NÁBOŽENSKÁ REVUE

ČESKOSLOVENSKÉ CÍRKVE

ŘÍDÍ

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

ROČNÍK V

1 9 3 3

Nákladem Ústřední rady československé církve v Praze
Tiskem Tiskového a nakladatelského družstva CČS knihtiskárna „Blahoslav“
v Praze II., Krakovská 7

OBSAH V. ROČNÍKU.

(Čísla udávají stránky.)

Články:

Dlatla B.: Selství a náboženství . . . . . 253—255
Gadre J. G. Dr., přel. Rutrle O.: Stoletá paměť smrti Raja Ram Mohun Roye . . . . . 258—263
Halbhuber Jar.: Náboženská a laická mravní výchova na škole národní . . . . . 256—258
Hník F. M. Dr.: Má církev československá souhlasiti s regulací porodnosti? . . . . . 1—18
— : Omezování porodnosti . . . . . 52—57
— : Diskuse o církvi československé s prof. J. L. Hromádkou . . 118—131
— : Durychovo „Bloudění" . . . . . 326—330
Hradil Oldřich: Pavlova základní koncepce křesťanství . . . . 28—32
— : Janovo evangelium pod vlivem Pavlovým . . . . . 140—143
— : Pavel ze Samosaty . . . . . 193—196
Kalous Frant.: Roztřídění československých dějin náboženských 241—252, 309—326
Novák Mir.: Kohelet-Kazatel . . . . . 57—61
— : Počátek prorocké činnosti Amosovy . . . . . 186—193
Plešinger Jan: Zápas státu a církve za krále Přemysla I. a biskupa Ondřeje II. . . . . 32—34, 71—79
Podzimek Jan Dr.: Davový člověk . . . . . 61—70
— : Věřící přírodozpytec . . . . . 197—213
Rutrle Otto: Durkheim ve vědě o náboženství . . . . . 131—140
— : Eschatologie Bhagavadgity . . . . . 330—333
Spisar Alois: Omezování porodů a křesťanská morálka . . . . 19—28
— : Škola a Bůh . . . . . 49—52
— : Národ, náboženství a církev . . . . . 113—118
— : K objektivitě náboženské víry, IV. . . . . 177—185
— : O stát . . . . . 305—308
— : Žilkův překlad Nov. zákona . . . . . 333—335

Rozhledy po životě nábož. a církevním:

Stejskal R. J., Dr.: Náboženské poměry a církev katolicko-evangelická ve Francii . . . . 34—38, 80—85, 144—148, 335—338
— : Vývoj církevních a nábož. poměrů v Německu . . . . . 263—269
Weatherall J. A. — přel. J. Hradilová: Unitarianism . . . . . 149—153

Hník F. M., Dr.: Akademický týden římskokatol. inteligence . . 269—274
Spisar A.: Svobodný protest ve Švédsku . . . . . 274—275
Hník F. M., Dr.: Em. Rádl šedesátníkem . . . . . 338—339

Rozhledy po náboženské výuce a výchově:

Kalous Frant.: Snahy Karla Farského usměrniti vyučování náboženství CČS . . . . . 213—219

Školská hlídka:

Roháček Jan: Dérerovy školské návrhy . . . . . 85—89

Rozhledy po písemnictví:

Referáty . . . . 39—44, 89—102, 154—104, 220—234, 275—290, 340—353
Časopisy . . . . . 102—103, 168—170, 234, 293—298, 353—356
Knihy . . . . . 164—168, 235, 290—293, 357—359
Různé . . . . 45—48, 105—112, 170—176, 235—240, 298—304, 359—364

H-708/52

MÁ CÍRKEV ČSL. SOUHLASITI S REGULACÍ PORODNOSTI?

(Na okraj nedávné ankety.)

1.

Otázka regulace porodnosti stala se zvláště v letech poválečných jedním z nejožehavějších problémů společenských i osobních. Není mnoho otazníků nad osudem západoevropské civilisace tak pronikavě se vtírajících do svědomí jednotlivců a do úvah státníků a sociálních myslitelů o budoucnosti věcí obecných, jako je ve skutečnosti, že se musíme rozhodnouti buď pro rodičovství nebo proti rodičovství, buď pro intensivní politiku populační inflace nebo proti vzrůstu sociální přelidněnosti.

Nebudu vypočítávati známá čísla o velkém úbytku porodnosti po stránce relativní i absolutní u nás a v ostatních státech západoevropských za posledních 50 let. Dnes mně spíše záleží na objasnění, zda je možno nalézti ideovou motivaci určitého způsobu regulace porodnosti, přípustné s hlediska sociálního kriteria křesťanské církve. Církev československá je povolána, aby se k věci též vyslovila. Především proto, aby pomohla hledat cestu ze zmatků mnohým svým členům a členkám, kteří v bezradnosti a časté neutěšenosti svého manželského života hledají u své církve upřímnou radu. Ale též veřejnost mimocírkevní očekává od naší církve její rozhodné slovo, poněvadž jím má býti podáno svědectví o mravních základech jejího výchovného díla v našem národě. Objektivním rámcem a zároveň jádrem tohoto článku je anketa o kontrole porodů, která byla svolána na 24. ledna 1933 Ústřední radou CČS, za předsednictví patriarchy G. A. Procházky. Účastnili se jí kromě členů Ústřední rady a profesorského sboru Vysoké školy bohovědné jako referenti pozvaní odborníci, kteří probrali tuto otázku s hlediska lékařské vědy, lékařské prakse, trestního práva, sociální politiky a křesťanského světového názoru. Zmíním se především o důležitosti slova odborníků, jež jim v otázce regulace porodnosti přísluší; dále uvedu projevy referentů na anketě (první tři jsou ve znění autentickém); nakonec shrnu výsledky ankety, jak se mně jeví s hlediska příslušníka CČS. (Prof. Spisar píše o přípustnosti užívání antikoncepční prevence, pokud se týče křesťanské nauky CČS.)

2.

Bylo už řečeno, že problém regulace porodů je nutno řešiti jako naléhavý předpoklad duševní rovnováhy jednotlivců a stejně též jako eminentní zájem společenského celku. Mnoho-

členné rodiny nebo redukované rodiny nejsou jen soukromou záležitostí manželské dvojice.

Ve svých totalitních závěrech a pospolitých korelacích uvnitř národního organismu spoluurčuje souhrnná summace rozhodnutí manželských dvojic buď celkovou výslednici racionální populační politiky, nebo směřuje při upřílišněné sociální inflaci přelidněním k ohrožení mezinárodního míru, nebo naopak, při tendenci k rodičovské afesii vzniká nebezpečí chronické sebevražednosti národního celku nebo celého kulturního typu odumírající společnosti.

Otázka regulace porodů je pro tuto svou sociální důsažnost předmětem studia t. zv. užité sociologie. Sociologové a sociální politikové dobře rozpoznávají, že rodina je základní společenskou institucí. Už zakladatel sociologie August Comte rozpoznal, že rodina je zárodkem společenského ústrojí. Jak dobře Comte viděl, je patrno z jeho poučky, že se v rodině zrcadlí soubor změn, jež jsou příznačné pro stav společnosti jako celku.

Sociální filosofie, z níž vycházejí křesťanské církve, doplňuje poznatek sociologův o rodině v ten smysl, že tato je základem stejně sociálního řádu reálného jako ideálního — totiž království božího na zemi. Rodinou je prostředkován obdobně tělesnoduševní substrát pro výstavbu populační základny společenské organisace, jako je rodina mediem pro konservaci nejlepších náboženských zkušeností rodu a ušlechtilých duchovních aspirací klanu, kmene nebo národa. Církev má mnoho důvodů, aby si pečlivě všímala solidnosti kořenů, z nichž rostou rodiny.

Rodina byla na všech stupních společenského vývoje důležitým kultickým střediskem. Skrze rodinu dostává se církev doposud do styku se svými věřícími. Na rodičích záleží, zda posílají děti na bohoslužby a do hodin náboženské výuky. Při významných okamžicích života provází duchovní rodinu od kolébky ke hrobu.

Církev musí si velmi pozorně všímati, co se v rodině děje. S jejím mravně-výchovným posláním souvisí, že podřídila bedlivému dozoru pohlavní morálku věřících. V našich dnech by církev prohrála svou frontu na poli spásy, kdyby se jí nepodařilo moudře usměrniti instinktivní popudy, přání a impulsy erotické povahy a zjemniti je ve službách osvíceného rozumu. Otázka náboženská je ve své podstatě otázkou životního slohu. V náboženství i v erotice se musí člověk osobně rozhodovat. I když nepřijímáme slepě všechny názory t. zv. nové psychologie, zkušenost nás poučuje, že logika náboženského názoru a postoj k zásadě pohlavní zdrženlivosti souvisejí spolu s pravidelností téměř zákonitou.

Nuže, církev nemůže nevidět faktu, že vynález antikoncepčních prostředků je událostí revolučního dosahu, jež změnila podstatně dosavadní přímočarou techniku pohlavního života. Na

jedné straně setkává se církev s tvrzením, že regulace porodů na základě záměrné prevence početí stane se prostředkem racionální politiky populační. Jinak se zase množí zdůvodněné výhrady oproti mravní přípustnosti antikoncepčních prostředků, poněvadž vedou k nevázané neřestnosti v různých odchylkách od manželského života a jsou zřejmě nebezpečnou zbraní v rukou mladých lidí. Dále je zde skutečnost vážné sociální nemoci, t. zv. potratářství, jež se sice od metody prevence početí podstatně liší, přece však je rozšířenou formou regulace porodnosti.

Nejde však jen o teorie, nýbrž o povážlivou praksi. Církev křesťanská naráží stále na změněnou situaci a setkává se s faktem, že ve vzrůstajícím počtu rodin je porodnost regulována ať už prevencí početí nebo potratářstvím. Je ovšem mnoho lidí (a věřím, že mezi nimi značná část věřících křesťanů), kterým otázka kontroly porodů je vážnou otázkou svědomí.

Pro tyto lidi především je církev povinna jasně naznačit směrnici, kterou by jejich rozhodování mělo být vedeno. Církev svobodná a moderní měla by při tom dbáti tří pravidel:

Především se má vyvarovati bezmyšlenkovitého opakování starých zákazů. Neobejdeme se ani v oblasti pohlavní morálky bez revise obsahu tabuistických pouček ctihodného stáří, jež však pro naši dobu nevystihují způsobem dostatečně funkčním ducha evangelia Kristova a stávají se ohnisky nebezpečných duševních konfliktů.

Za druhé: Při této revisi má církev československá vyslechnouti názor kompetentních odborníků. Neboť soubor otázek souvisících s regulací porodnosti je přes svou ožehavost problémem odborně vědeckým a jeho řešení můžeme svěřiti lékařům, sociologům a vychovatelům. Zde je zajisté jedna z konkrétních možností ukázati, jak můžeme nejlepší poznání vědecké a snažení mravní naplniti duchem Kristovým. CČS se chce poučiti u svědomitých odborníků, poněvadž věří, že zaručené výsledky vědeckého badání prokáží znovu pravdivost a závaznost norem evangelia Ježíšova.

Za třetí: Příkaz evangelia o posvátnosti manželství, o důstojnosti a věčné ceně lidského života platí bezpodmínečně i pro CČS a nemůže v té věci náladám doby ustoupiti.

Ve shodě s těmito zásadami byla uspořádána anketa o kontrole porodnosti za účasti vynikajících odborníků: MUDra Karla Klause, docenta Karlovy university, paní Betty Karpiškové, senátorky Národního shromáždění, universitních profesorů PhDra Emanuela Rádla a JUDra Emila Svobody a paní MUDr. Anny Schustlerové.

3.

Regulaci porodnosti s hlediska lékařské vědy osvětlil docent dr. Klaus:

„O reformu paragrafu 144 jak v cizině, tak u nás, pracuje se po převratu velmi pilně. Jsou to hlavně strany socialistické, které o novelisaci paragrafů, pojednávajících o trestnosti vyhnání plodu, usilují. Nyní jsme svědky čilé výměny názorové jak v novinách, tak v revuích i ve schůzích o návrhu, který vypracovalo ministerstvo spravedlnosti.

Řeknu upřímně, že výsledek všech těchto rozprav není valně uspokojující. Stojím totiž na stanovisku, že základní problém je povahy ryze vědecké a tudíž může být řešen pouze metodami vědeckého rozboru a nemůže se stát předmětem politické agitace, nebo agitace třídní. Stalo-li se tak, nebo kdyby se tak mělo státi v budoucnosti, byla by to chyba. Z vědeckého stanoviska má právo mluviti v otázce regulace porodů sociolog, do jehož oboru děj ten spadá jako zjev sociální, právník aby pojednal o trestní stránce věci, filosof a kněz, aby rokovali o mravní stránce a konečně lékař, přírodozpytec, poněvadž otázka regulace porodů, aspoň pokud umělého přerušování těhotenství se týče a otázka prevence, jest otázkou lékařskou.

Hodnotíme-li účast mediciny na řešení problému umělého přerušování těhotenství, myslím, že medicina má zájem nejživelnější a tudíž také právo i povinnost pronésti soud nejzávažnější. Neběží o nic méně než o zdraví a bezpečí života ohromné řady žen a o národní zdraví vůbec.

Umělé přerušení těhotenství, abortus, jest *operací*, a to operací krvavou. Mimo to svojí zvláštní povahou nese s sebou daleko větší risiko infekce nežli řada operací jiných, kde lékař za normálních okolností může zaručiti aseptický průběh operace. Řeknu hned, že tomu tak u abortů není. Přerušování těhotenství děje se přerušením spojení plodu se sliznicí dutiny děložní; lékař proniká do dutiny děložní pochvou, která ani u zdravé ženy není nikdy prosta bakterielních zárodků. I při největší zručnosti, bedlivosti, nemůže žádný operatér zaručit tak řečené aseptické, to jest s vyloučením infekce provedené, přerušení těhotenství. Nové práce Albertovy o latentní infekci děložní, pak experimentální studie o bakteriální floře poševní a jejím vztahu k dutině děložní dokazují zřejmě, že aseptické přerušení těhotenství možné není a asi nikdy možné nebude. To je třeba, aby měli na paměti nejenom laikové, ale i veliká řada lékařů.

Abortus je tedy operací krvavou, spojenou s nebezpečím infekce i v rukou zkušeného odborníka. Že poměry jsou tím horší, čím méně odborně abortus je prováděn, ať rukou lékaře neodborníka, nebo rukou laickou, leží na bíle dni. Přívrženci tak zvané sociální indikace také nebezpečí abortu uznávají a jím argumentují, tvrdí-li, že je třeba provádění abortů vzíti z rukou neodborných a svěřiti je rukám odborným. Jim budiž řečeno, že snad nejkřiklavější případy byly by odstraněny, technické

chyby aspoň hrubé povahy vyloučeny, ale nebezpečí pro ženu by tím bylo zmenšeno poměrně nevalně.

Snad vás bude zajímati několik málo čísel. Pominu ony hrozné statistiky z nemocnic a jiných ústavů, kde zachycují se většinou následky pokoutně provedených abortů, poněvadž oněmi právě operují přívrženci sociálních indikací. Uvedu zkušenosti ruské, a to takové, kde potrat byl sociálně indikován se všemi formalitami tamějšího řádu. Podle Vasilevského knihy, která vyšla v Leningradu r. 1928 (zvláštní otisk z Krasnoje Gazety) vysvítá, že v Moskvě bylo v letech 1919—1921 v jednom z ústavů, zřízených k provádění abortů, zavedeno ze sociální indikace lege artis, to jest podle zásad současné vědy lékařské, 553 potratů. Z takto operovaných žen onemocnělo těžce 71, 2 ženy zemřely. V Leningradě v téže době v Naděždinské porodnici ze 44 sociálně indikovaných potratů těžce onemocnělo 9. Námitka, že na těchto hrozných procentech nese vinu zaostalá medicina ruská, se kterou proti mně vystoupil na jedné schůzi právě stoupenec stran levých, je lichá a třeba vzíti ruskou medicinu v ochranu proti takovýmto tvrzením.

Než tím není všem nebezpečím konec. Moderní výzkum biologický o změnách, které vyvolává v těle ženině těhotenství, ukázal, že vlivem těhotenství nastávají v organismu ženině změny ve všech důležitých orgánech, hlavně však v systému žláz s tak řečenou vnitřní sekrecí, jako jsou vaječníky, hypofysa v mozku, nadledvinky, žláza štítná atd., a pak, v tak řečeném vegetativním systému nervovém, který s těmito žlázami je v úzkém činnostním spojení. Lékaři v Rusku, kteří mají hojně příležitosti studovati následky legalisovaného potratu, dospěli za řadu let k těmto zkušenostem: Potrat, hlavně tehdy, je-li opětován, i když projde bez tak řečených primárních následků, to jest, když žena zůstane po výkonu operativním zdráva, vykonává na vnitřně sekretorický systém a na nervový systém ženy neblahý vliv, který objevuje se teprve později. To jsou tak řečené pozdní následky potratu, jimž neunikne žena žádná. Byly popsány hlavně tak řečené vegetativní neurosy, které vedou k poruchám funkcí jednotlivých orgánů, na př. traktu střevního, systému cévního a srdečního a výměny látkové. Dále byly popsány a zaznamenány poruchy v oblasti nervové a psychické: nervosa, dráždivost, pokles duševní i fysické výkonnosti, předčasné uvadnutí a zeslabení. Též o častějším výskytu neplodnosti u takovýchto žen nutno se zmíniti. O škodách mravních na duši ženině tu ani nemluvím. V nedávné době o těchto věcech pojednali lékaři na sjezdu ukrajinských gynaekologů v r. 1927, kteří došli k stejnému závěru.

Z pověděného patrno s dostatek, že *se stanoviska nynější lékařské vědy dlužno prohlásiti umělé přerušení těhotenství za*

výkon nebezpečný, zdraví ženinu škodlivý i tehdy, je-li proveden rukou odbornou za dokonalých pravidel asepse.

Lékaři, pokud stojí ovšem na půdě vědeckého poznání a ve své praksi se ho přidržují, nemohou umělé přerušení těhotenství označiti za přípustný prostředek pro regulaci porodů, a snahy, které o to usilují, musí bezvýhradně odmítnout. Na tom nemůže změnit nic faktum, že veřejné mínění je informováno nesprávně a že poukazuje na velikou řadu lékařů, kteří aborty provádějí zcela řemeslně. Budiž řečeno otevřeně, že tito lékaři opustili ať z toho či onoho důvodu, ať z pohnutek ideálních či z pohnutek méně ideálních základnu vědeckého poznání, která má býti vůdčí pro veškeré jejich jednání, a že se octli v rozporu se stavem dnešní vědy lékařské. Ty, kteří provozují aborty z pohnutek ušlechtilých, bude možno poučit, tak věřím, ony pak, kteří je provozují z důvodů zištných, musí si vzít na starost stavovské organisace lékařské.

Věda má sloužit životu. Považuji proto za nutné, aby lékaři, hlavně odborníci, vyšli ze svého soukromí a nerozpakovali se čeliti aktivně agitaci, která se pro legalisaci abortů rozvíjí, a aby vyvraceli mylné informace, ve kterých široké vrstvy lidové touto agitací se octli. Je přirozeno, že velká řada žen — a ženy nyní o abortech svých nechovají žádných tajností, — které prodělaly domněle beze škody třeba řadu potratů, pak lékaři, o nichž je známo, že potraty lehkomyslně provádějí, stávají se spontánními propagátory mínění, že abortus je neškodný. Proti tomu nutno vystupovat.

Druhá pověra, která jest rozšířena v širokých vrstvách, je ta, že těhotenství je soukromou záležitostí ženinou a že nemá nikdo práva, omezovat ženinu osobní svobodu. Často slyšíme demagogické heslo, že žena má právo disponovat svým vlastním tělem. Názor tento ve své podstatě egoistický, hyperindividualistický, divně se vyjímá v prostředí, odkud vzešel. Zůstanu opět u poznání vědeckého, u biologie lidské. Názor, jako by nový jedinec, který vzešel spojením dvou zárodečných buněk otce a matky, byl součástí těla ženina, pars ventris matris, jak zní starý termín latinský, jest za nynějšího stavu biologického poznání neudržitelný. Podle nynějšího poznání od samého počátku, to jest od okamžiku, kdy splynou obě zárodečné buňky, vzniká nové individuum, na jehož výstavbu poskytl 50 proc. stavební hmoty otec a 50 proc. matka. Od samého počátku vede toto individuum svůj vlastní autonomní život, řídí se svými vlastními vnitřními vývojovými zákony a od matky přibírá jenom potravu a stavební materiál k další své výstavbě. Se stanoviska biologického není žádného rozdílu v autonomii mezi zárodkem, který je přissát k sliznici těla děložního své matky, a mezi děckem, které je přissáto k prsu mateřskému. Tento důkaz o primární autonomii zárodku lidského a vůbec zárodků všech výše orga-

nisovaných zvířat, měl by po mém soudu míti vliv i na mravní stránku tohoto problému. Zárodek není kus mrtvého masa, nýbrž nový člověk, třebaže v prvních stadiích svého vývoje.

Ke konci chtěl bych říci několik slov k sociální indikaci, neboť kolem ní, myslím, se nynější zápas točí. Viděli jsme, že moderní věda lékařská nemůže přerušení těhotenství (abortus) uznati za metodu k regulaci porodnosti. Proč, bylo řečeno shora. Připusťme, že by se tato metoda u nás zavedla. Jako lékař dobře znám sexuální poměry dnešní společnosti. Nikdo dnes neukládá si žádné zdrženlivosti. Je jisto, že bychom v nemocnicích a na klinikách museli u téže ženy prováděti potrat třikrát, čtyřikrát, možná i vícekrát do roka. Jaké by to mělo následky pro zdraví ženy i kdyby aborty ony probíhaly bez infekce, možno domyslit. Jaký by byl mravní stav našich žen, je otázka druhá. O tom ani nemluvím, že by uzákoněním tohoto výkonu byl vážně otřesen mravní základ konání lékařova, který vedle svého vzdělání vědeckého musí se říditi mravním svědomím.

Jsem přesvědčen, že nemůžeme přestati jenom na negativních návrzích. Otázka regulace porodů tu je, je vyvolána živelnými silami, které působí ve společnosti lidské. V kulturních zemích musíme se s regulací porodů smířit. Běží jen o to, jak porodnost regulovat. Potraty otázku řešit nelze. Lékařská věda musí věnovati svoji pozornost prevenci, otázce, jak neškodným způsobem těhotenství předejíti, problém se musí chápat ne jako alternativa těhotenství — potrat, ale jako těhotenství a netěhotenství. V poslední době věnuje se skutečně v odborném písemnictví otázkám těmto pozornost. Vzpomínám jenom prací Japonce Ogina, pak Němce Knause ze Štýrského Hradce, pak Fränkla z Vratislavě. To je, myslím, cesta schůdná a našim poměrům nejlépe vyhovující. Regulovat porody přerušováním těhotenství je barbarství, nehodné kulturního národa. Zákon, který by byl v rozporu s vědeckým poznáním a umožňoval poškozování zdraví širokých vrstev lidových, je, myslím, v demokratickém státě nemožný."

4.

O kontrole porodů a vnitřní svobodě ženy promluvila senátorka Karpíšková:

„V každém národě, dopracovavším se vyššího stupně kultury, dochází k prohloubené odpovědnosti za dítě. Z této odpovědnosti pak nutně ke kontrole porodů, jejíž pohnutky jsou především mravní, v druhé řadě pak hospodářské. Kulturní společnost by měla respektovat mravní a hospodářské důvody, vedoucí ke kontrole porodů. Nečiní tak, zařaďuje naopak do trestních zákonů přísné tresty žalářem na umělý potrat. Všechny státy mají zájem na vysoké porodnosti, ale žádný dosud nedovedl plně

zabezpečiti všechny ty děti, jež se narodí v prostředí a poměrech, jež nedávají záruky správné výživy, výchovy a vzdělání dítěte.

Tento nepoměr mezi násilným donucováním žen k porodnosti a mezi *vůli a možnostmi* států k zabezpečení dětí, jež by se rodily nekontrolovaně, náhodně a tudíž neodpovědně, dává plné oprávnění všem, kdož se domáhají zrušení státního nátlaku na ženu-rodičku. Jsou to pokrokoví, spravedliví a nezaujatí lidé všech národností a nejrůznějších světových národů, kteří žádají v nejvýznačnějších státech evropských, ale i mimoevropských, buď úplné zrušení, nebo pronikavou novelisaci tak zvaných potratových paragrafů. V Rusku je problém vyřešen úplným zrušením státního nátlaku, v Estonsku a Lotyšku připuštěním sociální indikace, v Polsku a Jugoslavii snížením trestu za umělý potrat na pouhých 17 dní vězení, v Dánsku pronikavou novelou a v Německu rovněž zmírněním trestu.

Všude se cítí, že nevystačíme s dosavadním posuzováním potratů s hlediska trestního práva. V posledních letech se téměř všude odpovídalo na stoupající počet potratů používáním zmírňovacího práva soudců při vyměřování trestu za zločin vyhnání plodu. Z ohromného počtu prováděných potratů vyplývá, že mravní cítění lidu neuznává potrat zločinem, tím méně vraždou. Tak vzniká hluboký rozpor mezi zněním zákona a mravním cítěním lidu. Tím je nejen autorita, ale i existence potratového zákona v samých základech úplně otřesena; nemůže nadále figurovat v trestním zákoně bez úhony pro právní normy; navrhuje se proto již od let popřevratových jeho pronikavá novelisace. Byly to od r. 1920 tři iniciativní návrhy Landové-Štychové, jeden návrh německých sociálních demokratů: dra Holitschera, Blatné a Kirpalové v parlamentě, a návrh odborné vědecké komise z r. 1926 v připravované novele trestního zákona. Iniciativní návrh ministra dra Meissnera z června r. 1932 vzbudil ovšem největší pozornost, poněvadž jde o návrh člena vlády a znamenitého právníka, ale i proto, že legalisuje potrat při sociální indikaci.

Při posuzování tohoto návrhu nejde o to, jsme-li či nejsme-li přívrženci potratářství — ministr se sám prohlásil jeho odpůrcem — nýbrž pouze o to, jak zabránit okamžitě hroznému zlu pokoutního, fušersky prováděného potratářství a mrzačení žen z nejchudších, ale i středních vrstev. Ministr Meissner přišel s návrhem, který uspokojivě řeší právě tento nejožehavější problém. Odmítnutí jeho návrhu (změny jsou ovšem přípustné) znamená dát souhlas k dalšímu vraždění žen, k nesmírnému utrpení svědomitých, dobrých matek, které se vzpírají rodit do bídy a neřesti.

Vraťme se však k otázce kontroly porodů. Kontrola porodů je za dnešních našich názorů na právo dítěte, na radostné dět-

ství a zdravý základ životní, svrchovaně nutná; je příkazem zejména v proletářských vrstvách v době, kdy si nevíme rady s „požehnáním" racionalisace a poněkud slušným zabezpečením všech nezaměstnaných. Jde jen o to, jakými prostředky provádět kontrolu porodů.

Kdyby se bylo lidu tak úporně neodmítalo poučení o ochranných prostředcích z důvodů falešné mravnosti a náboženskosti, z důvodů militaristických a nacionálních, nemuseli jsme dnes tonout v záplavě potratářství. Vina není na ženách, sahajících k potratu jak k ochraně před nežádoucím mateřstvím a prostředku ke kontrole porodů, ale na vedoucích činitelích státních, lékařských i církevních. Kdo by chtěl odsuzovat tyto ženy a nazývat je vražednicemi, projevoval by značný stupeň cynismu.

S hlediska žen a jejich práva na svobodné rozhodování o mateřství musíme být všichni, kdož lidsky cítíme a rozumově posuzujeme problém, pro plné zrušení potratových paragrafů. Nepřiznáme-li svobody ženám v této životní jejich otázce, samy si ji dají, jako si ji dávají již nyní a ničeho proti nim nezmůže ani zákon a morálka, ani hrozby pekelnými tresty.

Máme však nejen dobré právo, ale i povinnost, žádat a doporučovat ženám i mužům — jim hlavně — provádění kontroly porodů ochrannými prostředky. Kontrola porodů pomocí potratů přesunuje celé risiko na ženu, což je krajně nespravedlivé, pro ženu mravně i fysicky škodlivé. Žádná žena se nerozhoduje k potratu lehce, bez obav a hrůz z toho, co bude s jejími dětmi, skončí-li potrat tragicky. Je proto naší povinností učiniti tuto utajovanou a nesmírně bolestnou otázku žen také otázkou mužů. Své stanovisko bychom mohli formulovati takto: Lidé, v pohlavních stycích žijící, mají právo a někdy i povinnost regulovati svoji porodnost, a to oba, muž i žena stejnou měrou, používáním ochranných prostředků. Jen v případech, v nichž není jiného východiska, mají sahat k potratu (selže-li ochrana), který musí být každé ženě dovolen, rozhodne-li se k němu z vlastní vůle, z vážných důvodů a bude-li proveden odborným lékařem. Doporučovat, nebo dokonce vnucovat ženě potrat (zvláště když muž neužíval ochranných prostředků), muselo by i nadále zůstat přísně trestným, stejně tak jako neodborně provedený potrat.

Toto řešení by bylo s hlediska lidskosti a s hlediska žen jedině správným. Nemůžeme přece vnucovat mateřství dnešní ženě, již jsme osvobodili politicky a již zrovnoprávníme i hospodářsky. Proč by měla zůstat zotročena právě v mateřství? Vždyť žena se nejvíce, a pro celý život, zavazuje každým porodem. Ona dává zárodku síly často velmi skrovně obsažené ve vyčerpaném těle pracující ženy; jen z její vůle a z její veliké lásky může zárodek, přečasto nevolaný a nežádoucí, žít a při-

jíti na svět. Jakými zákony, tresty, hrozbami bychom ji chtěli donutit, aby tam, kde se její svědomí vzpírá a ohledy k potřebám existence vlastní i dětí již na živu jsoucích jí brání, aby dávala život dětem, za jejichž výživu, výchovu a péči o ně, je v prvé řadě sama odpovědna a jejichž hmotná a duševní bída ji samu nejbolestněji zraňuje? A dále. Jak bychom mohli žádat od ženy splnění kulturního poslání, jež je podmíněno harmonickým rozvitím celé její osobnosti, kdybychom ji chtěli nadále činit otrokyní slepých rozplozovacích zákonů přírodních a přetěžovat ji náhodným mateřstvím?

Ovšem, pro řešení, jak jsme je výše naznačili, se nenajde u nás většina. Naše lidovecké strany parlamentní se domnívají, že v této otázce musí být respektována dogmata a prestiž církevního učení o dědičném hříchu a nepřípustnosti používání ochranných prostředků. Náboženství však není jen forma, jen mrtvé slovo a zákon, ale je především láskou k bližnímu, která je vlastně láskou a uctíváním neznámé síly Božství. Anglikánská církev a některé církve evangelické pochopily již z části svůj úkol po této stránce, dobře vystihujíce, že by se mohly octnout v isolaci, trvajíce na mrtvé liteře, zatím co život a v něm trpící lidé žádají osvobozujícího činu.

Každý, kdo uvítal zrození československé církve jako zdravou reakci na naše shnilé církevní poměry, bude si zajisté přát, aby tato církev se prospěně lišila svým lidským a rozumovým hlediskem na otázku kontroly porodů od církve římskokatolické. Již ta okolnost, že československá církev svolává anketu a snaží se problém prostudovat a pochopit, svědčí o její vnitřní síle, neuhýbající se řešení nejožehavějších otázek doby."

5.

Odpovědnost církve za rodinu vyložil profesor dr. Rádl:

„Chápu, že v diskusi o rodině se dnes pronášejí nejsmělejší názory; čím určitěji kdo své názory přednese, tím činí snazší jejich rozbor. Je pochopitelno, že kdo vychází z Marxe nebo Nietzscheho, bude mít jiné názory o rodině než křesťan. Ale křesťan má vymezenou cestu; pro něho jest evangelium direktivou; dejme tomu, že si je vysvětluje po svém, že to ono na něm opravuje, konec konců stojí jeho přesvědčení na přikázání božím, chce-li vůbec, aby jeho jednání mělo smysl. Pro otázky, o které jde, totiž pro potratářství a pro cenu rodiny, jest slovo evangelia jasné a nikdo dosud o něm nepochyboval.

