jsou v ní i nesprávné nebo nepřesné názory vědci, jak byly tradovány v dobách vzniku biblických zpráv (na př. představy o vzniku světa v Starém zákoně nebo víra ve vzkříšení s tělem v zákoně Novém); to však nevylučuje metafysický původ (t. j. z vyššího mimolidského světa) *mnohých* zážitků a zkušeností v ní popisovaných. Bible jest nám více méně přesným ohlasem takovýchto poznání (náboženských zkušeností), a to jak Starý, tak i Nový zákon.

Při určování mravních směrnic se orientujeme hlavně na Ježíšově evangeliu. V něm však rozlišujeme Ježíšova ducha, totiž ústřední, jednotící myšlenky Ježíšova náboženství, od Ježíšova učení, jež je ostatně zaznamenáno namnoze neúplně a nepřesně.

Vedle *výtek proti teorii* náboženské mravní výchovy se uvádějí i *závažné výtky proti její praxi*, zejména na školách. Zvláště se jí vytyká, že se při náboženské výuce pěstuje většinou jen náboženská výchova intelektu, poznání rozumového, a že se zanedbává působení na cit a vůli. Dále se jí vytyká, že se při ní podávají namnoze příliš abstraktní poučky, dětem nesrozumitelné (katechismus), a že učitelé náboženství nemají často ani potřebného vzdělání metodického. Také se poukazuje na to, že mnohé z toho, čemu církev učí, neshoduje se s tím, jak to sama koná (učení o majetku, lásce k bližnímu a pod.).

Tyto výtky jsou zcela oprávněné. Pokud se naší církve týče, musíme se snažit o náboženské působení na všechny stránky dětské duše, přibližovati náboženské učení duševní úrovni dětí, více pečovati o náležitou metodickou přípravu učitelů náboženství i jejich další metodické vzdělávání a dbáti i o soulad učení a života v církvi.

*Význačným kladem* mravní výchovy na základě náboženském jest, že její výsledky jsou rozhodně trvalé, pokud si ovšem člověk zachová příslušné náboženské přesvědčení, neboť jsou opřeny o nade vše mocnou autoritu — Boha.

#### 4. *Mravní výchova laická.*

Na základě výtek jí činěných mnozí náboženskou výchovu vůbec odmítají, jiní žádají její odstranění ze škol do kostelů a domácností, nebo aspoň její omezení ve školském zřízení.

Tak polský filosof *Garski* tvrdí, že moderní člověk vůbec nepotřebuje náboženství. Na vídeňské anketě o reformě střední školy r. 1908 mluvil socialista *Pernestorfer* pro úplné vyloučení náboženství ze školy, neboť učiti mu ve škole jest prý nesmysl. U nás *Fr. Krejčí* žádá poněkud odstraňování náboženství ze škol, kdežto *Ot. Chlup* a *Em. Chalupný* navrhuji odsunutí vyučo-

vání náboženství až do vyspělejšího věku žákovského (Chalupný až do 14. roku), kdy žák dovede již snáze pochopiti obsah náboženského učení. (Tento obsah nemusí ovšem býti vždy obtížné pochopitelný!) *Popřevratové zákony* u nás omezily vyučování náboženství na středních školách (ve 4. a 5. třídě jen 1 hod. týdně, v 6.—8. je nepovinné) a umožnily osvobodování dětí od vyučování náboženství na školách národních, podle čehož zavedlo ministerstvo školství a národní osvěty osvobodování od něho i na školy střední.

Současně s tímto úsilím o zrušení náboženské výchovy nebo její umenšení vzniká hnutí o *zavádění laické morálky do škol*, a to buď jako náhrady za náboženství nebo jako její doplněk:

Toto hnutí nabylo hlubšího významu zvláště *ve Francii*, kde od r. 1882 je laická morálka zavedena do škol místo vyučování náboženství (s výjimkou škol církevních). Při ní se žáci pomoci výkladů, četby, rozprav i praktických cvičení seznamují s povinnostmi k rodičům, spolužákům i jiným lidem, k přírodě, ale i k sobě a k Bohu (pojatému ovšem nekonfesijně, spíše filosoficky).

Náboženská výchova mravní je založena na etice theologické. Laická výchova mravní hledá své zdůvodnění v t. zv. *etice rozumové*, která se opírá jen „o autonomii praktického rozumu a ideu společenské solidarity“ (L. Bourgeois). To však ještě nezaručuje, že tato etika musí býti každým uznána a hlavně v praxi uskutečňována. Tento nedostatek neselhávající opěrné autority je slabinou laické mravní výchovy.

U nás usiloval o laickou morálku zejména pozitivista *Fr. Krejčí*, po něm stoupenci *Volné Myšlenky* a t. zv. pokroková část *učitelstva*.

Naše učitelstvo se postavilo z větší části proti školnímu vyučování náboženství a za laickou morálku jednak z důvodu, že se dosud nevymanilo z pozitivistického názoru světového, vštěpovaného mu ve spisech Krejčího, Čády, Úlehly a jiných pedagogů tohoto filosofického směru, s nimiž se shledáváme ve větší-  
ně učitelských knihoven, školních i soukromých, ale hlavně je to reakce (a její doznívání) na útisk školy a učitelstva, který bylo snášeti zvláště od církve katolické v dobách předpřevratových, kdy církev požívaly nadměrného vlivu ve školství. (Sám jako bývalý učitel mám na to mnohé vzpomínky.) Přes to se zvláště v poslední době značná část učitelstva staví kladně k t. zv. pokrokovým církvím, mezi něž patří i naše.

*Fr. Krejčí* ve svých „Filosofických základech mravní výchovy“ (1920) klade za cíl laické mravní výchovy onen druh a stupeň mravnosti, který se všeobecně uznává jakožto vrchol dosa-  
vaního mravního vývoje lidstva.

Avšak každé určování mravních norem jen podle jejich historického vývoje může míti po pravdě jen cenu historickou. Ve výchovné praxi jsou takto získané normy málo účinné, poněvadž

jim chybí závaznost. Proč na př. to, co slouží celku, je závazné pro mne i v případech, kdy to omezuje mé zájmy? Proč mám podporovat slabé, když jsou vlastně přítěží lidí silných? Proč je správné manželství nerozlučitelné, nikoli kamarádké? Atp.

Proti morálce na laickém podkladě se staví zvláště *F. W. Foerster*, který tvrdí, že rozumově zdůvodnění mravnosti sice stačí k přesvědčení o správnosti činu, nedodá však nadšení pro mravní jednání; kromě toho se v laické morálce stanoví jako poslední pobídka zájmy společnosti, což jest pojem často odlehlý a vybledlý, než aby mohl stačiti k případným odříkáním a obětem. Ostatně mnohdy tím společnosti ani pomozeno nebude, neboť jiný utrhne ovoce, které si v jejím zájmu odřeknu. Chybí tu pevný rozkaz autority boží.

Při morálce laické vadí tedy zejména nedostatek sankcí za jednání mravně nebo nemravně. Co budu mít z toho, budu-li jednati mravně nebo nemravně? Jen uznání nebo odpor lidské společnosti, často závislý na náhodě? A nakonec stejně nic, ať jsem dobrý nebo zlý, neboť podle učení evoluční vědy se svět hmotně-energetický rozpadne na svět bez energie s mrtvou hmotou, v němž stejně přejde geniálnost, oddanost a utrpení jako podlost a ničemnost! Pak je lhostejné, vedu-li život mravný nebo nemravný. (James, Pragmatismus.)

Proti tomu slibují všechna náboženství za naše mravní činy různou odplatu nebo trest, jež se neúprosně dostaví, ať již v tomto životě anebo až v životě posmrtném. (V církvi čs. je to na př. duchovní zdokonalování neb zhoršování, bližení se Bohu s blaženým prožíváním království božího nebo zase vzdalování se od Boha s vědomím a mukami viny.) Tu pak nemůže býti jediní již lhostejno, jak žije.

Proti vyloučení náboženství ze školní výchovy a proti čistě laické škole namítají mnozí, na př. německý pedagog *E. Linde*, že nelze školu prudce odervati od tisíciletých tradic, v nichž se vyvíjela, a učiniti z ní instituci jen pro nenáboženské jedince a strany. K tomu lze dodati, že, osobují-li si lidé nevěřeční právo na školu beznáboženskou, musí se přiznati i lidem náboženským (kterých je ostatně mnohem více) právo na školu náboženskou; radikální řešení obou požadavků vedlo by nakonec k rozdělení škol na laické a církevní, což by sotva bylo žádoucí.

Laická mravní výchova je zavedena od r. 1923 vedle náboženství i na našich národních školách, a to pode jménem *občanské nauky a výchovy*, a jde u ní již podle názvu především o seznamování žáků s veřejnými zřízeními ve státě a o poučování o právech a povinnostech občanů, ale vedle toho i o chování žáků k sobě, k jiným lidem a k přírodě, do čehož jsou zahrnuta i poučování zdravotní; v celku má vyučování tomuto předmětu vésti k lásce k státu a vlasti a k národnosti a náboženské snášlivosti.

Občanská nauka a výchova na našich národních školách je předmětem ještě příliš mladým a namnoze ve stadiu pokus-

nickém; proto její výsledky nejsou dosud dosti uspokojivé, jak píší na př. samy učitelské listy. Se stanoviska naší církve můžeme její zavedení jen vítati, neboť značnou měrou podporuje a usnadňuje naši výchovnou práci ve škole.

### 5. Náboženské prvky ve výchově laické.

Svět s morálkou, že je pro člověka konec konců jedno, jak bude mravně žítí, vedl by k naprosté anarchii a zhroucení lidské společnosti. Proto se v pedagogice stále ozývají hlasy, které náboženskou výchovu buď přímo žádají nebo ji aspoň připouštějí.

Tak ženevský pedagog *Claparède* připouští náboženskou výchovu, protože prý napomáhá dítěti učiniti důležitý krok v jeho mravním vývoji, i když snad neodpovídá žádné objektivní pravdě. (*Claparède, Psychologie dětství, II.*)

Lipský pedagog *Pavel Barth* je též pro mravní výchovu na náboženském základě, ale nekonfesijsním. Prohlašuje, že idea Boha není jen náboženská, nýbrž i filosofická, že většina myslitelů existenci boží uznává nebo ji aspoň připouští, proč by tedy měli v něj nevěřiti ostatní lidé a ve škole děti? Domnívá se, že bez víry v Boha by se u dětí nevytvářela touha po vyšší dokonalosti. Konečně je pro náboženství i z toho důvodu, že náboženství dává lidem sílu v životních utrpeních. Při tom chce *Barth* vybírat i církevních učení jen ty části, které vyhovují dnešní etické úrovni.

Myšlenku náboženské výchovy bezkonfesijsní (na základě jakéhosi náboženství přirozeného) hlásají i jiní. Tak činí ji i *Rousseau* v *Emilu*, kde se *Emilovi* dostává prvního poučení o Bohu v duchu náboženství přirozeného, nezjeveného, aby si jednou své náboženské vyznání mohl sám zvoliti. Podobně hlásá i pruský pedagog *Diesterweg*, který z biblických vypravování chtěl vyvozovati mravně-náboženská poučení, společná všem vyznáním.

Ba dokonce *Basedow* a *Salzmann* uskutečnili myšlenku výstavu, zvaném *Filantropinum*, leč s nevalnými výsledky.

U nás sám *Masaryk* snil o novém náboženství budoucnosti, vybudovaném na přirozeném náboženském poznání, vědě a demokracii.

*Fr. Drtina* si přeje, aby byla do škol zavedena laická morálka, v níž by měl místo i Bůh, pojatý však pantheisticky.

*Ot. Kádner* je toho názoru, že by škola měla býti čistě laická, ale že by se v ní mělo poučovati o náboženství jako o dosud velmi důležitém a vlivném jevu kulturním.

Opření mravní výchovy o náboženství žádá i *Em. Rádl*. Tvrdí, že není přirozené mravnosti. Mravnost je podle něho založena na různých náboženských učeních, u nás na křesťanství. Poněvadž je dnešní naše mravnost výslednicí křesťanství, má se učitel při mravní výchově opírat o dnešní církev, při čemž si

má svůj osobní poměr k nim vyřešiti podle svého. (Rádl, Revise pokrokových ideálů v národní škole, Praha, 1928.)

V celku lze tvrditi, že se škola a výchova vůbec neobejde bez pěstování mravnosti aspoň podložené nábožensky, když ne výslovně náboženské. Mravnost, vyvozovaná pouze z rozumu, nepostačuje proto, že mravnost je věcí nejen rozumu, ale i citu a nedá se proto vystihnouti a formulovati jen rozumem.

*Literatura k prohloubení studia o věci:*

*Ot. Kádner*, Základy obecné pedagogiky, I.—III., Praha 1925—26 (stati o výchově mravní); *Jos. Hendrich*, Úvod do obecné pedagogiky (Výchova mravní), Praha 1935; *In. Arn. Bláha*, Filosofie mravnosti, Brno 1922; *J. B. Kozák*, Přítomný stav etiky, Praha 1930; *Jos. Hendrich*, Filosofické proudy v současné pedagogice, Praha 1926; *Jindř. Procházka*, Základy náboženské výchovy, Praha 1927 (evang.); *Rud. Urban*, O lepší výchovné cesty, Praha 1932 (čs.); *G. Höft-M. Klímová*, Bezkonfesiční mravní výchova v kulturních zemích, Zábřeh 1920; Příručky občanské nauky a výchovy, na př. od *Novotného a Škořepy*; *T. G. Masaryk*, V boji o náboženství, Praha 1904; *Fr. Drtina*, Ideály výchovy, Praha 1925 — vedle spisů, uvedených v textu.

## Poměr náboženství k filosofii a mravnosti s hlediska sociologie.

(Dokončení.)

Dr. Jar. Šíma.

### 4. Poměr k mravnosti.

Zbývá tudíž s těchto našich hledisek vyabstrahovati vztah mezi náboženstvím a mravností. Podstatou mravnosti jsou pohnutky, motivy, touhy a činy, vznikající v konkrétních vztazích člověka k němu samotnému, k lidem ostatním a ostatnímu světu. Kromě toho k mravnosti náleží hodnocení těchto pohnutek podle určitých norem. V poměru k náboženství se už nám zde rýsují některé důležité pojmy. V mravnosti jde především o určitou činnost, a ta je konkrétní. Vztahy, o něž se v mravnosti jedná, jsou konkrétnější než v náboženství. Je jich také mnohem více než obecných relací náboženských. Mezi náboženstvím a mravností je obdobný obsahový vztah jako mezi filosofií a vědou: poměr abstraktnosti, obecna ke konkrétnu. Náboženství v poměru k mravnosti charakterisuje obecná jednotnost jako filosofii v poměru k vědě. Na této základní distinkci nic se nemění, když víme, že mravnost, hlavně její normy, mohou býti více nebo méně konkrétní. Také vědy mezi sebou mohou býti více nebo méně konkrétní a přece i nejabstraktnější vědy se liší od filosofie. A mravnost svých abstraktnějších částí dosahuje právě jen v normách a ty nejabstraktnější z nich splývají už často s náboženskými relacemi, neboť k nejvyššímu výkladovému principu (pro náboženství je jím dnes nejčastěji Bůh) promí-

táme i nejobecnější hodnoty mravní, jako: nejvyšší dobro, dokonalost atd. Proto abstraktnější stránka mravnosti není v rozporu s dělením mezi filosofií a vědami i jako theoretická část náboženství není v rozporu s dělítkem filosofie a náboženství, jímž je poměr theorie a praxe, tak částečná abstraktnost mravnosti nevylučuje naše dělení od náboženství jako konkrétna od abstraktna.

Rovnice filosofie má se ku vědě jako náboženství ku mravnosti ( $f : v = n : m.$ ) je ovšem správná jen staticky. Neplatí totiž o vzniku těchto serií. Konkrétní vědy vznikají spíše z obecných úvah filosofických, kdežto mravnost, ba ani její normy, nevznikají dedukcí z náboženské theorie, nýbrž spíše z konkrétního sociálního života. Ba často lidé formálně vyznávají určité náboženské theorie, ale jejich mravní činy a normy jsou s nimi v naprostém rozporu. To je však proto, že náboženský život těchto lidí je ve skutečnosti naprosto odlišný od formální víry, k níž se hlásí. Někdo je na př. formálně křesťan, ale jeho mravní hlediska a činy jsou s křesťanskou teorií v naprostém rozporu. To proto, že křesťanství není jeho vlastním náboženstvím, že se na svůj život nedívá pod zorným úhlem svého formálního vyznání a že jeho křesťanství nevytváří tu celkovou životní náladu, z níž se rodí jeho mravní konkrétní hlediska a činy. Má ve skutečnosti náboženství jiné, na př. fetišism peněz nebo drobných denních potřeb a pod.

Netřeba snad znova upozorňovat, že to neznamena žádně hodnocení. Nábožný člověk v běžném slova smyslu může býti mravný nebo nemravný a nenáboženský rovněž. V našem pojetí ovšem žádný není nenáboženský a ne každý formálně náboženský má své náboženství v souladu se svým vyznáním. Je to ten každodenní zjev náboženského života, že lidé vyznávající určitý náboženský směr mají svůj vlastní skutečný náboženský život od vyznávaného zcela odlišný. (Buď jsou výš nebo níže. Ale o to zde zase nejde.) Poměr náboženství k mravnosti je tedy poměr abstraktního akčního postoje ke konkrétnímu hodnocení a činu. Abstraktno ku konkrétnu a přibývání akčnosti ve směru od náboženství k mravnosti.

Tak na př. někdo ustoupí od myšlenky podvést druhého člověka. Toto je čin ryze mravní. Jdeme-li však přes pohnutky činu dál, dojdeme na př. až k tomu, že ten člověk si uvědomil, že je to hřích nebo si uvědomil abstraktní pojem o konání dobra, o lásce k bližnímu a tu už docházíme k jeho celoživotnímu náboženskému názoru a postoji. Zamítnutí podvodné myšlenky a činu je děj zcela konkrétní, kdežto uvědomění si přikázání lásky k bližnímu je pochod k abstrakci.

Namítne však někdo, že ten člověk třeba vůbec nevzpomněl



na přikázání lásky k bližnímu, že se třeba lekl jen toho, že by jej zavřeli. Ale tato námitka nám jen ujasní věc podrobněji. Lekl-li se ten člověk jen světského trestu, může to znamenat dvoji: 1. Je-li ten člověk v podstatě křesťanem, je-li jeho život jinak skutečně naladěn podle křesťanských zásad, znamená to, že v tento okamžik pohnutky jeho mravního rozhodnutí nedošly té abstraktnosti, aby dosáhly až residuí náboženských relací a náboženského postoje. To je právě proto, že konkrétních mravních relací je mnohem více než abstraktních relací a zásad náboženských. 2. Nebo je tu druhá možnost, že ten člověk svým skutečným náboženským životem tkví v oblasti, jejíž nejvyššími hodnotami je hmotný okamžitý prospěch, v níž se člověk dívá na svůj život jako na příležitost míti se dobře a pod tímto zorným úhlem se dívá na smysl svého života, a to je jeho základní postoj i problematika. To je jeho skutečné náboženství.

Vlastní oblast náboženství oproti mravnosti je tedy v abstraktnosti, oproti konkrétnu. Správně proto řekl Masaryk: „že náboženství ve svých přikazech je po výtce mravností, ale není s ní totožno.“ (Ludwig str. 68.) To proto, že náboženské příkazy jsou více méně konkrétními dedukcemi z náboženských obecných relací. Ovšem náboženství stejně jako do jiných oblastí, tak i do mravnosti zasahovalo a zasahuje způsobem autoritativním a někteří nedovedou často dost dobře odlišovat, kde jde o otázky v zásadě převážně mravní a považují je za problémy ryze náboženské. Tak na př. bídu a války prohlašují dodnes některé náboženské směry za trest boží a nechťejí pochopit, že jde o konkrétní dílo lidských chyb. To neznamená, že by tyto defekty lidské společnosti nebyly ve své nejabstraktnější základně také v souvislosti s náboženstvím, ale ve své konkrétnosti nejsou s ním totožny. Podobně když dává náboženství zcela konkrétní příkazy denního života, byť i to bylo v souhlase s obecnými náboženskými hledisky, přesahuje svou kompetenci a zasahuje do mravnosti.

Sociologicky přesně vzato nelze proto zcela souhlasit s Masarykovým slovem, že mravnost je součástí náboženství („Ideály humanitní“), neboť obě oblasti jsou v sociálním životě tak rozrostlé, že je vhodné je považovat za samostatné serie kultury, i když úzce na sobě závislé. Spíše už se pravdě blíží podle našeho mínění Solovjev (Filosofie mravnosti), který říká, že v náboženství je princip mravní a v mravnosti princip náboženský. Totiž v tom smyslu, že abstraktno přechází v konkrétno a naopak pozvolna, takže na hranicích nelze přesně vymezit dělítko. Ostatně to platí u všech sociálních serií, jež se spolu úžeji stýkají.

Jako náboženství oproti filosofii vyznačuje její praktický



a aktivní ráz, tak odlišují tyto rysy i mravnost od filosofie. A nyní můžeme podrobněji vymežit praktičnost náboženství, o níž byla řeč v poměru k filosofii a vědě. Pro individuum je náboženství praktické samo sebou, vždy. Sociálně však se stává praktickým až tím, že vykonává vliv na ostatní sociální život, zejména mravnost. (Praktické je, ať už je dobré nebo špatné, nejde nám o hodnocení.) Člověka jeho náboženství uspokojuje intelektuálně, harmonizuje jej, dává mu jistotu, je tudíž praktické. Ale ono nutká k určitým činům, vykonává určitý tlak, na př. na mravnost (nutí k dobru) nebo na vědu (kterážto musí svými metodami řešit problémy a podněty z náboženství vyšlé) a tak se stává náboženství i sociálně praktickým.

### 5. Závěr.

Tím jsme alespoň zhruba vyčerpali speciální rozbor poměru náboženství k nejbližším kulturním složkám: k filosofii, vědě a mravnosti. Zbývá říci několik slov souhrnem. Ústřední dělítko poměru náboženství k filosofii jako poměru praxe k teorii a dělítko náboženství k mravnosti jako poměr abstraktna ke konkrétnu je zásadní. Výhrady některé už byly uvedeny. Řekněme ještě, že stejně jako v náboženství tak i v mravnosti je minimum theorie. V náboženství je teorií theologie, v mravnosti její normy a částečně i abstraktnější pohnutky mají ráz theoretický. Ale i tyto theoretické části obou serií mají ráz převážně praktický, oproti teorii vědecké a filosofické. A dále: nejvlastnější stránka náboženství a mravnosti nezáleží v tomto theoretickém minimu, nýbrž spíše ve větší jejich části, totiž v praxi, to je u náboženství celoživotní postoj, nálada a náboženský prožitek, jenž z theoretického poznání vzniká, a v mravnost jsou hlavní bezprostřední konkrétní pohnutky a čin. V souhlase s tím je i užívání pojmů fikce a akce\*). Seřadíme-li probírané tři kategorie: filosofie, náboženství, mravnost, seřazujeme je souběžně s přibývajícím akcí a ubývajícím fikcí.

Ve skutečném sociálním životě se i tyto serie, jako i všechny ostatní, bohatě proplétají, prolínají a mísí. Ale věda schematisuje a třídí skutečnost za účelem lepšího poznání a proto musíme a můžeme jednotlivé kategorie vymežit. Ostatně někdy se tyto kategorie také silně liší, a to až tak daleko, že se u různých lidí a směrů někdy vyhraňují na oblasti zcela nezávislé, ba protichůdné. Většinou ovšem jsou spolu úzce spojeny, takže je lze těžko oddělit.

To se také velice intenzivně projevilo a projevuje v historickém vývoji.

\*) Jejich použití se zhruba shoduje s jejich aplikací u prof. Chalupného, hlavně v „Systému sociologie v náčrtku“.

V sociální skutečnosti náboženství organisované v církve a náboženské společnosti vykonává ještě celou řadu funkcí, jež nejsou ryze náboženské. Vykonávalo jich v minulosti ještě mnohem více. Ale mnohé se osamostatnily, a to nejen theoreticky, nýbrž i prakticky, organizačně a institucionálně. Většina náboženských směrů a organisací tuto diferenciáci nechápe a usiluje o udržení dřívějšího postavení v kultuře. Je možné dočasné zdržení diferenciačního pochodu, ale podle všech znaků soudíme, že nemůže být trvalé. Postavení náboženství se nutně mění směrem k plnění především vlastních funkcí náboženských a ostatní k ponechání institucím k tomu kompetentním. Situace náboženství v současné kultuře má několik společných znaků se situací dnešní rodiny. Nejnápadnější je právě ztráta funkcí u obou těchto sociálních výtvorů. Ztráta funkcí rodiny a omezení jen na funkce podstatě rodinné instituce vlastní. A také v náboženství se omezují funkce stále více a více na ty, jež jsou úzce spojeny s jeho podstatou. Jako u rodiny, tak i u náboženství tato ztráta funkcí je jedním ze souběžných znaků, ne-li z příčin krise těchto výtvorů. Ovšem i toto přirovnání, jako ostatně každé, platí jen s výhradami, jež zde nemůžeme probírat. Diferenciační pochod v dočasně převzatých funkcích náboženství je ovšem poměrně velmi pozvolný a nestejnomyerný. Jinak je tomu u vesnického křesťana, sedláka a jinak u intelektuála. Nicméně tento proces pokračuje. Ani dnešní bezprostřední vlna návratu k náboženství nesmí nás zmýlit, že by tento diferenciační proces byl trvale zastaven. Za určitých sociálních podmínek dokonce už vyvrcholuje a je možno jasněji uvidět dělicí plochy mezi podstatami jednotlivých kulturních složek.

Podle předešlých výkladů vyplývá, že i po odpadnutí všech převzatých a dočasných funkcí má náboženství svoje speciální funkce, jež v podstatě nepřísluší žádné jiné kulturní složce a jež budou muset být i v budoucnosti splněny, ať už vykonavateli funkcí budeme říkat náboženství nebo jinak.

Náboženství ve své podstatě, již jsme vpředu vyznačili, bude trvat, dokud bude trvat lidský věk. Mění se formy, instituce, podstata trvá.

## **K dějinám české církve podoboji v XVI. století.**

(Pokračování.)

*Dr. Viktor Šinták.*

Toto úsilí novoutrakvistů vyvolalo vzrušení v katolické straně. Katolíci na květnovém sněmu r. 1571 napjali všechny síly, aby zmařili žádost evangelických stavů o povolení Augsburské kon-

fese, kterou stavové předložili císaři, dokazující, že tato konfese s českou vírou podobojí ve všem souhlasí. Avšak konsistoř podobojí, arcibiskup i staroutrakvisté doléhali na císaře, připomínajíce mu, aby byl pamětliv své korunovační přísahy a novou cizí víru v Čechách nepřipouštěl. Sama císařovna podporovala nátlak katolíků a přiměla španělského vyslance, aby osobně u císaře zakročil. Skutečně po několikahodinové intervenci se podařilo španělskému vyslanci dosáti, že král žádost stavů zamítl. Maxmilián II., aby tím více posílil postavení staroutrakvistů, obsadil ještě téhož roku znovu konsistoř podobojí. Učinil tak sice na žádost staroutrakvistů, ale sám ze své moci bez ohledu na stavy. Novým administrátorem jmenoval staroutrakvistu Bedřicha Dvorského, který byl svým přesvědčením už dávno katolíkem, vyhledávajícím důvěrné styky s jesuity. Konsistoř byla nyní pro novoutrakvisty ztracena a naprostý vliv vlády byl zárukou, že se do ní žádný evangelík nedostane. Takto „reformovaná konsistoř“ klonila se stále víc a více ke katolictví.

Tímto postupem císařovým si stavové uvědomili, že je nutno nasaditi vše, aby odvrátili od sebe hrozící nebezpečí a prosadili veřejné uznání svému vyznání, jež by zabezpečilo jejich straně klidný náboženský rozvoj. Jestliže samostatný postup evangelických stran v Čechách, Bratří a novoutrakvistů, potkával se dosud s nezdarem, ozývá se pojednou volání po spojení za účelem dosažení náboženské svobody. Zklamání na obou stranách z neochoty Maxmiliánovy, v něhož evangelici tolik doufali, vytváří příznivé ovzduší k navázání společného jednání. Mezi oběma stranami nastalo už koncem první poloviny XVI. stol. značné odcizení. Příčiny byly jednak v různosti hledisek a jednak v ohledech na vládu. Bratři v posledních letech začali se kloniti ke kalvinismu, kdežto novoutrakvisté setrvali při učení Lutherově, jak je v mírnější formě upravil Filip Melancthon. Kalvinismus byl vládou potírán a novoutrakvisté, nechtějící býti považováni za „pikarty a kalvinisty“, chovali se raději k Bratrům zdrženlivě. Avšak ani Bratři netoužili po sblížení s novoutrakvisty, neboť podceňovali jejich církevní kázeň, která trpěla neustálými zápasy o konsistoř. Bratři měli mezi sebou kázeň lepší a také jiné církve posuzovali jen dle života. Věřoučně však nebyly mezi Bratřimi a novoutrakvisty rozdíly veliké, dogmaticky si byly obě strany velmi blízké, rozcházejíce se jenom v rádech a kázni.

I když se ke konci vlády Ferdinanda I. vzájemný poměr poněkud zlepšil, přece mezi duchovními vůdci Jednoty převládal stále názor, že Jednota svým řádem a kázní daleko převyšuje stranu podobojí a proto bránili jakémukoli sblížení s novoutrakvisty. Poněkud jiného smýšlení byla bratrská šlechta, která uvažovala i politicky a byla si proto vědoma, že za daných poměrů byl by naopak společný postup žádoucí. Nic-

měně i přes odpor bratrských theologů vzájemné sblížení bylo uskutečněno.

Ve straně podobojí bylo pro spojení více porozumění již proto, že vedení této strany bylo v rukou stavovské šlechty, která dovedla posuzovati situaci také prakticky. Sice i mezi novoutrakvisty byli někteří zaujati proti Jednotě bratrské, ale nakonec přece jen zvítězil názor o nutnosti společného postupu. Tak se stalo, že stavové novoutrakvističtí i bratrští požádali společně na sněmu r. 1575 císaře, aby jim povolil sepsati společný křesťanský řád, který by mu pak předložili k schválení. Tím by se zabránilo všem zakázaným sektám. Císař nemohl odmítnouti, ale věřil, že se obě strany nikdy nedohodnou, zejména když Bratři během jednání z popudu svých duchovních vůdců začali jednati o své újmě z domnění, že jim císař udělí svobodu. Teprve když poznali marnost svých snah, souhlasili s textem společného vyznání, které vypracovala zvláštní komise k tomu zvolená od stavů. Nové vyznání, které bylo zvláště prací Dr. Pavla Pressia a z Bratří Jiřího Strejce, bylo pak nazváno „Českou konfesi“.

Česká konfese byla jakýmsi kompromisem mezi novoutrakvisty a Bratřími. Za podklad měla Augsburskou konfesi, ale přihlížela i k vyznání Bratří, obsaženému v t. zv. Bratrské konfesi. Její celkový ráz byl smířlivý a hleděl především k domácí tradici husitské a kladl při tom důraz na praktický život křesťanský. Česká konfese měla umožniti společný náboženský život obou evangelických stran českých vedle sebe. Její význam je především v tom, že umožňuje náboženskou snášenlivost, což v této době náboženských třenic, zejména mezi evangelíky v Německu, má svoji cenu.

K České konfesi připojili stavové také návrh nové církevní organizace, jejíž uskutečnění by znamenalo vytvoření samostatné evangelické církve české, která by měla svoji konsistoř s právem ordinace a byla pod ochranou stavů, kteří by nad ní ustanovovali defensory. Bylo to znovuoživení pokusu, který ztroskotal za vlády Ferdinandovy, kdy jeho horlivým obhájcem byl Dr. Mitmánek.

Obratným postupem novoutrakvistů bylo nakonec dosaženo této vzájemné dohody v České konfesi a tím zmařeny i všechny úklady katolické strany, která si této dohody nepřála. Ale i očekávání císařovo, že k dohodě nedojde, se nesplnilo a tím se ocitl Maxmilián II. v trapné situaci nad předloženou mu Českou konfesi. Jestliže si nepřál v zemi náboženských sekt, nemohl se brániti dohodě, o kterou stavové požádali, ale pak tím spíše nemohl upírati uznání nové náboženské straně, která představovala naprostou většinu celého národa. Nemohl tedy dobře odmítnouti náboženskou dohodu stavů, ale také ji nemohl schváliti, neboť mu v tom bránil nutný ohled

na katolíky, kteří zatím soustředili všechny své síly a vykonávali na císaře takový nátlak, že císař se nemohl odvážiti Českou konfesi podepsati. Zejména mu v tom bránil ohled na papeže a příbuzenský poměr ke katolickému dvoru španělskému. Z této nepříjemné situace pomohl si tím, že stavům toliko ústně a slavnostně slíbil, že jim v jejich náboženství nebude činiti potíže a že nedovolí, aby od jiných jim bylo v náboženství překáženo. Dále je ujistil, že nedopustí, aby arcibiskup nebo konsistoř jim a jejich kněžstvu ubližovali. Současně jim dal svolení, že si mohou voliti defensory, kteří je budou chrániti proti každému, kdo by chtěl kněžím nebo jejich farám ublížiti. Tito defensoři měli o takovém útisku císaři stížnost podávati. Tentýž slib učinil i jeho syn Rudolf, zvolený už za příštího krále českého.

Novoutrakvisté nedosáhli zákonné záruky svého náboženského vyznání, ale přece se alespoň radovali, že jejich vyznání je zaručeno slavnostním slovem císařským. Ale i tato radost byla záhy zkalena podivným postupem císařovým, který nejprve nedovolil stavům vydati Českou konfesi tiskem a počátkem října pak vydal dokonce mandát proti Bratrům, jimž zakazoval bohoslužebná shromáždění a nařizoval stavům, aby jejich náboženství netrpěli. V tu dobu také nařídil obyvatelům královských měst, aby nedopouštěli ve svých městech náboženských novot a netrpěli tajemných schůzí. Když stavové proti tomu protestovali, dovolávající se slavnostních slibů, císař jim prohlásil, že jeho slib se nevztahuje na Bratry, ani na královská města, která jsou jeho komorou, tudíž jeho majetkem. Císař touto odpovědí dodatečně vyložil, že náboženská svoboda, kterou slíbil, není úplná, nýbrž že se vztahuje toliko na dva vyšší stavy, panský a rytířský, městský stav z ní vyloučil. Obyvatelé měst královských si tedy do budoucna nesměli na své fary povolávati kněze evangelické, nýbrž řídit se konsistoří podobojí.

Novoutrakvisté dosáhli tedy v r. 1575 pouhé tolerance svého vyznání, vzdali se kompaktát, o něž se dříve opírali a nového zákona na ochranu své víry nedosáhli. Avšak se stanoviska náboženského bylo přece značným úspěchem tím, že se jim podařilo uskutečniti sblížení s Bratry. Česká konfese byla vlastně dílem novoutrakvistů. Bratři byli sice na jejím díle také účastni, ale během celého jednání chovali se k ní velmi zdrženlivě, poněvadž se neradi vzdávali své samostatnosti. Teprve když poznali, že se nemohou spoléhati na přízeň dynastie ani za vlády panovníka tak evangelicky smýšlejícího, jakým byl Maxmilián II., začali znenáhla oceňovati význam České konfese, která se konec konců stala později i jejich ochranou.

Jestliže sblížení novoutrakvistů s Bratry r. 1575 bylo

více chladné, přece jen dokazovalo, že obě strany dovedly se sejít na tom, co je sblížovalo a bylo nyní jejich úkolem do budoucnosti, aby hledaly vyrovnání v tom, v čem se rozcházely. Česká konfese svým smířlivým rázem mohla tyto nádeje opravňovati. Následující doba měla toto pouto více formální, nebo řekněme, toto manželství uzavřené z rozumu učiniti i svazkem srdcí. A budeme mít v dalším příležitost upozorniti, že i v tomto duchu se místy takový poměr vyvíjel.

Česká konfese, i když nebyla zapsána do zemských desk, došla přece jen zásadního uznání, které umožňovalo české reformaci další rozvoj.

(Pokračování.)

## Uherský Brod; jak vypadal v době mládí Jana Amosa Komenského.

---

*Sláva Růžička.*

(Příspěvek k životopisu J. A. K.)

Město Uherský Brod nazývá se často „městem Komenského“. Někteří kmeniologové totiž tvrdí, že se v něm narodil slavný učitel národů Jan Amos Komenský. Jiní sice namítají, že se narodil v Nivnici, avšak všichni shodují se v tom, že Uherský Brod byl městem mládí Jana Amosa, jenž v něm ztrávil prvních dvanáct let, od roku 1592, resp. 1593, až do roku 1604, kdy mu rodiče zemřeli a mladý Jan Amos z Uherského Brodu odešel. Nebude nezajímavé — i pro znalce života Jana Amosa — seznati, jak asi vypadal Uherský Brod v době, kdy v jeho zdích prožíval svá nejkrásnější léta největší syn Moravského Slováčka, v jakém prostředí ztrávil své dětství příští učitel národů.

Uherský Brod, někdy město královské, ležící nad řekou Olsavou, střežil od dávných dob vstup z Uher do Moravy. Byl obehnan vysokými hradbami a baštami, jejichž zbytky se až podnes zachovaly a vstup do města střežilo čtvero bran. Ozdobou města byl zámek v severní části městské, sídlo vrchnosti, městská radnice a tři chrámy.<sup>1)</sup>

První „horní“ kostel na horním rynku, patřil kdysi klášteru řádu sv. Dominika. Reformace však řeholníky vypudila a opuštěného chrámu ujali se evangelíci. Zde sídlil jejich farář a děkan rozsáhlého děkanství uherskobrodského. Na jižním konci města, v Nivnické (dnes Komenského) ulici, stál bývalý farní chrám sv. Jana Křtitele, tehdy nepoužívaný, protože katolíků zde nebylo a evangelíkům jejich „horní“ kostel postačoval. U „dolního“ kostela byl používán jen hřbitov.

<sup>1)</sup> Prameny uvedeny na konci článku.

Chrám sv. Jana Křtitele chlubil se tenkrát novou věží, vystavěnou mistrem Mikulášem Lorkem, brodským stavitelem dobrého jména, jehož dílem byla také věž při třetím chrámu uherskobrodském, bratrském Sboru. Sbor tento, stojící na místě dnešního reálného gymnasia, postaven byl v letech 1548—1550, věž pak o dvacet let později. Byla to budova výstavná a věž byla prý zvláště pěkná. Na ní byly hodiny, cimbály a zvony, nad vchodem četl se nápis: „Lucerna pedibus meis verbum Tuum, Domine“, nad východem pak: „Věže pevná jest Slovo Páně, k níž se spravedlivý utíká a nebude zahánben.“ Při Sboru byl bratrský dům se školou a špitálem. U Sboru rozkládal se hřbitov s kaplicí, vystavěnou panem Lackem Janaurem ze Stráchnova a na Nedachlebicích. U její zdi měli dojíti posledního odpočinku rodiče a dvě sestry Jana Amosa, Ludmila a Zuzana. Uprostřed dolního rynku stála radnice, postavená v XVI. století, ale nikdy prý nedostavěná, „pověstný kapitol“ Brozanů, jak se o ní ironicky vyslovil jeden z Kouniců, pozdějších držitelů města.

Radnice byla obklopena domy bohatých a vážených Brozanů, bohatnoucích obchodem, za nímž jezdili až do Uher, řemeslem, na jehož čistotu dohlížely poctivé cechy, i pečlivým obděláváním polí v okolí města a vinic, jež se tehdy zelenaly na všech stráních a návrších okolo Uherského Brodu. Mezi tyto měšťany patřil i otec Jana Amosa, Martin Komenský, člověk vážený, člen nákladnického cechu.

Ve městě vládl tenkrát čilý obchodní ruch a zvláště jarmarky brodské byly pověstné a hojně navštěvované. Dolní rynek býval přeplněn formanskými vozy, že takřka hnutí nebylo, v klenutých podloubích, či, jak Brozané říkali, „pod oblouky“, zvučel český, slovenský i německý hovor, měšťanské domy byly plny hostů. A to proto, poněvadž v Uherském Brodě byl tehdy takový výběr všeho zboží, že potřeboval-li kdo něco, nemusel to v Praze nebo ve Vídni obstarávat, neboť v Brodě se prý vše za přiměřenou cenu zjednálo. Tak praví kronikář ve druhé polovici XVII. století, vzpomínající dávné slávy města.