Uvádím některé výroky evangelia.

„Slyšeli jste, že řikáno jest starým: Nezabiješ. Pakli by kdo zabil, povinen trpěti soud. Ale já vám pravím: že každý, kdož

se hněvá na bratra svého bez příčiny, musí trpěti soud." (Mat. 5, 21, 22.) Nekladu důraz na slova, nýbrž na myšlenku těmito slovy vyjádřenou: že člověk nesmí zabít pro vlastní prospěch, tedy ovšem ani matka nesmí zabít nenarozené dítě, k vůli nějaké své domnělé výhodě.

„Slyšeli jste že říkáno bylo starým: nezcizoložíš. Ale já pravím vám: že každý, kdož by pohleděl na ženu ku požádání jí, již zcizoložil s ní v srdci svém. Jestliže pak oko tvé pravé horší tě, vylup je a odvrz od sebe; neboť jest užitečnější tobě, aby zahynul jeden oud tvůj, než by celé tělo tvé uvrženo bylo do ohně pekelného." (Mat. 5, 27—29.) Opět se držím jen smyslu: jde o naši duši, o spásu naši a o spásu ženy, na kterou pohlédneme. Každý pohled na ženu v jiném smyslu je křivdou, kterou na ní pášeme.

Co se rodiny týče, upozorňuji, jak základní pojmy křesťanské jsou na ní vystavěny: Začínáme modlitbou ‚Otče náš', připomínajíce si otce; mluvíme o tom, že jsme ‚dětmi Božími' a Ježíš byl ‚synem Božím'; bližní je naším ‚bratrem'. Tu rodina není snad spojením dvou lidí za pouhým biologickým účelem, plodit děti, nýbrž muž, žena a děti jsou spolu spojeni láskou, která všechno jest a mimo níž není vůbec křesťanské rodiny. Křesťan musí věřit v duchovní smysl rodiny; svazek mimomanželský samou svojí podstatou je vzpourou proti zákonu absolutní věrnosti a povyšuje pouhou fysiologii na zákon nad člověkem.

Svazky mezi rodiči a dětmi nejsou snad určovány jen zákonem státním. Státní zákon jen nedokonale vystihuje přísnost a určitost zákona morálního. Je ovšem žádoucí, aby státní zákony byly podporou pro zákony mravní; při nejmenším nesmějí se příčit. Ale primární zájem křesťanův se netýká toho, čemu učí právníci nebo sociální pracovníci, nýbrž týká se toho, jak on sám ve svém svědomí vezme ručení před samým Bohem za to, co dělá a čemu učí. Zákon boží je pro křesťana nad zákonem světským a proto pro něho málo znamená, čemu učí svět; jde o to, co přikazuje Bůh.

Toto, myslím, jsou předpoklady, nevyhnutelné pro každou církev; církev, která by se vzdala světu a netroufala si spolehnout se na přikázání Boží, je ztracena, ba hůř, vzbouřila by se proti Bohu."

6.

O sociální funkci trestní ochrany plodů učinil projev profesor dr. Svoboda, v němž řekl mimo jiné:

„S mravním posláním církve souvisí, že se musí postaviti proti potratářství. Současně měla by však čsl. církev usilovně

propagovati, aby muži zacházeli v manželském životě šetrně se svými ženami. Nejdůležitější z celé otázky regulace porodnosti je stanovisko, jež zaujme CČS k § 144.

Podle názoru referentova měly by být odstraněny při reformě trestního zákoníku odstavce, jež stanoví stíhání ženy pro přerušení těhotenství. Trestné by mělo být jen přerušení těhotenství proti vůli ženy. Boj, který je veden potlačováním biologických projevů lásky za účelem předejití nežádoucímu početí stojí lidi zrovna tolik ztrát jako potratářství. Rozšířenost nervových nemocí, se všemi důsledky, jež s sebou přinášejí, nás o tom přesvědčí. Zákon nestačí na to, aby otázku potratářství mohl řešit. Církev čsl. musí potratářství odsoudit a působit k zmenšení tohoto zla mravním uvědomením svých příslušníků. CČS měla by jít v čele zápasu proti trestnímu stíhání ženy, která se rozhodla svobodně proti porodu. Měla by vycházet z přesvědčení, že Bůh nepotřebuje policajta, aby působil k mravnímu řádu. Trest za přerušení těhotenství je monstrum našeho zákonodárství. § 144 znamená vládu tmy. Nahradit jej něčím jiným není možno, nechceme-li potratářství legalisovat. Trest za potratářství nepatří do kompetence trestního řádu. Je v zájmu prestiže národa, aby byl z trestního zákoníku odstraněn. Československo by v tom směru mělo ukázat cestu národům ostatním.

7.

MUDr. Anna Schustlerová uvedla svůj soud o potratářství na základě zkušeností praktické lékařky. V podstatě pravila:

Vývoj člověka s hlediska biologického začíná oplozením vajíčka. Oplozený zárodek je individualitou povlovně se vyvíjející a lékař nemůže přiznati oprávněnost přerušení těhotenství ve třetím nebo šestém měsíci ženiny gravidity, jako je nepřípustno po devíti měsících prenatálního života zabití novorozeněte.

Stanovisko lékaře k přerušení těhotenství je určováno především ohledem na tělesné a duševní zdraví ženy po provedeném potratu, nebo při potratech opětovaných. V tom ohledu nemáme statistiky o zdraví ženy a plný obraz nám podají čísla udávající počet žen při potratu zemřelých. Četné vážné poruchy vnitřní sekrece a různé formy neuros objevují se v dalším životě ženy, i když zdánlivě potrat „dopadl dobře". Uzákoněním potratářství na základě sociální indikace by počet potratů značně stoupl, jak ukazují statistiky ruské. Soustředěním operativních zákroků za účelem přerušení těhotenství ve veřejných nemocnicích a léčebných ústavech úmrtnost by sice byla relativně snížena, avšak vzrůstem potratů při legalisaci sociální a eugenické indikace stoupne též absolutní počet morbidity, jíž ani v ústa-

vech při odborném ošetření gynekologickém není možno předejíti.

Při průměrné denní návštěvě třiceti žen v ordinaci referentky, ptají se jí některé pacientky na názor o potratářství. Bohatší a vzdělanější ženy potratářství požadují poměrně méně než ženy chudé a neinteligentní, poněvadž se chrání lépe před těhotenstvím antikoncepčními prostředky. Pozoruhodné je, že věřící i nevěřící ženy při potratu cítí, že jde o něco nedovoleného.

Na základě zkušeností o důsledcích potratářství z lékařské prakse vyslovuje se referentka proti uzákonění potratářství. Vyháněním plodu reguluje se porodnost ve 100 procentech na úkor ženy, jež je a má být zákonem chráněna před donucením k potratu se strany mužovy. Uzákoněním sociální indikace stali by se lékaři proti všemu smyslu lékařské vědy šiřiteli morbidity.

Referentka doporučuje, aby se potratářství předcházelo používáním antikoncepčních prostředků. Dětem zrozeným za tíživých sociálních poměrů má se raději dostati péče a výchovy na útraty společnosti, než aby jejich život byl utracen. Rozhodně je spravedlivější, aby se na základě sociální indikace pomáhaly vychovávat děti chudým rodičům na náklad společnosti v dětských ústavech, než aby byla nesnadná otázka sociální indikace potratářstvím řešena na úkor ženy.

8.

Dříve než přistoupím k závěrečnému doslovu, v němž bude podáno několik podnětů k diskusi o regulaci porodnosti s hlediska CČS, shrnu ještě krátce hlavní these, jež byly obsaženy v referátech ankety.

Všichni referenti se shodně vyslovili ve prospěch oprávněnosti regulování porodů pomocí antikoncepčních prostředků. Rozdílnost hledisek týkala se hlavně názoru, jak třeba nahlížeti na legální přípustnost sociální indikace při umělém přerušení těhotenství.

Lékaři vyslovili se se vším důrazem proti potratářství a pro užívání preventivních prostředků. Doc. dr. Klaus zdůvodnil s hlediska odborně gynaekologického jasně a nesmlouvavě nepřípustnost legalisace potratářství na basi sociální indikace. Rozhodně odmítl nebezpečně rozšířenou pověru, že těhotenství je soukromou záležitostí ženy. Shodně s ním vyslovila se proti uzákonění potratářství MUDr. Schustlerová.

Senátorka Karpišková obhajuje legalisaci potratu při sociální indikaci. Její these, že odmítnutí Meissnerova návrhu na reformu § 144. znamená, dát souhlas k dalšímu vraždění žen,

stojí v naprostém protikladu k tomu, co o důsledcích eventuálního uzákonění sociální indikace při umělých potratech soudí lékařští odborníci. Lékaři vyslovili se naprosto určitě proti šířené pověře o právu ženy na svobodné rozhodování o mateřství, i v případě gravidity. Paní senátorka hájí však názor, že, selže-li ochrana, musí být ženě dovolen potrat, rozhodne-li se proň z vážných důvodů, a bude-li proveden odborným lékařem, právě na základě zásady o svobodném mateřství.

Profesor Svoboda obhajuje názor, že žena nemá být trestána za potratářství. CČS se má podle jeho náhledu zasazovati o zrušení paragrafů proti potratu, poněvadž prý Bůh nepotřebuje policajtů, aby působil k mravnímu řádu. Společnost nestačí na regulaci porodnosti a nemá trestati potratářství.

Profesor Rádl staví se proti potratářství z důvodů mravních a upozorňuje, že církev čsl. nemůže s jeho legalisací projeviti souhlas pro závaznost svého křesťanského poslání, založeného na evangeliu.

Jaké poučení z ankety pro nás plyne a pokud může CČS projeviti souhlas s regulací porodnosti? Chci k tomu s hlediska příslušníka CČS zaujmouti stanovisko.

Především pro CČS jakožto církev křesťanskou není mravnost pouhou výslednicí sociálního konsensu. Mravní názory se sice vyvíjejí a mravní úroveň společnosti se pozměňuje, avšak dočasná zpronevěra na mravních ideálech, byť byla velmi rozšířená ve společnosti, nemůže otřásti základním postojem ve věcech mravnosti, který je dán příkazy evangelia Ježíšova. Ve společenském dění a zvláště v mravním vývoji společnosti zrcadlí se odpověď člověčenstva na výzvu boží. Nejen jednotlivec byl stvořen k obrazu božímu, nýbrž i společnost má býti místem božího království nad dušemi lidskými. Pod tímto zorným úhlem začíná se služebnost církve v podřízenosti ideálu, který není s tohoto světa. Církev nemůže proto sankcionovat stav společenské mravnosti, jaký jest, poněvadž obohacovati má pospolitost národní i všelidskou zřením, hlásáním a zpodobováním dokonalejšího řádu společenského, v němž by svoboda dítek božích byla užita k realisaci vůle Stvořitelovy. Ani církev čsl. nemůže pro přítomnou generaci rušiti nebo měniti norem evangelia.

Co znamená příkaz evangelia v oblasti pohlavní mravnosti, vyslovil zřetelně v naší anketě profesor Rádl. Ideálem křesťanské církve je, aby sloužila rozmnožení zduchovnělého života. Požadavek etické monogamie a úcty k osobnosti dětí, jež jsou nejblíže království božímu, jsou jasnými směrnicemi pro jednotlivce i kulturní typ společnosti. Církev ovšem nemá se vyhýbati úkolu, aby požadavky evangelia vyložila a obhájila v problematice doby. Neboť jen tím může pomoci lidem, aby se křesťany vpravdě stávali. Bylo řečeno v anketě, že účelem zákona nemů-

že býti, aby vychovával světce. Není to však předním účelem křesťanské církve? Naše rodiny by měly být školou světectví, jež znamená důslednou a oddanou službu lidem na předpokladu vyrovnanosti vlastní duše s Bohem. Může k tomu regulace porodnosti přispěti? Hrozbami a tresty nepřimějí církve své věřící k vyššímu stupni pohlavní morálky. Duchovní, žijící mimo rodinu, pohodlně se vyhýbajíce předním povinnostem svého lidství v době mravně rozvrácené, těžko budou míti hlubší pochopení a potřebnou autoritu pro řešení otázky racionalisované porodnosti. Církve mají míti pro své věřící určitou směrnici, ale slova bez příkladu nepotáhnou.

Církev jako vychovatelka duší nesmí zapomínati na motivaci činů, jež vedou ke snaze po regulaci následků pohlavního života u moderního člověka. Je třeba vzíti na vědomí, že pohlavní život se osamostatnil od dvojí světské morálky, v níž mužovi bylo do nedávna (za tichého souhlasu církve) dovoleno více pohlavní nevázanosti než ženě. Předností dnešního etického stanoviště je, že v rodinném životě žena přestala býti ve vztahu k muži v nevolnickém poměru a oba berou na sebe stejné závazky. Církev měla by se ujmouti a do všech důsledků propracovati zásady racionální výchovy pro manželský život, v němž by bylo cílem, dosáhnouti rovnováhy mezi duchovními a tělesnými vzněty, přáními a potřebami muže a ženy, s větším ohledem na lidskou reverenci obou z nich, než se doposud děje. Podle mého soudu církev je povinna vést k přísnému sebeovládání muže i ženy v manželství i mimo manželství a vychovávat muže k rytířské úctě vůči ženám a vlastním manželkám především, ať se to lidem líbí nebo nelíbí.

Budu se snažit, abych v několika thesích naznačil, jak se církev čsl. může vyrovnati při věrnosti ke křesťanskému ideálu s problematikou doby při otázce regulace porodnosti.

a) Učení Ježíšovo, na němž CČS svou církevní teorii a praksi zakládá, není asketické. Ježíš dovedl se radovat ze života, povýšil rodinu za předobraz království božího a jeho evangelium je zvěstí o intensifikaci života v Bohu. Křestní obřad CČS právem cituje při vítání příchodu novorozeného dítka slova Ježíšova o pastýři ovcí: „Já jsem přišel, aby život měli a hojně měli." (Jan 10, 10.)

Pojali jsme v CČS do svého svatebního obřadu jako radostné povzbuzení názor Ježíšův o manželství: „Což jste nečetli, že Ten, Jenž počátek dal, mužem a ženou způsobil je? A zákon dal: Že opustí člověk otce i matku a přidruží se k ženě své; a budou ti dva v tělo jedno, takže už nejsou dva, ale jedno tělo." (Matouš 19, 4—6.)

Ze slov Ježíšových jasně vyplývá, že tělesné spojení v manželství nepokládá za něco podřadného, nýbrž naopak za pod-

statný znak manželského stavu. Ježíš jen doporučuje produchovnění vztahu muže k ženě; jinak i tělesná sjednocenost je projevem stupňované životnosti a jedním z hlavních účelů manželského souručenství, na jehož výsledku má zájem Bůh sám. Z evangelia vidíme jako samozřejmost, jak si Ježíš Kristus přeje, aby lidé založili rodinu, starali se o děti a vytvořili ve své rodině předobraz království božího. Avšak ani z přímých slov Ježíšových ani z ducha evangelia nikde nevyplývá, že by rodiče měli povinnost míti děti nazdařbůh. Život manželský nemusí nutně míti za cíl plození dětí, u nichž záleží více na kvalitě než na kvantitě, mají-li se skutečně stát klíčícími semeny království nebeského. Není nepřípustné a v odporu s duchem evangelia uzavírati, že funkcí tělesného spojení v manželství je vedle plození dětí též záměrná touha, dosáhnouti gradace v manželském souladu. Ne ovšem za účelem primitivního živočišného ukojení, nýbrž aby dosažením erotické eksaltace byla posílena a zvýšena energetická základna pro oddanou spolupráci muže a ženy při všech ostatních životních úkolech.

b) Církev nemusí zavrhovati užívání preventivních prostředků antikoncepčních, pokud jejich účelem je záměrná regulace porodnosti v manželstvích řádně uzavřených a za podmínek mravně nezávadných. Manželé nemají se ovšem zatvrzele vyhýbati své lidské povinnosti plodit děti. Antikoncepční prostředky mají býti neškodné s hlediska tělesné i mentální hygieny. Církev neustupuje tím rozšířenému zvyku; může v rozsahu své kompetence používání preventivních prostředků pouze tolerovati, nikoliv je propagovati, ať už ve formě jakékoliv. CČS nevysvětluje si pohlavní život člověka na základě dědičné zkaženosti. Ve zdravém rodinném životě nevidí hřích, nýbrž naopak přirozený důsledek fysiologické a sociální funkce lidství. Nechci se zmiňovati o přípustnosti antikoncepční prevence s hlediska theologického podrobněji. Ale přihlížeje k současným těžkým hospodářským poměrům, k množícím se případům, že rodiče na základě vážných kulturních aspirací (pro zlepšení duchovní úrovně vlastní i svých dětí) počet svého potomstva regulují a potom, ježto antikoncepční prostředky slibují se státi hrází sociálně-terapeutickou proti vzrůstajícímu potratářství, domnívám se, že CČS může regulaci porodnosti antikoncepčními prostředky tolerovat s výhradami, jež s povahou věcí souvisí.

c) CČS měla by se vysloviti proti nebezpečné zásadě o t. zv. právu ženy na svobodné mateřství. Po stránce mravní není mateřství věcí svobodné volby, nýbrž za normálních okolností je lidskou a společenskou povinností. Žena v manželství nemá práva na základě svého osobního zájmu „svobodně" rozhodnouti, zda vůbec chce nebo nechce děti, nebo zda si vyvolí raději potrat než porod. Mateřství je součástí lidského úkolu vdané ženy. Kdyby ženy byly ve velkém množství svedeny k přijetí názoru

o právu ženy na svobodné mateřství, vedlo by to k důsledkům, jež sociologové nazývají sebevraždou rasy.

S hlediska mravního má býti při dilematu rodina nebo bezdětné manželství a porod počatého plodu nebo potrat vždy zájem rodu nad zájem osobní, nejde-li právě o záchranu života matčina. Jinak má už před početím rozhodovati ohled na budoucí osud dítěte samého. Pro svobodné mateřství nemluví ani důvody eugenické, ani důvody sociální. Neboť, rozhodne-li se matka nemíti dítě pro dědičnou chorobu svou nebo mužovu, má zde míti na zřeteli právě důsledky této choroby pro dítě ještě nepočaté. Sociální situace rodiny může početí prvního dítěte nejvýš oddálit nebo počet dětí omezit s ohledem na odpovědnost k nim. Tím však není nikterak přiznáno právo ženě na svobodné rozhodnutí o mateřství z důvodů úzce nebo nízce sobeckých.

Přijímám zásadu odpovědnosti za dítě jako kriterion mravní přípustnosti, zda natalita v konkrétních rodinných poměrech má býti regulována. Stavím tuto zásadu do přímého protikladu k názoru o právu ženy na svobodné mateřství.

d) CČS měla by se se vší určitostí vysloviti o mravní nepřípustnosti potratářství. Plod je s hlediska biologického i mravního klíčením nové lidské osobnosti, která je svéprávným zárodkem jedince i vůči vlastní matce. Tím, že jde o nového jedince, který s hlediska křesťanské úcty k životu je nadán prerogativou důstojnosti, jež mu náleží jako individualisovanému a živému projevu nového vitálního útvaru s inherentní potencialitou lidské duše, tedy osobnosti, přísluší mu právo dalšího růstu. S tohoto zorného bodu je plod už v době prenatální významnou skutečností, při níž se racionální logika o přípustnosti regulace porodů láme. Početý plod je aktem dokonalým a začátkem nové serie vývojových procesů, jichž cíl je vyšší než naše vůle zmaru. Jsoucnost plodu je možno sice anulovati krvavým zásahem. Avšak potratářství zvláště opakované hrozí rozvratem tělesného i duševního života matčina a ve společnosti šíří ovzduší degenerace a mravní lability.

e) CČS nemůže vysloviti souhlas s legalisací potratu, poněvadž se dá předpokládati, že uzákoněním sociální indikace by vzrostlo potratářství a že by nastalo další otupení právního a mravního cítění o posvátnosti lidského života. Potratářství je nebezpečnou sociální chorobou a té nemůže přece k šíření dáti souhlas zákon. Požadavek odstranění potratových paragrafů je ohlasem upřílišněného dobového radikalismu. Ženám by tímto radikálním řešením bylo posloužení méně, než si mnohé myslí. Ženu musí zákon chránit proti každému nátlaku, jímž by mohla býti přinucena k přerušení těhotenství. Nejzávažnější otázkou jest, má-li býti žena trestána za to, že se dobrovolně rozhodla pro umělé přerušení těhotenství potratem.

Církev nemůže doporučovati společnosti národní a státní, aby byl odstraněn trest za dobrovolné přerušení těhotenství, pro něž se žena sama rozhoduje bez výslovné indikace lékařské. Funkcí trestu nemá zde býti msta za vykonaný čin. Sociální funkce trestní ochrany plodu má spočívati v účelu výchovném: Žena, pro potratářství trestaná, je upozorněna na svůj mravní poklesek, jestliže nadřadila své osobní sobecké zřetele zájmům svého rodu. Veřejnosti trestnost vyhnání plodu připomene, že jde o čin sociálně neprospěšný a trestní povaha činu zabrání mnoha nerozhodným, jako je tomu ostatně i při jiných právních předpisech zákona.

§ 144. měl by však býti novelisován. Kvalifikace vyhnání plodu by měla býti změněna ze zločinu v přečin. Trest by měl býti podstatně snížen a soudci by měla býti udělena rozsáhlá pravomoc k přiznání polehčujících okolností. O novelisaci § 144. v tomto smyslu by se mělo dále jednati. Výšku trestu přísluší navrhnouti právníkům.

Čím může církev čsl. napomáhati nepřímo při regulaci porodnosti? CČS by měla podporovat snahy po zřízení poraden pro hygienu manželského života, jež by byly ve větších městech z veřejných prostředků zřízeny za vedení odborných lékařů. Duchovní by měli upozorňovat snoubence na úkoly a odpovědnost, jež je založením rodiny očekává, varovat je před potratářstvím a doporučit jim konsultaci v poradně pro novomanžele. Neboť při vší pokoutní a brožurové poučenosti, široké vrstvy obyvatelstva trpí nedostatkem slušného poučení o pohlavní hygieně manželství.

Dalším důležitým úkolem našich duchovních je, aby spoluvychovávali veřejné mínění pro vyšší mravní odpovědnost v rodinném životě. Myšlenková zaostalost a mravní otrlost je doposud zdrojem mnoha běd, jimž by lidé rozumnou vnitřní sebekázní mohli předejíti.

Církev je vázána svým sociálním posláním, aby pomáhala lidem v jejich nesnázích a v konfliktech svědomí, jsouc při tom prosta všeho vyvyšování, ale ukazujíc jim cestu ve shodě s tvůrčím plánem božím. CČS, žádá-li od svých příslušníků, aby se nevyhýbali rodičovství, musí se též zastati se vší upřímností těch rodičů, kteří o své děti pečují za těžkých eksistenčních podmínek. Vůbec péče o matku a děti, pokud jsou slabými ve své dočasné bezmocnosti, patří k předním úkolům sociálně-politickým. Soucítění s matkami a úcta k rodičům, kteří se svědomitě starají o četnou rodinu, měla by se státi v CČS součástí péče o živé a tvůrčí člověčenství. *PhDr. F. M. Hnik.*

OMEZOVÁNÍ PORODŮ A KŘESŤANSKÁ MORÁLKA.

(K naší anketě o kontrole porodů.)

1.

Omezování porodnosti nebo, jak se eufemičtěji říká, „kontrola" porodů je téměř tak staré jako lidské pokolení. Nebylo vždy stejně četně praktikováno a ne vždy ze stejných důvodů. Byly doby, kdy dálo se jen v ojedinělých, řídkých případech a nikoli z důvodů sociálních, eugenických. Vzpomeňme Onana v I. Mojžíšově 38., 9. Omezování porodnosti dálo se nejčastěji mimo řád manželství v důsledku nezřízeného ukájení pohlavního pudu.

Jakmile objevoval se tento zjev i v manželství, pak byl vždy příznakem úpadkové kultury, ať důvody byly rázu hospodářského, sociálního nebo osobního. Vždy však byly v základech svých podbarveny také mravně. O ženách, jež nechtějí rodit, mluví proroci starozákonní, podobně jako mravokárci z doby úpadkové kultury antické.

Jestliže dnes stává se „kontrola" porodů „nejožehavějším" problémem moderního života, pak jsou v právu, kdož volají, že není něco v pořádku v naší společnosti. A nejen něco, ono toho není mnoho v pořádku. K dnešnímu omezování porodů svádějí především poměry hospodářské a sociální, ale také, a nikoli v míře nejmenší, úpadek mravní a náboženský.

Otázka porodnosti není jenom a výlučně otázkou biologickou, hospodářskou, otázkou sociálního blahobytu nebo sociální bídy, nýbrž vedle toho vždy také a v prvé řadě otázkou mravní, v posledních pak a nejhlubších základech otázkou náboženskou. Řešení otázky porodnosti a jejího omezení či kontroly bude řešeno různě, podle toho, jaké kdo zaujímá stanovisko, zda náboženské nebo nenáboženské. Jinak bude se dívati na omezení porodnosti — i na prostředky toho omezení — ten, kdo má náboženský názor na svět a na život, jinak ten, kdo takového názoru nemá. Jinak, kdo má víru živou v Boha, stvořitele a pána světa, soudce, jemuž jsme odpovědni za každou myšlenku, jinak zase, kdo věří jen ve slepou hru přírodních sil a změnu hmoty. Jinak, kdo sice je zapsán v nějaké církvi, ale podle učení té církve nežije. Podle toho všeho řídí se pak i morálka člověka, která je potom také různá. A různé je i řešení — ve věci i v prostředcích — otázky tak hluboce zasahující do života jednotlivce, rodiny, národa, státu, jako je otázka porodů a jejich omezování.

Není proto zbytečno, zabývat se otázkou, jak jeví se omezování porodů ve světle morálky křesťanské, tudíž morálky náboženské, a ještě konkretněji ve světle evangelia Ježíšova.

Nežli však dáme se do řešení zmíněné otázky se stanoviska evangelia, třeba upozorniti na způsob výkladu evangelia. Je známo, že různé křesťanské církve a jednotlivci různě si počínají při vykladu Písma a evangelia. Jedni dívají se na Písmo jako na zákoník, jako na sbírku příkazů a zákazů, jež byly dány Bohem a Kristem jednou pro vždy, tak jak se nám dochovaly v našem znění evangelia a Písma, tedy jako neomylné a absolutně platné, a to ve svém slovném znění. Že dochází mezi těmito vykladateli ke sporům o slova, je známo. To proto, poněvadž jedna a táž věc je vyjádřena různými slovy, odchylně, ať již proto, že slova pocházejí z různých dob, nebo od různých autorů a podobně. Proto jiní neváží se na slova, ale hledají jejich smysl, obsah, a to hlavní smysl. Různost slov překlenují společným smyslem těch slov.

CČS přidává se k těmto druhým vykladačům. Ona nechce se přít o slovíčka, dobře si jsouc vědoma, že slovné znění podléhá změně mnohem snadněji než smysl, obsah, že slova mění se již překladem do jiné řeči, že je těžko přeložit přesně slova jedné řeči do druhé, ale že je možno snáze vystihnout smysl původního slova překladem. Proto CČS řídí se při výkladu Písma obou Zákonů zásadou, že chce hledat ducha jejich, a jako církev křesťanská, že řídí se duchem Kristovým, kterým chce naplnit vědu i život, nebo jak praví dotyčný článek ústavy CČS, vědecké poznání a mravní snažení. Duchem pak Kristovým, jenž má jí býti vodítkem, normou, rozumí podstatný smysl a obsah evangelia v náboženských a mravních věcech. Prakse Ježíšova ve výkladu Starého zákona jest jí ostatně směrodatna. Ježíš nezavrhoval Zákon a proroky, ale naplňoval je. Farizeové drželi se slov a slovíček a docházeli k nemožnostem v životě.

Mravnost Ježíšova, říká se proto, není statutární, ale je to mravnost smýšlení. To znamená: Ježíš nezabývá se všemi možnými případy, což by bylo naprosto nemožné, nýbrž dává zásady mravní a v evangeliu používá jich na konkrétní případy, jak je poskytoval tehdejší život, tehdejší poměry společenské, sociální, hospodářské, politické, národní, náboženské a mravní, zkrátka život v celé své šíři a hloubce, ale *tehdejší* život. Křesťanům věků dalších, tedy i nám, je uložen úkol, abychom Ježíšovy zásady použili na životní případy dneška a v duchu těch zásad a podle hlasu svého svědomí řešili dané poměry životní. My nemůžeme prostě otevřít evangelium a hledat tam, co Ježíš řekl stran porodnosti a omezení porodů, poněvadž bychom tam „slovně" prostě nic nenašli. My nemůžeme postupovat jinak, než tak, že zjistíme ducha Kristova, ducha jeho hlavních zásad, a že ve světle toho ducha vytvoříme naši praksi, aby neodporovala duchu Ježíšovu.

2.

Otázka porodnosti a omezení porodů obsahuje kompleks jiných otázek, jež třeba všechny řešit v duchu Ježíše Krista, má-li se rozhodnout v otázce omezení porodů a prostředků k tomu přípustných. Nemám zde na mysli hledisko sociální a hospodářské, ani jakékoli jiné, ale čistě hledisko mravní, ač přiznávám, že třeba také k nim přihlížet, ovšem tak, že nejvyšším hlediskem zůstane hledisko náboženskо- mravní. A netřeba se obávati, že by vysledek šetření v otázce kterékoli, tedy i v naší zmíněné, v otázce omezení porodů, vypadl v neprospěch člověka a lidstva, bude-li převládat hledisko mravní nad jinými hledisky, řekněme světskými. Naopak: právě v tom případě bude o člověka jako jednotlivce i člena širší neb užší společnosti nejlépe postaráno, zvláště máme-li na mysli mravnost Ježíšovu, mravnost evangelia, ovšem ne slova, ale ducha Ježíšova. Co bude duchem Ježíšovým postiženo a odsouzeno, je naprostý egoismus, sobeckost, osobní zištnost; ale výstřední egoism — ať individuální nebo kolektivní (stranický, národní) — je právě největší nepřítel lidstva, celku i konečně toho jednotlivce. Jednotlivec může se zdárně vyvíjet a růst duševně, mravně, kulturně, hospodářsky, jen ve společnosti, a společnost je možna jen usměrněním a do jisté míry potlačením egoismu. Jestli evangelium Ježíšovo obrací se proti nezřízenému egoismu a zdůrazňuje lásku k bližnímu — a to právě evangelium činí — pak netřeba se člověku jednotlivci ani lidské společnosti jako celku obávat škody po stránce hospodářské, sociální, jestliže bude se řídit mravním hlediskem evangelia Ježíšova. Ježíš není proti člověku, ale naopak pro něho, jako Bůh není proti člověku. Bůh jest láska a Ježíš její hlasatel. Dle Ježíše vše má pomáhat člověku — i ta sobota, tedy i náboženství a mravnost.

Otázka omezení porodnosti je v podstatě otázka života. Bylo by zbytečno dokazovat, že Ježíš není proti životu. Není proti životu Bůh, jeho Tvůrce, tedy ani Ježíš, s Bohem sjednocený. Askese ve smyslu mnišském a pozdější církve není v duchu evangelia. Evangelium je poselství života, dokonalého života. Království boží neznamená život záhrobní, smrt tělesnou, ale vyšší život lidský v duchu pravdy a lásky, práva a spravedlnosti, připodobnění Bohu již zde na zemi. Království boží začíná v duších lidských a ve společnosti národů již v tomto světě. Ne zkázu světa chce Bůh, ale jeho povznesení na vyšší úroveň — po všech jeho stránkách. Vybudování života lidského nad život živočišný. Život podle obrazu božího. Krátce: evangelium neznamená znehodnocení tělesného života, nýbrž jeho povýšení, produševnění, zlidštění podle vůle boží.

Tím hlediskem je dán náš vztah k životu pohlavnímu. Život pohlavní jest dán člověku, aby byl udržen život lidský vů-

bec, aby se udrželo lidstvo na světě, aby nevyhynulo. Rozkoš, doprovázející pohlavní styk, má účelem ne rozkoš samu, ale sblížení obou pohlaví za účelem vytváření nových lidí. Na pohlavní styk nelze se správně dívat jinak než jako na veliké tajemství života. Jestliže člověk má dle vůle boží míti účast na díle božím — a my věříme, že tomu Bůh tak chce — pak právě v tomto tvůrčím aktu, jímž vznikají noví lidé, jest a má býti tato účast člověka na díle božím. Jest nanejvýš nemravné, jestliže se zneužívá tohoto tajemství života a mluví-li se posměšně o něm. Jest to cosi nanejvýš posvátného, a nedivme se, že odjakživa byl pohlavní styk, pokud brán vážně, obklopován určitými náboženskými obřady.

Ale právě proto, že pohlavní styk jest tak tajemný a tak vznešený, jest jeho uplatnění vázáno na určité podmínky a předpisy. Nemohu zde podrobně se rozepisovat o tom; ani na tom nezáleží zde pro nás. Není možno dovolit pohlavní styk mimo řádné manželství, protože člověk není pouhý živočich a protože výchova zplozeného člověka je nejtěžším úkolem, který dán jest lidstvu.

V živočišstvu je pohlavní styk omezen pudem, instinktem na určitá roční období. U člověka toho není. Proto musí člověk sám, případně sama společnost regulovati (omezovat) ukájení pohlavního styku v lidstvu. To děje se především tak, že je uznáván jako oprávněný jen v manželství. Děje se tak jistě proto, aby byla zabezpečena výchova nových lidí. Ač mravnost, uznávající oprávněnost ukájení pohlavního pudu vůbec, nemůže jeho ukájení mezi svobodnými považovat za něco samo sebou hříšného, jako by to, co je ve své podstatě hříšné stalo se v manželství dobrým, přece musí člověk v ukájení pudu pohlavního u svobodných spatřovati zlo, hřích, a to pro okolnosti, za kterých se to děje, pro nebezpečí, jež z ilegitimního ukájení pudu pohlavního vzniká dítěti, rodičce i společnosti. Mimo manželský život lze mluvit proto jenom o zdrženlivosti pohlavní.

3.

Pud pohlavní lze ukájeti jenom v manželství. Jaký jest účel manželství? V křesťanských církvích uvádí se na základě slov Starého i Nového zákona tento trojí účel manželství: 1. rozmnožení pokolení lidského, 2. vzájemná pomoc a podpora v životě, 3. zamezení smilstva. Tento trojí účel manželství nalézá se vyjádřen u apoštola Pavla.

Jelikož na prvním místě uvádí se rozmnožení a udržení pokolení lidského, bývá tento účel považován za hlavní a mnohdy dokonce za jediný. Jest jistě správné, že úkolem manželství jest míti děti. Ovšem splnění tohoto úkolu jest vázáno ještě na jiné podmínky, než na vůli. Což když jeden z manželů jest neplod-

ný? Je takové manželství možné a platné? Církve křesťanské je považují za platné. To proto, že plodit děti není jediný úkol manželství. Jsou zde ještě úkoly jiné, které lze splniti, i když nemohou býti děti. Úkolem manželství je opravdu vzájemná pomoc a podpora v životě. To je to, čemu se říká duchovní manželství. Jest to obapolná láska, které je třeba, aby muž a žena, i když nemohou míti dětí, doplnili navzájem své životy. Jestliže apoštol Pavel udává za účel manželství zamezení smilstva, nelze ani tohoto účelu podceňovat, třebaže je to účel jen negativní. Bylo by lépe snad, tento poslední účel připojit k druhému; neboť stykem pohlavním se zintimňuje vzájemný poměr manželů.

Jelikož mnohdy nedosahuje se — nezaviněně — účelu zmíněného pod 1., bylo by správnější za hlavní účel manželství považovat vzájemnou pomoc a podporu života manželů. Ostatně jest to i vyjádřeno v Písmě Star. zákona (I. Mojžíšova 2., 18.; 2., 23.—24.), což i Ježíš přijal, mluvě o manželství (Matouš 19., 5. a jinde). Smysl by byl: manželství vždy má sloužit vzájemné podpoře a pomoci, i tam, kde dítek nemůže být pro přirozenou chybu nebo pro pokročilost věku. Jinak by taková manželství byla nemožna a mravně nedovolena.

Jsou-li však manželé přirozeně uschopněni, aby děti měli, jest jejich povinností míti je a dětem se nevyhýbat. Každý zdravý člověk, má-li možnost, má se podrobit přirozenému zákonu božímu a přispět dle svých možností a schopností k udržení lidského rodu. Je to člověku dáno od přírody, totiž skrze přírodu od Boha. Z těch, kteří mohou míti dítky, jsou jen ti ospravedlněni, nevstupují-li v manželství z důvodů ideových, vyšších, aby mohli sloužiti lidstvu a tím Bohu, nejsouce zatíženi starostmi o rodinu. Pro ty jest jen a jen naprostá zdrženlivost — a oni musí odvážit své síly, zda tu povinnost unesou. Bezženství jest oprávněné, ale musí být naprosto dobrovolné a nelze je ukládat doživotně, dokonce v mladém věku, jak se požaduje od duchovních církve katolické. Ale potom musí být naprosté. Zde platí rada Ježíšova o pochopeném panictví pro království nebeské (Matouš 19., 12.). Královstvím nebeským možno zde rozuměti důvody nejen čistě náboženské, nýbrž duchovní, ideové vůbec. Kdo však vstoupí v manželství, je-li přirozeně uschopněn, má dítky míti. Voliv stav manželský, vzal na sebe i úkol dáti život dětem. Proto hřeší těžce ti manželé, kteří této přirozené a jim možné povinnosti se vyhýbají.

4.

Ale tu nastává právě otázka, která nás zajímá, zda jsou příčiny, pro něž jsou manželé omluvitelni, nemají-li dítek, ač jsou tělesně schopni. Uvádějí se důvody sociální, hospodářské

a eugenické. Myslím však, že ti, kdož vstupují v manželství, mají předem dobře uvážit, jsou-li schopni uživit nejen sebe, ale i dítky, a jsou-li zdraví, aby mohli dát světu potomstvo zdravé. Vzájemné doplnění života obou manželů dovršuje se právě dětmi.

Nemohou-li dítky býti pro defekt tělesný, jest to právě nedostatek, jenž působí i na duchovní život manželů.

Jest však jistě v duchu mravouky Kristovy, aby nebyly plozeny dítky, jež by nebyly zdravé a které by rodiče nemohli vychovat. Lidé nemají býti jako nerozumní tvorové. U těch reguluje množení pud daný přírodou a ten je omezen na určitou dobu v roce. U člověka toho omezení není. Ale za to má člověk rozum, svobodnou vůli a vědomí odpovědnosti vůči těm, jež postaví na tento svět. Jako by bylo neodpovědné, chtít manželství využít jen k ukájení pohlavního pudu a nechtět přispět k uchování svého rodu a tím k udržení lidstva, ač jsou tu možnosti osobní i sociální a hospodářské, tak bylo by neodpovědné, chtít množit své potomky, plodit a rodit děti a netázat se, zda bude možno je uživit a vychovat. Člověk, jsa obdařen rozumem a vědomím odpovědnosti, má nejen právo, ba povinnost „regulovat" porodnost neboli omezovat přírodu.

Při tom však třeba vzíti v úvahu, že omezování porodů nesmí jíti až v naprostou dobrovolnou bezdětnost v manželství z důvodů pohodlí, hospodářského, sociálního a kulturního egoismu. Kdo z těchto důvodů nechce mít dítek, tomu nezbývá než zůstat svobodný a nést všechny následky stavu svobodného, výhody i nevýhody. Jenže na obtíže hospodářské a sociální, v jádru však na důvody osobního egoismu se vymlouvají právě nikoli rodiny nejchudší a vpravdě chudé, ale lépe situované. Již dávno před nynějšími neutěšenými — a dá Bůh přechodnými — poměry hospodářskými byl pěstován v určitých rodinách, a to právě bohatších a bohatých, systém dvou dítek nebo i jen jednoho. Rodiny sociálně slabší měly dítek více. A dosud není jinak. Dnes vymlouvají se na bídu hospodářskou rodiny právě takové, které by mohly snadno dvě, tři děti vychovat a uživit, a nečiní tak. Proč tak nečiní? Aby se měly lépe. Chápali bychom obavy před dítkami z důvodů sociálních u těch chudých a nejchudších; ale tam těch obav není. A vzpomeneme-li dob nedávno minulých, dob, kdy rostl tak mnohý z nás, vidíme, že tehdy vyrůstali jsme v poměrech velmi stísněných a přece naši rodiče odchovali a dobře vychovali tři až pět dítek. Rozdíl je v rodičích tehdy a dnes. Tehdy rodiče utrhovali sobě a uskrovňovali se heroicky ve prospěch svých dítek. Dnešní rodiče — naopak uskrovňují se v dětech, omezujíce jejich počet nebo zříkajíce se jich úplně, aby mohli sobě co nejvíce dopřát. Zvýšili svůj životní standard a proto nepřejí si mít děti. To není nic jiného než egoismus. Zapomněli, že by nebylo jich, kdyby

jejich rodiče byli bývali tak egoističtí, jako jsou dnešní rodiče. Chci říci: doba je jistě zlá, ale není tak zlá, aby rodiče mohli se cítit ve svém svědomí ospravedlněni, nechtějíce míti dítek vůbec. Je to zvýšený standard životní, ale zároveň úpadek vědomí mravní povinnosti a — bude následovati — nezmění-li se lidstvo — úpadek lidstva západního, k němuž náležíme i my.

5.

Jiná jest ovšem, zda smíme *jako křesťané* omezovat porodnost, když jsme dle daných nám možností sociálních a hospodářských učinili zadost přirozenému zákonu a máme dítky. Již z toho, co řečeno, jde, že ano. A právě nejchudší, nejvíc a nejspíš mají a smějí porodnost omezovat. To dá již pouhý rozum a pocit odpovědnosti a pak láska k dětem. A příkaz lásky Kristovy k bližnímu týká se i dítek, ba v prvé řadě. Ať první křesťané a další generace církevní pohlíželi na porodnost jakkolvěk, vždy tak činili se zřetelem na svou dobu a sociální a hospodářské poměry své doby. I my musíme řešit otázku porodů se zřetelem na dané nám možnosti rázu hospodářského a sociálního. Ale vždy musí nám býti vodítkem příkaz lásky Kristovy. Už z lásky k dětem svým, a to z oprávněné lásky nemůžeme postavit do světa takový počet dítek, jaký bychom nevyživili a nevychovali. Zde musí naše svědomí být vedeno jednak vědomím povinnosti k lidstvu, ale též a zároveň láskou k dětem. V poslední řadě teprve sebeláskou. I ta je dovolena a není nemravnou podle evangelia; vždyť je měřítkem lásky k bližnímu. Ježíš nikde nekáže, abychom plodili děti do nekonečna. Důležita, ba právě pro nás nyní nejdůležitější otázka je: jak, čím omezovat porodnost. Jsou tu možny tři způsoby. Předně: pohlavní zdrženlivostí i v manželství. Tu možno zvolati s Kristem: „Kdo může pochotiti, pochop." (Matouš 19., 12.) Je to však cesta neschůdná pro mladé manžele, tím neschůdnější, že je k tomu potřeba dvou, totiž obou manželů. Dohodnou se? Dohodnou se tak, aby vyloučena byla nevěra manželská? Jestli ano, pak je to cesta nejsprávnější a nejpřirozenější. Je-li však těžká pro svobodné, tím těžší pro manžele, žijící v jedné domácnosti.

Pak zbývá druhá a třetí cesta: přerušení těhotenství (potrat) anebo zamezení těhotenství preventivními prostředky. Dnes diskutuje se právě mnoho o těchto dvou způsobech. Jim byla věnována naše anketa, o níž referujeme. Názory, které byly v anketě vysloveny od zástupců vědy lékařské, právní, prakse životní a křesťanské etiky, přinášíme ve zprávě o anketě. Nám jde tu o to, zda oba zmíněné způsoby jsou možny se stanoviska náboženského a mravního, nebo který je možný a který nemožný.

Přerušení těhotenství bylo zástupci vědy i prakse lékařské

odmítnuto jako zdravotně a tedy i sociálně nepřijatelné. Názor náboženský i mravní souhlasí plně tu s vědou i praksí lékařskou, třebas namnoze ještě i z jiných důvodů. Přerušení těhotenství nemůže církev schválit, poněvadž plod lidský od prvního počátku oplodnění je oživen a oduševněn, je osobností lidskou v zárodku, které musí býti zachována všechna práva jako osobnosti dospělé. Psali jsme o tom v článku: „Kus masa nebo osobnost?" v tomto časopise, roč. IV., č. 4. Že je plod osobnost ještě nevyvinutá, na věci nic nemění. Osobnost lidská není nikdy úplná, i u dospělého se vyvíjí. A nelze ostatně schválit ani zabití dítěte právě zrozeného. Možno sice uvažovat o tom, že přec někdy bývá dovoleno při těžkém porodu usmrtit rodící se dítě. Ano, ale jen tehdy, když je toho třeba k zachování života matky, jež má povinnosti k jiným dětem. Zde sice církev katolická je jiných názorů, ale my jich nesdílíme. Víme, že život není dobro nejvyšší, že lze život také obětovat za vyšší dobro. Tam, kde jde o rodící se život a život matky, která má péči o jiné dítky, třeba obětovat dítě jakožto život nehotový, aby zachráněn byl život matky, ne pro matku samu, ale pro malé dítky. Nikdy však nelze omluvit usmrcení nenarozeného dítěte pohodlím, hospodářskými obtížemi a podobně.

6.

Jsou-li důvody pro to, aby dítě se nenarodilo, pak je mravně dovoleno nanejvýš, aby nebylo počato. A není-li možno docílit toho naprostou a trvalou zdrženlivostí pohlavní, pak nezbývá než preventivními prostředky.

Co tomu říká morálka Kristova? Vím, že slov Kristových o tom v evangeliu nenajdeme. Ježíš o tom nemluvil. Vyslovil se jen o naprosté dobrovolné zdrženlivosti. Proto třeba uvážit, zda užívání antikoncepčních prostředků není proti přikázání božímu a proti evangeliu.

Je pravda, že tento způsob není přirozený. Ale bylo již řečeno, že člověk nemůže prostě žít tak přirozeně jako živočich, když ještě k tomu není chráněn před četným potomstvem ani časovým omezením pohlavního pudu, jak je v říši živočišné. Člověk musí se chránit sám. Na to má rozum a vědomí odpovědnosti neboli svědomí. A jinak nemůže se bránit, než buď zdrženlivostí nebo umělými prostředky. A protože, jak shora naznačeno, trvalá zdrženlivost jest v manželství mezi mladšími manžely nemožna nebo velmi těžko možna, nezbývá než použití preventivních prostředků.

Ostatně v církvi katolické radí se manželům, kteří nechtějí již mít dítek, aby manželský styk zařídili tak, aby spadal v určité dny mezi dvěma menstruacemi ženy, kdy prý žena pravděpodobně neotěhotní. Je to jen pravděpodobnost, ale radí se k ní

přec. Čím liší se tato rada od používání preventivních prostředků? V obou případech chybí vůle mít děti. A to je přec především směrodatné pro posouzení mravního činu: úmysl. Tu manželé nemají úmyslu mít děti, ani v jednom ani v druhém případě. Liší se jen oba případy provedením. V jednom případě jsou jisté prostředky, jež koncepci zamezí, v druhém je to pravděpodobná neschopnost ženy. Nemohu vidět velkého rozdílu v těch dvou způsobech. Je-li možno považovat pohlavní styk v manželství za dovolený a nehříšný, uniká-li se, třebas jen pravděpodobně, možnosti oplodnění a početí omezováním styku na určité dny mezi dvěma menstruacemi, což rovná se také omezování či kontrole porodů, pak myslím nelze zavrhovat mravně omezování porodů používáním antikoncepčních prostředků. A podobně má se věc, považuje-li se neplodné manželství za možné a mravně dovolené. Vykonává se manželská povinnost, ukájí se pohlavní styk, ač se lékařsky ví, že dítek nebude, že oplodnění je naprosto nemožné.

Ovšem předpokladem oprávněnosti používání preventivních prostředků zůstává, že lze jich používat jen v manželství, nikoli ve stavu svobodném, a to za tím účelem, aby omezil se počet dítek z oprávněných důvodů sociálních, hospodářských, když manželé již podle svých schopností a možností splnili svou povinnost vůči společnosti a lidstvu. Rozhoduje tu jejich svědomí, jež má býti správně vedeno a vychováno.

Naprosto však není dovoleno ani v manželství používat preventivních prostředků, aby byla podporována zhýralost, nemravnost, aby mohlo býti hověno nezřízenému ukájení pohlavního pudu, nýbrž jedině proto, aby manželé, rodiče, vykonavší již svou lidskou povinnost vůči společnosti podle svých schopností a možností sociálních, uchránili sebe i dítky své před bídou hmotnou i mravní. Třeba však přísně usuzovat a soudit sebe, aby zřetele na dítky a jejich obživu a výchovu nebyly zaměněny egoistickými potřebami rodičů.

Jsem toho názoru, že vyhovuje se tak i příkazu božímu i evangeliu lásky. Příkaz boží žádá obětovat se lidstvu skrze děti a přispět k udržení lidstva; a evangelium lásky žádá, nestavět do světa lidské osobnosti, o něž bychom se nemohli dostatečně postarat. Příkaz boží a příkaz evangelia nejsou v rozporu, ale doplňují se.

Zdůrazňuji však: nesmí se tak dít z egoismu, z pohodlí, ale čistě z lásky k dětem již tady jsoucím.

Nazval-li by někdo tento způsob omezování porodů neméně nemravným než potratářství, pak musím protestovat. Při potratářství usmrcuje se živá osobnost lidská. Při preventivě zamezuje se vznik osobnosti. A příroda mnohdy také zamezuje vznik osobnosti, na příklad, když jeden z manželů je neplodný, a v jiných ještě případech.

Po stránce zdravotní nepřísluší mi vyslovovat se. Ale zdá se, že i po stránce zdravotní škodí méně preventiva než umělý potrat. Ostatně zeslabením hrozí i časté porody.

Církev může tedy tolerovat používání antikoncepčních prostředků jako mravně dovolené a přípustné, ovšem za poměrů a okolností shora naznačených. Přerušení těhotenství může připustit *jenom* tehdy, když se o tom dohodne konsilium lékařů a jde o záchranu života matky pro děti. Tam usmrcení slouží vyšší ideji a ne egoismu a pohodlí.

Církev ovšem musí hlásat a kázat náboženské a mravní zásady podle evangelia a ve shodě s ním. Ona musí formovat svědomí svých příslušníků a poučovat hlavně manžely, vstupující v manželství. Ona nemá zájmu na paragrafech trestního zákona. Je pravda, že trestní zákoník bez svědomí málo pomůže.

Na druhé straně je víc než jisto, že lidská společnost ve svém trvání by byla bez trestního zákoníku ohrožena. Vždy bude dosti těch, kdož se proviní. Tu je zájmem státu, aby se rozhodl, jak má trestní paragraf v určitém případě a v určité době vypadat.

Jedno je jisté: Množí-li se přestupky proti určitému paragrafu, musí státní moc zabývat se jednak přezkoumáním toho paragrafu, ale také církev zesílením mravního poučení. Nepostačí však paragraf prostě zrušit. *A. Spisar.*

PAVLOVA ZÁKLADNÍ KONCEPCE KŘESŤANSTVÍ.*)

Pavel — „vlastní zakladatel křesťanství", „velký apoštol", „apoštol víry"... Protestanté na něm vybudovali své učení o spasení skrze víru. Katolíkům líbí se dokonale jeho asketism i theologie, přes to, že si pro jistotu postavili mezi sebe a něho Petra, aby jim chránil autoritu církevní proti Pavlovu subjektivismu. Pravoslavní obdivují v něm nadšení mystika i klid filosofa. K tomu pak přistupuje fakt, a to naprosto nesporný, že všichni velicí kacíři hledali v něm zdůvodnění svého učení, zdůrazňujíce, že vedle synoptiků je nejlepším pramenem poznání evangelia Ježíšova. Je to tedy spousta náhledů a chápání, mnohdy diametrálně od sebe se rozbíhajících, ale přece jen vyrůstajících z jednoho kořene. Bylo by velmi vděčným předmětem sledovat oprávněnost těchto názorů na osobnost a dílo apoštola Pavla. Ale už jen to, že eksistují, dokazuje mnohostrannost Pavlova myšlenkového tvoření.

*) Redakce ponechává místo diskusi o námětu tohoto článku.

Také naše vyznání víry, koncipované bratrem biskupem drem Stejskalem, nese zřetelné stopy Pavlova myšlení a jeho pojetí křesťanství. Myslím, že cele je obsaženo v jeho osmé kapitole z epištoly k Římanům. To však jest jen malá část velkého bohatství Pavlovy duše. V ní rozložil se jasný paprsek Ježíšovy pravdy v jemné a barvité odstíny lidského chápání. Pokusím se zachytit ty nejvýraznější.

Život apoštola Pavla je dobře znám ze Skutků apoštolských. Řecko-filosofickým a farizejsko-theologickým školením (Sk. 22, 3; 23, 6) dosáhl značně vysoké úrovně myšlenkové. Při tom však byl citlivým ke všem problémům své doby. Nejlépe to dokazuje historický jeho zážitek u Damašku, jenž je moderní psychologii jedním z nejlepších příkladů pro doklad náhlých, ale přirozených duševních převratů v člověku, způsobených nahromaděním mocných dojmů v podvědomí. At už vysvětlujeme jakkoliv tuto událost z Pavlova života, jisto je, že jen jí je dlužno křesťanství za svou skvělou úlohu v myšlenkových dějinách lidstva. Pavel pozvedl křesťanství nad hranice nacionálně židovské sekty a svou misijní činností rozšířil křesťanství po celém tehdy známém světě, uplatňuje všude sílu své duše, průbojnost myšlenkovou a opravdovost své víry v evangelium Ježíšovo.

Pavlova anthropologie.

V tomto směru je Pavel vzorem moderního filosofa. Vychází od skutečností vypozorovaných v životě a vidí, že člověk žije dvojím způsobem: tělesným a duševním (Řím. 7, 25). Svou hmotnou podstatou (sarks = tělo, maso) jest spjat s animálním prostředím, ve kterém žije, duševní pak (v níž Pavel rozlišuje od sebe ducha a duši) s transcendentním jsoucnem božího ducha. Živočišnou podstatu lidské bytosti odděluje ještě Pavel od oné, jež činí člověka bytostí odlišnou tvarem i způsobem života od ostatního tvorstva a kterou nazývá soma. Kraličtí překládali oba tyto výrazy slovem „tělo". Pavel však činí mezi nimi rozdíl nejen slovní, nýbrž i obsahový. Angličané první z nich překládají slovem „the flesh" (maso, tělo) a druhý „the body" (tělo, tvar, útvar). Je tedy samozřejmé, že Pavel má na mysli různá pojetí těla, když hovoří na některých místech o něm jako o pramenu a sídle hříchu, vášní a živočišných pudů (na př. Gal. 5, 19—21; Řím. 7, 17—18) a na jiných jako o chrámu a příbytku Ducha božího (I. Kor. 6, 19; 3, 16; Efez. 2, 21—22 a j.) V celku však můžeme říci, že Pavlova anthropologie je založena na vypozorovaném dualismu v mikrokosmu lidské bytosti. Pavel to naznačuje jasně ke konci již uvedené 7. kap. epištoly k Římanům: „A takž tedy tentýž já sloužím myslí zákonu božímu, ale tělem zákonu hříchu."

Z uvedeného citátu dalo by se snad usuzovat na nerozlučné

spjetí zákonů tělesných se zákonem hříchu v Pavlově pojetí. Myslím, že má pravdu prof. Sabatier v tvrzení, že „vztah hříchu k tělu v Pavlově pojetí je podobný onomu, jež má duch boží k duši věřícího" (The Apostle Paul, 289 — angl. překlad). Proto také je Pavlovi nejdůležitější otázkou: „Kdo mne vysvobodí z tohoto těla smrti?" Jinými slovy: jak najíti cestu k spasení lidské duše? A k odpovědi užívá Pavel slov proroka Abakuka: „Spravedlivý z víry své živ bude."

Vírou mystika opřádá Pavel záhadu eksistence božího Ducha v lidské duši. Pozoruje a cítí, jak duše všech lidí i jeho vlastní jsou naplněny „zvláštní libostí v zákoně božím", jak touží přemoci zákon těla a hříchu a žíti jen v službě milosti boží. A možnost splnění této touhy duše vidí Pavel ve víře v „zákon Ducha života v Ježíši Kristu". Pod tímto zorným úhlem hodnotí osobnost Ježíšovu i evangelium jeho, odtud prýští jeho základní pojetí křesťanství jako náboženství osobního, individuálního spasení. Pavlovi náleží tak přednostní právo na pochopení a probojování myšlenky, že Ježíšovo zvěstování božího poselství bylo určeno všemu lidstvu a ne jenom národu židovskému.

Ježíšovo evangelium zjevením „Ducha života".

„Základu jiného žádný položiti nemůže, mimo ten, kterýž položen jest, jenž jest Ježíš Kristus". — Na tomto základu postavil také Pavel své pojetí křesťanství. Ježíš byl proň Synem člověka, „zplozeným podle těla ze semene Davidova" (Řím. 1, 3), jenž stal se Synem božím prvorozeným mezi mnohými bratřími (Řím. 8, 29) podle Ducha posvěcení (Řím. 1, 4). Záhada eksistence božího Ducha v člověku Ježíši nejen oděla Pavlovo myšlení v charakteristický mysticism, nýbrž byla i základem jeho široce rozvinutého a velmi svérázného pojetí křesťanství, jehož podbarvení je silně ethické. Ježíš Kristus jest osvoboditelem od hříchu (II. Kor. 5, 17), silou pro spravedlivý život a nadějí i zárukou získání „práv synů božích" pro všechny, kdož v něj uvěří (Řím. 8, 14—18; viz též Řím. 8, 28—30; Gal. 4, 5—7). A to je základní tón Pavlovy koncepce křesťanství.

„Víra tvá tebe k spasení přivedla," čteme i v Lukášově evangeliu (7, 50). To je však jen velmi jasný nástin otázky, kterou Pavel široce rozvádí a řeší.

Vírou rozuměl apoštol Pavel mystické pojítko při usjednocování věřícího s Kristem ve smrti a vzkříšení. Smrt a vzkříšení jsou tu symboly duševního dění. Člověk umírá hříchu, aby žil životem novým Duchu a Pravdě. Vítězstvím ducha nad tělem, dobra nad hříchem, dosahuje člověk způsobu života, v němž všechny popudy jsou původu božského (Řím. 6, 14—15; 8, 9 až 10; Gal. 2, 20). Je tedy víra podle toho morálně podloženým stavem duševním, obsahově zdůvodněným Bohem samým. Slo-

vy Pavlovými: „Neboť Bůh zajisté jest, kterýž působí ve vás i chtění i skutečné č nění podle dobře libé vůle své" (Filipen. 2, 13]. Spravedlnosta čistota lidského života vyvěrá tedy automaticky z víry křesťanovy. Nový život, kterého člověk takto dosáhne, nenese žádných znaků tělesnosti, nýbrž je to božský život Kristův v člověku (Gal. 2, 20; II. Kor. 4, 10—11), nebo lépe: život člověka v Kristově božskosti. Tak spasení je pro Pavla duševním procesem v člověku již v tomto životě a ne v budoucnu posmrtného života (Kol. 2, 13; Řím. 6, 4; 8, 11; Filipen. 3, 10—12 a j. Proto klade Pavel tak veliký důraz na svobodu křesťanova života, jenž jest proň trvalým vyzařováním pravdy boží, žádným zákonem neomezovaným.

Pojem zákona vyskytuje se u Pavla velmi často v různém naplnění obsahovém. Převážnou většinou má na mysli zákon boží tak, jak jej lidé chápají, tedy již interpretovaný. Není to absolutní zákon boží, lépe řečeno Pravda boží. Absolutní Pravda boží působí automaticky v lidské duši, jako následek usjednocení s Kristem skrze víru. Není to tedy zákon absolutní mravnosti a spravedlnosti, jejž Pavel má na mysli, když říká: „Když jsme byli v těle žádosti hříchu skrze zákon moc svou provodily v oudech našich k nesení ovoce smrti" (Řím, 7, 5); nebo: „Příčinu vzav hřích skrze přikázání, zplodil ve mně všelikou žádost. Bez zákona zajisté hřích mrtev jest" (Řím. 7, 8). Dobře to vysvítá z jehos lov v téže kapitole: „Nebo zvláštní libost mám v zákoně božím podle vnitřního člověka, ale vidím jiný zákon v oudech svých, odporující zákonu v mysli mé a jímající mne zákonu hříchu, kterýž jest v oudech mých." Používá tedy Pavel výrazu „zákon" v trojím jeho smyslu: absolutní zákon boží, zákon hříchu a zákon lidmi interpretovaný a „vetchou literou napsaný". Pravý zákon boží jest plně obsažen v charakteru Ježíšově. Jestliže tedy člověk dosáhne jednoty s ním, musí být důsledkem toho soulad jeho duševního stavu s objektivní pravdou nebo podle slov Pavlových se zákonem Ducha života. Pak není již ten, kdož skrze Krista s Bohem se spojil, pod zákonem litery ani pod zákonem hříchu, nýbrž pod milostí a v službě boží (Řím. 6, 14—22).

Tož Pavlův libertinism, ze kterého byl dosti často ve své i pozdější době denuncován, není libertinismem ve vlastním slova smyslu. Je to spíše spontaneita lidského myšlení, chtění a činění, vyvěrající z lidské duše podle vůle boží. Pavel svým pojetím svobody křesťanovy chtěl jen říci: „Mám-li víru, a to pevnou víru v Boha, nemohu hřešit. Neboť taková víra musí nutně vyhladit každou stopu hříchu z mé duše. Jinak by Pavel nemohl napsat svůj chvalozpěv o lásce, kterou pokládá za nejkrásnější ozdobu lidské duše, nemohl by užít slov: „a kdybych měl tak velkou víru, že bych hory přenášel, lásky pak kdybych neměl, nic nejsem". Nemůžeme tedy Pavla podezírat z jedno-

stranného zdůrazňování víry. Pro něj bylo samozřejmostí, že ten, kdož uvěřil a věří v Otce, skrze Syna jeho, žije jen v lásce, v dobru a spravedlnosti. Velmi dobře vystihují tuto myšlenku slova Pavlova: „Živ jsem pak již ne já, ale živ jest ve mně Kristus." To je ona Pavlova myšlenka osvobození člověka od zákona hříchu a těla, jíž mírněn jest jeho názor na život člověka, postaveného pod zákon dobra a zla. Do duše každého člověka klade pak Pavel naději, že bude vysvobozen „od služby porušení v svobodu slávy synů božích" (Řím. 8, 20—21). Myslím, že je to také ona myšlenka, jež v našem vyznání víry zachycena jest slovy: „Věříme v život věčný Dobra, Pravdy a Krásy, tak jako jsme přesvědčeni o smrti zla i zlých."

Tak Pavlův dualismus, plynoucí z jeho anthropologie, přechází v názor na věčné trvání dobra a spravedlnosti, s nutným následkem víry ve smrt hříchu a zla. *Oldřich Hradil.*

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

(Část další.)