Město držel pan Arkleb z Kunovic a na Brodě Uherském, třetí z rodu Kunoviců, majitelů uherskobrodského panství. Byl to pán mírný a tolerantní. Byl evangelíkem, ale vlivem svých přátel nakloněn byl i Jednotě bratrské, na rozdíl od svého otce, pana Jetřicha, jenž Bratří nemiloval. Pan Arkleb znal rodinu Komenských a když vypravoval později svého syna Jana na studie za hranice, dal mu za společníka mladého Jana Amosa.

Náboženský život v Uherském Brodě býval zvláště rušný. Žila tu vedle sebe dvě vyznání, evangelíci a početná Jednota bratrská, k níž hlásil se a mezi jejími členy velké vážnosti po-

žíval Martin Komenský. Obě vyznání žila vedle sebe celkem klidně. Někdejší náboženské třenice, dosáhnuvší vrcholu za pověstného Pavla Kyrmezera, děkana a faráře uherskobrodského, už umlkly.

Za pobytu Jana Amosa v Uherském Brodě byli uherskobrodskými faráři a děkany Slováci Martin Mallobicenus z Malé Bytče a Petr Berger z Německé či Slovenské Lupče. Martin Mallobicenus přišel do Uherského Brodu jako rektor a po osmiletém řízení evangelické školy městské byl roku 1582 ordinován uherskobrodským děkanem, doktorem Pavlem Pressiem. Roku 1588 stal se farářem a děkanem uherskobrodským. Mezi ním a jeho farníky byl poměr dosti napjatý; zaviniily to snad rozpory náboženské, snad také jiné, peněžní. V zimě roku 1591 byl Mallobicenus z fary vypuzen, leč po urovnání sporu opět se ujal svého úřadu. Okolo roku 1595 objevil se však ve městě kněz Petr Berger, který musel pro své kalvínské přesvědčení ze svého dřívějšího působiště na Slovensku odejítí, větřel se tu v přízeň vrchnosti i Brozanů a roku 1600 vypudil Mallobicena z Uherského Brodu a sám se ujal fary i děkanství, jež spravoval až do své smrti roku 1610. Jeho syn Daniel byl v Uherském Brodě jáhnem, druhý syn Eliáš učitelem na městské škole. Petr Berger se jako děkan neosvědčil, neboť jeho příčinou prý „... slavné a vznešené děkanství brodské kleslo...“

Městská škola uherskobrodská, tehdy velmi dobré pověsti se těšící, stála nad „horním“ kostelem, ve čtvrti, zvané „za klášteřem“. Z rektorů, působících na této škole v letech 1592—1604, připomínám zvláště dva Slováky, slavného Benedikta Vavřince z Nudožer, později profesora Karlovy university a Štěpána Motěšického z Motěšic, potomního seniora kazatelů augšpurského vyznání v knížectví těšínském. V této době působili v Uherském Brodě i v okolí mnozí Slováci jako kněží, rektorí a učitelé a četní slovenští žáci na škole uherskobrodské studovali. Bylť tehdy Uherský Brod jakýmsi kulturním pojítkem Moravy se Slovenskem. — Vedle školy městské stál dům, patřící Janu Komňanskému, bratranci Jana Amosa.

Uherskobrodský Sbor bratrský spravovali v ten čas Bratr Jan Beránek a od roku 1598 Bratr Jan Albín. V domě bratrském žil churavý kněz Tobiáš Otoniel, o němž Bratří praví, že pro svou nemoc a bídu i jiné nedostatky byl „kamenem Jednoty“. Do Uherského Brodu vůbec posílání byli kněží staří a churaví, neboť tvrdilo se, že je tu „zdravé povětří“. Bratr Jan Albín, zřízený na kněze roku 1584, člen úzké rady, byl kněz ducha bojovného. Jakmile přišel do Uherského Brodu, ihned vyvolal spor mezi Jednotou a evangelíky, na štěstí krátkého trvání. Roku 1598 podal totiž pánu z Kunovic polemický spisek „Rozdíl mezi kněžími pod obojí způsobou a službami jejich. A z druhé strany mezi Bratřími



tento se nalézá“. V něm v 15 člancích vytykal podobojím, že jejich kněží kupují své úřady a za církevní úkony peníze berou, že nepečují o svůj život křesťanský, že v hájení Slova Božího nejsou jednomyslni i že jiné velké nedostatky mají a ukazoval na rozdílné počínání Bratří. Prací svou vyvolal mezi evangelickými kněžími mnoho zlé krve a jeden z nich, Samuel Virga, syn Daniela Virgy, někdy faráře v nedalekém městečku Bojkovicích, odpověděl Albínovi roku 1600 zpisem, v němž ostře Albínovy výtky vyvracel. Tak obšírně zmiňoval se o Albínově tvrzení, že kněží podobojí, t. j. evangeličtí, dávají si za úkony církevní platiti, čehož prý Bratří nečiní. Neberou-li Bratří nic, píše Samuel Virga, kde nabrali svůj majetek, dvory, popluží, role, louky, vinice a zahrady? Jak to, že se jejich správcům tak dobře daří, že mají plně stáje i špiže?

„Kdo tak nádherně v sbíraných obojcích, čecherání a fiflování, v pěkných šatech, na pantoflíčkách z kordovanu i jinak uhlazení chodí, jako Bratří. I odkudž to mají, poněvadž nic neberou. To-liž jest: Darmo ste vzali, darmo dejte.“

Uherskobrodský Sbor bratrský byl zaopatřen skutečně velmi dobře. Ku Sboru patřily četné polnosti, Brozany odkázané i koupené, dvůr, zahrady, louky a vinohrad na Blatnicku; bratrští správcové v Uherském Brodě nouzi netrpěli.

Při Sboru byla i škola; byla to škola nižší, jakých bylo na Moravě mnoho. V ní učili kněží bratrští a jejich pomocníci. Učilo se tu čtení, psaní, zpěvu, náboženství a pod. V této škole nabyli pravděpodobně prvního vzdělání uherskobrodští rodáci Václav Mitmánek, Jiří Izrael, Pavel Jessen, Bartoloměj a Jan Němčanský, významné to postavy našich náboženských dějin. A jest téměř jisto, že tuto školu navštěvoval i Jan Amos Komenský. Škola byla umístěna v bratrském domě u Sboru, učilo se patrně ve světnici, v níž nacházela se skrovná knihovna Sboru.

Bratr Albín spravoval Sbor brodský do roku 1605, kdy se dostal do Strážnice. Do Strážnice ku své tetě odešel po smrti rodičů (roku 1604) i mladý Jan Amos Komenský. Nastoupil tak dlouhou a strastiplnou cestu světem, aby konečně, po životě bohatém i bolestném, došel posledního a věčného odpočinku na březích Severního moře.

#### *Prameny:*

Rkp. knihovny Národ. musea v Praze: Aktá Jednoty bratrské, díl XIV., f. 455b a dále, sign. II. D. 8.; Sborník bratrský, f. 163a—167a, sign. IV. H. 8.

Zemský archiv moravský: Bočkova sbírka, čís. 6858.

Městský archiv uherskobrodský: Kronika zv. Bartoškova ze stol. XVI. a jiné rukopisy.

Becker: Böhm. Pastoren in Anhalt ordin. 1583—1609, Jahrb. der Gesellsch. für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich, roč. XVII., str. 80—83.

V. Brandl: Domy bratrské, Časop. Mat. Morav., roč. 1882, str. 154—160.

Dvorský: Drobné příspěvky k životopisu J. A. K., Č. M. M., roč. XXXVI:

G. Dobner: Monumenta historica, II., Breve chronicon Hunno-Brodense.

J. Fiedler: Todtenbuch der Geistlichkeit der böhm. Brüder, Fontes rerum austriacarum, Scriptorum, V.

F. Hrejsa, Česká konfese, str. 387.

Jan Jafet: Meč Goliášův, vyd. J. Jireček, Č. Č. M., roč. 1861, str. 154.

Jireček: Rukověť k děj. literatury české, I., str. 58., II., str. 45; Spišové češti ve sborníku Pavla Krupia, Č. Č. M., r. 1877, str. 77 a dále.

Fr. Kameníček: Prameny ku vpádům Bočkajovců, str. 98, 242, 243.

J. Kučera: Paměti král. města Uh. Brodu, str. 161.

Sl. Růžička: Nábož. poměry na Uherskobrodsku v XV.—XVIII. stol., Praha 1937, 1938; O Slovácích v Uh. Brodě v XVI. a zač. XVII. stol. žijících a působících, Moravskoslovenské pohraničí, roč. IV., čís. 21—23; Jan Komenský, bratranec Jana Amosa, Nábož. revue, roč. VII., seš. 6.; Poloha domu Jana Komenského, Slováké noviny, roč. LIII., čís. 6.—8.

Slávik: Dějiny zvolen. evang. augšp. vyzn. bratrstva a senoriátu, str. 331.

Varsík: Husiti a reformacia na Slovensku, Sborník filosof. fakulty univ. Komenského, r. 1932, str. 151, 160, 163, 473.

G. Wolný: Kirchl. Topographie von Mähren. Olm. Erz., II., str. 168, 296.

## Několik zkušeností z liturgické praxe.

### V. Růžička.

První patriarcha ČCS, br. Dr. Karel Farský, kladl veliký důraz na způsob konání bohoslužeb a žádal, aby ve všem bylo dbáno *přesnosti, pořádku a umělecké formy*. Vzpomínám, jak důrazně po nás žádal, abychom bohoslužbu začínali *přesně* v oznámenou hodinu, abychom nečekali, až se lid sejde. Věřící se musí od duchovního učiti *přesnosti* a pořádku! Výslovně prohlásil, že „mnoho působí postat kazatelova, úbor, gestikulace a pod.“\*) Ale br. Dr. K. Farský nepřestal jen na prohlášení, všude, kam přišel, pilně dohlížel, jak duchovní tyto jeho požadavky plní, a shledal-li závalu, domluvou na místě snažil se ji odstraniti. Byl přesvědčen, že věřící ve shonu své životní práce a svých starostí o denní chléb nemají kdy na filosofování a přemýšlení nad theologickými záhadami, že však všeho, co se děje ve chrámě, si bedlivě všímají.

Způsob počínání duchovního v chrámě je jednou ze složek, kterou může působiti na náboženský cit lidu, kterou může upravovati jeho cestu k sjednocení s Bohem. Povrchností může se mnoho pokaziti. Proto patriarcha Dr. K. Farský kladl veliký důraz na uměleckou formu bohoslužby, zpěv a p., na *uměleckou výzdobu* našich chrámů, čímž již v prvních dobách vyzvedl to, co bylo léta opomíjeno a co teprve nyní nachází odezvy. Dnes bude nutno všimati si všeho, co po stránce *národní* může v našich

\*) Dr. K. Farský: Stručný výklad náboženské nauky.

chrámech pozvednouti národního slovanského ducha. Prvky pro to nehledejme v cizině, ale mezi námi doma, v Čechách a na Moravě!

Bohužel jsou leckde tyto estetické požadavky patriarchovy přezírány, ba pomíjeny a nedivím se proto, že z bohoslužeb i přes pěkná slova kazatelova odchází mnoho duší nedotčených závanem ducha Božího. Viděl jsem to při své práci a při návštěvách bohoslužeb v mnohých obcích. Při tom však neodvažují se viniti duchovního z nedobré vůle, spíše hledám příčinu v jeho veliké přetíženosti pastorální a v nedostatku pochopení ze strany povolaných br. laiků. Chci se stručně zmíniti o několika momentech, kde by se dala snadno pozvednouti estetická úroveň bohoslužeb a nedostatky lehce odstraniti.

*Píseň* musí obsahem souhlasiti s myšlenkou dne. Nelze připustiti, jak se i mně přihodilo, aby kostelník bez dotazu sám předem určil, co se bude zpívati a pak chtěl ještě svou vůli prosaditi.

*Liturgický stůl* má býti vkusný a čistě upraven, nemá to býti skladiště všeho možného kostelního náčiní a různého haramburdí. I když to přímo věřící nevidí, ví o tom chrámový sluha a jeho pomocníci. Na kněze pořádku dbalého při vstupu k oltáři působí to drtivě.

Neméně trapně působí, když kostelník za liturgie přistoupí k mešnímu stolu, hrabe se v něm, vytáhne papírovou krabici s hostiemi a vysype je vedle kalichu. Dotkl jsem se nejchoulostivější otázky: *Praktického a estetického* podávání *Večeře Páně*.

Nejposvátnějším úkonem liturgie je zajisté vysluhování této svátosti a musí se proto úkon ten dítí s největší *vážností a zbožnou úctou*. Hostie by si měl duchovní přinést na oltář zabaleny v ubrousku, pakli si je již před liturgií nenachystal na oltáři, a zbytek po bohoslužbě má si sám odnésti do sakristie a uložití v kovové schráně pro ten účel upravené, aby tak snadno nepodlehly zkáze.

Večeři Páně podáváme podobojí způsobou namáčením hostie ve víně. A tu vznikají pro vysluhujícího značné obtíže. Kněz drží v levé ruce kalich s utěrkou a mezi prsty téže ruky patěnu s hostiemi. Na patěnu se nevejde mnoho hostií a ještě je tu nebezpečí, že při sebemenší neopatrnosti nebo závanu vzduchu může hostie spadnouti na zemi, což působí nepřijemnosti, při nejmenším trapně rozpaky. V zimě bývá v našich chrámech dosti chladno a ve zkrěhlé ruce je držení kalichu s patěnou pravým uměním. V chrámě sv. Mikuláše v Praze měli veliký kalich, na jehož noze byla upevněna patěna. Pěkně to nepůsobilo. Dr. Farský držel v levé ruce kalich a na prstech za ouško měl zavěšenu malou misku s hostiemi. Jinde jsem viděl, že duchovnímu pomáhá člen R. st. a nosí mu podnos s hostiemi. Ale i to je řešení málo vhodné. Dovolují si proto navrhnouti jiné řešení, praktické a po stránce estetické vyhovující.

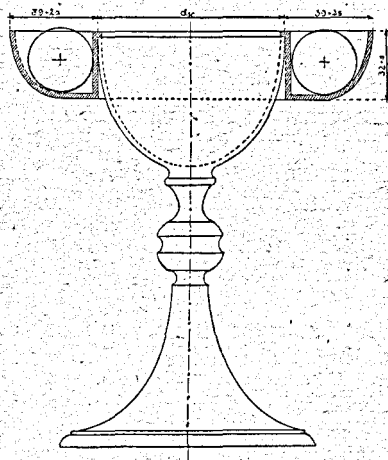
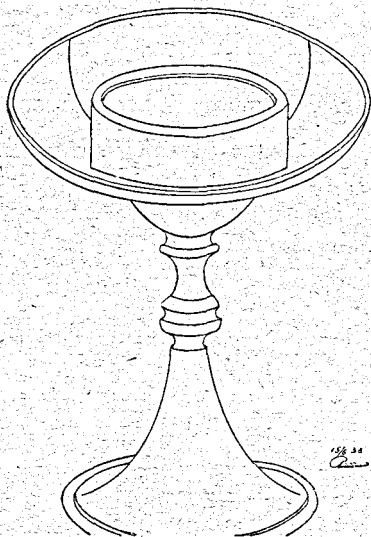
Dnešní souprava skládá se z kalichu a z patény. Tato souprava by se rozmnožila o miskou tvarem připomínající širší kupu kalichu s válcovitým otvorem uprostřed. Jeho světlost se rovná průměru kupy kalíšní. Tato miska, zhotovená z téhož kovu jako kalich (u nás obyčejně z mosazi silně pozlacené) dá se pevně nasadit na labium. Sesunutí misky zabránuje okraj válcovitého otvoru do vnitř zahnutý. Jak je patrné z obrázku, kde je vyznačen průřez misky, působí celek dojmem připomínajícím poněkud řím. katol. ciborium. Továrna na kalichy snadno zhotoví tuto miskou na hostie dle míry stávajícího kalichu, při čemž nerozhoduje ani jeho tvar, ani jeho výzdoba. Nejpevněji sedí miska na kupě kalíšní, jejíž labium je rovné a hladké, jak je též na obrázku naznačeno. Pro nové objednávkové kalichů pro ČCS by se ovšem musilo požadovati, aby výrobce dodal vždy celou soupravu, to jest i s miskou na hostie. Je pravda, že cena soupravy se tím poněkud zvýší, ale zdražení vynahradí její výhody.

Duchovní při vysluhování Večeře Páně jde k oltáři s kalichem a miskou na něm nasazenou. U oltáře ji sundá, neměl-li ji snad již na oltáři uchystánu; při obětování ji naplní hostiemi, jichž se do této misky vejde daleko více než na patěnu. Před Večeří Páně nasadí ji na kalich a podává obvyklým způsobem. Obtíž držení kalichu s patěnou v téže ruce odpadá, není tu ani nebezpečí, že by hostie mohla spadnouti. Po Večeří Páně sundá duchovní miskou s kalichem, utře ji utěrkou s kalichem a postaví stranou, případně ji nasadí na kalich a vše přikryje rouškou. —

Do liturgického rámce přísluší též práce *kostelníka*. Náš kostelník má býti muž nábožensky založený, řádný a poctivý. Poznám jsem kostelníky vsutku pořádné, ale též takové, kteří se k službě chrámové naprosto nehodí. Co říci o kostelníkovi holdujícímu alkoholu tak, že před bohoslužbou nemůže najíti pevného základu, který i za bohoslužeb odbíhá z chrámu, aby se někde „osvěžil“. Jiný přicházel neupravený, necholelý, zevnějšku odpuzujícího. Může člověk, který nehledí sám sebe, konati řádně svěřenou službu chrámovou? Velkou většinu našich chrámových pomocníků charakterisuje společná vlastnost: kuřácká vášeň. Stojí před chrámem s fajfkou v ústech až do posledního okamžiku, potom vstrčí fajfku nedbale do boční kapsy a jde po své práci. Je to počínání při nejmenším nevkusné. — Kolik našich br. kostelníků nevyzná se v obřadech a neví, co má dělat? Bezradně, i za liturgie, pobíhá po chrámě, přistupuje k oltáři, rovná svíce a zbytečně ruší pobožnost. Nebylo by radno, aby Diecéšní rada nebo Ústřední rada vydaly pro kostelníky *služební řád*, kterým by byli všichni povinni se řídit? Pokud se týče oděvu, vím, že nejsou všichni naši kostelníci tak situováni, aby měli dobrý tmavý šat, a přec by tak mělo býti, i navrhuji, aby i pro naše kostelníky bylo pořizeno *jednoduché roucho*: jakýsi černý široký plášť tvaru límce sahajícího až do půl lýtek s volnými rukávy, který se

u krku stahuje tkanicí. Nechci zde žádnou církev kopírovati, jsem však přesvědčen, že sám vkus toho žádá, aby i kostelník při oltáři byl přiměřeně oblečen. To vše náleží k liturgickému rámci. A ten chceme mít pěkný!

Výsledky svých pozorování a úvah předkládám zde ve zcela dobrém úmyslu, nechci se nikoho dotknout, jediným účelem těchto řádků je pozvednouti *esthetickou úroveň* našich bohoslužeb.



dk průměr kuppy  
s síla stěny

## ZE SVĚTA MYŠLENKOVÉHO.

### Co znamená sociální evangelium.

Prof. John M. Graham, Aberdeen.

Význam rozhovoru o této otázce můžeme poznat z toho, postavíme-li vedle sebe dva tak charakteristické projevy dnešního církevního života jako je hnutí pro „mravní vyzbrojení“ a Oxfordská konference z r. 1937 o církvi, společnosti a státě. Je velmi významný základní kontrast mezi nimi. „Mravní vyzbrojení“ spoléhá na mravní apel na jednotlivce, bez ohledu na jeho sociální vztahy, aby se pozvedlo nad sociální boje naší doby. Oxford se pokusil použít křesťanských měřítek konkrétně na síť základních sociálních vztahů, uprostřed nichž jednotlivec žije. „Mravní vyzbrojení“ počítá mezi své stoupence lidi ze všech politických stran<sup>1)</sup> (vyjma

<sup>1)</sup> Byly na př. uveřejněny dopisy se jmény členů všech stran parlamentu (vyjma komunisty) a na str. 44. publikace Moral Rearmament jsou otištěny vedle sebe telegramy, v nichž vyslovují souhlas Cankaišek i princ Konoye (tehdy japonský ministerský předseda).

extrémní levici); naproti tomu lidé jako Niebuhr, uznáný vůdce způsobu myšlení Oxfordské konference, vstupuje do srdce politického boje a ve svém časopise *Radical Religion* se účastní denního zápasu. Jedno huťi odmítá sociální evangelium, že prý bylo vyzkoušeno a shledáno prázd-  
ným. Druhé dává sociálnímu evangeliu význam zcela konkrétní a ostře  
určitý.