Naproti tomu Přemysl ani nyní neváhal zavděčiti se legátovi přesným plněním úmluv. Jakmile biskup Ondřej před legátem a duchovními i světskými hodnostáři prokázal přísahou dle dřívějších dohodnutí, jakým právům a výsadám těšilo se biskupství pražské, král Přemysl tato privilegia ihned obnovil a příslušnou listinu o tom dal také hned téhož dne, 2. července 1221, v tomto slavnostním shromáždění svým notářem vyhotoviti.[242]) Místy kryje se tento list s přísahou Ondřejovou doslovně. Dle tohoto obnoveného privilegia Přemyslova obnovena všecka svoboda biskupství i kostela pražského i poddaných jeho ve smyslu zkažených privilegií; biskupství i poddaní jeho zproštěni všech dávek a břemen, zejména těch, jež podle starých zvyků právních stihaly celou osadu, jako *vdání, hlavy, svodu, nároku, vřezu,*[243])

[242]) *Friedrich*, CDB II, č. 217, str. 204—205.

[243]) *vdání* = povinnost jednotlivce i celé obce k jednotlivým soudním pokutám. Vdání nebo vzdání se ve st. slov. právu sázka soupeřů před soudem, že oba mají právo na věc, o niž se prou. Polovina připadla úředníkům, polovina vítězi. — Zvláštní způsob jednání soudního čili vedení práva za příčinou vraždy spáchané slulo u starých Čechů zkrátka vůbec *hlava;* když bylo činiti o krádež, říkali tomu *svod;* když o násilí a výtržnosti, jmenovali to *nárokem* vesměs, a zvláště buď *pychem* aneb *výbojem* aneb *hrdostí.* (Palacký, Dějiny I, str. 361.) — Dle téhož autora, l. c. 365, platy, jež při těchto procesech se odváděly, nazývány zkrátka *svodem, hlavou nárokem.* — *vřez* (dle Glossaria Brandlova) slulo zaopatření soudního posla (komorníka) při vykonávání jeho úřadu (půhonu atd.).

berní obecných čili *královských*, dále zemských robot, jako *stavby hradů, dělání příkopů*, povinnosti dělati *přeseky, průvodu, nářezu*[244]) a všech *ostatních* břemen. Kdyby se někdo z lidí biskupství nebo kostelu poddaných dopustil těžkého zločinu (krádeže, loupeže nebo jiného podobného velikého provinění), měl býti souzen sudím královským a statek jeho připadnouti kostelu nebo biskupství. Kdyby na statcích biskupství a kostela pražského spáchána byla vražda, směli sice příbuzní zavražděného podle práva zemského pátrati po vrahovi, ale poddaní biskupovi byli prosti společné ruky, to jest, měli zůstati tím nedotčeni.[245]) Také hrad Podivín na Moravě se všemi právy a výsadami i zbožím měl opět přijíti v držení biskupů pražských.

Jako svědkové listiny, sepsané notářem a kaplanem královským, jsou uvedeni: Robert, biskup olomoucký, Jan, biskup nitranský, Vavřinec, biskup vratislavský, Leopold, vévoda rakouský a štýrský, Konrád hrabě z Hardeka, Poppo, probošt bamberský. Opati: Dluhomil břevnovský, Heřman vilémovský, Reiner ostrovský, Jan z Mnichova Hradiště, Bertold strahovský, Jarloch milevský, Vilém želivský, Heřman litomyšlský, Bonifác z Hradiště na Moravě, Florián z Louky, Werner svatokřížský, Walter z Klosterneuburku. Notář vévody rakouského Jindřich a Markvard, probošt ze sv. Hypolyta, Bavor, Budivoj, Bořita, Jaroš, Vítek, bratr jeho Jindřich, Bohuslav, Svatoslav, Sulislav, Holas a Diviš, pánové zemští.

Potom nemohl ovšem ani kardinál Řehoř váhati a přes námitky biskupa Ondřeje zrušil klatbu a interdikt nad zemí vznesený také formálně.[246]) Mohlo se zdáti, že král a biskup jsou smířeni,[247]) a že biskupovi nic nebrání, vrátiti se do Prahy, zvláště když byl by v průvodu kardinálově. Ale biskup cítil, že hořkost krále a panstva ani po tomto smíření nemůže náhle přestati, a pak bylo mu namluveno, že král i panstvo strojí úklady životu jeho.[248]) Byla to jistě pomluva, ale biskup jí uvěřil ve svých úzkostech, a proto ze Šacké hory nevrátil se do Prahy, ale odcestoval znova do Italie.

---

[244]) *přeseka* = zemská robota kácení lesa a dělání zásek na obranu země a vůbec mýcení lesů, na př. na stavbu a opravu hradů atd. — *průvod* byla povinnost opatřovati krále i jeho úředníky povozem i průvodem, dovážeti vojsku potravu a potřeby válečné. — *nářez* (a nocleh) byla povinnost přechovávati knížete s jeho dvorem na cestách za příležitosti výprav na obranu země, ba i při lovech knížecích, kdy bylo živiti také lovce a psáře knížecí i se psy. Srv. *Brandl*, Glossarium, str. 171.

[245]) Srv. *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 512, poznámka 3: conserventur indempnes, čemuž odpovídá v přísaze biskupově indempnes permaneant.

[246]) FRB V, pag. 131.

[247]) l. c. pag. 131.

[248]) l. c. pag. 131.

Legát Řehoř byl Přemyslem okouzlen,[249]) a jistě to přispělo k tomu, že konečný výsledek byl mnohem příznivější pro krále, potvrzuje jeho očekávání, že osobním stykem s legátem dosáhne mnohem více než před soudem papežovým.[250]) *Jan Plešinger.*

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽ. A CÍRKEVNÍM.

NÁBOŽENSKÉ POMĚRY A CÍRKEV KATOLICKO-EVANGELICKÁ VE FRANCII.

Podobně jako u nás po převratě, tak i ve Francii nastalo po velké válce mezi kněžstvem římským duchovní revoluční proudění — ne ovšem v takovém měřítku a intensitě jako u nás. Přirozeně historické i psychologické podmínky pro novou reformaci ve Francii byly podstatně jiné a můžeme říci slabší než u nás. Byl jsem právě v té době ve Francii a měl jsem s francouzskými „abbées" mnoho debat právě o tomto thématu. Také nelze mluviti o nějakém náboženském založení francouzského lidu v našem slova smyslu. Výjimky jen potvrzují pravidlo. Ostatně i těch jest zde pořídku. Právě z tohoto poznatku a skutečnosti vyšel známý výrok historika Denise, kterého bylo tak často zneužito proti nám, ač, jak psali jsme již o tom v této revui, týkal se právě, nebo lépe řečeno, byl odvozen hlavně z pozorování náboženských poměrů francouzských. Denis nevěřil prostě, jak vysvětlila mi jeho paní, která jistě nejlépe znala jeho smýšlení a duši, že bylo by možno po tom velkém morálním a náboženském úpadku, vyvrcholeném světovou válkou, pomýšleti vůbec na nějaké reformní hnutí náboženské. — Jako historiku našich dějin tanulo mu přirozeně na mysli hnutí, které by mělo býti obdobou toho, o čem on dovedl tak jasně a výstižně, i když snad ne originálně, psát, když popisoval náboženskou reformaci husitskou a Jednoty bratrské.

Pokud se týče Francie, měl Denis částečně pravdu — zmýlil se ovšem, pokud se týče nás a církve československé, jak dokazuje skutečnost. Přirozeně, že i historik, a právě historik, musí počítati s tím, že každá reformace, pokud se týče jejího rázu, jest podmíněna dobou, v níž se vyvíjí. Reformace Ježíšova, Husova,

---

[249]) *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 514, poznámka 3: Před papežem vyznal o králi, poznav laskavost jeho, že je, jak na krále sluší, ducha mírného a zbožného a že je horlitelem pro svobodu církve, leda že se někdy dává svésti cizí zlobou *(Friedrich*, CDB II, č. 263, str. 254).

[250]) *Tamtéž* str. 514.

Lutherova atd. jistě by za nynější doby měla ráz zcela jiný, než měla tehdy — nehledě ovšem též k podmíněnosti okolí.

Římská církev francouzská jest ovšem zcela jiného rázu než římská církev u nás, hlavně za Rakouska. Hierarchie francouzská si dovedla zachovat i vůči papeži vždy určitou autonomii. Postavení papežského nuncia jest ve Francii daleko bezvýznamnější, než u nás. Historie nunciů za posledních deset let ve Francii jest toho důkazem. Také papež, i z ohledů politických, které, jak známo z historie, hrají u papežů vždy velkou roli, musí si počínati vůči Francii velmi opatrně. Francouzské římské kněžstvo jest silně nacionalisticky založeno, jako všecky vrstvy národa francouského vůbec, dělnictvo nevyjímaje, s tím náš nacionalismus nejde vůbec srovnati. V tomto směru si národ francouzský nemůže do římského kněžstva a i hierarchie vůbec stěžovati. Každý Francouz, tak jako Němec, jest přesvědčen, že Francie jest na světě první. Při národních slavnostech jsou římské kostely hustě ozdobeny národními prapory z vnějšku i uvnitř, takže jsme měli příležitost velmi často se přesvědčiti, že to, co my bychom považovali za fangličkářství, jest nejen lidu francouzskému, ale i kněžím téměř vrozeno. V čele kostelů bývají náboženstvo-národní nápisy, jako: „Dieu protège la France" a pod. Uvádíme tuto okolnost jen proto, abychom znázornili, že kněžstvo římské ve Francii bylo vychováno v duchu silně národním, docela tedy jinak, než tomu bylo u nás.

Také románská duše francouzského lidu jest přirozeně římské církvi (t. j. chápání křesťanství římskou církví) bližší, než jest tomu u nás. Francouzské římské-katolictví v praksi jest konglomerát pohanství s křesťanstvím, v němž pohanské prvky vystupují daleko zřejměji, než jest tomu na příklad u nás — a tyto prvky jsou to, které se lidu nejvíce líbí a udržují ho při t. zv. náboženství (la religion) a církvi, aspoň formálně. O náboženství zbavené těchto pohanských prvků, t. j. protestantismus, lid francouzský ve svém „gros" mnoho nestojí. Stačí jmenovati jen Bretonce, kteří ovšem náleží k rase jiné a jichž náboženství v praksi není než staré druidské pohanství s křesťanským názvoslovím.

Ani francouzská inteligence nemá v té věci jasno. Není tedy průměrný francouzský inteligent jen slabý v geografii, nýbrž i pokud se týče otázek náboženských. Těžko mu dokážete, že jest také jiné náboženství než římské a mluví-li o náboženství neb církvi, myslí jedině náboženství, církev římskou. Z té příčiny si vysvětlíme, že menší část inteligence francouzské jest bigotní (i mezi vojskem) a velká část jest tak k náboženským otázkám apatická a atheistická.

Římsky věřit nemohou — lepší náhrady nemají — a přestanou-li věřit římsky, nevěří vůbec.

Proč protestantismus nemůže nalézti ohlasu v jejich duši, vy-

plývá jednak z podstaty charakteru románského národa, jednak z podstaty protestantismu, ač nutno zdůraznit, že právě francouzský protestantismus, jako menšina, stojí na výši i morální i hospodářské.

Ovšem nutno též zdůraznit, že i to francouzské „volnomyšlenkářství" jest po většině velmi plytké, frázovité a bezprogramové, nemá žádné hlubší ideje, takže málokterý volnomyšlenkář ví, co chce. Jest to spíše jen odpor k pověrám římské církve.

S našimi poměry to jde těžko srovnat, jako vůbec mentalitu francouzskou. Uvedu jen malé, ale přece zdá se mi významné charakteristikon. Jak známo, společenský život ve Francii pohybuje se v tak zvaných salonech. Seznámil jsem se tam s dvěma inteligentními staršími dámami, sestrami, které když uslyšely, že jsem duchovní nové církve, zavedly rozhovor o otázkách náboženských a dávaly taktně sice, ale zřejmě na jevo své volnomyšlenkářské přesvědčení před celou společností. Později jsem se ale dozvěděl v témž saloně, že s jejich volnomyšlenkářskými názory není to tak zlé, neboť, když prý se jim něco ztratí, obě dvě se svorně modlí k sv. Antoníčkovi, až to najdou — a kdyby žily ty dvě sestry o pár set let dříve, se stejnou vroucností byly by se jistě modlily k Merkurovi — a byly by ztracenou věc snad našly také.

Uvádím jen episodu, ale charakteristickou. Mohl bych jich uvésti více a přirozeně jen z kruhů francouzské inteligence.

Také svobodné zednářství, které jak známo hraje ve Francii důležitou roli nejen společenskou, nýbrž i politickou, a soustřeďuje ve svých ložích pokrokovou inteligenci Francie, nemá v otázkách náboženských plně jasno, a i o něm v celku platí, co bylo řečeno shora. Zednáři mužských loží (Grande Loge, Grand Orient, lože to, které nepřijímají ženských členů) žijí ze staré a na staré positivistické filosofii a neuvědomují si dobře, že právě celá idea zednářská, založená na principu Velkého Architekta (Le grand Architecte), t. j. Boha — Stavitele Chrámu Vesmíru, jest po výtce náboženská, t. j. náboženského universalismu. I zde se projevuje francouzská povrchnost, která není v tomto případě než reakcí proti římské církvi.

Jedině lože t. zv. smíšené (mixtes, jichž členy mohou býti též ženy, jako „Le droit humain") mají v této věci jiný názor, odpovídající historickému poslání zednářství. Tím blíží se lože „Le droit humain" ložím anglosaským, které žijí úplně na podkladě náboženském, symbolického a praktického křesťanství. (Tomu nasvědčuje i jejich skotský ritus „sv. Jana Křtitele"!)

Lože francouzské stály v boji proti Římu, a odtud se vyvinuly různé ty římské fantasie o zednářství, vyvrcholené naivnostmi geniálního podvodníka Leo Taxila, jemuž se podařilo oklamati i papeže Lva XIII., který jinak byl považován v řadě papežů za inteligentního. (Tato příhoda dala vznik k oné zaříkávací po-

mešní modlitbě k arch. Michaelovi, kterou Lev XIII. nařídil všem kněžím.)

Ovšem celý ten boj loží proti římské církvi není veden ani ideově ani organisačně soustředěně — většina zednářů francouzských zůstává v římské církvi.

Jako klasický příklad vlivu zednářstva jest sice uváděna rozluka církve od státu, ale ta římskou církev nijak nepoškodila, ba naopak, jí prospěla, poněvadž nebyla ideově připravena. Správně bylo u nás podotknuto, že nejlepší rozlukou od Říma jest výstupní lístek a toho se také římská církev nejvíce bojí. Rozluka byla sice ve Francii provedena, a byl to jistě efektní ohňostroj, ale jinak se změnilo málo. Lid francouzský zůstal formálně v římské církvi. Také církevní školství ve Francii se stále rozmáhá a řeholníci, resp. řeholnice, vychovávají francouzskou mládež — na ulicích francouzských měst vidíme celé kordony dětí, vedených jeptiškami. A zjev ten není řídký, zvláště při francouzském způsobu výchovy mládeže v pensionátech. A i tam proskočí občas zpráva, že děti některého velkého volnomyšlenkáře jsou na výchově v klášterním pensionátě, tedy podobně jako i u nás. (Tuším, že tak bylo i u velkého pokrokového vychovatele Rousseaua.)

Zde tedy si velkých ilusí o pokrokovosti národů románských dělati nelze. Proto nevěříme ani mnoho těm rozlukám španělským a mexickým. Jest to jistě plus, ale jest velkou chybou, že se po většině utkvívá na povrchu, u věcí efektních sice, ale formálních, které často římské církvi zjednávají ještě svatozář mučednickou.

Francouzská duševní inteligence, pokud je římskou, činí tak po většině z důvodů historicko-rasových (royalisté), estétských a mystícko-symbolických, pokud nemá jiné náhrady v některých okultních společnostech, které v římskokatolické Francii a hlavně v Paříži mají velmi dobrou půdu.

Kromě těchto důvodů, pro některé romanisující filosofy, jest to filosofie sv. Tomáše Aquinského, která ovšem to, co na ní jest skutečně dobrého a věcného, má od Aristotela a jest vlastně v podstatě filosofií jeho.

Nemluvíme zde ovšem o takových příslušnících, jako se o nich případně vyjádřil Bedřich Veliký, a jež k římské církvi přitahuje buď jejich duševní slabost nebo hmotný prospěch.

Pokud pak se týče francouzského venkova, jest na tom římská církev, ale i částečně protestantská církev, velmi špatně. Venkov jest k církvi apatický, ne-li nepřátelský. Chrámy po většině prázdny a na spadnutí, kněží živoří.

I eksistence protestantských pastorů není závidění hodnou. Obětavost pro církev minimální. Leží to také v charakteru francouzského venkovana, sedláka, který jak se tam eufemisticky říká, jest velmi „économe", ale my to můžeme přeložiti skrblík.

Francouzský venkovan-sedlák nemá zvláštní důvěry ke kněžím římským a necítí žádné zvláštní duševní potřeby, aby jich

vyhledával. Vzdělání kněžstva jest prostřední, a je-li venkovan inteligentnější, nemá mu kněz ani duševně co dáti. Ovšem nutno také přiznati, že i vzdělání francouzského venkova stojí daleko za naším, jako vůbec jest velkou chybou, díváme-li se na Francii kukátkem Paříže. Bretagne a země Basků se ráda srovnává s naším Slovenskem, ale myslím, že Slovensko je v určitém smyslu dále.

Celkem možno říci, že římský kněz netěší se na francouzském venkově žádné zvláštní úctě, jako u národů románských vůbec, a eksistuje téměř zvláštní slovník nadávek a urážek, kterými dovedou s románskou výřečností římští příslušníci častovati své duchovní. Podobně se to má i s klením. Tím pochopíme také snáze, jak snadno se provede v románských zemích rozluka, vyhnání kněžských řádů, pálení kostelů a klášterů, což na první pohled v zemi úplně římskokatolické zdálo by se nám nepochopitelným.

Výjimky přirozeně jsou, jest to právě Bretagne a Baskové, kteří ovšem rasově ani linguisticky nejsou Francouzové, a to, co oni jmenují náboženstvím, nemá s náboženstvím Ježíšovým, kromě jména, nic společného.

Možno s určitostí říci, že v celé Francii, která jest považována za zemi úplně římskokatolickou, není skutečných římských katolíků více než 20 procent (t. zv. pratiquants) — a to již jsme velmi štědří.

Známo jest ovšem, že francouzská vláda, hlavně v poslední době (přes to, že je považována za zednářskou, viz Briand) podporuje francouzské misionáře, ovšem jen v zahraničí (hlavně v koloniích); důvod této podpory není ovšem náboženský, nýbrž jiný.

O celkovém vzdělání římského kněžstva ve Francii (hůř ještě ve Španělsku a v Italii) nutno říci, že stojí daleko za naším. A to nejen všeobecně, nýbrž i ve smyslu theologickém. Byli jsme na př. velmi překvapeni, že i kněží, kteří zdáli se jinak velmi inteligentními, znali málo latinsky.

Také v dogmatickém vzdělání bylo mnoho mezer, takže se často zdálo, jako by to byla pro ně věc vedlejší — a nebyli to jen kněží venkovští. Všímali jsme si právě této věci velmi podrobně. Nemluvíme přirozeně o výjimkách, a celkově nutno přiznati, že niveau našich kněží jest vyšší. Některé řády stojí ovšem zvláště.

Jest zajímavým zjevem, ovšem přirozeným, že tam, kde církev nemá konkurence, stojí i kulturně, duchovně a vědecky celkově níže, než tam, kde tvoří menšinu.

Jak zpředu bylo již uvedeno, francouzská církev zachovala si oproti Římu určitou autonomii. *Drs.*

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

REFERÁTY.

Maxim Gorkij: *Úkoly současné literatury.* S předmluvou R. Rollanda. Edice „Naší cesty", svazek 4. — Vydal Odeon, Praha 1933; str. 54. — Přeložil Jan Paruba.

Gorkij zaujímá v evropské literatuře tak mimořádně významné místo, že by nebylo divu, napsal-li bych, že každý jeho projev je alespoň natolik pozoruhodný, abychom si jej všímli. Jeho pak kladný vztah k Sovětům a ke všemu, co je bolševické, tuto pozoruhodnost ještě zvyšuje.

I u nás je v celku dobře známo literární dílo Gorkého. Méně však už jeho úloha jako „prvého úderníka SSSR" (abych mluvil s Rollandem), v níž se tento romanopisec mění v mluvčího třídy a odsuzuje „starý svět". Jako takového uvádí jej čtenářstvu ve svrchu zmíněné knížce Romain Rolland a ve svém krátkém, ale instruktivním úvodu podává některé výrazné citáty z novinářských článků a statí Gorkého, které jej charakterisují ovšem jako „pravověrného bolševika".

Celá knížka je vlastně besedou, rozhovorem Gorkého s mladými úderníky, vstupujícími do literatury.

Obsah její má i pro našeho čtenáře dvojí význam. Především se tam doví o tom, jak má asi vypadati beletrie sovětské Rusi, a potom, jaký je názor této Rusi, resp. Gorkého, na klasickou literaturu ruskou i evropského západu. Hlubší rozbor se vymyká z našich rukou pro nepřístupnost uváděných literárních prací, ale svrchu zmíněné informace jsou ceny také nemalé.

Jako všecko v sovětském Rusku, tak i literární tvoření je zapřaženo do ohromného díla přestavby společnosti a přeměny člověka. Odtud a proto také themata literární, která uvádí Gorkij na mysl mladým.

„Jaká themata mohli byste uvésti do literatury?"

„Myslím, že takových themat je celá řada; napadá mi jedno, nanejvýš zajímavé a aktuální. Rolnický hoch přichází do továrny. Popište ho právě jako rolnického hocha, jako člověka země, jí podřízeného, jako člověka, přikovaného řetězem odvěké otrocké práce, řetězem pokolení. On přivykl pohlížet na zemi jako na sílu, která ho živí, která mu dává jakousi tajemnou cestou chléb, brambory atd.

Nikdy se nezamyslil nad tím, jak se to děje zemí, přírodou.

A tu člověk, podřízený přírodě a vyrostlý uprostřed polí, kde nad zlatými vlnami obilí pějí skřivánci, přichází do závodu. Tu vidí především jakési jemu nepochopitelné stojany, jež on, v Selmaši na př., z nezvyklosti ničí. Béře nezformovaný kus hmoty. Z tohoto kousku syrového materiálu zhotovuje nejsložitější přístroje — úžasné věci.

Na toto thema možno natočiti nejzajímavější filmy..."

Tedy výroba, vliv její jako prostředí a práce na člověka, změna v prostředí a její tlak na formování osobnosti, toť thema hodné sovětského spisovatele.

Ale možno psáti i o ženě jako budovatelce socialismu, o organisaci brigád, o organisaci cechů atd.

Na to se probírají themata, o nichž pracují, nebo chtějí pracovati mladí literáti, účastnící se rozhovoru s Gorkým. Jeden chce psáti o donské pánvi a organisaci kolchozů, neboť tam sám pracoval, jiný chce vylíčiti prudký nástup vítězné třídy bolševické, třetí poměr starých lidí k revoluci a jejich individualistický psychologism, čtvrtý má na mysli mládež, která nabyla vzdělání ve škole — devítiletce a p.

Mnoho se mluví o literární metodě, synthese a typisaci. Jde o typy a zase typy jako literární postavy. Všechna velká díla, praví Gorkij, jsou zevšeobecnění, Don Quijotte, Faust, Hamlet — to všecko jsou zevšeobecnění. A obrací se k účastníkům se slovy: „Vy žijete v mase, vy nesedíte jako Tolstoj nebo Turgeněv na vesnici a nepíšete ve své pracovně. Všechny procesy probíhají před vašima očima. Musíte umět je vidět, musíte se dívat, vážit, srovnávat, musíte hledat jednoty i protiklady. V tom je vše."

Zajímavé jsou poznámky Gorkého o Dostojevském. Uznává jeho techniku, ale zároveň se ptá: „Co získáte u Dostojevského mimo techniku?" Zajímavé jsou i další vývody. Dostojevskij šel zprvu s Gogolem, pak přišel do sociálně-utopistického kroužku petraševců a potom už do vězení a z něho na popraviště. Po neočekávaném udělení milosti v poslední chvíli putoval znovu na několi let do „mrtvého domu". A to prý jej tak pokořilo, že potom zanevřel na všecky socialisty-radikály.

A proto také odmítá Gorkij ideologii Dostojevského, která prý jako v zárodku je už dána celkově v jeho Zápiscích z mrtvého domu. Praví o něm: „... byl člověkem velmi citlivým, proživ určitou dobu mezi těžkými zločinci, pocítil zvláštní zájem o psychologii zločince a většina jeho románů je založena právě na této psychologii. Vůbec většina jeho filosofických idejí je nám cizí, poněvadž s pánembohem jsme se již rozešli, myslím jednou pro vždy, poněvadž jsme se stali moudřejšími bohů. V tom ohledu nás tedy Dostojevskij nezajímá, nemáme z něho co získati, ani psychologicky není možno, aby člověk dělnické třídy přejal myšlenku státu od Dostojevského: to je nemožné, to je organický protiklad."

U Tolstoje líbí se mu ona životná tvorba charakterů, takže člověk zrovna fysicky znamená eksistenci jeho hrdinů.

U Čechova doporučuje měkkost řeči a přesnost ve výraze.

Beznadějně se vyslovuje o literatuře mládeže, t. j. o literatuře, věnované životu mládeže. I tu chce, aby dozvuky minulosti hrály co nejmenší úlohu, neboť i u mladých a právě u mladých je nejzajímavější to, že jsou tvůrci nové skutečnosti.

Až optimisticky se vyjadřuje o díle Sovětů v Sovětském svazu republik. Zdá se mu, že z něho zrovna sálá nahromaděná energie do světa. Všecko se v Rusku valem mění, nastupuje nový člověk, člověk práce, zaklíněný do ohromného stroje jako kolečko, nebo šroubek.

Nevím bezpečně, jak to v Rusku s tou prací dopadá, ale čtouce řádky dílka, o němž referuji, máte dojem, že ruskému člověku je práce a budování úkolem i vášní, nadějí a ovšem — cílem.

Dojem je však šedivý a marně se ptáte, co potom, co po té práci?

Na to vám Gorkij odpoví, alespoň na půl úst, byť v jiné souvislosti. Po tomto pracovním vypjetí, po tomto

nesmírném úsilí jednotlivců (po těch pětiletkách atd.) se najednou uvolní a energie fysická, vyčerpaná až na krev, začne se měniti v energii intelektuální. To jest: teď je na sta vědců, není prý však daleka doba, kdy v oblast vědy vstoupí tisíce a desettisíce, ba statisíce vědeckých pracovníků.

Autor už nepovídá, budou-li pětiletky intelektuální a p. Ale snad budou. Než, co potom?!

Opravdu ruský rozhovor o práci. V literatuře se musí tohle všecko obrážet! Gorkij uvádí příklady, jak praví, přímo grandiosních a neuvěřitelných změn ruského prostředí. Tak zmizely kostely, kaple, davy klečících lidí před Tichonem Zadonským, procesí a pouti do klášterů a celý téměř církevní život.

Tuto pasáž končí Gorkij, jak se dá očekávati, zcela atheisticky. Bůh je mu neužitečný, poněvadž nenaučil lidi sázeti brambory, telefonovati, létati aeroplanem atd. Tomu všemu je naučila lidská zkušenost. Bůh není nic víc, než pouhá, tradicí udržená, představa v naší mysli.

A tak zase jeden člověk rozhodl o Bohu.

Knížka končí rozhovorem o Klimu Somginu dvoudílný román; bude přeložen i do češtiny) a poctami mladých Alexeji Maximoviči Gorkému. *Podzimek.*

Jan Plešinger: *O dějinném vývoji celibátu.* Praha 1932. Edice Blahoslav, sv. IX. Str. 131.

Je jistě znakem moudré církevní demokratičnosti, jestliže si Ústřední rada církve československé vytkla za úkol popularisovat náboženské problémy. A jedním z problémů, který si právě tato církev musila ujasnit a pro sebe rozřešit, je otázka celibátu. Tak vznikla práce prof. Plešingra o vývoji celibátu, která však je milým darem i těm, kdož stojí mimo hnutí církve československé, třebas se o ně živě zajímají. Prof. Plešinger se hlásí k ideologii těch, kteří v celibátu vidí popření života a projev askese. Proto probírá stručně, jak se evropská filosofie od nejstarších dob dívá na smysl života. Bylo by tu jistě zajímavo stopovat v rámci evropského myšlení blíže též názory mimoevropské, hlavně orientální, neboť pak se zorný úhel změní. Prof. Plešinger tak místy činí, ale jeho omezení se bylo dáno účelem knihy, jež chce dokázati, že celibát je teprve pozdějším zařízením církevním, že ani Kristus ani Pavel nikoho k němu nezavazovali. Spisovatel pěkně ukazuje, jak se názory církevních otců na manželství vyvíjely, jak se z tvrdých názorů církevních otců rodila synodní doporučování celibátu a jak ani v pozdějším středověku celibát nižšího kněžstva nebyl obecně běžný, třebas ještě před Řehořem VII. v XI. století více papežů vydávalo kněžím zákaz se ženiti. Prof. Plešinger správně uvádí (na str. 118.) své knihy, že nařízení Řehoře VII. mělo vymaniti kněží ze světské moci a že se tudíž obecné zavedení celibátu kněžského neudálo z důvodů snad čistě ethických nebo vnitřně náboženských, nýbrž z důvodu třídně mocenského, třebas ovšem při tom spolurozhodoval starý, dnes pro nás nepřijatelný názor na smysl života a na žití s ženou. Snad úmyslně se tu historik nedotýká otázky z toho plynoucí, že přece, změnilo-li lidstvo, tento vševládný prvek, svůj výhled na smysl života, má nejen právo, nýbrž i *povinnost* revidovat své zatím zastaralé instituce. To ovšem

zasahuje v kořeny názorů v té či oné církvi, zda má člověk v jejím učení postavení centrální.

Spis prof. Plešingera je psán klidně a přesvědčivě, a poněvadž v druhé části je brán stále zřetel k poměrům českým, je spolu i příspěvkem k náboženskému životu českému.

V. Lesný.

Bertrand Russell: *Boj o štěstí.* Nákladem „Orbisu" v Praze 1931. Stran 203. Cena Kč 25.—.

V „Časových otázkách" vyšlo několik rozprav Bertranda Rusella, věnovaných problému lidského štěstí s hlediska moderního hedonisty. Spis je rozdělen na dvě hlavní části: První oddíl pojednává o příčinách nespokojenosti, jež souvisejí s překotnou rytmikou současného života. Upřílišněná soutěživost vede k touze po nemírných vzrušeních a k alkoholisované radosti, a v jich důsledku k chronické vyčerpanosti. Jinou serii chorobných duševních stavů zakládá závistivost, tato demokratická neřest, vyplývající z faktu, že lidé nechtějí vidět věci samy o sobě, nýbrž v širších souvztažnostech. Russell pozoruhodným rozborem stihomamu a strachu z veřejného mínění přispívá k racionalisaci těchto dvou fobií, jichž moc nad lidmi je silná. Je odpůrcem dosavadní konvenční morálky, která prý byla vyjádřena kněžími a duševně zotročenými ženami. (Str. 83. U filosofa Russellova vzdělání překvapí tvrzení tak zřejmě nesmyslné.) Russell nastiňuje vedoucí zásadu své rozumové etiky, podle níž kriteriem mravnosti bude šíření radosti, která by ve svých důsledcích byla bezbolestná pro okolí i pro původce mravního činu. V druhé části spisu podává Russell výklad příčin štěstí. Každá kapitola obsahuje řadu psychologických postřehů o chuti k životu, lásce, rodině a práci, takže kniha podává obraz o soudobém shonu za pohodlným a příjemným životem. Russell dovede najíti postoj mudrce k bezvýznamnému hemžení se lidských snah před tváří větrů vesmírných, při nichž si „v jistém smyslu" člověk prý přece jen uvědomí, že je veliký jako svět sám. — Boj o štěstí v duchovním slova smyslu však zde veden není. Kniha je spíše návodem k spokojené a nerušené siestě pro kultivované boháče, než příspěvkem k řešení mravního problému. Pro ty, kdož slepě tápají nocí v mravní bezradnosti, neznamená bezstarostná disputace Russellova ani záblesk jistoty pro další pout. *F. M. H.*

Dr. Edvard Beneš: *Světová válka a naše revoluce. Dokumenty.* 3. vydání. Čin a Orbis v Praze 1931. Stran XX a 686. Cena váz. Kč 90.—.