V tomto článku se pokouším rozebrat různé významy sociálního evan-  
gelia a ukázat, že i zájem, jež inspirovala Oxfordská konference o církvi,  
společnosti a státu, i zájem, jež inspiruje *Radical Religion*, jsou nutny  
pro integrální křesťanství.

1. *Utopianismus*. Čas od času, a zvláště v dobách velkých  
sociálních změn a neklidu, mají lidé vidění ideální společnosti; některá  
z nich jsou zapsána krátce a prostě jako 11. kap. Isaiáše a 4. kap. Mi-  
cheáše, jiná obsáhle jako Republika Platonova a Utopie sira Tomáše Mora.  
Tato vidění nespočívají na analýse skutečného historického dění,<sup>2)</sup> ačkoliv  
mohou být doprovázena a obyčejně jsou doprovázena přísnou kritikou  
existujícího sociálního života.<sup>3)</sup> Jsou to čistě obraznosti vytvořené popisy  
ideálního sociálního stavu lidstva.

Autoři takových vidění myslí asi tu dokonalou společnost jako vrchol  
lidských dějin, ač to není řečeno ani u Mora ani u Platona. Devatenácté  
století bylo zvlášť přitahováno ideou takového vyvrcholení dějin. Dva zje-  
vy způsobily, že bylo přirozenější pro 19. stol. víc než pro jiná století,  
aby mysli o dějinách ve výrazech pokroku. Prvým byl skutečný pokrok  
tohoto století hlavně v objevech a vynálezech. Druhým byla theorie vývo-  
jová, pohlížející na minulost jako na zápasistiě nesmírného pokroku. Jmé-  
no utopianism dávám názoru, že tento pokrok dospěje jednoho dne k do-  
konale lidské společnosti a že náš dnešní život má smysl jako příprava  
pro tu budoucí dokonalost. Skutečným subjektem uskutečnění v této  
theorii je lidský druh, homo sapiens. Četné rasy zajdou nedokonalé; a  
jednotlivec má jen odvozenou důležitost, jako někdo, kdo s úspěchem usi-  
loval přispět k pokroku species, druhu.

Tento utopianism možná nebyl nikdy turzen v čistě formě. Nemá re-  
álné základny v biologické theorii, ta nám nemůže říci nic o vzdálené  
budoucnosti. Mimo to lidé nemohou žít vesměs pro budoucnost tak vzdá-  
lenou. Ale 19. stol. i počátek 20. stol. byly značně ovlivněny takovými  
náznaky; a tento vliv zasáhl i do křesťanské církve. A to je jedna forma  
sociálního evangelia. V utopianismu je implicitě obsažen nějaký druh  
theistické víry.<sup>4)</sup> Křesťanský utopianism činí tuto víru explicitní, a tvrdí,

<sup>2)</sup> Že nespočívají na skutečném sociálním dění, může být ilustrováno  
z Isaiášova vidění (k. 11.) o přetvoření zvířecího světa: „Bude bydliťi vlk  
s beránkem a leopard s kozlátkem ležeti“ atd.

<sup>3)</sup> To je patrné i u proroků. Také More má několik velmi ostrých kri-  
tik převrácené spravedlnosti své doby, která především ochudila lidi, vy-  
pudivši je z půdy, dále je příkladem bohatým naučila, že bohatství a  
nádhra jsou něčím toužebným a konečně je nelidsky trestala za každou  
neopatrnou krádež.

<sup>4)</sup> U mnohých utopistů vskutku velmi implicitě. Ale zdá se mi, že není  
jiného zdroje pro utopistické naděje než přesvědčení, že ve vesmíru je ně-  
jaký cíl.

že Ježíšovo učení (v opaku na př. k Platonovu nebo Morovu) vyslovuje principy dokonalé lidské společnosti.

Je snadno zsměšňovat tento dalekozřivý utopianism s jeho pohledy na dalekých obzorech a s jeho zamlženým viděním bezprostředních skutečností. Prostá víra v ideální zákony a zřízení, která provází utopistické stanovisko, byla zle poškozena osudem prohibičních zákonů v Americe a Společnosti národů. Utopismus je slabý ve své konkrétní sociální analýze, počítá příliš málo s dominujícím vlivem hospodářských činitelů v sociálním pokroku a je povrchní ve svém hodnocení zla v člověku.

Leč jestliže Platon a More a Isaiáš nám mohou pomoci málo vzhledem k bezprostřední politice, jejich sny přece slouží k tomu, aby pokáraly naše přítomné nedokonalosti a inspirovaly nás k obnovenému sociálnímu úsilí.

(Pokud toto sociální evangelium je křesťanské, je otázka, jež zaslouží pozornosti. Má zřejmě mnoho společného s některými prvky v mesiášské tradici. Až do Jeremiáše byly naděje Židů soustředěny na národ jako celek. S národem jako celkem Jahve uzavřel smlouvu a v době hrozícího nebo skutečného národního neštěstí proroci a jiní snili o dokonalé theokracii s potomkem Davidovým jako zástupcem Boha. V Novém zákoně mají velkou důležitost „poslední věci“, slavný přelom historie, v němž bude království boží vítězně zřízeno. Leč tato eschatologie je pouze povrchně podobna utopismu.

Není ani tak vrcholem dějin jako spíše koncem dějin, soudem dějin. Není zřízeno dlouhověkým úsilím postupných generací lidí, postupným vylučováním zla a budováním trvalé pozemské stavby dobra. Je zřízeno Bohem, před tváří pokračujícího hříchu lidí a nikoliv na zemi, jak ji známe, „neboť prvé nebe a prvá země pominuly.“)

2. *Materialismu s.* Pokrok vědy vzbudil v lidech nesmírné možnosti lidského zlepšení, jež pocházejí z ovládnutí zdrojů přírody. Lidé mohou žít ve větším zdraví a pohodlí, v širším a bohatším sociálním prostředí, ve větší bezpečnosti, víc osvobozeni od strachu a méně zatíženi lopotou, žijí-li v moderních budovách, užívají-li motorových vozů a telefonů, moderní antiseptické a anaestetické chirurgie a výhod masové mechanizované průmyslové výroby. Velmi málo lidí kdy věřilo, že vzrůst hmotných statků je o sobě něco zlého<sup>5)</sup> a za posledních 200 let je úžasné a úspěšné soustředění lidské energie na úkol rostoucího jich opatrování.

Karel Marx pokládal tuto touhu po hmotných prostředcích života za dominantní sílu v sociálním vývoji. Práví, že sociální instituce jsou vždy určovány způsobem, jak člověk produkuje vlastnictví. Touha člověka produkovat pro sebe více majetku vede k změnám v metodách produkce, a to zas obráceně vede k změně vztahů mezi lidmi a tak k změně v sociálních institucích, které vyjadřují ty vztahy. Na příklad feudalism se sociálními institucemi, spočívajícími na držbě půdy, ustoupil postupně kapitalismu,

<sup>5)</sup> Důsledný hinduismus nebo budhismus by odsoudil vzrůst majetku proto, že v sobě obsahuje úplnější přilnutí k světu skutků, který je světem stálého znovuzrovnání.

který spočívá na držbě movitého vlastnictví. Se vzrůstem mezinárodního obchodu a s vývojem průmyslové výroby, zvláště strojové, přešla sociální moc k jiné třídě lidí. Na straně práce zároveň přešlo nevolnictví ve mzdovou práci. Tyto změny se dějí, poněvadž nové sociální formy dávají lepší příležitost pro vzrůst vlastnictví.

Marx podává podrobný rozbor dějin, aby podepřel svůj názor a ukazuje, jak příští stupeň sociálního vývoje bude dosažen, až soustava kapitalismu, volné podnikání a práce za mzdu se vyvinou k bodu, kdy už nebudou s to zvětšovat svou produktivitu. Tento bod, jak jej popisuje, odpovídá podivuhodně stadiu,<sup>6)</sup> k němuž jsme nyní dospěli: stadiu, v němž je nesmírná koncentrace kapitálu, a hlavně peněžní moci, opakované krise, rostoucí konkurence, rostoucí nezaměstnanost, úmyslně omezovaná výroba, aby stouply ceny a byly zabezpečeny zisky. Na tomto stadiu je nutno, má-li se zabezpečit maximální výrobnost, aby nastala radikální změna v sociálních institucích. Metody produkce přerostly staré sociální formy kapitalistické demokracie; zvláště soukromé vlastnictví hlavních prostředků výroby (kapitálu a půdy) musí ustoupit veřejnému vlastnictví a stát, ovládaný soukromými vlastníky kapitálu, musí učinit místo beztržnímu státu.

Marxismus začal na zcela jiném bodě než utopisté, totiž u skutečné vyvíjející se společnosti; a Marx měl stále otevřené oči pro skutečně působící činitele sociální změny nebo aspoň pro nejdůležitější z nich. Je ostrým kritikem utopismu, ač je něco utopie i v jeho vidění beztržní společnosti. Po období diktatury proletariátu, až společnost bude pevně zřízena, stát se svou nutící mocí odpadne a dialektický pohyb prehistorického období, v němž žijeme, přestane. Historie začne, až lidé budou opravdu svobodně plně exploítovat zdroje, přírody, v beztržní společnosti. Marx bere zlo vážně, pokud očekává silný odpor od těch, kteří těží z existující sociální organizace, proti revolučním změnám. Ale hrubě podceňuje skutečnost zla, když si představuje, že stát bude v hospodářsky beztržní společnosti zbytečný.

Fakt je, že marxismus je příliš jednoduchý. Marx má příliš výlučně zřetel na sociální jevy a příliš málo na individuální. Zvláštností jeho sociální teorie je, že úžasně zjednodušuje sociální jevy hypotézou, že dominantním motivem lidského života je touha po vzrůstu vlastnictví. Za tohoto předpokladu snadno pochopíme jeho názor o třídní struktuře společnosti. A že jeho analýsa je hodně pravdivá, je-li aplikována na lidi, jaci vskutku jsou, je těžko popřít ve světle dějinných pohybů od jeho doby.

Uvedeme níže, jak jeho teorie jsou modifikovány křesťanstvím. Zde jen poznamenávám: 1. Křesťanství vždycky uznávalo zlo v člověku a má-

<sup>6)</sup> Jednu možnost Marx nepředvídal — vznik fašismu z kapitalismu. Předpokládá postupné vymizení petite bourgeoisie, malých vlastníků kapitálu nebo země, kteří pracují sami nebo jen s málo pomocníky. Tato třída se ve skutečnosti velmi rozmohla; počítáme-li k ní pracovníky s pevnými platy, podnikatele, techniky, živnostníky, učitele, profesory, lékaře, úředníky, právníky, duchovní atd. atd., a fašismus se opřel velmi o tuto střední třídu. Sociální analýsa fašismu není dosud úplná, a není snadná, ale důležitost střední třídy je v něm velká a pravděpodobně převážná.



že proto uznat podstatnou pravdu v jeho analýze skutečné lidské společnosti, aniž by třeba na okamžik uznalo hlavní materialistický předpoklad, že lidé nemohou jednat jinak než takto; 2. je vysoce důležitá pravda v marxistickém tvrzení, že chudí, jsouce zbaveni hmotných prostředků k životu, jsou ohrožováni a ničeni. Je vskutku druh křesťanského materialismu — uznání, že duch je vtělen, a že naše duchovní potřeby nemohou být upokojeny bez zřetele na naše tělesné potřeby. Celá hebrejsko-křesťanská tradice jde vskutku dále a vidí v těle a ve hmotném světě prostředek výrazu ducha. Tento křesťanský materialismus jde zpět k prvé kapitole Genese a je zdůrazněn starozákonním proroctvím a Kristovým soucitem s nemocnými. Byl vyjadřován během křesťanských století různými způsoby, ač ne vždy a všude s tímž přesvědčením, a dnes nacházíme jeho výraz v lékařské a hospodářské stránce křesťanských misí, v sociální službě a v požadavku, že stát má užívat své moci pro podporu chudých a pro zmírnění následků chudoby.

Zde tedy máme jiný význam pro sociální evangelium, jehož zvěst obsahuje v principu toto: jsme vtělení duchové a potřebujeme hmotného prostřednictví pro vyjádření duchového života; mnoho milionů lidí má vážný hmotný nedostatek a opatření dostatečného hmotného vlastnictví má přímý vliv na jejich duchovní rozvoj; je proto povinností jednotlivců i společnosti jako celku postarat se o nové rozdělení vlastnictví tak, aby bylo zajištěno vyloučení chudoby.

Notu evangelia musíme ovšem při tomto názoru hledat v požadavku, že vzrůst hmotného vlastnictví je pro mnohé lidi přímou a podstatnou pomocí pro duchovní rozvoj.

3. Sociální mravnost. Britský socialism (v opaku k evropskému) nikdy nepřijal Marxovu materialistickou analýzu dějin. Zakládal si na názoru, že člověkem mohou hýbat jiné motivy než sobecká touha pro rozmnožení vlastnictví. Věřil v možnost toho, aby bohatí, kteří požívají dobrodlní přítomné sociální struktury, byli přesvědčeni, že se musí v zájmu spravedlnosti a z ohledu na blaho jiných vzdát svých privilegií a pomoci zřizovat zesocializovaný stát. Věřil v možnost postupného a dobrovolného vývoje kapitalismu v socialismus, bez nutnosti posledního střetnutí třídních zájmů. Uznával také, že solidarita dělníků samých, a zvláště mezinárodní solidarita, nenastane automaticky jen jejich společným neprivilegovaným postavením, nýbrž že ji musí být dosaženo apelem na mravní principy. Nad to uznával, že činnost zesocializované společnosti nebude možná bez pevného mravního základu a bral zlo v člověku vážněji než Marx, neboť tvrdil, že stát musí existovat i v zesocializované společnosti.

Bere zlo v člověku vážněji a bere také dobro v člověku vážněji. Ač někdy útočil na církve a hlavně na státní církve, nikdy neútočil na křesťanské náboženství.

Mimo to pokládal jiná dobra za důležitější než vzrůst vlastnictví, na př. nutnost udržet co největší možný stupeň individuální svobody v sociálních změnách a dodržování v oblasti sociální činnosti mravních principů, které jsou obecně uznávány jako platné pro individuální život.

A právě při tomto bodě docházíme k třetí definici sociálního evangelia. Ta spočívá na uznání faktu, že lidé žijí a jednají stále nikoliv jako jednotlivci, ale jako skupiny. Národ nebo stát na př. jednají vždy jako v těleso spojená, korporativní osobnost. Moderní průmysl není individuální, nýbrž korporativní a rozhodnutí v nich jsou vždy činěna korporacemi a pro korporace, nebo pro skupiny téhož oboru. Třetí druh sociálního evangelia je prostě požadavek, že všechna korporativní rozhodování musí být činěna v poslušnosti k mravním závazkům, které jsou uznávány pro individuální život. To ovšem neznamená, že stát nebo nějaké korporativní těleso může jednat jen jako jednají jednotlivci. Jsou způsoby mravního jednání přiměřené pro stát a nikoliv přiměřené pro jednotlivce nebo pro nějakou speciální sociální skupinu jako církev nebo klub. Nejběžnějším příkladem je užití donucování, což je jeden z charakteristických znaků státu.

Sociální evangelium však žádá, že všechny formy institucionálního života musí být tak formovány, aby byly přiměřeným způsobem výrazem mravního zákona.

Ti, kdož zdůrazňují důležitost tohoto sociálního života, prohlašují, že korporativní život lidí odporuje vážně a v mnoha bodech principům obecně uznávaným pro osobní život. Očekává se od lidí, že budou činit nebo jsou nuceni činit jako členové korporativního tělesa, na př. průmyslové nebo obchodní firmy, nebo státu, skutky, které urážejí principy, podle nichž vedou svůj individuální život. Sociální evangelium žádá od lidí, aby utvářeli své instituce tak, aby v nich došlo výrazu totéž mravní přesvědčení, jaké vyjadřují svým soukromým a individuálním životem. Čeho by se dosahovalo na př. zesocialisováním průmyslu nebo financí by nebyl na prvním místě vzrůst produkce a hmotné úrovně života, nýbrž lidštější vztahy a zlepšení mravní úrovně života. Nejdůležitější věcí je: „Hleďte nejprv království Božího a jeho spravedlnosti, a všechno ostatní vám bude přidáno.“

Stále jsem tu proti sobě stavěl individuální a sociální, odmítaje znova a znova jiné slovo, jež mi stále přicházelo na mysl — totiž *personální*, osobní. Sociální řád, jak dnes existuje, je vesměs příliš neosobní. (Nakládá s lidmi jako s pracovními jednotkami a vyhazuje je, nemohou-li být zaměstnávány pro zisk. Podněcuje vzrůst populace, poněvadž lidská energie se počítá ve válce a populace znamená moc.) Ale správný druh sociálního řádu je osobní řád, t. j. společnost, v níž skutečné lidské potřeby jsou první i poslední úvahou a každá lidská bytost se počítá jako osoba.

O prvním z těchto třech smyslů sociálního evangelia lze pochybovat, je-li křesťanský; není také důležitý. Nemůžeme se obírat vzdálenou budoucností: musíme ji ponechat v ruce božích.

Druhý smysl je velmi důležitý. Chudoba je velmi často, třeba ne nutně, opravdovou překážkou duchovního života. Dlouhá nezaměstnanost a karban jdou spolu ruku v ruce, abychom uvedli příklad.<sup>7)</sup> Na chudobu ne-

<sup>7)</sup> Nadměrné vlastnictví téměř z těchto důvodů (že obyčejně ponechává člověku mnoho volného času) má podobné účinky.

stačí jen soukromá dobročinnost, je k tomu třeba akce státní moci podle mravních zásad.

Ale nejdůležitějším z těchto tří smyslů je třetí smysl slova sociální evangelium: pravda a spravedlnost a milosrdenství jako vodítka našich korporativních rozhodování. Sociální evangelium není alternativou evangelia; je jeho částí, je částí integrálního Božího nároku na vládu nad životem. Oč usilujeme, není sociální evangelium, ale integrální křesťanství.

Slyšíme příliš často v těchto dnech theologické reakce, že sociální evangelium bylo vyzkoušeno a že selhalo. Leč selhání lidí při přijímání evangelia není selhání evangelia. V přítomné době sférou, ve které se děje nejdůležitější mravní rozhodování, je sféra politická a hospodářská, a tam se rozhodování děje jen skupinami. Několik odstrašujících rozhodnutí bylo učiněno, v jiných zemích i v této. Náš korporativní život je nyní ztvrdlý v nevládné podoby. Sociální pozadí života, jak se nyní vyvíjí, bude činit stále obtížnějším pro člověka, aby věřil a praktikoval křesťanský způsob života. Sociální evangelium má dnes zvláštní naléhavost.

*The Expository Times*, duben 1939.

F. K.

## ROZHLEDY PO THEOLOGII.

### O knihách.

Frantisek

Dr. F. Kovář.