Kniha dokumentů domácího i zahraničního odboje, jíž byly doplněny dvě knihy „vzpomínek a úvah z bojů za svobodu národa" našeho zahraničního ministra, jsou přesvědčivým dokladem bezúhonné, pravdivé a věcné propagandy, kterou konal pro znovuvybudování československého státu dr. Beneš ve dnech světové války. Velký počet těchto historických listin byl jím buď přímo koncipován, nebo aspoň inspirován. Můžeme v nich sledovati, že jejich metoda — pokud je dr. Beneš za dokumenty odpovědněn — je určována pečlivým a důmyslným rozborem konkrétní politické situace na základě širokého rozhledu praktického sociologa, jemuž je politika vědou a uměním, který při vší prozíravé schopnosti vrozeného diplomata neztrácí smysl pro závaznost

mravních norem a dovede s lidmi jednat s jemným odstíněním potřebného taktu. Podle vlastních slov autorových má kniha dokumentů přispěti k pravdivému pochopení nejvýznamnější epochy našich novodobých dějin. Neboť dalo-li se očekávati od pamětí Benešových z let válečných, že se stanou důležitým pramenem pro naši moderní politickou historii, jeho živý smysl pro potřebu logické skloubenosti vlastních thesí, tvrzení a soudů s objektivně prokazatelnými fakty, byl prokázán vydáním dokumentů způsobem karakteristickým. Doklady byly vydány spoluprací historiků naší revoluční akce osvobozenské, Jaroslava Werstadta, Jana Opočenského a Jaroslava Papouška. Spis obsahuje ve třech hlavních a dobře učleněných oddílech dokumenty z činnosti Maffie, z akce politicko-diplomatické a vojenské, jednak v západních státech a jednak v Rusku. I tam, kde nebylo ve spise možno přetisknouti doklad jinde už uveřejněný a historicky cenný, je přesně citován příslušný odkaz. Tato diplomatická regesta skýtají čtenáři vzrušený obraz světodějného dramatu a spis uchvacuje svou důslednou věcností. Z listin se zrcadlí řetěz revolučních činů, jež nevyplynuly jako výslednice slepých osudových nutností, nýbrž byly záměrně osnovány muži moudré rozvahy, neohrožené rozhodnosti v předsevzatém díle a trpělivé pracovitosti. Není pochyby, že samou svou podstatou jsou dokumenty o našem národním osvobození, otištěné v závěrečném díle memoárového díla Benešova, jedním ze základních sbírek pramenů pro historika v dobách příštích. Pro naši přítomnost posilují v nás víru ve spravedlivost cesty, na níž bylo dosaženo obnovy československé státní suverenity. Víru v sílu ideje a jasného programu spis Benešův zmocňuje a proto je třeba se nad ním zamyslit ve dnech, kdy z pohodlnosti a neodpovědnosti někteří lidé odmítají cestu demokracie. *F. M. Hník.*

František Nechvátal: *Vichřice.* Verše. Obálka a frontispic od Fr. Bílkovského. Vytiskl a vydal F. Obzina ve Vyškově na Moravě na podzim roku 1932 jako 43. knihu Obzinových tisků v počtu 300 číslovaných výtisků.

Právě v přítomné době se dost diskutuje otázka, co s poesií v plánu nového projektu světa a jeho směrů. Zásadně se obhájil raiçon d'être pro poesii; ale ne vždy šťastně ji hájí sami básníci svou tvorbou. Šalda volá: „Básníci, starejte se co nejméně o sebe, ale co nejvíce o člověka. Nekultivujte bolest... Protestujte proti bídě dneška jasným zpěvem... Neopakujte známé a již řečené; buďte objeviteli a dobyvateli nových zemí... Udržujte svět mladým... Mějte o svém poslání mínění nejvyšší... Pochopte a vykládejte život... Dejte dostat se k slovu mocnému a důslednému intelektu, sloučenému v jednotu s obrazností!"

Přítomná sbírka chce být poesií náboženskou. Náboženské systémy, pokud chtějí udržet v životě svou oprávněnost, revidují starou náplň a probírají se k zdravé účelnosti. Fakta bolesti, třeba neodstranitelných a nutných, nesmí strhávat náboženství do nížin resignace, pesimismu a chiliasmu. A náboženská poesie nesmí churavět jakýmsi duchovním sadismem, ani negativním ani positivním. Překonané směry dekadentní a symbolistické, bohužel

příliš zaplevelily poesii — a v poesii náboženské si takměř vynutily domovské právo. Uplatňují se tam dost zhusta ještě i v symbiose s mysticismem.

Nechvátalovy melodie nedovedou zaznít odosobněle. Při tom jsou přetíženy světobolem, který svými speciálními pěstiteli byl snad již vychutnán do poslední kapky. Prokmitající světla nadějí jsou mdlá. Jsou to vlastně jen jakési bludičky očekávání spásy „ex fide", bez odvahy a rázného rozhodnutí pro spolupráci s vyššími silami. Starokřesťanská ideologie ubíjí tu všecko cítění a bere duši životný elán.

Celé krédo je zhuštěno v závěrečném verši: „Z Tvých z s i n a l ý c h r t ů (podtrženo recensentem), Kriste, pijem a svlažujem žíznivá ústa." Tedy z rtů Kristových z s i n a l ý c h, nikoli z oněch blahozvěstných a spásonosných rtů ž i v ý c h, které na př. v řeči horské prokázaly takovou službu duším a nabídly ž i v o u v o d u „žíznícím ústům". *F. P.*

P r o f. d r. K a r. L á n y i: *Slovo k vodcom slovenského ludu.* Abstinentnej knižnice sväzok XVII. Bratislava 1932. Vydal čsl. abstinentný sväz, Ústredie pre Slovensko. Stran 165, cena Kč 5.—.

Vhodný a účelný spisek prof. dr. K. Lányiho z Bratislavy, určený v prvé řadě pracovníkům slovenským, poslouží velmi dobře i v historických zemích. Je potěšitelné v nynějším mravním zmatku, že abstinentní hnutí u nás stále roste. A mluví-li se o mládeži a vedou-li se stížnosti do ní, možno označiti snad jako její mravní plus oproti mládeži z konce 19. století, že dnešní mládež má značný smysl pro abstinentní hnutí. To jistě platí aspoň o mládeži u nás, v historických zemích. Nicméně čeká ještě značná práce vychovatele a vůdce mládeže, než nastanou takové poměry, které by opravňovaly k nadějím ve vítězství abstinentismu.

Spisek Lányiho pojednává ve třech kapitolách o boji proti alkoholismu, a to se stanoviska práce duchovního, lékaře a učitele. Poukazuje, kterak alkoholismus brzdí a ruší práci duchovního, jaké stanovisko k alkoholismu zaujímá bible a co má duchovní činiti. Potom uvádí hlasy některých lékařů, známých to bojovníků za ostřízlivění národa, o vychvalovaných účincích alkoholu, jakož i pokyny, co může a musí činiti učitel v boji za abstinentismus. Že možno nadíti se úspěchů, hlavně teprve u mládeže a generací budoucích, je samozřejmé, třebas dlužno po pravdě konstatovat, že ani dospělí dnes (snad z důvodů finančních) nepijí tolik lihovin jako dříve. Autor v boji proti alkoholismu zdůrazňuje správně především osobní příklad jak duchovního, tak lékaře i učitele. Spisek je psán lidově, srozumitelně, úprava i tisk jsou v pořádku. Cena (5 Kč) je mírná. Přidána je hymna abstinentov a znění zákona na ochranu mladistvých osob před alkoholem a omezení podávání alkoholických nápojů. Doporučujeme! *S.*

RŮZNÉ.

Rabínská vysoká škola v Bratislavě. V Bratislavě má býti zřízena vysoká rabínská škola za vedení vrchního rabína dra Funka. Její posluchači budou zároveň i posluchači filosofické fakulty Komenského university, kdež také budou moci býti promováni na doktory. V Československu dosud vysoké rabínské školy nebylo a židovské náboženské obce, které chtěly míti rabína s akademickým vzděláním, byly nuceny přijímati odchovance rabínské vysoké školy zahraniční, zejména z Budapešti. Také Jugoslavie a Rumunsko byly odkázány na rabínskou školu zahraniční. Očekává se, že vysoká škola rabínská v Bratislavě bude hojně navštěvována, a to také příslušníky spřátelených států. Tato vysoká rabínská škola bude zatím soukromá tak, jako vysoká škola církve československé.

Katolická církev vydala zvláštní nařízení o zpěvu při mších. Zakazuje se užívání orchestru při tak zv. velkých zpívaných mších a nařizuje se, že u oltáře a na kůru se musí zpívati jen latinsky. Česky smí zpívati jen lid, a to při mších tichých. I sólové vložky při velkých zpívaných mších musejí býti zpívány latinsky. Chrámoví varhaníci i katoličtí věřící si na toto nové církevní opatření trpce stěžují. Varhaníci nemohou najít zpěváky, zvláště na venkově, kteří by zpívali latinsky. S odstraňováním českého zpěvu a řeči z katolických chrámů jsou nespokojeni i velmi přísní katolíci. — S tím větším úsilím bude se snažiti naše církev československá, a zvláště bratři ředitelé kůrů, aby udržovali při bohoslužbách český sborový zpěv na výši.

Katolický kněz cti Mistra Jana Husa. Francouzský vojenský duchovní, kanovník H. Grange, přednášel v Marseilli a v Nimes o Československu, jež poznal za svého pobytu v Praze a za svých cest po našem venkově. Ve svých přednáškách podal kanovník Grange také stručný přehled českých dějin. Velmi pěkně mluvil o Husovi, kterého nazval národním hrdinou a přiřadil ho k sv. Václavu a Karlu IV., kteří tvoří trojici nejzasloužilejších mužů českého národa. List „Marseille-Matin" ve svém referátu o přednášce blahopřál kanovníku Grangeovi k jeho slovům o Husovi a vyzdvihuje znovu, že Hus je Čechům nejen reformátorem, ale také národním hrdinou.

O vánočních svátcích pravoslavných byly chrámy celého Ruska naplněny miliony věřících. Třebaže sovětské úřady propagují po léta bezbožectví, byly chrámy moskevské i kostely v jiných městech Sovětského svazu naplněny do posledního místa muži, ženami i dětmi. Pravoslavné bohoslužby nebyly nikde rušeny se strany úřadů. Jest jistě těžko vyrvati ze srdce cit náboženský, ba naopak útlak ještě více tento náboženský cit v srdci ruských lidí zvroucní.

Obětavost členů československobratrské církve. V době mimořádné krise odvedli za minulý rok členové československobratrské církve 4,915.000 Kč na své církevní účely. Kromě toho vynesla toleranční sbírka vděčnosti pro stavební fond církve přes 1,500.000 Kč. V těchto číslicích nejsou zahrnuty sbírky pro účely dobročinné.

Řeckokatolické biskupství v Krizevači přeloženo do Záhřebu. Na podkladě povolení papežova byla

nyní řeckokatolická biskupská residence, která byla v Chorvatsku založena před 250 lety, přeložena z Krizevače do Záhřebu. Řeckokatolický biskup dr. Narady sloužil slavnostní prvou pontifikální mši v řeckokatolické katedrále. V poslední době obdržel Záhřeb tři nová biskupská sídla, a to srbskopravoslavné, řeckokatolické a německoevangelické.

Pastýřský list proti Sokolstvu v Jugoslavii byl v neděli 8. ledna předčítán v kostelích banoviny drávské. Lublaňský deník „Slovenski Narod" rozepisuje se o něm. Sokolstvu vytýkají biskupové hlavně bezvěrectví. List připomíná, že vynikající katolický kněz a národní vůdce Krek psal r. 1906 svému příteli příznivě o sokolech. — Schůze sokolské župy, v Sarajevě konaná, vyslovila se proti biskupskému listu, který byl v Sarajevě v kostelích čten. Jménem všech 65 jednot ze župy sarajevské poslán telegrafický protest Svazu sokolů království Jugoslavie v Bělehradě, zároveň poslán přípis všem sokolským župám.

Jihoslovanský král potvrdil volbu slovenského biskupa. Jihoslovanský král Alexander potvrdil volbu slovenského evangelického biskupa, kterým byl zvolen evangelický farář v Petrovci Samuel Starke. Král také potvrdil volbu zemského inspektora slovenské evangelické církve v Jugoslavii, kterým byl zvolen předseda Matice slovenské v Jugoslavii dr. J. Bulík, uznávaný vůdce jihoslovanských Slováků. Biskup Samuel Starke převzal již svůj úřad a byl v Petrovci instalován.

Stav katolické hierarchie je počátkem roku 1933 tento: Kardinálů 53 (z toho 26 Italů a 27 cizinců). Dvacet čtyři kardinálové jsou přiděleni kurii. Počet apoštolských vikariátů stoupl ze 240 na 250, počet prefektur ze 102 na 107, počet misií je stejný (32). Loni zemřelo 60 arcibiskupů a biskupů a 70 jich bylo nově jmenováno. V celém světě je neobsazeno 80 diecésí. V obsazení nunciatur nebylo změn.

Papež vyhlásil svatý rok. V neděli dne 15. ledna 1933 v 11 hodin dopoledne byl slavnostně ve Vatikáně vyhlášen „svatý rok" čili „milostivé léto". Papež shromáždil v trůnním sále všechny vatikánské hodnostáře, načež titulární přednosta apoštolské kanceláře odevzdal papeži bulu o svatém roce, začínající slovy „Quod nuper", s prosbou, aby směla býti uveřejněna. Papež projevil souhlas a odevzdal bulu papežskému notáři, načež se svým průvodem se vzdálil do svých komnat. Ostatní preláti se pak odebrali za hlaholu všech vatikánských zvonů v slavnostním průvodu k portálu basiliky sv. Petra, kde děkan apoštolských protonotářů latinsky přečetl bulu. Při čtení buly vyzváněly zvony všech římských chrámů. Po přečtení byly tři kopie buly, psané na pergamenu, odevzdány vrchnímu ceremoniáři, aby současně byly přečteny ve třech patriarchálních basilikách římských. Průvod prelátů se pak po krátké pobožnosti vrátil do apoštolských paláců. „Svatý rok" prohlásil papež na památku smrti Kristovy, od které v r. 1933 prý uplyne devatenáct století. „Svatý rok" potrvá od Květné neděle (2. dubna) 1933 do druhého velikonočního svátku (zase 2. dubna) r. 1934. Původně byla „milostivá léta" v každém stém roce. Spojeno bylo s hromadným putováním do Říma a rozdílením odpustků. Poněvadž tyto pouti byly pro Řím výnosné, byl později za svatý rok prohlá-

šen každý padesátý a potom každý dvacátýpátý. Poslední „milostivé léto" bylo roku 1925. Zahájeno je otevřením zazděné „svaté brány" v římském chrámu sv. Petra a Pavla, ukončeno znovu zazděním této brány. Provádí to údery zlatým kladívkem sám papež. Návštěvníci Říma, kteří se v tomto roce pomodlí ve čtyřech hlavních chrámech, získají mimořádné odpustky. Pro ty, kteří do Říma putovat nemohou, vypisují místní odpustky biskupové.

Pravoslavný křest bulharské princezny. Dne 15. ledna 1933 konal se v Sofii v Bulharsku ve dvorní kapli křest novorozené princezny, která obdržela jméno Marie Luisa na paměť matky královy. Kmotrem byl Malinov jakožto předseda sobrání. Obřady vykonal arcibiskup sofijský Štěpán za přítomnosti všech ministrů, četných bývalých ministrů a královské družiny. Křest se konal podle ritu pravoslavného, takže dítko se stává údem církve pravoslavné. Tím byla rázně rozřešena otázka náboženství potomků králových, která se vynořila v souvislosti se sňatkem krále s královnou Johanou. Při křtu učinil projev arcibiskup Štěpán, jakož i kmotr princeznin Malinov. Ministerský předseda Mušanov králi blahopřál k tomu, že se rozhodl pro křest pravoslavný. Pravil, že králův krok bude národem plně oceněn a posílí pouta mezi národem a korunou. Král ve své děkovné odpovědi připomněl, že vykonaný křest jest definitivním poutem dynastie s církví ortodoxní podle přání národa, na něž panovník vždy bral zřetel. Proti tomu všemu ovšem protestuje katolická církev. Ještě v neděli dostavil se papežský vyslanec Roncalli k bulharskému ministerskému předsedovi a druhého dne ke králi Borisovi, aby protestoval proti tomu, že novorozená princezna byla pokřtěna podle pravoslavného obřadu. Ministerský předseda prohlásil, že křtiny vykonány byly ve smyslu králova rozhodnutí, ve smyslu ústavy a vůle celého národa. Když se totiž princezna Johana, dcera italského krále a katolička, měla provdati za krále Borise, jenž je pravoslavný, dal k tomuto sňatku papež svolení jen s podmínkou, že všechny děti budou vychovány jako římští katolíci. Dostal takové prohlášení s obou stran a dokonce i písemně. Toto ujednání však dodrženo nebylo. Toto rázné rozhodnutí krále Borise, před které byl papež postaven, nepovede prý k roztržce s papežem, ani k odjezdu papežského vyslance ze Sofie, ale bude vše prý vyřízeno smírnou cestou.

Církev Hugenotů konala svůj synod, jehož se zúčastnilo svými delegáty 16 náboženských obcí hugenotských a valonských; mezi nimi byl zastoupen Berlín 3, Hanover a Magdeburg 4 náboženskými obcemi.

Oldenburská vláda zrušila jak evangelické, tak i katolické vrchní školní sbory a vedení všeho školství svěřila ministerstvu kultu a školství, kteréžto ministerstvo jest v rukou katolických. Proto jest při tomto ministerstvu zřízeno zvláštní oddělení evangelické a zvláštní oddělení katolické, na jejichž obsazení mají církve jen omezený vliv. Vrchní církevní rada evangelická a římskokatolický biskupský ordinariát podaly námitky.

Mezi badenskou vládou a papežskou Stolicí byl podepsán návrh konkordátu.

Zemská církevní rada v Bavorsku vydala nařízení o politické činnosti

duchovních, podle něhož mají duchovní bez újmy svého vlastního politického přesvědčení zachovati přísnou nestrannost. — Vrchní církevní rada ve Virtembersku vydala ve volebním boji o minulých říšských volbách výnos o politické činnosti duchovních, v němž jsou duchovní vyzýváni, aby se zdrželi všeliké volební agitace, zvláště aby nevystupovali na volebních schůzích jako zástupci nějaké strany a aby nepodpisovali volebních provolání.

Evangelická theologická fakulta v Bernu čítala v létě r. 1932 23 posluchače, mezi nimiž byla 1 žena. Tento nepatrný počet kněžského dorostu nestačí pro 223 německé fary kantonu. Starokatolická fakulta čítá jen 13 posluchačů.

Evangelická theologická fakulta university vídeňské měla býti z úsporných důvodů na návrh ministerstva financí zrušena, ale ježto se proti tomu ozval protest, byl návrh ten odvolán.

Vojenský soud v Polsku odsoudil jistého vojína (baptistického vyznání), který odepřel vykonati rozkaz proto, že prý se vykonání jeho nesrovnává s jeho náboženským přesvědčením, na 3 léta do žaláře.

Stockholmská konference pro Life and Work, která se měla konati v r. 1935, byla odložena a má býti konána nejpozději v r. 1937. Ježto dr. Atkinson vzdal se místa generálního sekretáře ekumenické rady pro praktické křesťanství, byl požádán farář Henriod, jenž byl na počátku roku 1932 zvolen generálním sekretářem Světového svazu pro přátelství mezi národy prostřednictvím církví, aby přijal i tento generální sekretariát. Profesoru D. Adolfu Kellerovi byla svěřena čestná funkce docenta stockholmského hnutí.

V Bosně v městečku Brčku věnoval vážený mohamedán místní filiální náboženské obci evangelické stavební místo pro modlitebnu; jiný mohamedán v krajském městě Bělině propůjčil evangelíkům bezplatně sál k bohoslužbám.

Časopis mariavitů „Królestwo Bożie na Ziemi" propaguje mnohoženství. Manželství, uzavřené s jednou ženou, jest podle mínění tohoto časopisu anomalie, která obyčejně končí prý tragedií manželství.

V Německu měla býti vydána kniha předeher k německému evangelickému zpěvníku. K vypsané soutěži došlo na 1000 návrhů, z nichž jen asi 12 vyhovovalo částečně činěným požadavkům. Proto muselo se od provedení tohoto plánu upustiti.

Zemský církevní úřad v Hesensku zapovídá ženichovi při svatbě nošení uniformy politické strany. *M. Z.*

Oprava k článku „Proroci" v roč. 1932. Technickým nedopatřením vypadl na str. 206, řádka 15 zdola, celý řádek, čímž je smysl porušen; správně zní celá věta: Ve starší době není pozdější nesnášenlivost a jizraelští proroci uznávali i proroky u jiných národů: Moabitů, Edomitů, Týrských a j., rozdíl pak byl jen v tom, že proroci jizraelští přijímali svoje výroky od Jahva, kdežto moabští od svého boha Kemoše, týrští od svého Baala. Všichni proroci prorokovali v extasi a uměle se do ní přiváděli hudbou a tancem . . . — Na str. 210, ř. 16 a 17 čti: A h a b a místo Baala.

ŠKOLA A BŮH.

Také bychom mohli nadepsat ten článek „Škola a náboženství". Jestliže stavíme vedle sebe školu a Boha, přiznáváme, že má „zásluhu" o to projev „Časopisu českoslov. obce učitelské" ze dne 6. dubna 1933, jenž s l í t o s t í konstatuje, že dosud Bůh ze škol a učebnic odstraněn nebyl, jak tvrdil arcibiskup pražský Kašpar. Tím načato thema, jež bude stále akutní a bude rozdvojovat naši veřejnost, dokud si její vůdčí činitelé, ať učitelé nebo duchovní, ať úřady nebo obecenstvo neujasní, v jakém poměru k sobě jsou ty dva pojmy a jejich obsah, totiž škola a Bůh. Zvláště bude potřeba, aby se činil rozdíl mezi náboženstvím a náboženstvím, mezi různými pojmy a představami Boha, aby vysvitla oprávněnost nebo neoprávněnost volání a lítosti, že Bůh byl odstraněn nebo nebyl odstraněn ze škol.

Volá-li arcibiskup Kašpar, že Bůh byl odstraněn ze škol a učebnic, má na mysli změnu, která nastala v poměru kněze, a to katolického, ke škole, k učitelstvu, nebo v poměru církve ke škole dnes oproti dobám dávno minulým nebo alespoň předpřevratovým.

Právo a moc církve ve staré škole zaměňuje za vznešený pojem Boha. To je to, čemu se říká klerikalismus: ztotožňování církve a její moci, jejího panování s královstvím božím, s Bohem, jeho pravdou a dobrem. A v tom není v právu arcibiskup, nýbrž jsou v právu, kdo volají po odstranění náboženství ze škol, totiž nikoli katolického, ale takového, jak si ho představuje Kašpar, hierarcha, klerikalismus. Jsou v právu, kdo se bojí — a jsou to nejen učitelé, nýbrž i veškero občanstvo — kruté nadvlády církve nad školou. Jest pochopitelno, ale nesprávno, že i oni zaměňují moc církve za blahodárné a naprosto nutné působení náboženství ve smyslu Ježíšově a s církevní mocí zavrhují Boha.

Kašpar chybuje, že nežádá ve jménu katolického lidu moderně chápaný a dnes jedině možný poměr Boha, náboženství ke škole. Dosti možná, že by učitelstvo a pokrokové občanstvo nebylo drážděno a nezavrhovalo by možnost kladného vztahu náboženství ke škole, kdyby Kašpar jasně řekl, že ani katolická církev dnes nechce ve škole panovat, ovládat školu a učitelstvo, nýbrž prostě jen pečovat o náboženskou a mravní výchovu katolických dětí v duchu Ježíšova evangelia. Na to má právo i církev i opravdové občanstvo katolické — a učitelstvo nemusilo by se bát starých časů konkordátních, kdy učitel byl sluhou faráře, vikáře a děkana, zkrátka církevních osob.

Na druhé straně učitelstvo ve svém vlastním zájmu a v zájmu nekatolicky smýšlejícího občanstva by mělo uznat potřebu a blahodárný účinek náboženské výchovy v duchu Ježíšova evan-

gelia na mravnost a tím na sociální, politický, hospodářský a státní život.

Jako se mýlí Kašpar a poškozuje náboženství, když zaměňuje Boha s církví, s její vládou, panovačností a mocí, tak se mýlí určitá část učitelstva a pokrokového občanstva, když ze strachu před klerikalismem staví se nepřátelsky a záporně k náboženství, tedy k Bohu, ve škole vůbec; i toto učitelstvo a občanstvo poškozuje svými snahami protináboženskými blaho veřejnosti, života sociálního, hospodářského, politického a státního. Chybuje, jestliže zná jen jeden pojem a pomysl Boha, jen jednu církev, a to jen ve smyslu arcibiskupa Kašpara a katolického klerikalismu. Jest to katolický klerikalismus dosud u nás uplatňovaný, ač jinde již dávno pozbyl své moci, a místo politické moci uplatňuje jinde katolicismus namnoze jen náboženský, mravní a kulturní svůj význam.

Učitelstvo a pokrokové občanstvo jest v právu, když se brání náboženství ve smyslu klerikalismu. Ale nemá pravdy a není v právu, když zavrhuje náboženství vůbec a vylučuje Boha ze školy. To jest právě slabá stránka našeho pokrokářství a v tom tkví právě neúspěchy pokrokových snah našich lidí. Jest jisto, že pokrokářství u nás jde od desíti k pěti. Když před několika málo lety, kdy ještě eksistovalo souručenství pokrokových lidí, počali někteří již prorokovat úpadek a fiasko pokrokářství, nechtělo se nám tomu věřit. Dnes však jest situace jasná. Mohli bychom říci: pokrokářství zklamalo, pokrok zklamal. Ale to by bylo asi tak správné, jako když se říkalo za války, že náboženství, křesťanství zklamalo. Ne, nezklamalo náboženství a křesťanství, ale zklamali lidé, kteří nesprávně chápali náboženství a křesťanství. A tak nelze říci, že zklamal pokrok, ale zklamali lidé, kteří pokrok špatně chápali a chápou, kteří pokrok vidí v popření tak důležité složky v kulturním životě, jakou jest náboženství. Mohli bychom říci, že i věda zklamala, že zklamala vzdělanost, kultura, když nechala dojít věci sociální a hospodářské k těm koncům, k té situaci, jaká jest dnes. A přece by to bylo naprosto nesprávné. Ne věda je vinna něčím, ale ti, kteří vědy zneužívají, kteří zneužívají objevů a vynálezů vědeckých místo ke blahu lidstva k jeho zkáze. Člověk jest vším vinen, ať jde o vědu, nebo o náboženství, nebo o pokrok. Vše záleží na tom, jak člověk dovede pochopit a uskutečnit vědu, náboženství, pokrok atd. Záleží právě vše na mravnosti člověka a lidstva.

Bylo již v našich listech řečeno, že učitelstvo a občanstvo, negující Boha a náboženství a vylučující je ze škol, z výchovy, vlastně pracuje pro posílení snah arcibiskupa Kašpara. A jest tomu tak. Ne všichni, kdož nesouhlasí s tímto učitelstvem a občanstvem, ocitnou se na jedné linii s arcibiskupem Kašparem, ale velmi mnozí. Nemylte se, pánové a občané, široké masy lidu za vámi nepůjdou. Velmi mnozí půjdou raději za Kašparem, než za vámi a řeknou si: lepší stará víra než nové bezvěří. Stavět

se dnes záporně k Bohu a k náboženství, to jest přežitek z minulého století, z doby liberalismu a hlavně marxismu. U nás již tehdy to nebyl nikdo menší než Masaryk, který v době čiré náboženské negace lámal kopí pro náboženství, náboženství jiné, než bylo náboženství tehdejší panující církve, ale rozhodně pro Boha a víru v nesmrtelnost duše. Tehdy byl u nás sám, kdo tak smýšlel, mluvil a psal. Dnes se poměry ve prospěch náboženství Masarykova podstatně změnily. Jestliže již tehdy L. N. Tolstoj mohl napsat, že největší pověra jest myslíti, že lze žíti bez víry, tedy dnes jest to přesvědčením téměř všeobecným a jen několik „posledních mohykánů" mohou ještě lámat kopí pro bezvěří a proti náboženství ve škole. Nás nemate ani boj proti Bohu v Rusku. K tomu boji dojít musilo. Vinny jsou opět tamější církevní poměry před válkou. Ale právě v boji proti Bohu vylámou si bolševici ruští zuby. Snad to tak musí býti; bojem proti Bohu bude poraženo — ne Bůh — ale bolševictví. Ruský člověk jen tím protináboženským bojem bude vyburcován ze své lethargie, ze spánku a prohlédne. Kdyby bolševici byli chytří — ovšem kdyby měli více znalosti lidské povahy a její touhy po Bohu, potřeby náboženství — pak by již v zájmu bolševictví upustili od boje proti Bohu. Dějiny učí. Historie nám ukazuje, jak dosud všecky boje proti Bohu skončily fiaskem a porážkou bezbožných. Bojovati proti náboženství vůbec, jest asi tak moudré, jako chtít bojovati proti umění, vědě atd. Bůh, náboženství jest naprostou potřebou lidské povahy, potřebou, jíž nelze vypleniti, které třeba vycházeti vstříc. Lze bojovati jenom proti překonaným představám, pomyslům Boha, nikoli proti Bohu vůbec. A proti zaostalým a překonaným představám Boha možno bojovati jen lepšími představami a pomysly. Co se mění, jsou právě naše představy Boha, nikoli Bůh sám. Jako se mění naše poznání, naše představy přírody, nikoli příroda sama, která jest nezávislá na nás, tak i Bůh jest nezávislý na nás a mění se jen naše představy o něm.

Pokud se týče úsilí určité části učitelstva a občanstva u nás proti Bohu ve škole, docílí pravého opaku, než chtějí: posily víry v Boha u těch, kdož dosud z různých důvodů nevěnovali otázkám náboženským dosti pozornosti. Potud bezvěrecké snahy budou míti dobrý účinek. Ovšem bude potřeba, abychom všickni, kdož víme, že Kašparovy snahy nejdou v prvé řadě za účely náboženskými a mravně výchovnými, nýbrž mocenskými, a že bezvěří na druhé straně znamená mravní poškození občanstva, a tedy i poškození sociálního, hospodářského a politického života, abychom všickni právě činili rozdíl mezi světskou mocí církve nebo církví a mezi Bohem nebo náboženstvím a abychom v duchu nové doby nežádali nic více, než čeho je nutně třeba k náboženské a mravní výchově dítek ve škole. Na to máme právo, potřebují toho naše dítky jako soukromé osoby i jako pozdější občané republiky. Vše je pro člověka, i náboženství

a Bůh, tak, jako věda a umění, politika atd. V zájmu státu našeho, v zájmu blaha společenského žádejme, aby i ve škole bylo postaráno o výchovu a výuku náboženskou. Lze diskutovat jenom o způsobu a modalitách jejího provedení, ne o Bohu samém. Vodítkem budiž, aby nikdo nebyl ohrožován a poškozován na svém vnitřním přesvědčení.

O zdůvodnění požadavku náboženské výchovy ve škole pro ty, kdož jsou členy církve, někdy jindy. *A. Spisar.*

OMEZOVÁNÍ PORODNOSTI.*)

(Z referátu na synodě duchovních CČS západočeské diecése v Praze 10. dubna 1933.)