V Německu vyšly během minulého roku 3 knihy z oboru vědeckého studia Nového zákona, které vzbudily značný rozruch, psalo se o nich v nesčetných časopisech a vedly se o nich nesčetné hovory, hlavně v církevních kruzích. Napsal je přírodovědec *Rudolf Thiel*, který se také obíral badáním o Lutherovi. Na popud říšského ministra pro církevní záležitosti Kerria se pak věnoval badání o životě Ježíšově, a výsledkem jeho jsou právě ony 3 knihy. Prvou je menší knížka, obsahující autorovu přednášku, s titulem: *Ein Augenzeuge der Geschichte Jesu*. (Bonn, Verlag Gebrüder Scheur, 1938.) Druhá kniha je obsáhlá (372 str.), ale populární, s názvem: *Jesus Christus und die Wissenschaft* (Berlín, Neff, 1938). Doslov k ní napsal sám říšský ministr Kerri. Práví v něm, že je úkolem Germánů, aby po poznání světa kolem nás v exaktní přírodovědě nyní také pronikali „k stále vrocnějšímu pochopení světa v nás“. K výsledkům Thielova badání ministr stanoviska nezaujímá, ale doznává, že chce doprovázet a podporovat kritické badání o Evangeliiích vědeckým zájmem. Třetí kniha je čistě vědecká, vlastní základ výsledků, uvedených v prvních dvou knihách. Má název: *Drei Markusevangelien* (Berlín, de Gruyter, 1938, 237 str.). Všecky tyto knihy jsou psány jasnou a obecně srozumitelnou mluvou, živým a poutavým slohem a vědeckou metodou. Při tom je na každé stránce patrné, že autor nemá k látce, o které píše, poměr náboženský, nýbrž jen poměr vědecký. Místy se vyslovuje drasticky, místy zas humorně, jak by nepsal člověk, jemuž jde o věci posvátné.

Hlavně ovšem jde o to, co je obsahem Thielových knih. Autor rozebral kritickou metodou, běžnou ve vědeckém badání, Markovo Evangelium. Neučinil tím nic nového, neboť tak si počíná novozákonní věda již takřka dvě století. Tento způsob práce může lekat jen pravověrné kruhy církevní a může být překvapením jen pro čtenáře, kteří nemají tušení o práci vědecké teologie kritické.

Ani výsledky kritické práce Thielovy nejsou něčím naprosto novým. Nové je pouze to, že autor s naprostou jistotou, prozrazující nováčka v tomto oboru práce, tvrdí svoje závěry, které však ve své velké většině tak naprosto jisty nejsou, jak by se autor sám záhy přesvědčil obsáhlejší a delším studiem novozákonních otázek. Některé z jeho závěrů jsou více pravděpodobné — a ty nejsou nové — jiné jsou méně pravděpodobné a některé velmi pochybné, ne-li nesprávné.

Kritickým rozbořem Markova Evangelia došel autor poznání, že toto Evangelium je sestaveno ze tří pramenů, z nichž každý obsahoval krátký životopis Ježíšův. Tento poznatek není nový. Na pravděpodobnost tří písemných pramenů Markova Ev. ukazovalo novozákonní badání poslední doby častěji. Nejdůkladněji to učinil A. T. Cadoux v knize: *The Sources of the Second Gospel* (Lond., Clarke, 1936). Není tedy vědeckou skromností, pravil-li Thiel o objevu tří písemných pramenů v Markově Ev.: „Učinil jsem jejich existenci skutečností, kterou nemůže popírat nikdo, kdo uznává vědeckou logiku.“ (Jesus Christus u. die Wiss., str. 197).

Thiel došel dále poznání, že jedním z těch tří pramenů byl spisek, pocházející od očitého svědka vypravovaných událostí, a že tím svědkem byl apoštol Petr. Ani toto poznání není nic nového; jest takřka obecně uznávaný poznatek v kritickém badání o Novém zák. za poslední leta, že nejdůležitějším pramenem našeho Markova Ev. byl spisek Jana Marka, průvodce a tlumočnicka Petrova, napsaný podle svědectví Papiášova (2. st.) na základě Petrových vzpomínek a kázání. Thiel ovšem právem zdůrazňuje důležitost tohoto pramene pro historičnost zpráv o Ježíšovi.

Thiel se však domnívá, že může s naprostou jistotou rozbořem Markova Ev. vyloupnout slovné znění každého z těch tří pramenů. Opravdový odborník se ovšem takového podniku neodváží, poněvadž ví, že nemá bezpečných vědeckých prostředků, aby s naprostou jistotou určil u každého verše nebo aspoň u každého vypravování, kterému pramenu je třeba připsat. Thielovy důvody jsou naprosto subjektivní. Když na př. řadí do pramene, pocházejícího od očitého svědka, perikopy: o utišení bouře na jezeře, o vypuzení legie démonů do vepřů, o uzdravení dcery Jairovy a ženy trpící krvotokem, lze proti tomu uvést velmi vážné důvody ze studia forem evangelní tradice, že tyto perikopy nepatří k nejstarším, nýbrž naopak k nejmladším částem vypravování o Ježíšovi a že nepocházejí vůbec od očitých svědků Ježíšova života, nýbrž jako t. zv. zázračné historie jsou výtvořem druhé křesťanské generace a byly tvořeny podle vzoru soudobých pohanských zázračných historií. Thiel vůbec nezná způsobů a výsledků práce metodou studia forem evangelní tradice. Kdyby je znal, soudil by v mnohém zcela jinak.

Co nejvíce prozrazuje odvážnou smělost neodborníka, je okolnost, že

Thiel se domnívá, že lze na základě onoho nejstaršího pramene bezpečně sestavit Ježíšův životopis, který by byl historicky zaručen; činí to v své populární knize, v níž je nejvíce slabin. Tak když autor tvrdí s naprostou jistotou, že t. zv. Ježíšova poslední večeře byla vlastně večeří v Bethanii, při níž byl Ježíš pomazán na hlavě olejem od hříšné ženy, a že tedy nebylo žádného úkonu s chlebem a vínem. Tak daleko ještě kritické badání nepokročilo a patrně nikdy nepokročí, abychom mohli s naprostou jistotou zjistit všechny skutečné události Ježíšova života a všechna jeho důležitá slova. Sama povaha Evangelíí, ano i evangelní tradice, jež nejsou historickými dokumenty, nýbrž svědectvím víry v Ježíše jako mesiáše, to nedovoluje a nikdy nedovolí. To arci neznamená, že v Evangelích nejsou vzpomínky na historické události Ježíšova života a že tam nejsou skutečně historická Ježíšova slova. O některých to můžeme kritickou cestou říci s jistotou, že jsou, o jiných s jistotou že nejsou; ale u většiny máme jen větší nebo menší pravděpodobnost.

Thiel se také mylně domnívá, že autor Markova Ev. svůj spis pouze zkompiloval mechanickým sestavením jednoho spisu ze tří. Studium dosavadní kritické práce novozákonní by jej poučilo, že nepochopíme správně Markova Ev., nevidíme-li, že jeho autor své prameny zpracoval v duchu a pro potřeby určité věroučné ideologie s určitým cílem, a že proto záramovacími úvody a závěry často měnil smysl toho, co nalézal v pramelech, k nimž ovšem nepatřily jen prameny písemné, ale také ještě živá křesťanská tradice ústní.

Thiel konečně propadl i tendenci, běžné dnes z rasových důvodů u některých německých spisovatelů, že vyhledává t. zv. nežidovské momenty v Ježíšově osobě a myšlení a snaží se Ježíšovy základní myšlenky zařadit do proudu myšlení řeckého, arijského.

Je pochopitelné, že církevní pravověrné kruhy jsou nad Thielovými knihami pohoršeny, jako by ničily křesťanskou víru a že jiné kruhy zase se domnívají, jako by jeho knihy podávaly vědecké, nové a účinné zbraně proti křesťanství. Ani jedno ani druhé není správné. Je třeba vidět přednost v tom, že široká veřejnost byla těmito knihami upozorněna na otázky, pro které se vážná vědecká theologie marně snaží budit pozornost. Právě knihy tohoto druhu mohou vést čtenáře k tomu, aby poznali vážnou kritickou teologii, a aby se pak jak církevní kruhy tak proticírkevní kruhy přesvědčily, že vědecká theologie, aniž poškozuje opravdovou víru, nás vede k pravdě, která jediná nás osvobodí.

Kdo četl mou knihu Synoptická Evangelia, dovede si s Thielovými knihami dobře poradit.

*Fantisek Kovar*

## O podstatě křesťanství.

S. Angus, profesor Nového zákona a historické theologie na univerzitě v Sydney, je dobře znám nejen svými uveřejněnými studii o náboženském a historickém pozadí prvotního křesťanství, ale také tím, že je stoupencem svobodného a pokrokového typu křesťanské theologie. K tomuto směru patří i jeho nejnovější kniha *Podstata křesťanství* (Essential Christianity, Lond. 1939).

Na začátku se obrací proti některým kritikům, kteří tvrdí, že podstata křesťanství se dá zjistit vylučovacím procesem. Leč ve skutečnosti se nedá k tomu, co je křesťanství, dojít tak, že se vybere minimum theologických názorů, jichž se drží všichni křesťané, nýbrž tím, že se bere maximum zkušenosti v Kristu a maximum oddanosti Kristu.

Podáme tu obsah knihy v hlavních bodech.

První bod je, že křesťanství je vírou v Boha skrze Ježíše. Je to odpověď nejen rozumu, ale celé osobnosti na Ježíšovu výzvu, že máme mít důvěru v Boha. Je to zkušenost života — života božského v duši člověka. Je to zkušenost v hloubi duše, nikoliv soubor názorů.

Dalším bodem je, že křesťanství je slavnou svobodou božích dítek. Jeho podstatným úkolem je vychovat Kristu podobnou autonomní osobnost. Ježíš vrátil lidem zpět k jejich vlastnímu svědomí. Nikdy nenabádal lidi, aby se spokojovali uznáváním náboženské autority nebo aby přijímali svá přesvědčení od posvěcené společnosti: křesťanství je náboženství slavné svobody těch, kdož vědí, že jen ti, kdo jsou vedeni duchem božím, jsou božími syny. Podporuje tedy individualitu, ne individualism v společnosti duchovních osobností, kteří jsou společně údy v Kristu.

Třetím bodem je, že křesťanství musí být vždy náboženstvím kříže — kříže v Ježíšově vlastním životě i v životě každého jeho následovníka. Nejen Syn člověka, ale každý následovník Syna člověka je vyzván, že je tu, aby sloužil a nikoliv aby se jemu sloužilo. Je-li ukřižovaný Kristus počátkem křesťanství, pak být ukřižován s Kristem jest křesťanství v činnosti: Ústředním bodem křesťanské ethiky je, že život může být získán jen ztratí-li se. Nemůžeme být vůbec křesťany bez sebeobětí.

Čtvrtým bodem je, že křesťanství je aktuální vědomí božského synovství. Ježíš je jediný nebo milovaný syn boží v tom smyslu, že on jediný uskutečňuje plnost božského synovství. Ale božím úmyslem je, že my máme usilovat o boží synovství jako bylo Kristovo. Toto vědomí synovství spočívá na podstatné jednotě Boha a člověka, kteroužto ideu popíraly staré dualismy a popírá Barthovské novokalvínské.

Pátým bodem je, že křesťanství je v své podstatě výrazem podobnosti s Kristem. Známkou tohoto křesťanství, které znamená podobnost Kristu, není příslušnost k nějakému vyznání nebo k nějaké formě kultu, nýbrž život transformovaný a informovaný duchem Kristovým. Nikoliv napodobení nebo doslovná poslušnost, ale mravní spontánnost, obrácená k Jednomu, který má slova věčného života.

Šestáým bodem je, že naše boží synovství, vyjádřené v podobnosti Kristu, je uskutečňováno postupným sjednocováním s Kristem. Neplatí jen, že Bůh byl a je v Kristu, ale také platí, že Kristus je v nás a my v Kristu. Ježíšova velikost a jedinečnost neodlučuje ani podle jeho názoru ani podle názoru Pavlova křesťana od Krista. Jestliže se křesťané vyhýbají tomu, říkat o Kristu něco, co může být řečeno o křesťanu, pak taková křesťanství jsou daleko od Pavla. Pavlovou ústřední zkušeností bylo, že byl v Kristu a Kristus v něm.

Posledním bodem je, že ačkoliv křesťanství je historické náboženství, nespočívá na historii. Živá víra záleží jen ve sjednocení s živým Bohem.

Ačkoliv naše přítomná náboženská zkušenost je historicky zprostředkována, je to přes to *naše* zkušenost, nikoliv zkušenost našich předchůdců v náboženství. Duchový a bezčasový svět, v němž náboženství žije, je zjeven v hmotném a historickém, ale neodvozuje svou existenci z hmotného a historického. Díváme-li se historicky, pak křesťanství *bylo* a *jest*; ale díváme-li se nábožensky, pak křesťanství *jest*. Historie může být vnějším prostředkem, abychom vkročili na tajné místo Nejvyššího, ale jen v této oblasti je podstata křesťanství. (The Expository Times, květen 1939.)

F. K.

## O křesťanském humanismu.

František Kovář

Kniha Jacquese Maritaina: *Pravý humanismus* (True Humanism, Lond. Geoffrey Bless, 1938) je časový spis, v tom smyslu, že je psána s plným vědomím toho, jak různé totalitní nauky ohrožují křesťanský řád. Ale toto dílo je tak rozlehlé ve svém historickém rozhledu a tak pronikavé ve svém filosofickém vhledu, že daleko přesahuje časovost. Doporučuje se čtenáři také jasností, přímostí a logickými vlastnostmi stylu, což je patrné i v anglickém překladě (z kompetentních rukou Margot Adamsonové).

Maritain si už získal vlivné místo mezi křesťanskými filosofy náboženství a jeho příspěvky jsou oceňovány i daleko mimo katolické kruhy. V tomto spise staví křesťany před jejich vlastní úkoly a přes zoufalost vyhlídek naší doby zní silnou nadějí v budoucnost. Přehližeje dnešní situaci, konstatuje úpadek liberálního humanismu (nebo humanistického liberalismu), který měl tolik moci a vlivu v poslední polovině 19. stol., ale který dnes je zbaven svých opor. Musí-li být liberální humanism pokládán za překonaný, jaká je naděje pro křesťanské náboženství, čelící novému pohanství?

Dialektika moderního humanismu nás vede, praví Maritain, k dvěma čistým alternativám: ateismus nebo křesťanství; ale křesťanství, v němž není Bůh filosofů, který je uznáván; nýbrž živý osobní Bůh náboženství, a v němž středem je Bůh a nikoliv člověk, a v němž člověk uznává sebe za hříšníka, který je závislý na Bohu, aby se mu dostalo obrozující milosti. Krátce, křesťanství musí být theocentrické na rozdíl od humanistického antropocentrismu.

Ale zde činí Maritain další rozlišení. Je to rozlišení mezi dvěma druhy theocentrismu, mezi reakčním či archaickým a mezi pokrokovým. O Barthovi praví, že zastává theocentrismus reakční. Barthovo stanovisko označuje jako anti-humanistické, neboť žádá annihilaci člověka před Bohem. Je to návrat k čistému pesimismu prvotního protestantismu. „Odtud pochází, co můžeme nazvat dramatem Bartha samého. Přeje si naslouchat pouze Bohu a přeje si pouze naslouchat Bohu; odmítá a nesprávně vykládá nástrojovou povahu lidského prvku v církvi. Ale když mluví, a nejvíce když mluví, aby prohlašoval, že člověk musí pouze naslouchat Bohu, je to on, kdo mluví on sám, kdo je slyšen a to je jeho osobnost, kdo hýbe a vzrušuje toho, kdo naslouchá.“

Proti Barthově stanovisku Maritain chce postavit jiné čisté křes-

tanské stanovisko, katolické, jehož rozumové zbraně dává sv. Tomáš. Vybízí křesťany, aby neohrožovali humanistické pravdy, které byly zba-veny pravé podoby během 4 století anthropocentrického humanismu, nýbrž aby je zachránili. Křesťané mají být integralisty. To slovo je heslem knihy. Křesťané mají rekonstruovat formy života, vybudované v ovzduší dualismu a anthropocentrismu, a tak připravit cestu pro nový věk kultury.

Autorovo stanovisko lze dobře poznat z těchto slov: „V té nové epoše dějin křesťanské kultury nebude tvorstvo ani zmenšováno ani za nic prohlašováno před Bohem; jeho rehabilitace nebude ani v kontra-distinkci k Bohu ani bez Boha, nýbrž v Bohu. Jest jen jedna cesta pokroku pro dějiny světa, to jest pro křesťanský řád: že tvorstvo musí být plně respektováno ve svém vztahu k Bohu a poněvadž je úplně na něm závislé; humanismus, jistě, ale theocentrický humanismus, mající kořeny, v tom, co je základní v člověku; integrální humanismus, humanismus inkarnace.“

Dotkli jsme se tu jen okrajů této významné knihy. Ale doporučuje-  
me katolíkům stejně jako protestantům toto velké autorovo vidění no-  
vého křesťanského řádu, a jeho výzvy všem křesťanům, aby se nespo-  
kojovali jen s tím, „líbit se zlým duchům, kteří se nám zdají být jen  
o málo méně zlí než jiní,“ nýbrž aby hleděli ve vzkříšení sil duše. (The  
Expository Times, duben 1939.) F. K.

## ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽENSKÉM A CÍRKEVNÍM.

### 1. Z německé církve evangelické. *Franz Jakob Kauter*

Ríšský ministr pro církevní záležitosti Kerrl si vyžádal pro chy-  
stanou novou zákonnou úpravu církevních poměrů v Německu dobro-  
zdání od zvláštního pracovního kruhu znalců k některým církevním  
otázkám. Znalci vypracovali po jednomyslném usnesení obsáhlé dobro-  
zdání a devzdali je už ministrovi, který členům kruhu vyslovil srdečný  
dík za jejich pečlivou, cennou a jednomyslně provedenou spolupráci; na  
dobrozdání vezme zřetel při chystané nové úpravě.

V německé evangelické církvi byly v poslední době vydány tři vý-  
znamné dokumenty, které svědčí o tom, že v církvi se projevují ener-  
gické snahy po odstranění dosavadní roztržitosti.