A. *Omezování početí a pokles porodnosti.*

Společenská přípustnost regulace porodnosti je střediskem obsáhlé diskuse, které se účastní národohospodáři, sociologové, sociální politikové, theologové, lékaři, eugenikové, sociální pracovnice. — Přes tuto diskusi je ve věci zmatek. K příslušníkům církve máme závazek, abychom jim přinesli určité směrnice. Je třeba střízlivé, jasné řeči, neboť nechceme podporovat obecnou hyperseksualisaci našeho života.

Problém dostává se na synodu duchovenstva jen proto, že duchovní mají k této věci co říci, jednak sami sobě, jednak též věřícím. Pro každého z nás je to otázka nadmíru vážná, a pro nás všechny otázkou svědomí.

Omezení početí týká se samé struktury rodiny, ale tím i základních předpokladů, na nichž lidská společnost spočívá. Upřílišněné omezování početí vedlo by k důsledkům katastrofálním nejen s hlediska sociologie, nýbrž i pro duchovní rovnováhu jednotlivců.

Vyskytují se hlasy, že vynálezem a zdokonalením chemických a mechanických prostředků antikoncepčních přiblížilo se období pozvolného zániku západoevropské civilisace. Mnohé zjevy nasvědčují skutečně tomu, že technika antikoncepčních prostředků předběhla racionálnost, etičnost jejich použití. Je serie hledisek, z nichž problém regulace početí může býti posuzován a hodnocen, z nichž je pro nás nejdůležitější stanovisko křesťanské mravouky, proto tomuto zřeteli byla věnována zvláštní pozornost v referátu.

Omezování početí není odkázáno ovšem jen na použití antikoncepčních prostředků a má také svou podrobně vypracovanou

*) Dodatkem k anketě na stejné thema. Viz N. R., V., č. 1.

ideologii. Stoupenci kontroly porodů odvolávají se na anglického národohospodáře Malthuse, jako svého předchůdce. Podle Malthusovy Essay on Population (vyšla 1798) se množí obyvatelstvo řadou geometrickou, zatím co možnost obživy roste jen řadou aritmetickou. Malthusiáni z toho odvodili praktický důsledek, že civilisovaní národové musí buď snížit populaci, nebo se podrobit staré chudobě a bídě. A skutečně u všech civilisovaných národů spatřujeme odpor k velkým rodinám a za posledních 50 let též pokles porodnosti.

Příčiny velkého poklesu porodnosti můžeme s prof. Edwardem A. Rossem, vynikajícím americkým sociologem, shledávati zvláště v postupující demokratisaci veřejného života, ve snaze širokých vrstev po dosažení vyšší hmotné úrovně životní, ve vítězství emancipačních snah ženského hnutí a konečně ne v malé míře v rozšířené znalosti antikoncepčních prostředků.

Tyto serie příčin souvisejí se životním názorem značné části obyvatelstva v oblasti západoevropské civilisace (včetně USA.) a odpovídají jim následující zásady, zdůrazňující především lidská práva na místě lidských povinností:

1. *Zásada sociální kapilarity.* Demokratické zřízení politické umožňuje ctižádostivým mladým lidem — mužům i ženám — proniknouti do vyšší společenské vrstvy, žijí-li za příznivých rodinných poměrů. Starosti o děti, zvláště, je-li jich větší počet, jsou závažnou překážkou tohoto společenského vzestupu. Proto je jejich počet vědomě omezován.

2. *Zásada o potřebě slušné životní úrovně.* Pokrok technický umožnil širokým vrstvám obyvatelstva, aby si opatřili relativně značnou míru pohodlného bydlení, vkusného odívání a vybraného stravování, jež dříve zůstaly omezeny na kruh daleko užší. Touha po přepychovém nebo pohodlném způsobu života vede též k omezování počtu dětí. Móda, přepychové bydlení, zábavy, společenské rozptýlení, sport, někdy i sebevzdělání — jsou podnětem.

3. *Zásada svobodného mateřství* vychází ze zkušenosti, že mateřství obyčejně stojí mnohem více odříkání a oběti než otcovství. Proto mnohé ženy, jež byly zasaženy mentalitou emancipačního hnutí, soudí, že záleží jen na jejich svobodném rozhodnutí, chtějí-li dát život dítěti.

4. *Zásada moudrého rodičovství* počítá se znalostí antikoncepčních prostředků. Rodiče, podle ní se orientující, chtějí přivésti na svět jen tolik dětí, kolika z nich mohou dát přiměřené vzdělání a kolik jich mohou dobře připravit na životní zápas.

B. *Způsoby zabránění početí.*

a) *Pohlavní zdrželivost:* v manželství, v životě předmanželském (pozdní sňatky) a dobrovolný celibát.

b) *Různé způsoby nedokonalého coitu:* zvláště coitus infertilní.

c) *Prodloužení období laktace.*

d) *Různé druhy lékařských operací.*

e) *Použití mechanických a chemických prostředků antikoncepčních.*

f) *Potrat.*

Církev katolická dovoluje kontrolu porodnosti t. zv. cestou přirozenou, omezením manželského styku na období mezi menstruacemi (6—8 dní před menstruací). Tím však učinila již katolická církev průlom do zásady, že jediným účelem manželského styku je plození dětí. Někteří znamenití gynaekologové soudí, že období dočasné sterility mezi menstruacemi není u všech žen stejné a podle některých klinických záznamů je právě doporučená doba naopak dobou zvýšené schopnosti oplodnění.

Podle názoru Lorda Dauzona („The Ethics of Birth Control") jest coitus infertilní nedůsledností. V době označené je seksuální touha ženy minimální. Muž nepřirozeně využívá své zesílené pohlavní pudovosti bez ohledu na ženu, protože je tu moment, kdy podle jeho očekávání bude coitus bez následků.

„Katolické učení je, že nic nesmí býti aktivně učiněno, co by zmařilo oplodnění, avšak že je ospravedlnitelné omezení soulože na období nejmenší plodnosti, kdy oplodnění s největší pravděpodobností bude zmařeno a kdy naděje a záměr stran je, aby oplodění nenastalo. Nebylo řečeno, že litera zabíjí, ale duch oživuje?" —

Nedovede-li katolická církev řešiti jednu z nejtěžších otázek osobní mravnosti v manželství jinak, než podle litery zákona, musí se o to pokusit církve ostatní, zvláště církve svobodné. Požadavek zdrželivosti je při tom důležitý, ale naprostá zdrželivost po dlouhá léta není v manželství možná. Dříve, než uvedu důvody, jež bývají pro omezování početí uváděny, zmíním se o několika nejvýznamnějších datech, jež nám dají přehled o vlivu kontroly porodnosti na úbytek natality.

C. *Přirozená měna obyvatelstva r. 1931.*

Na 1.000 obyv.	živě nar.	zemř.	nar. více než zemř.
1931 . . .	21.53	14.36	7.17
1930 . . .	22.72	14.15	8.57

1931 živě narozených, zemřelých:

Čechy 3.9, Moravsko-slezská země 6.7, Slovensko 11.66, Podkarpatská Rus 20.81.

R. R. Kuczynski: The Balance of Births and Deaths, sv. 1., str. 9. (Severozápadní Evropa.)

Na 1.000 obyvatelů se narodilo:

1841—1845	31.9	1896—1900	29.4
1846—1850	30.9	1901—1905	28.4
1851—1855	30.8	1906—1910	26.6
1856—1860	31.7	1911—1914	24.2
1861—1865	32.1	1915—1919	17.0
1866—1870	32.0	1920—1921	23.8
1871—1875	32.7	1922—1923	21.0
1876—1880	32.8*)	1924—1925	19.9
1881—1885	31.4	1926	19.2
1886—1890	30.2	1927	18.2
1891—1895	29.7	1928	18.3

Přirozená měna obyvatelstva v ČCS v r. 1919—1928:

Na 1.000 obyv.	živě nar.	zemř.	nar. více než zemř.
1919 . . .	22.39	18.34	4.05
1920 . . .	26.75	18.97	7.78
1921 . . .	29.31	17.75	11.56
1922 . . .	28.17	17.44	10.73
1923 . . .	27.26	15.01	12.25
1924 . . .	25.84	15.35	10.49
1925 . . .	25.12	15.22	9.90
1926 . . .	24.60	15.58	9.02
1927 . . .	23.32	16.03	7.29
1928 . . .	23.28	15.14	8.13
1929 . . .	22.39	15.47	6.92

D. *Důvody, uváděné pro omezení početí.* Jejich jen relativní platnost.

1. *Důvody hospodářské:* Rodiče nestačili by uživiti větší počet dětí. Zvratnost tohoto důvodu. Rodiče z tříd sociálně slabších mají obyčejně dětí více, ač by bylo u nich omezení moudřejší, než u tříd hospodářsky lépe situovaných.

2. *Potřeba slušné životní úrovně rodiny a dobrého vzdělání dítkám.* Relativita měřítek, od kdy mají rodiče prostředky, aby děti dobře do života vybavili.

3. *Hygienické u žen:* Žena trpí častými porody. Relativita příčin. Někdy trpí žena pro časté porody, jindy pro časté potraty.

E. *Antikoncepční prostředky a potratářství.*

Celá otázka regulace porodnosti byla u nás rozvířena loňského roku návrhem zákona ministerstva spravedlnosti, kterým měl

*) rekordní, odtud klesá.

být novelisován § 144. tr. zákona o přerušení těhotenství. Vedle dosavadní indikace lékařské měla býti přiznána oprávněnost indikaci sociální. Tato indikace sociální zní, že ženě, která měla aspoň tři děti, mělo býti dovoleno, žila-li za stísněných hospodářských poměrů, beztrestně přerušiti těhotenství, za předpokladu, že se tak stane v léčebném ústavě a že nebude k tomuto činu donucena.

O beztrestnosti vyhnání plodu bylo na anketě živě diskutováno. O věci vyslovili se lékaři (naprosto nekompromisně proti), právníci, eugenikové, pracovnice v žen. hnutí; záležitost byla též předmětem diskuse politické, při čemž k osnově zaujímali kladné stanovisko sociální demokraté, zatím co proti sociální indikaci vyslovili se naprosto nekompromisně politické strany katolické. Námitky proti indikaci shrnul ve zvláštní brožuře univ. profesor dr. Rádl, který poukázal na protisociálnost t. zv. sociální indikace. V diskusi o této věci, k níž přispěla i CČS, bylo opakováno stanovisko, že za nynější děsivý stav a rozšířenost potratářství jakožto sociální nemoci jsou odpovědny též církve, které nechtějí vidět podstatný rozdíl mezi potratářstvím a preventivními prostředky proti početí, čímž celkový zmatek v manželské morálce jen zvyšují. — Nynější situace je taková, že nehrozí nebezpečí uzákonění sociální indikace. Avšak naléhavá vážnost situace, která se zračí už v té skutečnosti, že v ministerstvu spravedlnosti podobná osnova mohla být vypracována, ukazuje na odpovědnost církví, jež s hlediska křesťanské morálky mají otázku regulace porodnosti osvětliti.

V závěru rád bych se ještě krátce zmínil o tom, jak by duchovní naší církve mohli býti nápomocni při šíření mravně zdravého veřejného mínění o úkolech manželského soužití. Veřejné mínění může míti veliký vliv na společenskou kontrolu plodnosti. Též manželský život záleží mnoho na ideálu, který je společností uznáván.

Dnešní nelibost k dětem je u mnohých mladých manželů zapříčiněna nevážností veřejného mínění k posvátnému úkolu rodičovství. Žena, nedbající valně o svou čest, je často střediskem obdivu daleko spíše, než starostlivá a obětavá matka. Rodiče četnější rodiny bývají terčem útrpné a někdy i uštěpačné pozornosti. Mladým lidem je přímo rafinovaně znemožňováno, aby měli děti (odpor domácích pánů k rodinám s mnoha dětmi, nebo s dětmi vůbec, stát sám pomáhá rodičům do dvou dětí, místo od dvou).

A zde přicházíme k důležitému úkolu, kde duchovní může účinně zasáhnouti celou váhou své osobnosti a přesvědčivostí svého slova. Rodičovství je úkol odpovědný, vyžadující trpělivé pečlivosti a častého sebezapření. Rodiče touží po uznání své oběti, aby společnost jejich počínání schvalovala a ne aby byli za slušný život předmětem úsměšku.

Duchovní měl by přispěti k vysokému hodnocení mateřství a k vybudování křesťanských rodin, jež by byly školou karakteru rodičům i dětem, v nichž by rodiče pokládali děti za požehnání od Boha a v nichž by děti měly v rodičích ztělesněný příklad pravdivého a čestného života. Pomůže-li CČS tímto směrem utvářeti veřejné mínění, začne se u nás víc přemýšleti o tom, jak umožniti reformou nynějšího společenského řádu, aby manželé bez tíživých eksistenčních starostí o osud svých dítek mohli založiti větší rodinu — spíše, než aby se se strachem odvraceli od možnosti, že třeba po několika letech manželství budou míti teprve první dítě. A tím bude učiněn první důležitý krok k nápravě.*)

Dr. F. M. Hník.

KOHELET — KAZATEL.

Vanitas vanitatum...

„Marnost nad marnost... a všecko jest marnost." Nezdá se, jako by toto zvolání vyšlo z úst některého našeho současníka, těžce nesoucího kříž svého života? Neslyšíme dost často obvinění, že není Boha, že špatní mají se lépe než dobří, že na místě práva jest bezpráví a na místě spravedlnosti křivda?

Proto vybral jsem tuto malou knížku starozákonní, jež jest tak blízká době a myšlení našemu, jako jest vzdálena myšlení v ostatních knihách starozákonních, a o jejíž přijetí do kánonu vedly se spory hned na počátku jeho tvoření.[1])

Nevíme ani, co znamená správně název knihy: Kohelet. Nynější pojmenování „Kazatel" pochází teprve z doby Lutherovy, jenž prvý přeložil řecké slovo Ekklesiastes německým Prediger. Jisté jest, že Kohelet je ženské participum od kahal (shromažďovati se), tedy vlastně „členka shromáždění", ovšem podle toho, jak se slova v tekstu užívá, nezbývá nám, než ponechati mužský rod „Kazatel". Koho si máme mysliti pod tímto pseudonymem? V nadpise se praví, že Kohelet jest synem Davidovým, králem Jizraele a Jerusalema a tak tradice židovská i křesťanská pomýšlela na Šalomouna, ačkoliv je nemožné myšlenky kazatele Šalomounovi přičítati. K tomu přistupuje také ta okolnost, že kazatel mluví o moudrosti a na poli moudrosti právě Šalomoun nejvíce vynikal.

Osoba krále nemusí se vztahovati na určitého historického krále jizraelského nebo judského, nýbrž autor vkládá svá slova

*) Po referátu byla zahájena diskuse a v ní přijaty synodou hlavní these ve smyslu referátu. — Pozn. red.

[1]) Náboženská revue, 1932, str. 92.

v ústa krále, jemuž moc i bohatství dovoluje zkusiti všechny možnosti k získání štěstí a jehož úsudek platí tedy nejvíce. Dnes neuznávají Šalomouna za autora ani kritikové katoličtí.[2]) Toto domnělé autorství Šalomounovo pomohlo však pravděpodobně knize k přijetí do starozákonního kánonu.

Říci několika slovy stručný obsah krátké knihy (12 kap.) není dobře možno, poněvadž sama není žádným systematickým zpracováním určitého tematu, třebas by se tak po nadpise knihy mohlo předpokládati; není v ní rozvíjení jedné myšlenky, nýbrž většina knihy napsána jest aforisticky, nesouvisle, myšlenky její se střídají a často si odporují. Jedině první dvě kapitoly (méně již třetí) tvoří myšlenkový celek, v němž jsou podány důkazy o tom, že „všechno jest marnost". Obsah bude tedy neméně nesouvislý:

„Všechno jest marnost. Co má člověk ze všeho namáhání, k čemu se lopotí? Slunce vychází a zase zapadá, do moře tekou stále řeky a ono se přece nenaplní. Co nyní se děje, to se bude v budoucnosti opakovati." Ve světě vládne věčný koloběh a při tom „vůbec nic není nového pod sluncem". (1, 1—11.) Kazatel zkouší moudrost, i ta se ukazuje být marnou (1, 12—18), obrací se k užívání rozkoší a bohatství, ale nenalézá v nich uspokojení (2, 1—12), srovnává moudrého s bláznem a je zklamán, poněvadž úděl obou jest stejný, oba zemrou a ovoce práce moudrého připadne třeba bláznu jenž po něm dědí a tak nezbývá nic lepšího, než aby člověk dobře jedl a pil a popřál si chvilkové radosti, avšak i to je podle libovůle boží (2, 12—26). Všechny věci mají svůj určený čas a jen v tu dobu se podaří; kazatel uvádí čtrnáct příkladů: doba pro zrození, pro smrt, pro sázení, pro vykopávání... Jak by to bylo dobré, kdyby člověk znal tuto příhodnou dobu pro každou věc, bohužel, zůstává to skryto člověku. Bůh sám to způsobil, aby se ho člověk bál (3, 1—15), Bůh sám dává lidem najevo, že nemohou si činiti většího nároku na boží lásku než zvířata, lidé i zvířata mají stejný osud a stejně umírají (3, 18—19). Život lidský nemá ceny, neboť je naplněn utrpením, útiskem a zlobou; je štěstím nebýti sám, míti syna nebo bratra, jenž v neštěstí při nás stojí (4, 1—12). Člověk musí být velmi opatrný zvláště v jednání s Bohem, aby se nepřeřekl a neunáhlil, neboť člověk jest jen na zemi, kdežto Bůh jest v nebi (5, 1—8). Bohatství jest marné a svému pánu nepřináší radosti; co pomůže shromažďování zlata, když nakonec musí člověk odejíti se světa tak, jak jednou na svět přišel (5, 9—6, 12).

Až potud byly to delší jednotné oddíly, kdežto v kapitolách

[2]) Dr. Jan Hejčl, Bible česká, sv. II., str. 526: Kritikové katoličtí jsou dnes mravně jednomyslni, že ani titul knihy kóhelet, ani kniha sama, která sebe přičítá Šalomounovi (Hl 1 n.), nezavazuje věřiti, že král Šalomoun je skutečně jejím spisovatelem; je to slovesný výmysl, dokonce se lišící od omylu, že se vydává Šalomoun za spisovatele knihy.

7—12 vystupuje do popředí zřetelně aforistický charakter knihy. Vidíme to již v úvodu ke kap. 7, v. 1—6:

Lepší dobré jméno, než jemný olej,
lepší den smrti, než den narození...
lepší smutek, než smích,
neboť při zasmušilém obličeji jest srdce dobré.

Radou k moudrosti zdá se být v. 18.: „Kdo se bojí Boha, uniká všemu zlému", avšak hned ve verši 23. slyšíme: „Řekl jsem si: budu moudrým, ale moudrost vzdálila se ode mne." Osobním vyznáním autorovým jest část 7, 26—28: Horší než smrt jest žena, která jest sítí, do níž se muž chytí; bohulibý bývá před ní zachován. Vůči králi a vrchnosti jest nejlépe chovati se poslušně a pokorně; slovo krále má velkou moc (8, 1—5).

A tak chválil jsem veselí, protože nemá člověk lepšího pod sluncem, než aby jedl a pil a radoval se (8, 15).

Spravedlivý i hříšník, čistý i nečistý, podléhají stejnému osudu (9, 1—3). „Živý pes jest lepší než mrtvý lev." Živý člověk jest na tom vždy lépe než mrtvý, poněvadž ví aspoň, že musí zemříti, kdežto mrtví nevědí nic (9, 4 n.). Kazatel vrací se zase k moudrosti a tentokráte se vyslovuje pro ni: „Lepší jest moudrost než síla... slov moudrých dlužno poslouchati... jeden nemoudrý může pokaziti mnoho dobrého" (9, 13—10, 5). Pak následují v kap. 10. přísloví a výroky, podtrhující význam moudrosti: Když tedy člověk nemůže znáti plánu božího, ať zkouší všechny prostředky a hlavně ať využije svého mládí (11, 9), než přijdou léta, o nichž řekne: „Nemám v nich zalíbení" (12, 1 n.); stáří malováno ve zvláštních obrazech (12, 3 n.); strážní domu (ruce) se budou třásti, málo bude služebníků mlýna (zuby vypadají), zavříny budou dvéře (uši), seslábne hluk mlýna (hlas)... Nakonec vrátí se prach do země, jak dříve byl a duše navrátí se k Bohu, který ji dal.

V doslovu varuje Kohelet před přílišným studováním, „jež unavuje tělo" (12, 12) a kniha jest zakončena výzvou: „Boj se Boha a ostříhej přikázání jeho, neboť na tom každému člověku záleží."[3])

Z přehledu již možno posouditi, že v této knížce stojí vedle sebe více různorodých názorů mezi sebou naprosto nesouhlasících, na př.: o moudrosti se praví, že je marná a na jiném místě se doporučuje, život prohlášen za bezcenný, a o něco dále čteme, že „živý pes je lepší než mrtvý lev" atd. Dosud bylo používáno k vysvětlení růzností a rozporů rozdělení knihy ve více pramenů s vlastními autory, přestavování či docela škrtání některých veršů. V objevování různých pramenů nám může býti příkladem Siegfried,[4]) nacházející v knize Kohelet čtyři autory,

[3]) Pedersen se domnívá, že tato slova zapůsobila nejvíce pro přijetí knihy do kánonu (16).

[4]) G. Siegfried: Prediger und Hoheslied, 1898.

jednoho glosátora a ještě tři nebo čtyři redaktory; tím se mu nepodařilo nic jiného než pojmenovati různá stanoviska, v knize se vyskytující: pesimismus, hedonismus, moudrost, zbožnost.

Nejnověji Galling[5]) přichází s domněnkou, jež vychází od jednotlivých aforismů. Na „jedinost" i rozpory dívá se jako na jedinost nebo rozpoltěnost člověka Kazatele a v tomto člověku a jeho díle poznává plnost života bez přistřihování a vyrovnávání. Galling myslí, že autor Kazatele se vyrovnává, vypořádává se školskou tradicí a proto, že máme vedle sebe protichůdné názory a ke každému cítíme bezprostřední vztah pisatele. Máme v knize citáty školské tradice (4, 5 a 6) a k nim se vztahující stanovisko autora; některé věci pak líčí autor z vlastní zkušenosti a o jiných filosofuje.

Gallingovou studií jest dána nová cesta pro komentaci knihy; to je tím lepší, když se dosavadní metody škrtání, přemísťování nebo trhání na části ukázaly býti nesprávnými.

Kohelet činí dojem, jako by mu byla známa řecká filosofie určitých škol: stoiků, epikurejců i skeptiků, a již v 18. století počali někteří kritikové Kazatele vlivem řecké filosofie vykládati (Pfleiderer). To není správné. U Kazatele není vlivu určité školy řecké, nýbrž jen v jednotlivostech jeví se závislost vůbec na kultuře řecké, kdežto celek zůstává svérázným duchem semitským. Pedersen[6]) správně poukazuje na ohromný rozdíl mezi duchem židovským a řeckým a srovnává příkladně Kazatele a Heraklita. Pro Řeka Heraklita znamená neustálá změna, způsobující život, smysl života a nejvyšší štěstím, zatím co pro Kazatele jest pramenem úplné beznaděje... Jakýkoli vliv řecký popírá G. Hölscher.[7])

Příbuznost motivů knihy Kohelet s literaturami asyrskou, babylonskou a egyptskou dovozuje Alfred Jeremias,[8]) myslím však, že těžko může nějakou závislost dokázati při tak malém obsahu knihy a při nedostatku více materiálu z ní.

V knize jest vyjádřen pesimismus a pochybovačnost, a to bije do očí při srovnání s jinými knihami starozákonními, naplněnými důvěrou v pomoc boží. Je na snadě poznati, že kniha jest původu mladšího; vždyť již ten pesimismus jest znamením překročení vrcholu vývoje a znamením dekadence. Zajímavé je, že v celé knize ani jednou se nevyskytuje jméno boha JHVH. Ve starší některé knize by to bylo úplně nemožné. Na pozdější dobu vzni-

[5]) Kurt Galling, Kohelet-Studien, ZAW, 1932, str. 276 n.: „Ihre Einheit — nicht Einheitlichkeit — muss in der Einheit des Menschen Kohelet, ihre Widersprüche, Spannungen und Gebrochenheiten müssen in eben diesem Widerspruch, der Spannung und Gebrochenheit des Menschen Kohelet geschaut werden."

[6]) Pedersen, Scepticisme Israélite, Paris, 1931, str. 28.

[7]) G. Hölscher, Geschichte der israelit. u. jüd. Religion, 1922, str. 182.

[8]) A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, Lipsko, 1930, str. 666 n.

ku ukazuje též pozdní hebrejština, stojící pod vlivem aramejštiny a kterou můžeme spíše srovnati s jazykem mišny. Jako doba vzniku přichází v úvahu nejpravděpodobněji třetí století před Kr., kdy jest Palestina pod nadvládou Egypta (Ptolemaiovci) a kdy poměry jsou dosti klidné.[9])

Podle všeho psal autor v Jerusalemě: o Jerusalemu jako posvátném místě mluví 8, 10, o chrámu jerusalemském 4, 17.

Přehlédneme-li řadu mužů, kteří se knihou Kohelet zabývali, vidíme, že nejvíce se zamlouvala povahám podobným jako „Kazatel": skeptikům, pesimistům a docela i fatalistům.[10]) Renan ji prohlašuje za velmi moderní, a ve velké oblibě byla i u Schopenhauera. Od ní se učilo odloučení od světa mnoho katolických zbožných, kteří pak odcházeli do pouště a samoty. Pro nás je dokumentem své doby, jež by se v mnohém dala s naší dobou srovnati.

*

Literatura: Starší literatura uvedena v článku Ecclesiaste od A. Vacari. Novější: G. Kuhn, Erklärung des Buches Kohelet, Giessen, 1926. — H. Junker, Kohelet, ein alttestamentlicher Warheitssucher, 1930. — J. Pedersen, Scepticisme israelite (Revue d'hist. et de philos. relig. X. 1930). — K. Galling, Kohelet-Studien, Zeitschrift für die alttestament. Wissenschaft, 1932, 276—299. — Nejnovější komentář jest H. W. Hertzberg, „Der Prediger" (Qohelet) 1932.

Miroslav Novák.

DAVOVÝ ČLOVĚK.

Není v posledních létech zrovna málo těch knih, které jsou napsány za účelem osvětliti příčiny mimořádnosti současné doby i všímajících si s úmysly therapeutickými kritického postavení, do něhož se dostala Evropa po stránkách hospodářské i duchovní v prvé třetině tohoto století. Vzpomeňme třeba jenom autorů Bendy, Ferrera, Curtia, Duhamela, dále publikací, týkajících se myšlenky Panevropy či Eurasie, i četných knih a pojednání specielně národohospodářských, posléze pak článků psaných na thema o nemocné Evropě z kruhů křesťanských společností i společností jiných s posláním humanním.

K této bohaté kolekci literární přibyla nedávno kniha profesora filosofie na madridské universitě José Ortega y Gasset „Vzpoura davů".

---

[9]) Dá-li se dokázati, že Sirachovec, píšící kol r. 190—180 př. Kr., knihu Kohelet znal, bylo by nesprávné datování pod 200 př. Kr., jak činí Renan (Histoire du peuple d'Israel, 5. vyd. 1893), jenž jde až k r. 125. Také Alberto Vaccari ponechává možnost doby vzniku pod 200 př. Kr. (Ecclesiaste, Enciklopedia italiana, 1932).

[10]) Týká se víry, že Bůh všechno předurčil a že člověk nemůže na plánu božím nic změniti.

Autor této knihy je už od několika let znám i v našich kruzích filosofických svou theorií filosofického perspektivismu.

Přiznávám se, že jsem nebral Ortegovu knihu do ruky se zvláštním očekáváním a právě pro jeho filosofické kredo.

Nechci tím říci, že bych neuznával ve filosofování Ortegově kus té pravdy a jeho pravdy.

Právě naopak. Perspektiva v jeho smyslu je výsledkem i methodou zjištění pravdy a perspektivní posuzování pravdy jednotlivců i kolektiva posílí jenom noetickou střízlivost, neboť konec konců souhlasí perspektivismus se zkušeností.

Něco jiného ovšem jest, jak si kdo zase perspektivisticky zhodnotí tuto perspektivní pravdu, jakožto jediný lidský majetek tohoto druhu, neboť jiné pravdy než perspektivní na tomto světě podle Ortegy není.

Dobrá zbraň proti relativismu a z něho vyvěrající skepsi to asi nebude, neboť perspektivní pravdu už svojí povahou má v sobě zárodek relativismu, od jehož rozvinutí ji nezachrání ani Ortegův pojem „absolutní pravdy", který jakožto konglomerát jednotlivých pravd perspektivních jenom vrací problém pravdy zpět a představuje se nám naposledy jako vtělený circulus vitiosus, z něhož ovšem není možno vykročiti.

Proto také rovnice Ortegova, podle níž Pravda absolutní = Bůh, nic nám nového nepovídá, vlastně ani tolik ne, co má na mysli při tomto vztahu a ztotožnění na příkl. křesťanský theolog, jenž je diriguje od Boha k člověku a bez ohledu na člověka, který může svým poznáním jen uboze participovati na Pravdě absolutní.

Odtud je zřejmo, že Ortega nepřišel na žádnou Pravdu absolutní, která by jej opravňovala k svrchu uvedené rovnici (nezapomínejme také na to, co je to rovnice a jaká pravidla o ní platí jakožto o vyjádření algebraickém!), i když si pomáhá zdůvodněním genetickým a odsunuje definitivní její utváření někam na konec dlouhých časových period.

Perspektivistická filosofie Ortegova není vlastně nic jiného, než subjektivismus sui generis svým způsobem také vyjádřený. Jako taková může vésti tato filosofie k noetickému atomismu a při dobré vůli až do solipsismu, na více však nestačí.

Řekne-li Ortega, že kosmická pravda je takové povahy, že může býti spatřena jen v určité perspektivě a ty perspektivní pohledy jsou arciť dle osob různé, jak daleko je to od tvrzení subjektivistů, že vnímáme věci jen jako své představy? A jak se to bude míti dle Ortegy s pravdou politickou, hospodářskou atd. ve společnosti lidské, jak to bude s pravdami ve světle času, dneška, zítřka, včerejška, dějin?

Otázky s pochybnostmi se tu člověku vtírají příliš prudce, než aby je nebral v úvahu.

Proto jsem byl také velmi zvědav, jak se vyrovná filosof perspektivismu s otázkami a problémy, nadhozenými nakladatelským upozorněním i názvem samotné knihy.[1])

Nejdříve tedy její stručný obsah a hlavní these!

Ortega vychází přípravou ke svým uzávěrům od faktu přeplněného světa lidmi. Nikoliv však ve smyslu Malthusově, nýbrž jinak.

Malthus měl na zřeteli dav a člověka ve smyslu fysiologickém, naproti tomu Ortega ve smyslu duchovním. Proto také definuje stav dneška, který posuzuje, jako zjev, jímž se davům dostalo plné moci společenské. Ale zase ne jenom ve smyslu politickém, nýbrž po stránce celého veřejného společenského života, který zahrnuje v sobě složky: rozumovou, náboženskou, hospodářskou i mravní.

Města jsou plna lidí — praví Ortega — domy plny nájemníků, hotely plny hostí, vlaky plny cestujících, kavárny plny návštěvníků, promenády plny procházejících se, čekárny proslulých lékařů plny nemocných. Divadla, nejsou-li příliš nečasová, plna diváků. Břehy plné koupajících se. Co dříve problémem nebývalo, počíná jím nyní býti téměř napořád: najít kus prázdného místa.

Všude dav, jehož skladebním elementem je davový člověk, typ většinový a pro budoucnost neblahý.

Než kdo jest to davový člověk ve smyslu Ortegově, jaké jsou jeho vlastnosti, jimiž ohrožuje svět a zvláště Evropu, jak vznikl?

Rozboru tohoto typu věnuje Ortega mnoho místa. Zrodily prý jej poměry, vyvíjející se v Evropě už od 19. století, ačkoliv některé příčiny, na příkl. vědecký experiment a industrialismus koření časově ještě hlouběji. Průvodným zjevem vývinu davového člověka zůstává také neobyčejná populace evropského obyvatele, který za posledních sto let vykazuje početní vzrůst na závratnou číslici 460 milionů. (Od 6. stol. do roku 1800 dosáhla Evropa 180 milionů obyvatel, od r. 1800 do r. 1914 už 460 milionů.)

Základem, z něhož vyrostl, zůstávají však především od 19. stol. v Evropě se utvářející poměry hospodářské, společenské a mravní.

Ortega totiž tvrdí, že po stránce hospodářské dochází na světě k periodě všemožné hmotné snadnosti. A rozumí tomu tak, že „nikdy nemohl průměrný člověk rozluštiti tak snadno svoji otázku hospodářskou", jako v poslední době.

Zatím co poměrně klesaly velké majetky a co se stával těžším a těžším život průmyslového dělníka, průměrný člověk shledával, že den po dni je jeho hospodářský obzor jasnější. Kaž-

[1]) Vyšlo v překladu V. Černého v nakl. „Orbis" v Praze 1933.

dého dne připojoval nový přepych k repertoáru svého životního standardu. Každého dne bylo jeho postavení jistější a nezávislejší na cizí vůli.

Leč to jej všecko nenadchlo k citům vděčnosti, jako by tomu bylo snad ještě před nějakým stoletím dříve.

Právě naopak, s časem začal tento stav pokládati za samozřejmost a vyžadoval jej.

Ale i dělník se snažil během doby přijíti do podobných poměrů. Odtud jeho usilovná práce a boj o hospodářské zabezpečení od začátku tohoto století.

Odtud jeho boj o mzdu, starobní a nemocenské pojištění. Tak se chce dělník vyrovnávati člověku střední vrstvy. Určitý komfort a zabezpečení veřejného pořádku ve společnosti doplňují celkovou situaci, v níž se dnešní člověk octl na rozdíl od člověka minulosti, jemuž život padal na bedra s veškerou tíhou a vynucoval si na něm značné přizpůsobivosti.

Ale i po stránce civilní a mravní se teď průměrný člověk octl v mimořádných poměrech.

Není tísněn kastou a před zákonem je rovný komukoliv jinému.

A toto všecko v určité podobě a na určitém stupni je vymoženost poslední doby věků po Kristu, jako výslednice tří praktikovaných zásad: svobodomyslné demokracie, vědeckého pokusnictví a s ním souvisícího industrialismu.

Revolučnost 19. století se nejúčinněji projevila právě v takovémto utváření společenské situace, která pak zrodila přesvědčení naprosté jistoty nejen o stálosti a spontánnosti těchto vymožeností, nýbrž ještě víru v jejich růst a zdokonalování do budoucnosti.

Charakteristickým rysem v takovémto nazírání na věc pak je právě ona samozřejmost, s jakou člověk vymoženosti doby minulé přijímá. Ortega srovnává tento rys s rozmazleností dítěte, které je hýčkáno a jehož choutky se neomezují, takže myslí jen a hlavně na sebe.

Poněvadž pak nové dary nalézají svět plný možností, domnívají se, že organisace společenská a hmotná je zrovna tak něco daného, jako vzduch nebo sluneční teplo. „Sama" dokonalost, s níž 19. století organisovalo jistá odvětví života, má za následek, že davy, z ní těžící, v ní vidí nikoliv dílo lidské organisace, ale část přírody. Tím se vysvětluje a určuje nesmyslný duševní stav, který ony davy jeví: zajímá je pouze jejich blahobyt, ale zároveň nestarají se o příčiny tohoto blahobytu. Poněvadž nevidí ve výhodách civilisace zázračný nález a budovu, jež lze uchrániti pouze velikým úsilím a opatrností, domnívají se, že jejich úkolem jest jen vyžadovat je důsledně, jako by byly vrozenými právy. V loužích z bídy volají lidové davy o chléb

a prostředkem, jehož užívají, je ničení pekáren.[2]) To může sloužiti za symbol chování, které projevují v širších a složitějších rozměrech dnešní davy k civilisaci, jež je živí."

Tato mentalita přináší však ještě jeden sympton povahy davového člověka: „Má ve zvyku neodvolávati se k žádné instanci, kromě sebe sama."

„Je spokojen sebou samým. Naivně, aniž je proto ješitný, bude naprosto přirozeně provádět a vydávat za dobré vše, co v sobě nalezne: názory, choutky, obliby i vkus. A proč ne, když ho nikdo a nic, jak jsme viděli, nenutí, aby si uvědomil, že je bytostí podřadnou, omezenou, neschopnou tvořiti a udržeti samu organisaci, která propůjčuje jeho životu onu šíři a spokojenost, na níž zakládá názor o ceně své osoby?"

Na tomto výtvoru člověka davového pracovaly ovšem dějiny, přes to však dostalo se davům jenom schopnosti intensivně žíti, ne však smyslu a citu pro veliké historické úkoly; „byla jim spěšně naočkována pýcha a moc moderního prostředí, ale ne duch. Proto nestojí o nic duchovního[3]) a nové generace se chystají vzíti do rukou otěže světa, jako by svět byl rájem bez starých stop, bez odvěkých a složitých problémů."

Bude to arcit omyl, který ponese ničivé úroky.

Obrovská skupina lidí davových s vlastností vzbouřence je schopna uváděti v niveč právě ty principy života, které je živí.

Proto praví Ortega: Jestliže tento lidský typ zůstane pánem Evropy a definitivním rozhodčím v ní, stačí třicet let a náš světadíl upadne zpět v barbarství. Právnická a fysická technika se rozplyne do vzduchu stejně snadno, jako se tolikráte už obrátila v niveč různá tajemství výroby. Celý život se smrští. Dnešní bohatství možností se obrátí ve skutečný nedostatek, chudobu, bědnou impotenci, v pravý úpadek. Neboť vzbouření davů je totéž, co Rathenau nazýval „vertikálním vpádem barbarů".

V protějšku k člověku davovému staví Ortega člověka vybraného, s nímž by asi ztotožnil šlechtu. Ne však statickou šlechtu

[2]) Zde naráží Ortega na událost, sběhnuvší se v září r. 1759 v Nijar u Almerie ve Španělsku, v době, kdy byl provolán králem Karel III. Tehdy totiž, jak se dle Sanchez de Toca v „Království Karla III." uvádí, po přečtení proklamace „rozkázali přinésti pití všemu valnému shromáždění, kteréžto strávilo 77 arrób vína a 4 měchy kořalky, jejichžto síla je tak naplnila ohněm, že s mnohým slávy voláním zamířili k obilnici, jejímiž okny vysypali pšenici, kteráž tam chována byla a 900 reálů z jejích pokladen. Odtud šli k tabákovému skladu a veleli vydati peníz měsíční i tabák. V krámech si taktéž dobře vedli, kážíce k větší oslavě cokoliv zboží hotového v nich bylo rozházeti, rovněž také věci k jídlu. Stav kněžský stejným účinkem přispěl neboť hlasem vyzval ženy vytáhnouti, co by v domech svých měly a ony uposlechly bez odporu i nezůstalo jim v nich ani chleba, ani obilí, ani mouky, ječmene, jídla, též ni pekáče, ni hmoždíře, válku a židlice. I bylo toto město zničeno."

[3]) Srov. myšlenky známého spisu Bendova „La Trahison des Clercs" (a potom téhož autora „La fin de l'éternel"), kde jsou vinění intelektuálové mimo jiné ze zrádcování duchovních hodnot.

rodovou, nýbrž dynamické šlechtictví ducha („pro mne je šlechtictví synonymem života usilovného, směřujícího stále k překonání sama sebe, k pokroku od toho, co jest, k tomu, co je cílem jakožto povinnost a požadavek"), které je pravým opakem života sprostého, lenošného, jenž se nepohne bez impulsu ze zevnějška.

Většina lidí ve společnosti lidské jsou jen živlem reaktivním, jen menšina je těch, a čím dále tím více osamělých, jimž je život neustálou aktivitou a tužením se (askesí).

Zajímavý pak je náhled Ortegův, totiž tvrzení, že člověk davový je smíšeným typem tohoto typu člověka vybraného a potom člověka normálně davového.

Jako je vlastností člověka normálně davového nepřeceňovat se, zaujímati jen takové místo, které mu po právu patří, je tendencí našeho davového člověka (abnormálně davového, mohli bychom říci[4]), vytlačiti lidi elitní a vnucovati vědomě průměr a všednost. Svoje vývody o člověku davovém shrnuje Ortega takto: Svět, organisovaný 19. stoletím, tvoře automaticky nového člověka, vložil do něho nesmírné choutky, ale dal mu i mocné prostředky všeho druhu k jejich ukojení: hospodářské, tělesné (hygienu, průměrné zdraví vyšší než kdykoliv), občanské i technické. Když do něho všechnu tuto potenci vložilo, ponechalo jej 19. století jemu samému a tu se průměrný člověk, poslouchaje své přirozené povahy, uzavřel v sebe. Tím způsobem se stalo, že vidíme dav silnější než kdykoliv jindy, ale na rozdíl od davu tradičního zaujatý sám sebou, neschopný dbát čehokoliv a kohokoliv, přesvědčený, že si stačí, zkrátka: neposlušný ... základní rys davové duše záleží v hermetismu a neposlušnosti, protože jí chybí od narození schopnost dbát toho, co leží mimo ni, ať už běží o věci nebo o osoby."

Ze všeho, co až dosud uvedeno, ovšem plyne, že při podobném kvalitativním vybavení schopnostmi davový člověk jen stěží udrží dnešní komplikovanou civilisaci, „neboť se sice naučil využívati mnoha prostředků civilisačních, ale vyznačuje se i kořennou neznalostí samých principů civilisace." Kdyby se jednalo o neposlušnost a onu specifickou davovost jenom ve smyslu politickém, nebyla by situace tak vážná. Bohužel jde o tyto vlastnosti hlouběji založené, totiž — v rozumu, a proto je nutno na celou věc hleděti bez podceňování a vážně.

Celý tento stav by bylo také možno podle Ortegy nazvati *pokaženou a ohroženou demokracii.*

Neboť pravá demokracie (a Ortega je demokrat) má podle představy našeho filosofa míti jeden nutný přívlastek, aby se nezvrhla a nemohla zvrhnouti. Musí totiž míti na zřeteli i návrhy skupin lidí vybraných a kriticky, odpovědně se s nimi vyrovnávati.

[4]) Ortega říká někdy „dav tradiční".

Z tohoto náhledu nám jistě zaznívá Masarykovo: Demokracie toť diskuse![5])

Leč davový člověk nechce diskutovat. Označuje diskuse za neplodné a má k nim přímo nechuť.

Zato je vyznavačem a prosazovatelem „přímé akce", násilím vnucuje svoji vůli.

Docela tak, jak to vidíme třeba na syndikalismu nebo fašismu.

Ti lidé nechtějí přesvědčovat, ale prostě vnutit svoje představy a tak si doslova vytlouci právo i na bezpráví.

A tak se může státi i stát, nebo lépe řečeno hypertroficky praktikovaný princip státovosti, kult státovosti ve společnosti lidské, největším jejím nebezpečím.

Zdaž právě Mussolini nehlásá s příkladnou výbojností heslo: Vše pro stát, nic mimo stát, nic proti státu?

Také technika a technická obratnost nepřivede davového člověka do bezpečí. Technika nemůže trvati bez kultury. Z jejího těla jako organická součást vytržena, dá se udržovati nejvýše jako explantované kusy organismu na umělých, živných půdách ve fysiologické laboratoři, jinak ne.

Přes to však lze u davového člověka přímo hmatati tendence, úmysly, sklony, odtrhnouti se od kultury samotné a nechati si jenom její praktické vymoženosti. Zde a právě zde je nejlépe viděti, že typ davového člověka není ani zdaleka tvořen jenom proletářem v dnešním politickém slova smyslu. Nikoliv. Celé to těleso má i svoji inteligenci a svoje boháče.

Pěkně ukazuje Ortega v kapitole „Barbarství specialismu", jak i tento typ vědátora a učence dneška, typ specialisty, který chce ze svých omezených možností specialisovaného úseku vědy suverenně jednati o všem, jeví snadno vlastnosti člověka davového. Jenom bych korigoval náhled Ortegův v tom smyslu, že je tento zjev nepříliš rozšířený.

Odtud časté neshody a polemiky o mezích vědecké kompetence mezi učenci.

Poslední a největší oddíl spisu věnuje Ortega řešení otázky: Kdo vlastně poroučí ve světě, kdo dnes světu vládne?

Vycházeje od tvrzení, že vzpoura davů, kterou ztotožňuje s úžasným vzrůstem lidského života za našich dob, znamená naprostou demoralisaci lidstva, dochází dějinným rozborem k faktu, že po řadu století vládla na světě Evropa[6]), jako skupina

[5]) Tedy ne: Demokracie toť většina!

[6]) Pro pojem a fakt vládnutí zdůrazňuje Ortega od samého začátku trvání tohoto zjevu naprostý vliv veřejného mínění. Neboť prý i ten, kdo míní vládnouti pomocí janičárů, závisí na mínění janičárů a na mínění, které o nich mají ostatní obyvatelé. Už Hume ukazuje na vliv veřejného mínění v průběhu dějin a chce, aby historie tento vliv vystihla. Vládnutí = převaha určitého mínění a je tedy mocí duchovní.

národů příbuzného ducha. Ve středověku prý už nevládl nikdo. Proto chaos, rozdrobenost, barbarství, třebaže, jak Ortega na jiném místě tvrdí, bez středověkého rytíře a jeho kladných vlastností, nebylo by dnešní společnosti jako takové. Dnes se však říká, že Evropa už ve světě nevládne. A když i tomu není zcela tak, není už také jisto, zda ponenáhlu nepřecházejí otěže vlády do jiných rukou. Vědomí takovéto transmutace prý se alespoň tuší a odtud i vzpoura davů v národech, tedy vzpoura davového člověka v nich.

Leč jak nahrazovati něco něčím, když toho není?

„Evropa kdysi stvořila soustavu norem, jejichž účinnost a plodnost byla dokázána staletími. Tyto normy nejsou nejlepší z možných. Ale jsou jistě definitivní, pokud neexistují či neutvoří se jiné. Aby mohly býti překonány, je naprosto nutné stvořit nejprve nové. Dnes davové národy rozhodly, že onen systém pravidel, jímž je evropská civilisace, bude pokládán za zastaralý; ale poněvadž jsou neschopné stvořit systém nový, nevědí, co dělat, a aby utloukly čas, metají kotrmelce."

Což znamená tento pasus jiného, než, že není idejí, není programů. Evropa přestává vládnouti, ale není nikoho, kdo by ji nahradil.

Nový York a Moskva jsou podle vlastních slov Ortegových jenom dějinnou kamufláží, předstíráním dějin.

Spojené státy jsou jenom Evropou, v níž převládla a udala směr jedna složka — technika. Jinak nezastře amerikanismus svoji primitivnost.

Moskva má zase slupku z evropských idejí — marxismus, ale jádro je odlišné od evropského — národ ethnicky jiného složení, povahy i věku. („Kdyby byl v Rusku marxismus zvítězil — v Rusku, kde nebylo průmyslu, — běželo by o největší protimluv, který mohl marxismus potkat. Ale není tohoto protimluvu, protože není tohoto vítězství. Rusko je marxisické do té míry, do níž byli Římany germánští barbaři Svaté říše římské.")

Obojí, Amerika i Rusko, mají vývoj ještě před sebou, při čemž nutno míti na zřeteli, že Amerika je mladší než Rusko. Nemožno tu dobře pronášeti posledního slova o osudu těchto zemí.

Tedy, mluví-li se o úpadku Evropy, není třeba mysliti hned na Spenglera s jeho extrémní teorií.

Skutečný úpadek, jak mu rozumíme i ve smyslu fysiologickém u jednotlivců nebo větších celků, je takový stav, kdy ubývá životních sil v nezadržitelném postupu.

Toho však v Evropě není, není zde nemohoucnosti, impotence k činům. Je zde síly dosti i odvahy žít. Ale jednoho se nedostává. Není dohledného, viditelného cíle, ideje, programu, které bychom mohli uskutečňovat.

A tu je Ortega u kořene problému. Má odpověděti, co tedy dělat.

Amerikanismus zneuznal, rovněž tak program Sovětů. Zbývá mu — P a n e v r o p a.

A tu doporučuje, jsa přesvědčen, že jenom s uskutečněním tohoto programu si udrží Evropa vládu nad světem.

Jediné, co vždy mnohým vadilo i při pouhém pomyšlení na tento program, byly podmínky, určující národnost.

Ortega rozebírá podstatu rasy, rodné řeči a společenské národní minulosti a dochází k přesvědčení, že národ není výtvorem přírody,[7]) nýbrž svobodně určovaným programem. Proto mu také není „národnost evropská" žádnou utopií, nýbrž docela dobře možným a dosažitelným cílem, cílem, jehož dosahování vlastně dnešní Evropu zachrání od bezútěšnosti mravní, politické a hospodářské anarchie.

Komunismus (podle Ortegy prapodivná slovanská morálka, která je vším spíš než morálkou) nemá dosud nadějí na oblibu evropského člověka, poněvadž v něm tento nevidí vzrůst štěstí pro lidstvo.

Kdyby však se stalo a komunistický řád se dodělal úspěchu, mohlo by se bolševictví rozlíti Evropou, když by tato neměla silnějšího programu, který by realisovala.

Naproti tomu však, kdyby komunismus zkrachoval a Evropa trvala v živoření těchto let, nemohouc o krok dopředu, byl by takový stav universální porážkou Evropy.

Škoda, že se omezil Ortega jenom na psychogram davového člověka, aniž hlouběji osvětlil relaci mezi ním a dnešními nedostatky moderní kultury evropské. Bylo by to nejen velmi poučné, ale osvětlilo by i leccos, co z toho zůstalo v jeho knize nedopověděno. Snad to poví Ortega jindy.

*

Přiložíme-li k tomuto obrázku evropských poměrů měřítko perspektivistické filosofie, bude nám celé toto vylíčení i s naznačenými důsledky do budoucna perspektivou ne právě vábnou.

Řekněme však hned, že stanovisko Ortegovo bylo usměrňováno jeho španělským původem, zrovna tak, jako úzce vymezeným pojmem Evropy, k níž velmi rád počítá jenom Francii,

---

[7]) Ortega tu rozvádí různé příklady z dějin dnešních i bývalých evropských národů, jako doklady pro svoje tvrzení. Mluví hlavně o utváření národností francouzské, anglické, španělské, italské a německé. („Poměrná jednotnost rasy a řeči je výsledkem předběžného sjednocení politického." — „Málokdy, neřkuli nikdy, se vyskytla shoda mezi státem a předběžnou totožností krve a jazyka.") Pokud společ. národní minulosti se týče, rozebírá známý výrok Renanův: „Existence národa je každodenní plebiscit."

Anglii a Německo. Ostatní se mu zdá snad málo směrodatné, nebo nestojí za řeč.

Jeho vylíčení nechce však býti ničím více než náhledem kritického jednotlivce, perspektivou. S našeho stanoviska by asi leckterý úsudek dopadl jinak. Nelze však přehlížeti tak mnohých bystrých postřehů v jeho knize.

Davový člověk, jak ho líčí Ortega, opravdu v Evropě a také u nás vyrůstá, ač spíše jako dispersivní skupení vlastností a sklonů, tu více, tu méně plně zastoupených, než jako vyhraněný typ. Ke kritičtějšímu nazírání na demokracii a hlavně na její uplatňování v praksi náhledy Ortegovy však dobře mohou přispěti.

S posouzením fašismu a komunismu možno také souhlasiti. Dnes, kdy poměry v Německu a Italii nám ukazují na charakter prvého hnutí v jeho nepokryté nahotě a kdy právě u příležitosti letošního jubilea Marxova by bylo dobře provésti důkladnou revisi marxismu s ohledem na letité zkušenosti s ním i na současné poměry, nás jenom mohou přesvědčiti, že spása pro Evropu z kritického dneška je v *pravé, odpovědné a stále zdokonalované demokracii.* Při tom ovšem podtržená adjektiva mají nejméně takovou váhu jako substantivum. Jsou conditio sine qua non.

Demokracie sama ovšem nepostačí. Je tu zapotřebí mohutné duchovní složky, která by demokracii posvěcovala a ukazovala jí na cestu vzhůru, k Bohu. Jinak se společnost nikdy nezbaví občasného vyvstávání mravní anarchie s jejími nesmyslnými výstřelky kamarádským manželstvím bez povinností počínaje[8]) a nějakou sociální indikací či moderním adamitstvím konče.

Tady by ani uskutečněná idea Panevropy nepomohla. Vždyť je to práce jen na čas a zase jen přízemní. Zde může pomoci pouze křesťanství se svou vysoce ethickou i duchovní náplní.

Španělsko je zemí staré katolické tradice, bohužel však i křesťanství všelijak pokřiveného.

Snad proto mluví o křesťanství Ortega ve své knize jenom na jednom místě, a to beznadějně, počítaje jej mezi směry, které svojí úlohou patří cele minulosti. A to je právě veliký omyl. Tak mnohá pravda, dnes po výtce jen za křesťanskou považovaná, byla uvědomena a vyslovena před Kristem, a co je dosud toho, co od Ježíše požadováno, ale dosud dobře neplněno!

Před nedávnem napsal katolicky orientovaný publicista dr. Alfred Fuchs brožurku s názvem „Panevropa či Eurasie?" A tu možno říci s ním: Ani Panevropa, ani Eurasie, ale křesťanství. *Dr. Jan Podzimek.*

---

[8]) Upozorňuji tu na shodu myšlení Ortegova s některými morálními fakty tohoto druhu, kde davový člověk jenom touží vyvlékati se z povinnosti, hledaje, možno-li to byť i trochu jenom právo pro sebe.

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

(Část poslední.)

Obecné imunitní privilegium krále Přemysla.

Papežský legát — kardinál Řehoř — odebral se dne 5. března 1222 s králem a panstvem českým do Prahy, aby docíleno bylo narovnání i v ostatních věcech sporných. Zavítav do Prahy, usadil se v klášteře strahovském.[251]) Nepřítomnost biskupovu nesl asi dosti nelibě a žádal důrazně, aby se Ondřej vrátil do Prahy. Ježto však tento stále se necítil v Čechách bezpečen, svolil papež dne 11. února 1222 v konsistoři kardinálů, aby k vyjednávání na svém místě vyslal do Čech své zástupce, a aby zatím tak dlouho se zdržel buď ve Veroně nebo v Benátkách, dokud o bezpečnost jeho nebude postaráno. Spolu nařídil papež Řehořovi, aby biskupa nenutil k návratu do Čech, dokud se nepostará dostatečně o bezpečnost jeho.[252])

V Praze dohodl se kardinál Řehoř s králem a pány českými, silně na ně naléhaje, o vydání velikého privilegia duchovenstvu českému dne 10. března 1222.[253]) Listina Přemyslova znamená vyvrcholení smíru.[254]) Dle tohoto privilegia poddaní všech chrámů a klášterů,[255]) jestliže by byli obžalováni z krádeže nebo jiného zločinu, měli právo očistiti se svědectvím sousedů, a křivý žalobce měl zaplatiti do komory královské 300 denárů. Nikdo z poddaných církevních neměl býti souzen u soudů župních, nýbrž jen králem nebo nejvyšším sudím dvorským, neb i kancléřem, nešlo-li o zločin spáchaný prolitím krve. Všichni duchovní a vůbec osoby církevní měli svobodně používati svých lesů ke svým potřebám. Dáno svolení, aby poddaní církevní, jestliže by se útěkem chtěli vyhnouti robotám církevním, ani od vladařů královských, ani od jiných osob světských nebyli přijímáni. Na klášteřích a duchovních vůbec neměl býti vymáhán nářez,[256])

---

[251]) *Tamtéž*, str. 514, poznámka 4: Potvrzuje toho dne privilegium biskupa Roberta o darování patronátních práv klášteru v Louce *(Friedrich*, CDB II, č. 226, str. 209—210), které potom také papež (r. 1224) potvrdil *(tamtéž*, č. 256, str. 246—247). Příčiněním legátovým ukončen tenkrát také spor Dluhomila, opata Břevnovského, s Bonifácem, opatem Hradištským o Rajhrad *(tamtéž*, č. 228, str. 213—214).

[252]) *Erben*, č. 649.

[253]) *Erben*, č. 651. — Srv. *Tomek*, Dějepis města Prahy I, str. 160. — *Palacký*, Dějiny I, str. 292. — *Bachmann*, Geschichte Böhmens I, str. 464. — *Frind*, Kirchengeschichte II, str. 21.

[254]) *Friedrich*, CDB II, č. 227, str. 211—213.

[255]) Srv. *Novotný*, České dějiny I, 3, 514, poznámka 6: V listině se nejprve mluví o universis monasteriis et conventualibus ecclesiis Pragensis dioecesis, ale v dálejšku již je všude řeč o homines omnium ecclesiarum et ecclesiasticarum personarum, takže jsou míněny všecky kostely.

[256]) Srv. výše pozn. 244.

to jest, neměli býti nuceni dodávati plné vozy špíže králi na výpravě válečné nebo cestou ke sněmu, ani průvod[257]) pro krále táhnoucího do pole neb jedoucího ke sněmu, kteryžto zlozvyk prý ostatně netrval dlouho. Páni a rytíři neměli žádati noclehů[258]) proti vůli řeholníků v klášteřích. Kdyby se však přece někdo opovážil tento zákaz přestoupiti, měl dáti klášteru náhradu dvojnásobnou a do komory královské zaplatiti 1.200 denárů; dopustila-li by se toho osoba prostředního stavu, bylo dáti náhradu dvojnásobnou klášteru a králi zaplatiti 600 denárů. Dále bylo zakázáno podmaršálkovi obtěžovati chudé prodavače na trhu jinými platy mimo obvyklé poplatky tržní; směl pouze jeden den v témdni, a to v pátek, ode všech, kdož prodávali chléb, proso, hrách a sůl, vybírati po jednom denáru a nic více. Poddaní církevní nemají býti přidržováni k robotám zemským spolu s ostatními poddanými královskými, jako k přesekám,[259]) stavbě hradů a dělání příkopů, rovněž ne k robotám světských pánů. Kláštery a korporace církevní mají beze sporu držeti to, co mohou výsadami českých knížat a králů prokázati jakožto své vlastnictví, a nemají býti nuceny na prokázání toho užívati ještě jiných svědků. Ve svých přích mohou užíti svědectví kohokoliv. Přísně zakázáno královským vladařům neb úředníkům[260]) bez svolení králova, či kancléřova, neb i nejvyššího sudího dvorského poddané církevní jakkoliv obtěžovati, a stanoveno, aby nikdo nebyl nucen dostaviti se k soudu, leč by výslovně před svědky byl obeslán, při čemž se dávný poplatek komorníku určený snižuje při poddaných církevních s třiceti na patnáct denárů. Král zavázal se také, že právních rozepří opatů a prelátů nebude prodlužovati, ale při každém sněmu zemském že jim vyhradí jeden den buď před sněmem, či za jeho trvání nebo po něm slyšeti je společně se svým kancléřem a několika málo pány zemskými. Měla též býti odstraněna zvrácená zvyklost, dle níž duchovní byl horší žida, takže při pohraničním cle žid platil jeden, duchovní třicet denárů. Odstraňuje se tedy vymáhání velikého mýtného na klericích. Kdo by se proti tomu provinil, měl býti pohnán před krále a zbaven úřadu svého. Zmírňují se dále pravidla o společném ručení při krádeži nebo vraždě. Byl-li by v některé vsi dopaden zloděj, připadne fisku (královské komoře) pouze dům, kde krádež nalezena; ostatní domy buďtež nechány na pokoji, a zaplatí pokuty pouze 300 denárů. Pokud se týče vraždy, tedy dříve, když se vrah nevypátral, musil každý sedlák zaplatiti 200 denárů; nyní pouze celá ves měla zaplatiti tolikéž. Poněvadž pak šlechtici proti vůli opatů, prelátů i jiných duchov-

---

[257]) Srv. výše pozn. 244.
[258]) Srv. výše pozn. 244.
[259]) Srv. výše pozn. 244.
[260]) Srv. *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 515, poznámka 1: aliquis villicus seu beneficiarius vel officialis noster.

ních zneužívali dvorů klášterních k pastvě svých koní, měli od nynějška koně těch, kdož by i nadále tak jednali, připadnouti králi. Konečně ustanoveno bylo, aby ten, kdo by přestoupil některý článek této výsady, byl odsouzen k pokutě 10 dukátů, z nichž pět připadnouti mělo poškozenému, pět královskému fisku.

Řada šlechticů potvrdila výsady svým svědectvím. Dlouholetý zápas byl ukončen, země zbavena interdiktu.

Ale zase přes principiální ústupky moci světské její požadavky nemizí úplně, ano někde získává i výhod. Zvláště hledíme-li jenom ke konkordátu šackému, církev vlastně zásadně nového nedosáhla nic. Biskup sám potvrdil přísahou, že podobné privilegium kostel pražský měl již dříve, nynější jest tedy jen obnovením předešlého, které za sporu bylo zničeno.[261])

Po dosažení tohoto vyrovnání papež konečně dne 30. září r. 1222, maje zření k vytrvalosti, s níž děkan pražský Arnold ucházel se o odpuštění svého provinění, nařídil opatu strahovskému a proboštu i děkanu vyšehradskému, aby se postarali o to, by M. Arnoldovi, kterému již dříve sám byl trest zmírnil,[262]) vrátili jeho děkanství kostela pražského.[263]) Podobně stalo se již dříve ostatním prelátům, jichž vina — tuším — byla menší než Arnoldova, jenž jako první prelát kapituly svatovítské dal nižším špatný příklad.

Biskup Ondřej vytrpěl jistě mnoho, třeba namnoze vlastní vinou, ale také on sám dotkl se krále mnohými žalobami přemrštěnými a zkroucenými. Obával-li se hněvu králova již dříve, nebyl ani nyní dosti uspokojen.[264]) Nevrátil se do Čech ani po úmluvě šacké, nýbrž vyslal jen své zástupce k dalšímu jednání, vyčkávaje se svolením papežovým v Italii. K jeho žádosti upozorňoval papež 11. února 1222 legáta, aby ho nenutil k návštěvě Čech, dokud o jeho bezpečnost nebude úplně postaráno.[265])

Byla to jistě pouhá záminka, předstíral-li najednou, že se mu dostalo výstrahy od přátel, jako by se král a někteří páni spikli o jeho bezživotí.[266])

Biskup sám jistě nemohl pochybovati, že zpráva je smyšlená, ale hodila se mu za záminku pro další odklad návratu. Honorius III. vynasnažil se všemožně, aby jeho obavy rozptýlil a k návratu ho přiměl.[267]) Úmluvu šackou právě tak jako schválení dohody, ujednané v Římě mezi Ondřejem a Janem de Scacario, potvrdil později papež Honorius, zařadiv na žádost biskupovu do své

[261]) *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 516.
[262]) Srv. výše pozn. 219.
[263]) *Erben*, č. 666.
[264]) *Novotný*, l. c. str. 530.
[265]) *Friedrich*, CDB II, č. 225, str. 209.
[266]) *Novotný*, l. c. str. 531. Poznámka 5: Pulkava (FRB V, 131), jenž tu má dobré zprávy, patrně ze ztracených pramenů nějakých.
[267]) *Novotný*, l. c. str. 531.

vlastní listiny z 11. května 1223 ono obnovení imunitního privilegia vydané na Šacké hoře,[268]) o málo později, dne 22. června 1223 týmž způsobem pověřiv i listinu, kterouž se Přemysl a čeští páni přihlásili k ujednání Jana de Scacario, a do níž pojato i jeho oznámení o tom do Čech a jeho instrukce pro legáta.[269]) A když ani to vše nestačilo, potvrdil mu výslovně znova onu listinu ze Šacké hory, pojav ji v plném znění do své vlastní listiny ze dne 26. června 1223.[270]) Než ani tím nedal se biskup Ondřej pohnouti k návratu do Čech.