Prvním dokumentem je toto společné prohlášení Na-  
cionálně církevního sjednocení Němečtí křesťané (Nationalkirchliche  
Einung Deutsche Christen) a jiných cír-  
kevních kruhů: „S nezlomnou vůlí, přinéstí církevní spor bliže  
positivně křesťanskému rozhodnutí, sešli se zástupcové Nacionálně cir-  
kevního sjednocení Němečtí křesťané a mužové z různých kruhů evan-  
gelických farářů a laiků k poradám. Bylo usneseno ujmouti se volně  
kamarádské spolupráce. Za základnu platí tyto věty: 1. Všemi silami  
víry a činného života sloužíme muži, který přivedl náš národ z otroctví



a bídy k svobodě a skvělé velikosti. Potíráme neúprosně všechny prvky, které nábožensky živí politické nepřátelství. 2. V církevním sporu je vidět kus velkého a nábožensko-politického zápolení, které jde v naši době celým našim národem. Formy církevního sporu jsou nedůstojné, mocenské boje zavržitelné; zápolení samo však schvalujeme jako známku nově rostoucího náboženského života. 3. Hlavní otázky náboženského vypořádání jsou tyto: a) Jak se k sobě má politika a náboženství, jak se k sobě mají nacionálně socialistický světový názor a křesťanská víra? Na tyto otázky odpovídáme: Tím, že nacionální socialismus potírá každý mocenský nárok církvi a činí pro všechny závazným nacionálně socialistický světový názor, svérázný pro německý národ, pokračuje v díle Martina Luthera po stránce světonázorově politické a pomáhá nám tím v náboženském ohledu opět k pravému porozumění křesťanské víře. b) Který je poměr mezi židovstvím a křesťanstvím? Vyšlo křesťanství ze židovství a je tedy jeho pokračováním a dovršením, či stojí křesťanství v protikladu k židovství? Na tuto otázku odpovídáme: křesťanská víra je nepřeklenutelným náboženským protikladem židovství. c) Je křesťanství svou podstatou nadstátní a mezinárodní? Na tuto otázku odpovídáme: Nadstátní a mezinárodní církevnictví římskokatolického nebo světově protestantského ražení je politicky zvrhlé křesťanství. Pravá křesťanská víra se rozvíjí plodně jen v svých daných rádech stvoření. 4. Z našeho základního poznání smyslu náboženského vyrovnaní plyne samo sebou, že dále nepomohou konstrukce, ústavy neb vydávání zákonů. Boj musí být spíše vybojován vnitřně. 5. Předpokladem pro takové náboženské vypořádání jest pořádek a snášenlivost v církvi. Právě vydaná nařízení evangelické církve staropruské Unie pozdravujeme jako podstatný příspěvek k tomu. 6. V postoji určeném těmito větami započneme společnou práci.“

Tento první dokument, dílo spíše rázu soukromého, neúředního, dostal podporu také z úředních kruhů církevních. Jedenáct vůdců zemských ev. církvi německých, a to v Prusku, Sasku, Nassavsko-Hesensku, Šlesviku-Holštýně, Durynsku, Meklenbursku, Falci, Oldenburku, Lübecku a Rakousku se připojili k obsahu prvního dokumentu, rozhodli se v jeho smyslu jednat ve svých církevních funkcích a učinili již první úřední rozhodnutí v tom směru. Tito církevní vůdci vydali pro hlášení, které uveřejňujeme jako druhý dokument. Zní: „My podepsaní vedoucí zemských církvi jsme vzali na vědomí prohlášení, se kterým se šel k společné práci Nacionálně církevní sjednocení Němečtí křesťané a mužové z různých kruhů evangelických farářů a laiků. V tomto prohlášení jsou církevními silami, které jsou ochotny přivést církevní spor blíže pozitivně křesťanskému rozhodnutí, stanoveny tyto zásady: (následují body jako v prvním dokumentu). My vedoucí zemských církvi, kteří stojíme v nerozlučné věrnosti k Vůdci a k národu, schvalujeme tyto věty, ježto podle našeho přesvědčení uvedené stanovisko v sobě nese budoucnost. Jsme rozhodnutí při plném zachování náboženské tolerance vyřizovat podle toho svou církevní práci. Jako důležitý krok na této cestě pozdravujeme nařízení evangelické církve

staropruské Unie z 18. a 20. března 1939. Naši prvou společnou prací je provedení těchto opatření: 1. Založení Ústavu pro zkoumání a odstranění židovského vlivu na církevní život německého národa. 2. Zřízení církevní ústředny pro potírání zneužívání náboženství k politickým účelům. 3. Zřízení nábožensko politického semináře ke zkoumání souvislosti mezi politikou, světovým názorem a náboženstvím. 4. Vydávání pravidelných zpráv farářům a starším církve zúčastněných zemských církví.“

V obou těchto dokumentech je pochvalná zmínka o nařízení vrchní církevní rady staropruské Unie. Proto je zde citujeme jako třetí dokument: „President evangelické církevní rady staropruské Unie nařídil: 1. Že duchovní může být přeložen i proti své vůli na jiný farní úřad, je-li to žádoucí pro zrušení nebo uklidnění jeho farního místa nebo pro spojení farního místa nebo pro spojení farního úřadu se sousední obcí nebo v souvislosti plánovitého přesazení farních sil, dále není-li mu už možno vésti se zdarem farní úřad v jeho obci nebo žádá-li toho zachování pořádku v obci; 2. že vrchní církevní rada může provést obsazení farního místa, je-li to v zájmu církve náležitě žádoucí, ježto jinak nemůže být vyhověno oprávněným nárokům na církevní obstarání obce, dále ježto obsazení církevním úřadem je žádoucí v souvislosti s plánovitou úpravou farářských sil a s odpovědným využitím po ruce jsoucích finančních prostředků (na př. u malých farností); 3. že každý člen církve může si vybrat pro jednotlivé úkony, pro církevní vyučování a pro všecko své obstarání jiného duchovního než svého příslušného. Dále se má vyhovět žádostem o propůjčení církevních místností a zařízení v době mimo bohoslužby a mimo pravidelné podniky náboženské obce, jestliže se to zdá odůvodněno počtem žadatelů a způsobem žádosti, ale nikoliv tehdy, je-li obava, že by se při podnikách dělo něco proti státním nebo církevním nařízením. Mimo to může vrchní církevní rada, žádají-li členové církve o úkony, jichž se jim jinak pro jejich odchylné stanovisko víry, nedostává v pravidelné službě farního úřadu, přenést obstarání těch úkonů na duchovního, který zastupuje stanovisko víry dotyčných členů.“ Je patrné, že nařízením je velmi zvětšena moc církevního vedení oproti samosprávě nábož. obcí a místní definitivě farářů a dále že je tu opatření, aby se vyhovělo ideovým menšinám v obcích.

Časopis Die Christliche Welt z 22. dubna, z něhož dokumenty uvádíme, poznamenává, že tyto dokumenty jsou výrazem jen jednoho směru v německé evang. církvi. I vedoucí mužové zemských církví jsou rozděleni na 2 skupiny. Oproti skupině vedoucích mužů, kteří podepsali druhý dokument, je tu skupina druhá, reprezentovaná hlavně luterskými biskupy, kteří byli ve službě již r. 1933. Tato druhá skupina předložila své návrhy na řešení sporu v německé evang. církvi již v zimě. Farářský spolek rozeslal mezi faráře dotazník, aby zjistil, jak se faráři staví k návrhům té druhé skupiny, která se snaží udržet církev mimo vliv změněných poměrů v Německu. Ze 14.000 farářů odpovědělo do konce března 9.000, že souhlasí, 500 že nesouhlasí, 4.500 dosud neodpovědělo.

Rozhodnutí ovšem může přinést samo členstvo církví, laikové. A o těch praví Die christl. Welt, že je dnes těžko odhadnout jejich smýšlení. Mnozí se vzdalují všech církevních skupin a stali se lhotejními k církvi; jiní se k církvi vrátili, třeba i po dlouhém odcizení, ale ti sotva měl příležitost, dát veřejně najevo své smýšlení. Jmenovaný časopis konečně poznamenává, že nejdůležitější věcí je obnovení vzájemné důvěry uvnitř církve a že kdo k tomu dopomůže, vykoná to nejlepší.

F. K.

## 2. Sjednocení metodistů v Americe. *Ferdinand Kovář*

V Anglii bylo provedeno sjednocení různých metodistických skupin už dříve, ve Spojených státech severoamerických k němu došlo právě nyní po pečlivé přípravě. Sjednocovací konference se sešla 26. dubna 1939 v Kansas City. Po 400 delegátů vyslala do ní Episkopální metodistická církev a Jižní metodistická církev, 100 zástupců vyslala Protestantská metodistická církev; mezi těmito posledními byla také řada zástupců někdejšího misijního území, také na př. metodistické církve v bývalé ČSR. Sjednocovací plán byl vypracován přípravným výborem již r. 1935 a ten pak prošel generálními konferencemi jednotlivých dosud samostatných skupin, když již před tím s ním byli vyslovili souhlas jak kazatelé tak zástupcové obcí. Biskupové, úřadující v době sjednocení v Episkopální metod. církvi a v Jižní metod. církvi, se stávají automaticky biskupy sjednocené církve. Delegáti dosavadní Protestantské metod. církve, která vznikla r. 1830 odštěpením směru laicisujícího, si zvolili další 2 biskupy pro sjednocenou církev. Jméno sjednocené církve nyní zní prostě: Církev metodistická. Nejvyšší institucí zůstane generální konference, do jejíž kompetence spadá vydávání řádů platných pro celou církev. Povolávání biskupů budou provádět regionální konference, které se budou nazývat „jurisdikční konference“, ježto budou omezeny na oblast biskupské jurisdikce. Černošské obce Spoj. států s kazateli a biskupy, patřící dosud k Episkopální metod. církvi, budou nyní tvořit takovou regionální konferenci. Misijní oblasti dostanou větší samostatnost. Sjednocená církev metod. bude čítat asi 8 milionů zapsaných dospělých členů mužů, t. j. asi 20 mil. členů s ženami a dětmi. Má 28.081 ustanovených kazatelů, 16.883 laických kazatelů, 45.753 kostelů a kaplí, 46.809 nedělních škol, 5.692.545 žáků nedělních škol, 576.692 učitelů a pomocníků nedělních škol. Sjednocení bylo radostně uvítáno obcemi i členy.

F. K.

## 3. Nové Španělsko. *Ferdinand Kovář*

Ministr vnitra nacionálního Španělska se v rozhovoru se zpravodajem německého časopisu Völkischer Beobachter vyslovil také o poměru církve a státu v novém Španělsku. Zpravodaj o tom napsal v jmenovaném listě 22. února 1939: „Prosil jsem ministra vzhledem k posledním projevům říšského vedoucího Rosenberga, aby se vyslovil o rozdílech mezi falangistickým hnutím a nacionálním hnutím v Ně-

mecku a v Itálii. „Ty rozdíl, odpověděl ministr, záleží hlavně v tom, že všechna hnutí t. zv. autoritativních států jsou hnutí nacionální a proto nesou pečeť svých národních svérázů. Co však charakterizuje Španělsko, je skutečnost, že španělská jednota byla především katolická a dnes je katolický duch jednotícím principem našeho hnutí. To všechno však samozřejmě neznamená politickou závislost na Římu. Nejsme nikterak ochotni vyhovovat každému rozmaru z Říma. Co se netýká náboženského dogmatu, stojí podle našeho pojetí mimo kompetenci Říma. Máme v úmyslu brát poměr mezi státem a církví jako poměr mezi dvěma osobami, které spolu mají smlouvu. Ani církev se nemá mísit do politiky ani stát do církevních otázek. Při tom má španělský stát oproti římské církvi zvláštní postavení, které se vytvořilo během století činnosti našich králů. Toto zvláštní postavení došlo svého posledního smluvního výrazu v konkordátu z r. 1851, na jehož další trvání si činíme nárok. V něm se na př. zaručuje španělskému státu právo navrhnout biskupy. Pokud jde o výchovu mládeže, pokládáme za správné, ponechat náboženskou a mravní výchovu španělským kněžím, státně politickou výchovu však svěřit našemu hnutí. V tomto poznáváte svéráznost našeho hnutí. Nalezli jsme pro své problémy řešení, která platí jen pro nás, ježto vyrostla z našich tradic.“ (Die christ. Welt z 22. dubna 1939.)

F. K.

#### 4. Větší aktivita pravoslavných církví.

*František Kovář*

Od nějaké doby hlásí římskokatolická zpravodajská služba těžké ohrožení římské církve v Řecku. Skutečně se tu odehrává na poměrně malém a zdánlivě bezvýznamném bojišti zápas, který má význam pro všechny státy, v nichž vládou pravoslavné státní církve a jehož výsledek by jednou mohl uzavřít římskokatolickým misionářům cestu do Ruska. Patrně pod vlivem podobných událostí v Jugoslavii, kde se pravoslavná církev ubránila uzavřenému už konkordátu, dala také pravoslavná církev v Řecku podnět k ráně proti katolické akci, pronikající stále silněji. V srpnu 1938 byl vydán zákon, který mezi jiným stanoví: Nepravoslavné konfese musí podat úřadům úplný seznam jmen svých členů s rodinnými příslušníky. Jejich shromáždění musí být opatřeny zřetelným čitelným označením náboženství, vyznání nebo kacířství (!). Jejich charitativní činnost přejímá stát. Veškeré jejich publikace, pastýřské listy, knihy náboženského obsahu musí nést pečeť vlády, která vyznačuje, o které jde náboženství. Knihy, jejichž obsah odporuje učení pravoslavné církve, smějí být prodávány jen v obchodech, jejichž vyznání je veřejně označeno. Duchovní, kteří nepatří pravoslavné církvi, nesmějí se bez státního svolení ani nastěhovat ani měnit svůj pobyt ani se vystěhovat. Žádný z těchto kněží nesmí nosit oděv nebo ornát, který má snad podobnost s úředním rouchem pravoslavných kněží. — Třeba zákon zní obecně, je namířen proti římskokatol. církvi a postihuje katolickou misijní činnost, takže je jí znemožněno dále se rozšiřovati. Římských katolíků a uniátů žije nyní v Řecku asi 35.000, značně rozptýleně, ale

mají 2 arcibiskupy a 7 biskupů. Sebevědomí pravoslavných církví v Řecku, Jugoslavií a Rumunsku v poslední době vzrůstá a je možno, bude-li se pokračovat dosavadním směrem, že pravoslavné církve, až přijde doba, nepustí do Ruska římskokatolické misionáře, už dlouho k tomu připravované. (Die christl. Welt z 18. února 1939.) F. K.

*Ferdinand Kovar*

## 5. K protináboženské činnosti v Sovětském Rusku.

Jedním z hlavních hesel protináboženské propagandy je tvrzení: Náboženství je zpátečnická a vědecky neudržitelná pověra, jen atheistický světový názor je ve shodě s vědeckým badáním a umožňuje pokrok ve všech oblastech lidského života. Jak to vypadá s touto „pokrokovostí“ bezbožnického hnutí v sovětském Rusku, ukazuje výsledek dotazníku vůdce tohoto hnutí Jaroslavského. Chtěl se od vedoucích zástupců sovětského umění, literatury a vědy dovědět, jak by mohli nejúčinněji podporovat šíření ateismu v sovětském Rusku. Na to odpověděl hudební skladatel Šostakovič, že křesťanské církve mají starou hudební kulturu a že je proto těžké, vytvořit stejně hodnotnou atheistickou hudbu. Bezbožnické hnutí prý dosud vytvořilo pouze řadu hudebně a básnicky méněcenných výsměšných veršů, které nad to jsou vždy tvořeny podle cizích písní. Tvorba atheistických hudebních skladeb prý naráží na obtíže také proto, že nejprve musí být jasně definována podstatná povaha abstraktního ateismu. Akademik B. Struve označil jako předpoklad spolupráce učenců výstavbu atheistického světového názoru na vědeckých základech. Ten prý dosud není vědecky dost určen a je proto příliš primitivní. Je proto třeba pozvednout obecnou úroveň bezbožnické propagandy, využít výsledků věd ve všech oborech a především už jednou vytvořit dějiny náboženství, proti nimž by nebylo námitek se stanoviska vědeckého. Spisovatel Šiškov odpověděl: Prál bych našim ateistům hlubší znalosti přírodních věd, sociologie, dějin náboženství a dějin církevních. Pak by měl být učiněn konec přímo nesnesitelně hrubému způsobu vyjadřování, který tak trapně působí v projevech organisovaného ateismu. Dále by měli vůdcové bezbožníků být lépe obeznámeni se světovou literaturou, aby se učili od velkých mistrů psaného slova, jako Aischylos, Voltaire, Viktor Hugo a j., co je dobrý sloh. — Tyto projevy vrhají světlo na primitivnost celé atheistické propagandy v světském Rusku. Proto také opravdovému křesťanství nemůže uškodit. (Die christl. Welt z 22. dubna 1939.) F. K.

## RŮZNÉ.

Ročenka Husovy fakulty, která právě vzhledem k 20. výročí založení fakulty vyšla v rozšířeném vydání, obsahuje také příspěvky prof. Spisara a Kováře a také br. patriarchy. V příštím čísle přineseme o ní posudek v rozhledech po písemnictví. Zde zatím na ni upozorňujeme, aby všichni naši br. duchovní, zvláště ovšem všichni

absolventi fakulty, si ji objednali u děkanství fakulty.

Modlitba ve sněmovně. Senát Spojených států severoamerických učinil jednomyslné usnesení, aby pro budoucnost byla všechna plenární zasedání zahajována modlitbou.

Počet bohoslovců znamením doby. V roce 1932 činil počet evangelických bohoslovců v Německu 7300, v r. 1935 klesl na 4100, v r. 1937 na 2400, v letním semestru 1938 na 1850, zatím co katolických bylo 5800. Roku 1938 se rozhodlo z 26.000 abiturientů 4700 pro technické vědy a 1000 pro evangelickou a katolickou teologii, r. 1939 pro technické vědy 4590 abiturientů a jen 910 pro teologii. Číslice pro teologii klesly z 5.5 procenta všech abiturientů z r. 1935 na 0.9 proc. v r. 1939, zatím co pro technické vědy stouply z 13 na 25 procent.

Matrikovost. Z 41 milionů Francouzů nemá podle zprávy časopisu British Weekly z 9. března 1939 celých 30 milionů žádné spojení s církví.

Česká zbožnost. Vidím, že téměř každý národ má jiné gesto modlitby. U nás příroda takové gesto odměřuje velmi opatrně a přesně. Stálý boj s haeresí, skepsí, nevěrou a podezíravostí vynutil si takřka od samé přírody určitou zdrženlivost a opatrnost, zbavil je veškeré patetičnosti a okázalosti. U nás už tělo, srdce i duše jsou si dědičně vědomy toho, že každý nedosti tlumený projev zbožnosti by vzbudil v okolí ať slyšitelný či neslyšitelný sykot, ať viditelný či neviditelný úškleb a rouhání. Tím je

tělo naučeno, aby výraz zbožnosti tlumilo co nejvíce a nejlépe; ne snad z ostychu zbabělého, ale z ostychu cudnosti. Láaska k Bohu má u nás půvab lásky tajné. Proto u nás gesto zbožnosti je velice diskretní a svrchovaně ekonomické; šetří každým centimetrem pohybu a šeptá v planisimu. Ale právě v té ekonomii nabývá soustředěnosti a zvláštní skvělé minuciesní dokonalosti a delikátnosti, která se zase nenajde tak snadno v národech, u nichž neomezenost projevů pobožnosti se projevuje za samozřejmost. — Jaroslav Durych.

České křesťanství. Měl jsem vždy ten dojem, že národ český ve svém křesťansko-církevním životě byl a dosud takřka jest v určitém druhu vnitřního napětí. Po násilném vypuzení cyrilo-metodějské východní církevnosti a násilném potlačení husitsko-křesťanského ducha zůstali Čechové sice v římském katolicismu, ale ze všeho patrně, že jako celé jejich dějiny byly vůči Římu v ostrém odporu, tak i jejich duše vnitřně nesouhlasila se zvláštními ideami a směry římského katolicismu. Než při tom jest nápadno i to, že českou duši neuspokojuje ani ideový svět a vnější forma protestantismu. Čech protestující proti Římu ve své duši přes to není protestantem; Čech, jenž nepřijímá protestantismu, ve své duši přece není katolíkem. Taktó většina Čechů octla se ve vnitřním rozpoltění, úzkostlivě hledajíc nacionálně-křesťanskou synthesisu, která byla udušena s potlačěním cyrilo-metodějské křesťanské ideje a církevnosti v Čechách a na Moravě. Třeba jen velmi litovat, že u mnohých současných Čechů (zvláště u české intelligence) historická tragedie bo-

lestného rozpoltění národně církevní duše přešla v náboženský anebo též křesťanský a církevní indiferentismus. Než novější vina křesťanského obrození a církevních snah všech kulturních národů dotýká se i českého národa. — Stefan Cankov.

Hleďte nejprve království boží... Říše ducha samou svojí podstatou jest královstvím, jež není z tohoto světa; jest to říše ideálu, který má býti, ale není; duch jest mohutnost, která sice do světa zasahuje, ale není částí světa, rozloženého v čase a v prostoru. Tento svět smyslů jest pro ducha jen světem stínů; toužíme po pravé skutečnosti, ale nikdy jí nedostihujeme; „jako ptáci vzhůru hledíme a nedbáme, co pod námi jest“, jak vypravoval Plato... Bez studovaného stavu se svět obejde, ale bez vlády ducha nelze žiti. Není pravda, že politika, stát, národ jsou hlavní věci. Sociální otázka není základem lidského snažení: zájmy duchovní, t. j. náboženské, mravní, literární, vědecké, filosofické jsou vyšší a všecko ostatní, i politika, i stát i lid, i sociální zřízení musí sloužit tomu, co jest věčné, pro všechny lidi a povznesené nad denní starosti. — Emanuel Rádl.

Tři výroky Brezinovy. Síly, které stavějí národ proti národu, zástupy proti zástupům, jsou nejstrašnější ze sil přírodních; ale úkolem vedoucích inteligenci jest, aby vystihly jejich zákony a donutily je sloužiti duchovním cílům lidstva. — Velikost člověka záleží v tom, jak dlouho trvá jeho tvůrčí princip. S postavou Kristovou nejsme hotovi podnes a každé století o ní pracuje znova. — Člověk je

spolupracovník v díle božím; má se jím stáovati čím dále vědoměji.

Nejvyšší jest láska. Jediná, miluj prakticky své bližní: všechna sláva a všechna zásluha člověka záleží ve vykonávání lásky... pak pochopíš, že jediný skutečný ráj je život. Ó, dítky, jste ode dneška v ráji, ale nechcete to pochopit, poněvadž nemlužete a právě proto jste v pekle, neboť peklo není nic jiného, nežli utrpení těch, kteří nechtějí milovat. Kdyby lidé chtěli pochopit tuto pravdu, hned by se země stala rájem. — Dostojevský.

Kamil Krofta: Z dob naší první republiky. Praha, Laichter, 1939. Právě při ukončení tohoto čísla naší revue vychází kniha, která zaslouží, abychom na ni své čtenáře ihned upozornili. V příštím čísle přineseme o ní referát. Ale již nyní poznamenáváme, že největší část knihy je věnována vyličení historických událostí z podzimu minulého roku. Je to práce, založená na úředních nebo poloúředních zprávách a výkladech z pera tehdejšího ministra zahraničních věcí a osvědčeného historika. Tu knihu má opravdu poznat každý dobrý Čech. Má 348 stran a stojí 45 K, váz. 60 K.

Upozornění. Administrace rozoslala na adresy všech, kdo ještě nezaplatili předplatné na Nábož. revue, upomínku se složenkou. Pamatujte, že předplatné 30 K ročně nebylo zvýšeno a rozsah revue nebyl snížen, ačkoliv náklady tisku jsou vyšší než dříve. Splňte svou povinnost rychleji a pečlivěji než dříve a umožněte nerušené vydávání revue, které je nám nyní zvlášť potřeba. F. K.



## Ježíšovo působení v Nazaretě.

Frankel  
Dr. F. Kovář.

Zvláštní a zcela jedinečný ráz prvokřesťanské tradice o Ježíšovi a zvláštní ráz jejího zpracování v synoptických Evangelích nám vynikne, dáme-li si práci a rozebereme-li a navzájem srovnáme některou z typických perikop, tvořících kaménky mosaiky evangelní tradice, z nichž evangelisté složili obraz Ježíšova života. Ty kaménky mají různé formy, formy evangelní tradice, z nichž nejstarší sahají až k očitým svědkům Ježíšova života.

K takovým nejstarším formám evangelní tradice patří také t. zv. výrokové historie. Jsou to krátká a prostá vypravování některých událostí z Ježíšova života, za kterých byl Ježíš životními okolnostmi přiveden k tomu, aby pronesl svá slova rozhodnutí v příslušné situaci. Ta vypravování původně kolovala v ústním podání sama pro sebe. Většinou neobsahovala údaje o čase a místě, kdy a kde se příslušná událost stala. Vypravování byla vytvořena, očitými svědky událostí podle vzoru soudobých židovských vypravování o příkladných lidech národa, a byla pak Ježíšovými stoupenci uchována a dále šířena proto, že příslušná Ježíšova slova, tvořící vrchol a jádro vypravování, obsahovala poučení a příklad, vzor a normu, podle nichž se Ježíšovi věrní ve svém smýšlení a věření i ve svém životním jednání řídili. Proto byly takové výrokové historie záhy sbírány a zaznamenávány, aby hlasatelé křesťanství, kazatelé a učitelé, měli poruce příklady z Ježíšova života. Už nejstarší evangelista použil vedle jiných pramenů také sbírky výrokových historií, kterou si některý prvokřesťanský kazatel nebo učitel sestavil. Evangelisté pak při sepisování Evangelíí dávali takovým kusům tradice zářámovací úvody, jimiž je zařazovali na určité místo a do určité doby Ježíšova života, jak to pro svůj obraz potřebovali.

K výrokovým historiím patří také vypravování o té události z Ježíšova života, kdy Ježíš veřejně vystoupil v Nazaretě. Toto vypravování zařadili do svých Evangelíí všichni tři synoptikové. Vzájemné srovnání jejich textů a srovnání jejich zařazení do rámců Ježíšova života nám může dobře osvětlit povahu a vývoj evangelní tradice a ráz zpracování té tradice různými evangelisty.

Abychom měli před očima pevný základ, postavme si všechny tři texty podle Žilkova překladu vedle sebe v synopsi.



**Mar. 6, 1—6:** Odejde odtud a přijde do svého otcovského města; učedníci ho provázeli. <sup>2</sup>V sobotu počal učití v synagoze, a mnozí, kteří ho slyšeli, se divili: „Odkud to má?“ a „Jaká je to moudrost, která mu byla dána? A takové mocné činy se dějí jeho rukama! <sup>3</sup>Což to není ten tesař, syn Mariin a bratr Jakubův a Josefův a Judův a Šimonův? A nejsou jeho sestry zde mezi námi?“ A uráželi se nad ním. I řekl jim Ježíš: „Prorok není bez úcty, jedině v svém městě a mezi svými příbuznými a v svém domě.“ <sup>4</sup>A nemohl tam vykonnati ani jednoho mocného činu, jenom na několik málo nemocných lidí vložil ruce a uzdravil je. <sup>5</sup>Divil se jejich nevěře a obcházel po okolních vesnicích a učil.

**Mat. 13, 53—58:** <sup>53</sup>Když Ježíš skončil tato podobenství, odebral se odtud, <sup>54</sup>přišel do rodného města a učil obyvatele v jejich synagoze tak, že se s úžasem tázali: „Odkud má takovou moudrost a mocné činy? <sup>55</sup>Což to není syn tesařův? Nejmenuje se jeho matka Mariam a jeho bratři Jakub, Josef, Šimon a Judas? <sup>56</sup>A nejsou všechny jeho sestry u nás? Odkud tedy to všecko má?“ <sup>57</sup>I uráželi se nad ním. Ježíš pak jim řekl: „Prorok nikde nebývá v nevážnosti, leč v své vlasti a v svém domě.“ <sup>58</sup>a pro jejich nevěru tam neučinil mnoho mocných čín.

**Luk. 4, 16—30:** <sup>16</sup>Přišel do Nazary, kde byl vychován, vešel podle svého zvyku v den sobotní do synagogy a povstal, aby přečetl Písmo. <sup>17</sup>Byla mu dána kniha proroka Izaiáše. Otevřel knihu a nalezl místo, kde bylo psáno: <sup>18</sup>„Duch Páně jest nade mnou, proto mě pomazáním posvětil, abych hlásal evangelium chudým, poslal mě kázat zajatým propuštění a slepým navrácení zraku, propouštět raněné na svobodu, <sup>19</sup>kázat vítaný rok Páně.“ <sup>20</sup>Zavřel knihu, vrátil ji sluhovi a usedl. Všichni v synagoze naň upírali oči. <sup>21</sup>Počal k nim mluvit: „Dnes je toto Písmo splněno před vašimi ušima.“ <sup>22</sup>Všichni o něm pochvalně mluvili, divili se líbezným slovům, která mu vycházela z úst, a říkali: „Není to syn Josefův?“ <sup>23</sup>Odpověděl jim: „Řeknete mi jistě toto přísloví: Lékaři, uzdrav sám sebe! Učíš i zde v svém rodném městě, co jsme všechno slyšeli, že se dalo v Kafarnau.“ <sup>24</sup>A pokračoval: „Vpravdě vám pravím: Nikdo není vítaným prorokem v svém rodném městě. <sup>25</sup>Ale říkám vám podle pravdy: Bylo mnoho vdov v Izraeli za dnů proroka Eliáše, když bylo nebe zavřeno po tři léta a šest měsíců, jak nastal krutý hlad v celé zemi; <sup>26</sup>ale k žádné z nich nebyl Eliáš povolán než k vdově do Sarepty v území Sidonském. <sup>27</sup>Bylo mnoho malomocných v Izraeli za doby proro-

ka Elizea, ale nikdo z nich nebyl očištěn než Námán Syrský.“<sup>29</sup>Jakmile to uslyšeli, všichni v synagoze, byli naplnění hněvem,<sup>30</sup>zvedli se, vyhnali jej z města, vedli jej na sráz hory, na které jejich město bylo vystavěno, a chtěli jej tam svrhnouti.<sup>31</sup>Ale on prošel jejich středem a ubíral se pryč.

Už pohled na vnější vzhled synopse nám ukazuje, že nejde o vypravování, které by bylo ve všech třech Evangeliiích zcela stejné. Znění Matoušova Evangelia je nejkratší, znění Lukášovo je nejdelší, znění Markovo je o málo delší než Matoušovo. Pročteme-li pak pozorně znění samo ve všech třech sloupcích, vidíme, že při vši různosti mají všechny tři texty tolik společného, že nutně bylo jim jedno znění základem. Mýlil by se však, kdo by myslel, že tím základem bylo znění nejkratší, Matoušovo, a že by oba druhé texty vznikly rozšířením znění nejkratšího, u Marka rozšířením poměrně nevelkým, u Lukáše rozšířením obsažnějším. Podrobný rozbor textů nám v dalším ukáže, že nejstarším a základním textem je vypravování Markovo a že znění Matoušovo je jeho zkrácením, znění Lukášovo pak jeho přepracováním a rozšířením.

Než provedeme rozbor a srovnání textů, všimneme si jejich zarámování, zařazení do rámce Ježíšova života. V té věci se synoptikové od sebe značně liší. Svědčí o tom už čísla kapitol: u Lukáše jde o kap. 4., u Marka o kap. 6., u Matouše o kap. 13.

V Markově Evangeliiu je perikopa o Ježíšově veřejném působení v Nazaretě zařazena za perikopu o uzdravení dcery Jairovy. Před tím se vypravuje v četných perikopách o Ježíšově působení v Galileji. Po této perikopě následuje vypravování o tom, jak Ježíš rozeslal 12 učedníků, a pak o tom, jak král Herodes Antipas se vyslovil o Ježíšovi. Poněvadž hned nato Herodes usiloval zmocnit se Ježíše, odešel tento podle Marka za hranice Galileje, na sever. Pak se sice do Galileje ještě vrátil, ale snažil se jí projít nepoznán a hned pak se vydal na cestu do Jeruzalema. Marek tedy časově umísťuje vypravování o Ježíšově působení v Nazaretě až na sám konec jeho činnosti galilejské. Je to u Marka poslední Ježíšovo vystoupení v synagoze vůbec. Vystoupení v Nazaretě je tu tedy závěrem Ježíšova působení v Galileji.

V Matoušově Evangeliiu se u uzdravení dcery Jairovy vypravuje v kap. 9. V 10. kap. se vypravuje o rozeslání 12 učedníků, v 11. a 12. kap. má Matouš mnoho látky, kterou Marek vůbec nemá, v 13. kap. jsou Ježíšova podobenství a hned po nich je

zařazeno vypravování o vystoupení v Nazaretě. Hned nato je vypravováno o Herodovi Antipovi a o Ježíšově odchodu za hranice. U Matouše je tedy časově zařazení perikopy stejné jako u Marka, totiž na konci Ježíšovy činnosti galilejské, jakoby její ukončení. Od Marka se Matouš liší tím, že provedl přerážení perikop před tím, poněvadž užil z jiných pramenů četné látky, které u Marka jako svého pramene nenalezl. Bližší důvod přerážení perikop u Matouše poznáme ještě dále.

Na rozdíl od Marka a Matouše zařadil Lukáš událost nikoliv na konec, nýbrž na sám počátek Ježíšovy galilejské činnosti, hned za vypravování o pokušení na poušti. Lukáš z tohoto vystoupení učinil Ježíšovo programové vystoupení. U Marka je takovým programovým vystoupením shrnutí obsahu Ježíšova radostného poselství (Mar. 1, 15); u Matouše kázání na hoře (Mat. 5—7), u Jana vypuzení prodavačů z jeruzalémského chrámu (Jan 2, 13—17). Důvod, proč Lukáš právě toto vypravování zvolil za programové, poznáme dále při rozboru textu.

Třeba Marek a Matouš umístili vypravování o Ježíšově vystoupení v Nazaretě na konec a Lukáš na počátek jeho galilejského působení, je to ve všech třech případech důležité místo, které je tomuto vypravování dáno, a to samo dokazuje, že všichni tři evangelisté připisovali této události v Ježíšově životě zvláštní význam.

Exegetický rozbor trojího textu našeho vypravování nám ukáže shody i rozdíly mezi synoptiky, dovolí nám konstatovat vývoj evangelní tradice, jak se jeví v rozdílech, a umožní nám také učinit si úsudek o práci evangelistů a o historičnosti i významu vypravované události.

Krátkými zarámovacími úvody zařazují Marek a Matouš novou perikopy do proudu svého vypravování Ježíšova života. V obou případech jsou úvody zcela obecné, vlastně jen stylistické přechody. Marek slovy „odejde odtud“ mluví odchod z místa, kde se stalo uzdravení dcery Jairovy; ale to místo jmenováno není. Matouš slovy: „Když Ježíš skončil tato podobenství, odebral se odtud“, také jen slohově navazuje na předešlé vypravování. Lukáš sám nemá zarámovacího úvodu ani stylistického spojení s předešlým, vpadá hned *in medias res*.

Prvokřesťanská tradice začínala svou vzpomínku na tuto událost konstatováním, že Ježíš v době svého veřejného působení v Galileji přišel také do Nazareta. Ani u Marka ani u Matouše není město uvedeno jménem. Je nazváno pouze *patris*. Toto slovo, odvozené od slova *patér*, otec, znamená jednak otcovskou zemi, vlast (na př. Jan 4, 44; Žid. 11, 14), jednak otcovské město nebo vesnici. Prof. Žilka slovo *patris* překládá u Mar. 6, 1: otcovské město (Mar. 6, 4: v svém městě), u Mat. 13, 53 a u Luk. 4, 23, méně přesně: rodné město. Třeba u Marka na tomto místě není řečeno, že tím Ježíšovým otcovským městem byl Nazaret, plyne to z Mar. 1, 9, kde se praví, že Ježíš přišel k Janu Křtiteli

z Nazareta v Galileji. V Mar. 1, 14 se pak praví, že od Jana Křtitele a po pokušení na poušti se vrátil do Galileje a tam, když byl Jan Křtitel uvězněn, začal veřejně působit, procházeje zemi a máje na čas středisko v Kafarnau u jezera Genezaretského. Z Markova Evangelia je dále vidno, že po uplynutí nějaké doby galilejské činnosti přišel také do Nazareta. Přišel-li, jak třeba z Marka soudit, od jezera Genezaretského, vykonal cestu asi 30 km, tedy celý den cesty.

Čtenář Matoušova Evangelia věděl dobře, že otcovské město Ježíšovo je Nazaret. Tento evangelista hned v historii dětství napsal, že Ježíšův otec se po návratu z Egypta „odebral do krajiny galilejské, šel a usadil se v městě řečeném Nazaret“ (Mat. 2, 23). A na začátku Ježíšova veřejného vystoupení opět upozornil čtenáře, že „když Ježíš uslyšel, že Jan byl uvězněn, odebral se do Galileje, opustil Nazaru, šel a usadil se v Kafarnau u jezera“ (Mat. 4, 12).

Lukášovo Evangelium pokládalo Nazaret za stálé bydliště Ježíšových rodičů, které opustili jen na krátko, aby se přihlásili v Betlemě při soupisu lidu (Luk. 1, 26; 2, 4) a do něhož se zase vrátili po skončení dnů betlemských (Luk. 2, 39).

Všecka tradice je tedy zajedno v tom, že Ježíšovým otcovským městem je Nazaret a stačilo proto ve vypravování o vystoupení v Nazaretě užít výrazu „otcovské město“, aniž se jmenovalo jménem. Jen Lukáš je jmenuje v naší perikopě jménem. Užívá formy *Nazara*, a ze srovnání s Mat. 4, 13 lze soudit, že v této formě bylo jméno města uvedeno v druhém hlavním prameni Evangelia Matoušova a Lukášova, ve sbírce Ježíšových řečí v Logiích. Lukáš ještě dodává, že to bylo město, kde Ježíš byl vychován.

Podle Marka provázeli Ježíše do Nazareta jeho učedníci. Matouš tento údaj vynechal, poněvadž Markovo vypravování, které mu zde bylo pramenem, zkracoval, a doprovázení učedníků do Nazareta se mu asi zdálo samozřejmým, když Ježíše provázeli při všech jeho cestách. Lukáš údaj vynechal rovněž, ale z jiného důvodu: položil událost na samý počátek Ježíšova působení, kdy ještě Ježíš učedníků neměl. Údaj o doprovázení učedníků znamená, že Ježíš nepřišel do Nazareta navštívit svou rodinu, nýbrž že tam přišel veřejně působit, plnit své poslání hlasatele a usku-tečňovatele království božího, jak to dosud činil po celé Galileji. Návratem do otcovského města, v němž žil do 30 let svého života, v doprovodu učedníků, jako by byl významným zákoníkem, který je provázen žáky, vzbudil jistě pozornost krajanů a možná dráždil mnohé k posuzování.

Sobota po příchodu do Nazareta byla Ježíšovi příležitostí, že navštívil bohoslužebné shromáždění v místní synagoze a užil v něm práva, jež příslušelo každému dospělému Izraelitovi a zvláště hostu v místě: přečíst hebrejsky úryvek Písma a vyložit jej aramejskou promluvou. Marek a po něm Matouš jen krátce

uvádějí, že Ježíš v sobotu v synagoze svého otcovského města učil, t. j. vykonal výklad přečteného místa Písma. Obsahem výkladu bylo patrně to, co všude jinde při Ježíšově působení v Galileji v tomto období jeho činnosti. Z Marka víme, jak Ježíš hlásal, že se království boží přiblížilo a že je proto nutno změnit smýšlení a chování, činit pokání. Z Marka musíme soudit, že Ježíš v tomto prvním období své činnosti měl vědomí poslání prorockého, cítil se prorokem a služebníkem království božího, který je poslán činit lidi způsobilými pro království boží a uskutěčňovat je ničením moci zlé, vypuzováním démonů z lidí, t. j. jejich uzdravováním. Z Marka třeba také soudit, že Ježíš došel vědomí mesiášského teprve postupně, zkušenostmi po uplynutí prvního období galilejské činnosti.

Lukáš, který celé vypravování upravuje tak, jako by šlo o vůbec první veřejné vystoupení Ježíšovo, prozrazuje některými drobnostmi, že ve skutečnosti jen upravuje pro svůj spisovatel-ský účel zprávu Markovu, která i jemu byla pramenem. Tak když praví, že Ježíš vešel podle svého zvyku v den sobotní do synagogy a povstal, aby přečetl Písmo. To znamená, že to přece nebylo Ježíšovo první veřejné vystoupení, nýbrž že působil po nějakou dobu už před tím, jak vypravuje Marek a podle něho i Matouš. Lukáš patrně dobře věděl ze svých pramenů, hlavně z Marka, že Ježíšovo veřejné vystoupení v Nazaretě se nestalo na počátku jeho působení. Proto již před tuto perikopu zařadil souhrnnou zprávu: „V moci Ducha (po pokušení) se vrátil do Galileje. Pověst o něm se rozešla po celé okolní krajině. Učil v jejich synagogách a byl od všech oslavován.“ (Luk. 4, 14. 15.) Ale Markovo vypravování o vystoupení v Nazaretě na konci galilejské činnosti se Lukášovi z důvodů, jež poznáme, hodilo, aby je přepracoval v programové vystoupení v městě, v němž byl Ježíš vychován, a aby je proto umístil na počátek jeho působení vůbec. Ale i jeho přepracováním proniká prvotní tradice, zachovaná u Marka a u Matouše.

K Lukášovu přepracování tohoto kusu evangelní tradice patří, že je tu podrobně vyličen průběh a obsah Ježíšova působení v nazaretské synagoze. Evangellista si událost představuje tak, že když při shromáždění představený synagogy podle zvyku vyzval přítomné, chce-li některý z nich přečíst Písmo a vykonat výklad, Ježíš povstal na znamení, že tak chce učinit. Sluha synagogy mu podal svitek papyru, obsahující knihu proroka Izaiáše, a Ježíš ve svitku našel místo, které dnes známe jako počátek kap. 61. Místo mluví o služebníkovi Hospodinovu, který je od Boha pověřen a zplnomocněn hlásat boží rok odpuštění, rok radostné zvěsti pro chudé, rok propuštění a amnestie, tělesné i duševní obrody, uskutečnění toho, co se v Zákoně (Deut. 15, Lev. 25, 13) říkalo o sobotním, jubilejním roce. Ježíš toto místo z proroka přečetl, svinul svitek, vrátil jej sluhovi a usedl, aby pronesl výklad místa. Ve výkladu pak Ježíš prohlásil, že přečtená právě

slova Písma se dnes, v den prvního jeho veřejného vystoupení, splnila. To znamená, že podle Lukáše bylo uvedené Izaiášovo místo předpovědi Ježíše jako spasitele chudých, zbožných, trpících, nemocných. Rok Ježíšova působení je podle Lukáše rokem spásy. Prorokova slova přešla ze stavu pouhého zaslíbení ve stav uskutečnění. Doba čekání je pryč. Objevil se posel boží, služebník Hospodinův, posvácený pomazáním, který má od Boha plnou moc k započetí doby spásy, mesiáš. Tato hodina Ježíšova prvního veřejného vystoupení znamená obrat časů, začátek nového věku. Židům se nabízí spása. Lukáš to chápe jako Ježíšovo zásadní, programové prohlášení na samém počátku jeho působení.

Zde je tedy základní rozdíl mezi Markem a Matoušem na jedné a Lukášem na druhé straně. Marek a Matouš předpokládají, že Ježíš na konci svého galilejského působení hlásal v Nazaretě totéž, co před tím v celé Galileji, t. j. radostné poselství o království božím, které se přiblížilo a které vyžaduje od lidí změnu smýšlení a života. Hlásal podle nich Ježíšovo evangelium. Teprve od Petrova vyznání víry v Ježíšovo mesiášství, což se stalo až po odchodu z Galileje za hranice na severu, u Caesareje Filipovy, začal Ježíš mluvit s učedníky o svém mesiášství. Podle Lukáše však Ježíš už v svém prvním programovém vystoupení hlásal sebe jako mesiáše, hlásal evangelium o Ježíšovi. Není pochyby, že Markovu a Matoušovu znění je nutno dát s hlediska historičnosti přednost před zněním Lukášovým, které se jeví jako pozdější přepracování prvotní tradice, zachované u Marka.

Všichni evangelisté mluví o tom, jak Ježíšova slova působila na přítomné posluchače, Ježíšovy spoluobčany v jeho otcovském městě. Všichni tři konstatují údiv posluchačů nad Ježíšovými slovy. U Matouše i u Lukáše proniká společný pramen, Marek. I podle Lukáše vzbudila Ježíšova naprosto nečekaná a neslychaná slova, jimiž se prohlásil za mesiáše, přátelský obdiv, posluchači o něm pochvalně mluvili, divili se líbezným slovům, která mu vycházela z úst. To je zřejmá ozvěna Lukášova pramene, Markova Evangelia.

Ale tento příznivý a mocný dojem vznikal v posluchačích proti jejich vůli. Duchovní velikost, před níž se bezděky sklonili, jim v duších kontrastovala s malostí Ježíšova původu, který všichni znali a s faktem, že se neučil u žádného velkého učitele. Tuto dvojí reakci posluchačů zaznamenávají všichni tři synoptikové. Ale přece je mezi nimi značný rozdíl v podrobnostech. Marek a Matouš se v mnohém shodují, ale také se liší. Lukáš se od obou značně odlišuje.

U Marka i u Matouše konstatují posluchači moudrost Ježíšových slov, jichž byli právě svědky. Před tím už o Ježíšovi slyšeli, že koná po Galileji mocné skutky uzdravování, všude se o nich vypravovalo. To si nedovedou vysvětlit, a budí to v nich závist. Diví se, odkud to má. Vždyť jej přece všichni dobře znají. Znají bezvýznamnost jeho rodiny, jeho původ z řemeslnické ro-

diny. Pochází z lidu, který pracuje rukama. Ježíš se asi vyučil otcovu řemeslu. Proto se Nazaretští táží: „Což to není ten tesař?“ Je tu užito řeckého slova *tektón*, a to neznamenalo jen tesaře, nýbrž vůbec řemeslníka, který stavěl domy (srovnej do dnes to slovo v našem archi-*tekt*), tedy také zedníka a kováře. Starokřesťanská tradice nepokládala Ježíše nikdy jen za tesaře. Justin Mučedník o něm praví, že „konal práce tektonické, ... vyráběl radlice a jařma“. (Dial. c. Tryph. 88.) Hilarius o něm praví, že „byl syn kováře“ (Fabri erat filius ferrum igne vincentis. In Math. 14, 55). Pro Nazareťany byl tedy Ježíš podle Marka stále jen řemeslníkem, který do nedávna mezi nimi vykonával těžkou ruční práci a nepřipravoval se u žádného velkého zákoníka k činnosti duševní a duchovní. Matouš už tento Markův údaj zmínil; u něho už není Ježíš tesař, nýbrž jen „syn tesařův“, což nevylučuje, že sám byl už více než řemeslník. Zde už pozorujeme zmírnění nejstarší tradice, zachované u Marka. Lukáš pak údaj už vůbec vynechal, zmírnění tradice postoupilo ještě dále.

Všichni tři synoptikové dále zdůrazňují, že bezvýznamnost Ježíšovy rodiny se Nazareťanům stala překážkou, aby jej uznali. Znali přece celou jeho rodinu, matku, bratry a sestry, všichni dosud mezi nimi žili. Všichni byli průměrní lidé, jimž chybělo všecko mimořádné. Proč by tedy on měl být víc než oni? Toto smýšlení Ježíšových krajanů všichni tři synoptikové uvádějí, ale přece jsou v detailech mezi nimi rozdíly a opět tu pozorujeme vývojové zmírnění tradice ve prospěch Ježíšův od Marka přes Matouše k Lukášovi. U Marka nazývají Nazaretští Ježíše „syn Mariin“. Je to jediné místo v Novém zákoně, kde je Ježíš tak nazýván. Je nutno chápat to ve smyslu ponižujícím, pohrdavém. Žádný muž v Orientě, ať je jeho otec živ nebo mrtev, není nazýván podle své matky, nýbrž vždy jen podle otce. Proto je také Ježíš nazýván „syn Josefův“ (Luk. 3, 23; 4, 22; Jan 1, 45; 6, 42). Je-li ale na tomto místě nazýván „syn Mariin“, není to proto, že Josef byl v té době už patrně mrtev, nýbrž má to účel snižující. Proto je to jen u Marka v prvotní tradici, ale u Matouše je už zmírnění: „Což to není syn tesařův? Nejmenuje se jeho matka Mariam?“ A ještě větší zmírnění je u Lukáše, kde je Ježíš nazván „syn Josefův“. Lukáš nic víc o Ježíšově rodině nemluví, má jen odkaz na otce, nikoliv na matku ani na bratry a sestry. Marek a Matouš jmenují i čtyři Ježíšovy bratry: Jakuba, Josefa, Šimona a Judu. A připomínají i Ježíšovy sestry. Některé z Ježíšových bratrů známe z dějin křesťanství, u sester neznáme ani jména ani počet, ale byly patrně nejméně dvě, když se tu o nich mluví v plurále. Jakub byl později hlavou jeruzalémské křesťanské obce (Sk. ap. 12, 17; 15, 13) a jeden ze „sloupů“ prvotní církve (Gal. 2, 9). Také Judas měl asi nějaký význam v prvotní církvi, neboť mu byl připsán malý list, který je zařazen v kánonu Nového zákona na poslední místo mezi katolickými listy. Církevní historik Eusebius (H. G. III, 19) vypravuje,



že Judovi vnukové byli jako „příbuzní Páně“ předvoláni před císaře Domitiana, který je však zase poslal zpět na jejich malé hospodářství v Palestině, když poznal, že jsou to prostí lidé, kteří mu nemohou být nebezpeční. Šimon byl snad nástupcem Jakubovým jako hlava jeruzalemské obce křesťanské. O Josefovi není nic bližšího známo.

Nazaretským se neshodovalo to, co od Ježíše slyšeli v synagoze, s tím, co o něm a jeho rodině věděli z dřívějšíka. Byli by mohli logicky dojít k závěru: Nemůže-li to mimořádné, co u Ježíše pozorujeme, pocházet z rodu, od přírody, od lidí, musí to pocházet od Boha. Ale oni raději učinili nelogický závěr: Patrně to osobní u něho není nic mimořádného, když jeho rodina je průměrná. Tento závěr byl snazší, poněvadž zbavoval všech povinností, které by pro jejich smýšlení a život vyplynuly, kdyby byli uznali jeho mimořádnost a tedy skutek boží. Proto dali najevo slovem i skutkem svůj nelogický, ale pro maloměstské přizemní duše snazší závěr. Pohoršovali se nad ním. Jeho původ a zaměstnání byly pro ně *skandalon*, pohoršením (Mr., Mt.). Zavrouli lidé svoje duše, ani Bůh v nich nemůže působit. Motivy pak, proč lidé své duše zavírají, jsou často dány malými obzory a okolnostmi všedního života. Pro tyto okolnosti se Ježíšovo působení v otcovském městě skončilo nezdarem.

Podle všech tří synoptiků Ježíš tuto skutečnost svým krajanům osvětlil známým tehdy příslovím. Marek a Matouš o tom vypravují shodně, ale Lukáš odlišně od nich.

U Marka a u Matouše zní přísloví v podstatě stejně. Matouš je jen zkrátil, jako často. „Prorok není bez úcty, jediné v svém městě a mezi svými příbuznými a v svém domě.“ (Mar.) „Prorok nikde nebývá v neváznosti, leč v své vlasti a v svém domě.“ (Mat.) Příklad vyslovuje běžnou životní zkušenost, že proroka nejčastěji odmítá jeho nejbližší okolí, že mezi vlastními lidmi člověk nejtěžší proráží i s věcí nejlepší. Těmito Ježíšovými slovy vrcholí u Marka a u Matouše tato výroková historie. V těchto slovech je vysvětlen důvod Ježíšova neúspěchu v Nazaretě. Ale pro Marka i pro Matouše je vystoupení v Nazaretě ukončením Ježíšovy činnosti galilejské. V té měl Ježíš zprvu úspěchy, ale když se dostal do zápasu o pravou zbožnost se zástupci legalistické zbožnosti židovské, dostavily se neúspěchy. A tak nezdár nazaretský je dovršením i neúspěchu činnosti galilejské. A je asi i symbolem nezdaru Ježíšova působení v národě izraelském vůbec. Od tohoto nezdaru vedla cesta ke konečnému nezdaru na Golgatě. A Ježíšova slova v této výrokové historii jsou pro křesťany výkladem toho Ježíšova nezdaru mezi krajany v otcovském městě i pak v celé otcovské zemi. Proto přepisuje Marek i Matouš tomuto vypravování takový význam.

Co tu Ježíš vyjádřil slovy, ukázalo se pak podle Marka také skutky. Mezi Ježíšovými krajany nebylo důvěřivé víry v jeho sílu, proto se tam nedařila jeho uzdravování. Chyběl předpoklad,



důvěřivě otevřená duše, vycházející vstříc vůli mocné duchovní osobnosti. To je důležité svědectví prvotní tradice, ukazující, že Ježíšova uzdravování se nedařila vždy, totiž tehdy, když u nemocného nebyla důvěřivá víra v jeho moc. V prvotní tradici byla obsažena asi jen prvá část Markovy věty: „Nemohl tam vykonati ani jednoho mocného činu.“ Ale už u Marka následuje zmírnění toho údaje dodatkem v druhé části věty: „Jenom na několik málo nemocných lidí vložil ruce a uzdravil je.“ U Matouše je ještě větší zmírnění ve prospěch Ježíšův: „A pro jejich nevěru tam neučinil mnoho mocných činů.“ Ale tato věta u Matouše má ještě další smysl. Podle ní Ježíš sám omezil své mocné činy v Nazaretě na málo případů, úmyslně, jako trest za nevěru svých krajanů. A zde také pochopíme, proč Matouš přeřadil perikopu o vystoupení v Nazaretě až do kap. 13. Už celá tato kapitola, Ježíšova podobnost, jsou u Matouše chápána jako trest za nevěru Židů, za odmítnutí pokání. Podle Matouše učinil Ježíš svým krajanům v Galileji velké nabídky spásy, ale oni je skoro všichni odmítli, takže jejich poslední věci byly horší nežli první. (Mat. 12, 45.) Proto Ježíš za trest mluvil v podobnostech, aby mu nerozuměli, proto zde za trest omezil své mocné činy. Tak se u Matouše končí Ježíšovo působení v Galileji trestem za odmítání. Pro tento svůj účel přeřadil Matouš naši perikopu na toto místo, jako vyvrcholení vypravování předešlého. Po tomto odchýlení se v dalších perikopách opět řídí pořadím Markovým.

U Marka se perikopa končí konstatováním, že Ježíš se divil nevěře svých krajanů a obcházel pak po okolních vesnicích a učil. Nepochodí-li prorok u svých nejbližších, obrací se k cizím. U Matouše tento závěr perikopy chybí, jemu se daleko více hodilo skončit předešlou větou.

U Lukáše je konec perikopy opět značně přepracován. Především Lukáš uvádí, že Ježíš řekl svým krajanům dvě přísloví. Prvé z nich mělo být námitkou jeho krajanů a zároveň žádostí, aby tam učinil na důkaz své vyšší moci nějaký takový mocný čin, o jakých vypravovala pověst o něm. „Řeknete mi jistě toto přísloví: Lékaři, uzdrav sám sebe! Učin i zde v svém rodném městě, co jsme všechno slyšeli, že se stalo v Kafarnau.“ Příklad, uvedený v první větě, je známo z literatury židovské i řecké z oné doby. V Mišně zní: „Lékaři, uzdrav své kulhání!“ V oblasti řecké znělo: „Jiných lékař — sám vředy kypí.“ Druhá věta, uvedená po přísloví, je novým dokladem, jak Lukášovo umístění této perikopy na počátek Ježíšova působení neodpovídá historické skutečnosti. Slova této věty předpokládají již mocné skutky, vykonané Ježíšem v Kafarnau, jak o nich vypravuje Marek a podle něho i Matouš. Událost v Nazaretě se tedy nemohla stát na samém počátku Ježíšova veřejného působení, jak si ji přizpůsobil Lukáš, nýbrž na konci Ježíšova galilejského působení, jak praví prvotní tradice, zachovaná u Marka a Matouše.

Na přísloví svých krajanů odpovídá Ježíš podle Lukáše jiným příslovím: „Nikdo není vítaným prorokem v svém rodném městě.“ Zde opět proniká u Lukáše prvotní tradice, zachovaná u Marka a Matouše. Ale další slova Lukášova jdou daleko za prvotní tradici. Zatím co podle Marka odchází Ježíš jako prorok, odmítnutý v otcovském městě, do okolních vesnic židovských, u Lukáše je už v tomto prvém Ježíšově vystoupení naznačeno, že Ježíš odejde konat své mocné činy k pohanům, čili že křesťanství po odmítnutí od Židů přejde z vůle boží k pohanům. Ježíš to naznačuje dvěma příklady ze Starého zákona, ze života proroků. Podle vypravování 1. Král. 17 byl prorok Eliáš při vši bídě vdov v tehdejší Izraelu od Boha poslán přes hranice k vdově v zemi pohanské, a pohanská vdova zakusila boží pomoci. A podle vypravování 2. Král. 5 prorok Elizeus při spouště malomocných v národě vyvoleném uzdravil podle vůle boží z malomocenství pohana Námána v zemi syrské. Jako Eliáš a Elizeus, ač izraelscí proroci, pomáhali z vůle boží pohanským cizincům, tak bude i s Ježíšem. Oběma příklady je naznačeno, že křesťanství, odmítnuté Židy, přejde z vůle boží k pohanům.

Teprve tato Ježíšova slova podle vypravování Lukášova vzbudila hněv u Ježíšových krajanů a oni vykonali čin, kterým jen dokázali, že Ježíš měl pravdu svým příslovím o odmítání proroka jeho domovem. Proto se také stane skutečností, že pomoc boží, spása, přejde od nich k pohanům. Nazaretští podle Lukáše vyhnali Ježíše nejen ze synagogy, ale z města, vedli jej na sráz hory a chtěli jej svrhnouti dolů. Ale jeho hodina ještě nepřišla; proto prošel jejich středem a ubíral se pryč. Tak už na samém počátku Ježíšova působení, v jeho vlastním otcovském městě, hrozilo se stát to, co se vskutku na konec stalo v hlavním městě národa: vypuzení z města a zbavení života. Ale tím bude vysvobozeno evangelium pro svět pohanský, jako nyní v Nazaretě bylo osvobozeno pro svět židovský.

K těmto synoptickým textům ještě musíme dodat text mimokanonický. Mezi Ježíšovými výroky, jež byly nalezeny na papyrech z egyptského Oxyrhynchu, je také logion, které je jako by slovní ilustrací naší perikopy. Výrok je zachován v paralelismu členů a zní: „Praví Ježíš:

Není vítaný prorok ve vlasti své,  
ani nepůsobí lékař uzdravení těch, kdo jej znají.“

Někteří badatelé soudí, že jde o pravý výrok Ježíšův a že toto je nejstarší základ, podle něhož byla teprve později vytvořena výroková historie, aby výrok měl svůj „Sitz im Leben“. Tento úsudek však není nutný. Výrokové historie patří k nejstarším formám synoptické tradice a je také možno, že logion, nalezené v Oxyrhynchu, bylo vytvořeno právě z výrokové historie jako jeho pointa.

Rozbor našich textů nám ukázal, že text Markův a Matoušův přes různosti v podrobnostech patří v podstatě k sobě, ucho-

vávající prvotní tradici o vypravované události, ale text Lukášův že je přepracováním původního znění tradice.

U Marka a Matouše jde o krátké a prosté vypravování, typickou výrokovou historií, plnou jednoduchosti. Lidé města se tu pohoršují nad Ježíšem proto, že jej pokládají za jednoho ze svých, znají jeho zaměstnání i členy jeho rodiny a nemohou pochopit moudrost, jakou právě ukázal v jejich synagoze, a blahodárný a mocný vliv, o němž se doslechli z jeho působení po Galileji. Ježíš na situaci odpovídá zásadním prohlášením, které je nejlépe vystiženo v pointě, nalezené v logiích z Oxyrhynchu. Historie se u Marka končí poukazem na Ježíšovu nemožnost vykonat mezi vlastními krajany čin dobrodiní, a to pro nedůvěru k němu, která jej samého překvapuje. Jde tu tedy o odmítnutí učitele, který nabyl proslulosti, vlastními krajany, kteří jej znali z dětství. Ježíš je svým krajanům skandalon, kámen úrazu. V Ježíšově neúspěchu u otcovském městě vidí asi evangelista miniaturu a symbol jeho neúspěchu také v otcovské zemi galilejské a snad v Izraelu samém. Tak je tomu u Marka i u Matouše.

I pro Lukáše má událost význam symbolický, a to ještě zřetelněji než pro Marka a pro Matouše. Ale Lukáš umístil událost na začátek Ježíšova působení a neúspěch je tak od počátku předvídaný a nevyhnutelný. Proto ztrácí neúspěch u Lukáše ráz tragiky, který má v prvotní tradici, a stává se nutností Bohem chtěnou a Ježíšovi předem známou, poněvadž se jí má dosíci vyššího cíle. U Marka a Matouše přijímá Ježíš odmítnutí se starostí a s překvapením, u Lukáše upozorňuje, že je předpověděno ve Starém zákoně a dává tím upozorněním Nazaretanům sám podnět, aby jej zamítli. Lukáš přepracoval původní tradici ve shodě s plánem a účelem svého Evangelia. Chtěl nalézt v Ježíšově životě praecedens pro to, co bylo skutečností v době, kdy psal své Evangelium, a kdy evangelium proudilo k pohanům a u Židů takřka zanikalo. Lukáš chce ukázat, že rozšíření evangelia mezi pohany je dílo boží, že zde nemá co dělat ani zloba ani slepota Židů ani náhoda. Odmítnutí v Nazaretě se dělo s Ježíšovým vědomím, ano chtěním a přičiněním, aby tím bylo evangelium osvobozeno pro větší rozsah, aby z Nazareta přišlo do Galileje, pak do Samarie, pak do Judska a Jeruzalema a když všude tam bylo zamítnuto, aby přešlo k pohanům a ochotně přijímáno záhy dospělo až do Říma. Takto bylo možno smýšlet, když Lukáš psal své Evangelium, ale nikoliv po smrti Ježíšově, když se tvořila evangelní tradice. Proto není možno pokládat Lukášovo znění za historické. Prvotní tradice je zachována u Marka a podle něho i u Matouše.

Tak nám synoptické vypravování o Ježíšově vystoupení a odmítnutí v jeho otcovském městě poskytlo příležitost, abychom nahlédli do povahy, vývoje a významu evangelní tradice o Ježíšovi a zároveň i do způsobu práce evangelistů, kteří tu tradici zpracovávali podle svých speciálních cílů.