Do Čech se již Ondřej nevrátil, ale ani v Římě jeho pobyt nebyl nyní asi příjemný. Pozbyl někdejší důvěry papežovy a tím i bývalého vlivu. Nenáviděn ve vlasti, nevšímán tam, kde hledal porozumění pro své ideály, kde však svou tvrdou nepovolností své postavení podkopal, opuštěn a zapomenut, zemřel mimo vlast — opravdu ve vyhnanství — dne 30. července 1223 v italském městě Cassamare a zde byl také pochován.[271]) Jeho hlavu dal jeden z jeho blízkých nástupců, biskup Mikuláš (1241—1258), přenésti do Prahy a spolu důchody zabezpečil konání výroční slavnosti za něho.[272])

Hlava jeho byla při stavbě chrámu svatovítského pohřbena ve zdi kaple svatováclavské nad oltářem sv. Kříže, kteréžto místo označeno bylo obrazem a zlatým křížem.[273]) Tu také byla nalezena při opravě téže kaple r. 1888.

V paměti kněžstva českého, ač ne současného, nýbrž teprve pozdějšího, udržela se vzpomínka na biskupa — bojovníka za svobody církve, kteréhožto uznání mu ani Honorius III. neode-

---

[268]) *Friedrich*, CDB II. č. 247, str. 239.

[269]) *Tamtéž*, č. 250, str. 240.

[270]) *Tamtéž*, č. 251, str. 241. — Srv. *Erben*, č. 668, 674, 676. — Srv. *Novotný*, České dějiny I, 3, 531—532.

[271]) FRB V, pag. 131. Srovnej *Novotný*, l. c. strana 532—533, poznámka 5: Úmrtní den 30. července zaznamenává Nekr. Podlaž. 417, Necr. bohemosiles. (vyd. *Wattenbach*, ZG Alt Schl. V. 113), Nekrol. Klosterneuburské (AÖG VII, 290) a mně nepřístupná Anniversaria kostela Pražského (rkp. metr. kap. XVIII f. 28), jež uvádí *J. Dobiáš*, Pelhřimov str. 86, pozn. 77; Nekr. Doksan. 117 má 29. červenec. Ann. Prag. (II. kont. Kosmy str. 284) a Series ep. Prag. (SS rr. Boh. II, 438) mají zprávu o úmrtí k r. 1224, ale jejich chronologie je vadná; Pulkava (FRB V, 131) vzpomíná příchodu Ondřejova do Čech s legátem, který klade k r. 1222, a praví, že zemřel „anno sequenti", a také Mikuláš Čech (Glasbergir t. 132) udává výslovně r. 1223, jak má i Neplach (FRB III, 472), kdežto Marignola (t. 603) udává za rok zvolení Pelhřimova r. 1222. Poněvadž pak nástupce Ondřejův jmenuje se již r. 1223 a sotva lze mysliti, že by byl zvolen před smrtí jeho, což by kurie jistě vytýkala (v. níže), nutno přijímati rok 1223. Z toho důvodu nemohu také přisvědčiti mínění, které pronáší *J. Dobiáš* na uv. m. str. 86 n., pozn. 77 a 80, jenž klade zvolení Pelhřimovo před smrt Ondřejovu, vročenou na 20. červenec 1224.

[272]) FRB V, pag. 131 (Pulkava). — FRB IV, pag. 539, 548 (Beneš z Weitmile).

[273]) FRB IV, pag. 539. — FRB V, pag. 131.

přel, když se k jeho plánům vracel.[274]) A snad právě to, že vzpomínka byla jen matná, přispělo k tomu, že již ve 14. století proskakují i pověsti o jeho svatosti.[275])

Beneš z Weitmile píše, že mnozí nazývají Ondřeje světcem.[276])

Závěr.

Výsledkem církevně politického zápasu Ondřejova přiblížila se církev česká k podobnému postavení ve státě, jaké zaujímala v jiných zemích křesťanských.[277])

Jak jsme viděli již v úvodě, mnohým z výsad, Přemyslem a zemí při ukončení onoho sporu přiznaných, těšily se již dříve četné korporace a ústavy církevní v Čechách. To však bylo jen následkem zvláštní přízně panovníkovy a platilo pouze pro jednotlivé případy. Nešlo tedy ještě o úplné vynětí z pravomoci světské.

Přihlédněme nyní k jednotlivým bodům vymožeností církevních.

Poddaní církevní vymaněni byli úplně z pravomoci úředníků hradských a byli z části zproštěni zemských břemen. Tím však nebyla ještě ona pravomoc postoupena vrchnostem duchovním, ale na místo hradských úředníků vstupuje prozatím král, jenž slibuje konati na příště soudy o světské statky duchovních. Jest však poskytnuta bezpečná base, na níž církevní ústavy a korporace mohly se ucházeti o ústupky další, právě tak jako vlastní

---

[274]) *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 533. Poznámka 2: Srv. *Friedrich*, CDB II, č. 260—263, 267, str. 252 až 254, 259 a Beneš z Weitmile na uv. m.; v. níže. Je zajímavé, že o jeho bojích věděl také Hus, jenž se o nich zmiňuje ve svém odvolání ke Kristu, srvn. *Novotný*, Husova korespondence a dokumenty (Praha 1920), str. 13, ač jeho vědomost není již zcela přesná. Byla to patrně tradice, již ne ve všem spolehlivá. O ní svědčí i zmínka Mikuláše z Drážďan o jeho homilii, o níž v. str. 453 pozn. 1; jeho pečeť v. na příl. 7 č. 1.

[275]) *Novotný* l. c. str. 533.

[276]) FRB IV, pag. 539. — Zajímavý jest úsudek Dalemilův o Ondřeji. Viz FRB III, pag. 159—160.

Potom kněz i biskup snide,
Vladislav, jeho synovec, na kněžstvo vnide.
Biskupem Ondřeje zvolichu,
tóho, ne jakž právo, zeměné uctichu.
Nedachu sě j'mu v sbožie uvázati,
ni chtiechu j'ho poslúchati,
že bieše Němciu u Prazě obrok dal
a Němcě byl v svój dvór vzal.
Biskup, zaklev zemiu, do Říma jide,
v krátce v chudobě v Římě snide.
Kněz Vladislav kardinála do země
připravi, ten zemiu všie kletvy zbavi.
Pelhřima na biskupstvo zvolichu
a jeho s velikú ctiú světichu.

[277]) Srv. úvahu o tom u Novotného v „České Politice", I. díl, str. 539 a násl.

vrchnosti světské, až se jim samým dostalo úplné jurisdikce nad jejich poddanými.[278]) — Zato však již nyní přiřčena byla církvi (biskupovi) trestní pravomoc nad duchovními a potom pravomoc ve věcech církevních (circa spiritualia) vůbec. Z toho ovšem plynulo zase zdůraznění pravomoci královy ve věcech světských. Tento úspěch církve byl velmi důležitý: mohla se svobodněji vyvíjeti, a poněvadž dle středověkého názoru, o jehož vytvoření ovšem především se přičinila církev, v obor záležitostí duchovních a církevních vůbec, počítány mnohé věci, jež později a nyní zvláště jsou uznaně *politica* (škola, manželství), mohl se odtud vliv církve v širokém oboru veřejného života uplatňovati.

Průběhem sporu bylo jednáno zhusta o svobodném obsazování beneficií a úřadů církevních. Na to zápasícím biskupem kladen především veliký důraz. A právě zde bylo vítězství církve dosti problematické, ač obsazování duchovních úřadů jest nesporně věcí církevní. V úmluvě kladrubské r. 1219[279]) byla totiž přijata klausule, že dosazování a sesazování beneficiátů a prelátů má se díti bez poškození práv patronátních (institutiones et destitutiones tam in ecclesiis quam in prelaturis, salvo iure patronatus). Církev rozuměla tím asi to, že patron může ze *vhodných* osob, biskupem za takové uznaných, navrhnouti tomuto jednu na jmenování duchovním správcem nebo prelátem; kdežto Přemysl naopak, žádaje oné klausule, rozuměl jí pravděpodobně to, co se jí rozumělo v Čechách dle dávného názoru, že totiž patron, majetník kostela, přímo dosazuje nebo sesazuje správce jeho. Po této stránce bylo nutno, aby se církev znenáhla starala o odstranění své klausule alespoň v praksi. Jedině tím mohla býti vymaněna církev česká ze všeho vlivu laického. Patronátních práv podařilo se králi uhájiti toliko při dosazování duchovních, nikoli též při odstraňování.

Práva patronů, jak jsme viděli v úvodě, byla dosti značná a pomocí jich mohli patronové i dále různým způsobem křížiti volnost biskupovu v obsazování úřadů duchovních. V teorii se vliv biskupův sice připouštěl, ale v praksi měla výhrada patronátních práv udržeti libovůli patronů. Přijetí oné formule dá se snad vysvětliti tím, že si každá strana pod týmž jménem představovala něco jiného. V Římě nebyli si asi zúplna vědomi výkladu, jaký slovům těm dávali Čechové.

Kurii se ovšem pojem ius patronatus kryl s jejím kanonickým nazíráním. Přemysl asi nerozuměl tomu jinak, než jak se chápalo v Čechách, což se příliš nelišilo od bývalého soukromého vlastnictví. Ale i tak byl to ústupek. Zlepšení pro církev

[278]) *Novotný* v Českých dějinách I, 3, str. 518 k tomu praví: Na základě imunit církevních bylo to arci usnadněno, jako zase církvi její mezinárodní opora umožňovala snazší dosažení; ale bylo to přece součástí vývoje *stavovského*, který byl starší, leda že příkladem církví daným byl usnadňován.

[279]) Srv. výše pozn. 170.

spočívalo v tom, že se zásadně zamezovalo libovolné *sesazování* kněží skrze patrony. *Dosazování* nemělo jim podle úmyslu Přemyslova býti odňato. Ale i tu zlepšení pro církev proti dosavadnímu stavu nastalo v tom, že nyní kněz od patrona dosazený měl býti biskupem potvrzen, jak toho ostatně církev vždy žádala.[280])

To byl jistě stupeň vedoucí k nenáhlému úplnému provedení změny bývalých majetníků na pouhé patrony. A skutečně některé případy z nejbližší doby ukazují, že se ujímají, zejména pokud se týká patronátu, názory církvi blízké, v nichž dochází výrazu přesvědčení, že kostela nelze darovati ani prodati.[281])

Ale i přes zásadní úspěch názoru církevního v příčině uhájení patronátních práv při obsazování beneficií a úřadů církevních udržely se v praksi poměry dosavadní. Znenáhla se zapomnělo, že kněz patronem dosazený, má býti potvrzen biskupem a že nesmí býti sesazen. Ačkoli církev vytrvale pokoušela se o uplatnění zásad kanonických, slyšíme i později, že kněží byli i nadále od patronů libovolně dosazováni i odstraňováni.

Vítězství církve bylo zde tedy opravdu dosti problematické. A snad právě pro tuto okolnost snažila se církev, která těžce nesla převahu laických vlastníků a patronů, přenášeti patronát a vlastnictví kostelní se světských majetníků na vrchnosti duchovní, především kapituly a kláštery. Tento zjev je sice původem již starší, ale teprve nyní objevuje se u nás nápadněji.

Od 13. století se pro tato opatření začíná vyskytovati pojmenování *incorporare (vtělovati)* a tím vzniká nová právní instituce, ač její začátky jsou staršího původu, totiž *unio* nebo *incorporatio*.[282])

Inkorporace je právní označení pro skutečnost, podle níž klášter, stav se patronem některého kostela, — a fakticky znamenalo to jeho vlastnictví — směl užívati jeho důchodů pro sebe, když správci kostela vykázal z nich slušný příjem (portio congrua). Je to vlastně užití zásad o soukromém vlastnictví, jen málo pozměněné. Majetku s církevního hlediska nezákonnému dostávalo se tím zákonné, nebo aspoň méně závadné formy. Ve skutečnosti šlo i tu stále o *darování* kostela, s nímž majetníci duchovní nenakládali jinak než vrchnosti světské, jenže inkorporací nabyli k tomu jaksi práva, tu větší, tu menší měrou.[283])

[280]) *Novotný*, České dějiny I, 3, str. 519.
[281]) *Tamtéž*, str. 519.
[282]) *Tamtéž*, str. 522.
[283]) *Tamtéž*, str. 522. — Poznámka 4: Poněvadž se inkorporace častěji týkaly kostelů, které jinak než z vlastního založení přešly v majetek kláštera, nebyl rozsah všude stejný a inkorporace mohla býti několikerá: a) *non pleno iure*, je-li přiznáno majetnictví kostela, od něhož se však rozeznává úřad, který po návrhu majetníka — kláštera — zadává biskup, b) *pleno iure*, když klášteru náleží majetek i úřad, v němž biskup potvrzuje toho, kdo klášterem dosazen, c) *plenissimo iure*, přistupuje-li ještě vynětí z moci biskupské. Důchody a majetek kostelní bývaly klášteru přiřčeny vždy, jenže

Tím znenáhla vymaňovala se církev z převahy světské, nehledě ani k tomu, že proti duchovnímu patronu úřady církevní snáze mohly zakročiti. Než i přes tyto skutečné úspěchy a zásadní zlepšení plné uznání církevního názoru jen zvolna mohlo pronikati.

Další zajímavou okolností jest i to, že pokud se týče desátků, jež při vypuknutí sporu měly přece úlohu tak důležitou, ani v úmluvě na Šacké hoře ani v obecném privilegiu Přemyslově není zmínky vůbec.[284])

Desátek biskupský, tedy čtvrtina desátku celého, býval placen již dříve, — třeba že i zde docházelo k nesprávnostem, — a tomuto desátku se také král zásadně nikdy nebránil. Více však záleželo na desátku místním (tři čtvrtiny zbývající), který Přemysl původně odmítal, popíraje, že by se nějaké nesprávnosti dály. Dle úmluvy kladrubské měly býti desátky placeny sice všude, jak žádal papež, tedy také tam, kde dosud placeny nebyly, ale při tom se měla zachovati zvyklost domácí, zvyk dosavadní *(consuetudo)*. Tato dvojsmyslná formule, jež zastírá pravý význam, ústupek vlastně rušila a proto také v úmluvách římských byla nahrazena jinou.[285]) Pokud se týče desátků, jež měl odváděti král a páni (desátky patronů), bylo stanoveno, že budou je plně a cele odváděti biskupovi a jeho chrámu (pražskému), jakož i jiným duchovním a chrámům, tak jak podle práva jsou povinni *(sicut de iure debentur)*.[286])

Těmito desátky míní se patrně desátek biskupský, biskupská čtvrtina. Platilo v této příčině tedy pouze to, co smluveno bylo v Římě mezi biskupem Ondřejem a Janem de Scacario, jenž zastupoval tehdy krále českého a panstvo,[287]) že král a panstvo bude tyto plně odváděti. Ústupek jeví se v tom, že se nyní připouštějí nesprávnosti v odvádění biskupského desátku, které král vůbec popíral.

O sporných bodech ostatních, jakož i o desátcích, které lid měl odváděti (desátky lidu), a to jak v příčině minulých tak

v prvém případě to, co klášteru z majetkového práva vyplývá, nepřesahuje příliš míry patronátu. V případě druhém duchovní majetník stává se vlastně sám duchovním správcem inkorporovaného kostela, jejž sám osazoval svým vikářem, a biskupovi náleželo jen právo zkoušeti a stvrditi ho. Na venek jevilo se to zpravidla, ač ne bez výjimek, tak, že klášter k těmto kostelům dosazoval své členy, kdežto v případě prvém, ač to někdy činil také, častěji podával kněží světské.

[284]) *Tomek*, Dějepis města Prahy I, str. 161. — *Bachmann*, Geschichte Böhmens I, str. 464.

[285]) Srv. výše pozn. 171.

[286]) Uvedené místo zní: De decimis vero promisit regis nomine ac baronum, quod plene ac integre solvent eas prefato episcopo et ecclesie sue ac aliis ecclesiis et personis ecclesiasticis, sicut de iure debentur, iustitia de populi decimis tam de preteritis quam futuris coram eodem legato — — — facienda.

[287]) *Erben*, č. 639. — Srv. *Tomek* l. c. str. 159.

i budoucích mělo býti docíleno dohody před papežským legátem, kardinálem Řehořem de Crescentio, jenž k poselství do Čech byl vyhlédnut.

Zde šlo o tak zvané desátky lidu (populi) čili desátky místní, to jest tři čtvrtiny zbývající. Pokud se týkalo obecného lidu, o čemž se mělo rozhodnouti v úmluvách s kardinálem Řehořem, nebylo ustanoveno pranic. K rozhodnutí papežského legáta patrně vůbec nedošlo. Tedy i po této stránce bylo ponecháno církvi, aby se dále starala o uplatnění svých nároků.

V pozdějších dobách se u nás zcela uplatnil názor, že vrchním pánem všech církevních statků v Čechách jest vlastně sám král, čili že to jsou vlastně statky komorní. Názor tento kotví vlastně rovněž v onom velikém privilegiu imunitním krále Přemysla I. Otakara, dle něhož na místo úředníků hradských v jurisdikci nad zbožím církevním vstupuje král. Ani ono veliké imunitní privilegium krále Přemysla neznamená tedy úplného vynětí z pravomoci světské. Že však tento názor mohl vzniknouti, k tomu přispěly zase zbytky starých domácích názorů na poměr mezi zakladatelem a chrámem jeho, jak jsme vyložili v úvodě.

V jedné věci však následky sporu byly dalekosáhlé, po stránce *hospodářské*. Odstraněním soukromého vlastnictví na patronátu královském, jež skutečně bylo provedeno, král byl postižen dosti těžce; výnos jmění kostelního, desátků i jiných důchodů byl značný, jeho ztráta velmi citelná, tím spíše, že mezitím důchody královské i jinak byly ztenčeny. Tím vším král byl přímo nucen hledati nových zdrojů.[288])

Chceme-li tedy stručně a výstižně odhadnouti bilanci úspěchů církevně politického zápasu Ondřejova, vidíme, že dlouhotrvající spor vedl k výsledku, jehož církev sama neočekávala a jistě také si nepřála. Církevně politický zápas Ondřejův nejen že vlivu laického úplně neodstranil, nýbrž naopak mimoděk vedl k stupňování vlivu královského. Došlo sice k zásadnímu uznání stanoviska církevního, nikoli však k úplnému jeho provedení.

Ondřej a Přemysl jsou dva typy, z nichž první vhodně representuje církev, tíhnoucí bez ohledů, i pomocí klateb a trestů církevních, vůbec k uznání svého panství, kdežto Přemysl, v jehož jednání se obráží po této stránce česká povaha a česká duše, úporně a se značnou dávkou umění diplomatického vzpírá se této nadvládě.*) *Jan Plešinger.*

---

*) Končíme studii br. prof. Plešingera, která počala vycházeti v N. R. již v II. ročníku.

---

[288]) *Novotný*, České dějiny I. 3, 529—530.

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽ. A CÍRKEVNÍM.

NÁBOŽENSKÉ POMĚRY A CÍRKEV KATOLICKO-EVANGELICKÁ VE FRANCII.

(Pokračování.)

Určitá autonomie římské církve ve Francii oproti Vatikánu má svůj podklad nejen v charakteru svobodného národa francouzského, světové to velmoci, nýbrž také v staré tradici t. zv. snah gallikanských, které se ve Francii jevily od začátku pokřesťanění a nejvíce se projevily i formou v t. zv. jansenismu. Také ovšem nelze upříti, že diplomacie vatikánská se chová a chovala daleko ohleduplněji k Francii a národním citům Francouze, než tomu bylo u nás. Přirozeně působil zde ohled na velmocenské postavení Francie, věc, která jest vždy u Vatikánu velmi respektována. Abychom si jen poněkud ten vztah a poměr ujasnili a objasnili, stačí si připomenouti poměr Napoleona a papeže. Papežství, aby obhájilo svoji politickou a mocenskou prestige, jest často velmi ochotno k ústupkům, zvláště a vlastně ovšem jen tehdy, necítí-li se mocensky dost silno.

Jak známo, již soudcové Husovi na sněmu kostnickém, Gerson a D'Ailly, kteří jsou v procesu Husově považováni za sloupy římské církve a papežství, byli stoupenci, dokonce v určitém smyslu sloupové a dogmatická opora snah gallikanských.

Na sněmu kostnickém hlavně jejich přičiněním a zásluhou byl sesazen papež Jan XXIII. a sněm jednal bez něho — ale nejen to, jejich přičiněním a morálně dogmatickou oporou sněm kostnický prohlásil *jako dogma* (V. ses.) největší heresi, které se kdo mohl dopustiti, ovšem ve smyslu nynější římské věrouky, totiž t. zv. *superioritu sněmu nad papežem* — tedy úplný opak papežského dogmatu sněmu vatikánského.

Sněm kostnický právě za vedení obou theologů francouzských Gersona a D'Aillyho dopustil se tedy absolutně daleko větší herese, než jednotlivec Hus. Na tomto poli Hus a theologové francouzští nebyli tak daleko od sebe — nesmířitelnými soky ovšem byli, pokud se týče otázky theologicko-filosofické, t. zv. realismu a nominalismu.

Že Gerson i D'Ailly, t. zv. soudcové Husovi (jak obyčejně se nazývají), byli heretiky, pokud se týče nynějšího dogmatu o papežství, stačí uvést několik fakt. Podle Gersona (žáka D'Aillyho) všeobecný sněm církevní má svou moc bezprostředně od Krista (immediate) a také papež ve věcech víry se mu musí podříditi a ho *poslouchat*. Opačné mínění proti této zásadě (Regula, Lex) nazývá Gerson (podle D'Aillyho) bludem (error) a pohoršením (scandalum), jenž by vedl ke zkáze církve a podporoval by touhu po vládě a tyranisování církve (se strany papežel).

Nyní, když již sněm kostnický rozhodl o podřízenosti papeže sněmu, nelze podle Gersona o tomto dogmatu pochybovati. Není třeba podle něho uváděti žádných důkazů (probationes omittamus: sola haec probatio sufficeret), stačí jen uvést tento citát: „Neuposlechne-li (papež!) církve (sněmu), buď si jako pohan a publikán!" (Vindiciae III., 160.)

Zajisté velmi zajímavé věroučné názory o papežství z úst soudců Husových — a také jistě zajímá, jak francouzští theologové užívají proti papeži známého citátu Písma o neposlušnosti církve, kterého zvykli si theologové římští užívati proti nám, hájíce papežství a zaměňujíce ovšem pojem církve s pojmem papežství, což, jak vidno, i římští theologové ve středověku přísně odlišovali.

Přirozeně církevní sněm může papeže, podle Gersona, nejen souditi a trestati, nýbrž také i z církve exkomunikovati (vel judicari, vel coerceri, vel *pro excommunicato haberi).* Tedy jak vidět, v neomylnost papeže Gerson nevěřil.

Církev má svou autoritu od Krista, nikoliv od papeže. Hlavou církve jest Kristus a jedině on jest její „infallibilis Rector", žádný papež. Jako důkaz uvádí slovo Kristovo: „Kde dva neb tři jsou shromážděni ve jménu mém, já jsem uprostřed nich" — a Gerson upozorňuje, že Kristus neříká „in nomine Petri, vel nomine Papae, sed in nomine meo", t. j. Krista.

Od rozhodnutí papeže možno se odvolati k církevnímu sněmu, opačný názor nazývá Gerson výslovně *„haeresis* damnata per Constitutionem expressissimam et practicam in concilio praedicto Constantiensi." (V. 196.)

Papeže možno nazvat hlavou církve jen v určitém smyslu,[1]) a to hlavou druhotnou (caput secundarium), bez něhož církev (corpus mysticum) může eksistovat. Jednota církve nezáleží a nemá původu v jednotě papeže,[2]) neboť i *kdyby nebylo papeže,* církev vždy zůstane *jedna.*[3])

Papež může býti obžalován a *není neomylný;* tvrditi opak jest podle Gersona *kacířstvím.*

A D'Ailly to dotvrzuje, když praví, že i „mimo summus sacerdos", t. j. papež může blouditi proti zákonu Kristově, a jako důkaz uvádí Petra, jak o něm to dosvědčuje apoštol Pavel (ke Gal. 2). Tedy D'Ailly uvádí zdařilý důkaz, že jež předpokládaný první papež, apoštol Petr, se mýlil a bloudil, a to jak ve věcech víry, tak ve věcech mravů (bylo to již přirozeně po seslání Ducha sv.).

---

[1]) Licet papa in quantum est Christi vicarius *quodammodo dici possit* caput Ecclesiae.

[2]) Ecclesiae unitas non necessario dependet aut *originatur* ab unitate Papae.

[3]) Etiam quia *nullo modo existente Papa,* semper ecclesia remanet *una* (V. 223).

Jak vidno, byli tito francouzští theologové, kteří na sněmu kostnickém byli považováni za nejslavnější a jichž directio sněm hlavně dbal, velmi bludařští, pokud se týče jejich věroučných názorů na papežství — ovšem bludařští jen ve smyslu nynějšího učení církve římské (post Vaticanum) — jinak oni správně vystihují dogmatický katolický názor a učení středověké církve, pokud se týče papežství.[4]) Vidíme tak, jak nesprávné jsou názory na Husa v tom smyslu u nás a jak se mu křivdí.

Ironií ovšem jest, když naši římští apologeti, právě z neznalosti učení a věroučných názorů Gersona a D'Aillyho na papežství, se těchto dovolávají proti Husovi, ač právě v těchto otázkách, ve smyslu učení středověké katolické církve, jsou si i Hus i pařížští theologové velmi blízcí — nepřeklenutelná propast mezi nimi byla ovšem v názorech theologicko-filosofických, jak již bylo zmíněno, neboť Gerson a D'Ailly považovali Husův realismus za podklad a pařeniště všech theologických bludů, hlavně remanence.

Právě tyto dogmatické názory pařížských theologů, kteří na sněmu kostnickém byli považováni za „lumina theologiae catholicae", na papežství byly a jsou příčinou, že Řím nemůže ani Gersona, ani D'Aillyho kanonisovat, ač by tak jistě velmi rád učinil, nejen ze zájmů finančních, ale též a hlavně ze zájmů prestižních, neboť jedná se o pařížské učence, kteří by Římu ještě dodali lesku a zvýšili ve Francii jeho reputaci.

Pokud se týče kanonisace Johanky z Arku, věc jest poněkud jiná. Tato byla sice také upálena z návodu římské církve, t. j. biskupů římských, ale tato prostá dívka, visionářka, ve své simplicitě byla, pokud se týče papežství, intaktní, mohla tedy římská církev, aby získala francouzský národ, revidovat její proces a ji samu kanonisovat. Kdo zná její úctu ve Francii, jejíž Johanka jest národní, oficielní i státní hrdinkou (viz, co jsme o národním cítění Francouzů řekli předem), vidí, že Řím učinil velmi dobrý tah ve svůj prospěch — a tím více jest ovšem Římu líto, že nemůže kanonisovat Gersona a D'Aillyho, kteří na Sorbonně požívají velké vážnosti, a čímž by Řím se velmi zavděčil nejen francouzskému lidu, ale hlavně získal si přízeň na Sorbonně.

---

[4]) Sněm Kostnický jest pro nynější církev římskou nepříjemný, nejen snad upálením Husa, ale hlavně tím, že prohlásil jako dogma svrchovanost sněmu nad papežem. Římští historikové a theologové se u nás velmi neradi této věci dotýkají, neboť musí připustiti, že sněm se dopustil větší herese než sám Hus, ovšem ve smyslu nynějšího učení římské církve. Hledí to ovšem svojí známou sofistikou zmírnit (Hardt), ale marně. Usnesení sněmu bylo plenární a dokonce později potvrzeno papežem Martinem (což jest ovšem požadavek ex post, který theologové kostničtí, jak vidno ze shora citovaného, neuznávali). Pro nás jest to ovšem vedlejší — hlavní jest, že i nynější římská církev nutně musí uznat, že sněm Kostnický se zmýlil, a nebyl tedy neomylný, což tvrdil i Hus; tím dává římská církev za pravdu Husovi.

Jako Řím ze zásadních důvodů dogmatických nemůže kanonisova Gersona a D'Aillyho, z týchž důvodů nemůže Řím nikdy revidovat proces Husův — i když vlastně sněm kostnický soudil a jednal bez papeže. — Kdo zná římskou věrouku a názory těch třech na papežství, jest mu to naprosto jasné.

Proto naivní byly touhy našich liberálů, aby Řím revidoval proces Husův, ale u liberálů tuto neznalost lze omluvit a politicky vysvětlit — horší jest, že tomuto bludu a naivnosti podlehli někteří reformní duchovní, jimž tato věc měla a mohla býti jasnou.

Nikdy Řím po sněmu tridentském a hlavně vatikánském nebude moci kanonisovat Gersona a D'Aillyho a nikdy nebude moci revidovat proces Husův — mezi těmito třemi a papežstvím zůstane nepřeklenutelná propast — jinak by nynější papežství zničilo sama sebe.

Ovšem nutno zdůraznit, že kacířské názory všeobecného sněmu kostnického a jeho theologických representantů na papežství vyjadřovaly věroučné názory velké většiny tehdejší církve katolické na papežství.

A právě sněm kostnický představuje nejvyšší fási boje církve katolické, representované sněmem, proti prerogativám papežů a vskutku *vítězí sněm nad papežem.* Jest to vrcholný zápas demokracie církve proti absolutismu, despocii papežově — jest to ovšem vítězství poslední (viz sněm v Pise, Kostnici a Basileji), před nímž pro začátek i papežové uhýbají (Martin), ale nakonec, podle zákonů přirozených a dobrým organisačním arrangementem Říma (dědictvím to Říma starého), který nezná mnoho mravních skrupulí, vítězí pozvolna papežství, jeho absolutismus a despocie (sněm tridentský a vatikánský).

Tento zápas církevní demokracie (sněmu) a papežského absolutismu jest velmi zajímavý a poměrně málo známý. Řím z pochopitelných důvodů se mnoho o něm nešíří.

Právě v tomto ohledu sněm kostnický jest velmi důležitý a nám s toho hlediska málo celkem znám, neboť on soudil nejen Husa, *nýbrž a hlavně papeže a papežství* — odsouzení Husovo bylo na něm jen tragickou episodou.

I z toho hlediska bude třeba rozšíření našich znalostí a revise.

Pokud se týče kostnického sněmu, římská církev, totiž její dogmatika a apologetika, jest ve slepé uličce a dogmatickém dilemma, z níž ji nevyvede ani její osvědčená dogmatická sofistika. Nejen Gerson a D'Ailly, nýbrž celá „schola parisiensis" hájila autonomie církevní a její křesťanské demokracie proti absolutismu papežství a vydala právě, v boji s jesuity, za tím účelem učení a názory svých theologických „hvězd" Gersona a D'Aillyho, podávající a tlumočící pravé názory katolické proti římanství a papežství, jež vítězilo v katolické církvi právě zá-

sluhou jesuitů a touhou papežů po samovládě. Z toho vydání „školy pařížské" také my, pokud se týče učení Gersona a D'Aillyho, čerpáme.[5])

Právě tedy Sorbonna byla baštou demokratických názorů katolických, proti papežství a jesuitům, až do století 17., takže vidíme, že snahy gallikánské měly právě svou největší oporu u profesorů pařížské university.

Jest jen škoda, že duch francouzský není duchem organisace, jako duch římský či germánský, takže tyto krásné snahy a ideje náboženských svobod gallikánských, jak se nazývají, které byly podepřeny a odvozeny od theologů jmen tak slavných, nemohly se vtělit „incarnovat" v samostatnou organisaci církevní — neboť v tomto světě tělesném každé „Slovo" (idea, verbum, logos) potřebuje svého vtělení, své inkarnace, bez níž nemůže přinést pravého užitku lidstvu. To jest ono symbolické rčení „Et verbum caro factum est".

Nejvíce pak pronikly a vynikly, můžeme říci „vydaly květ", snahy gallikánské v t. zv. Jansenismu, jehož vyvrcholením jest Pascal. Než to již jsou věci nám známější.

Opakujeme, jest tragikou, že ingeniosní duch francouzský (prvky Gallů!) nedovede své ingenium duchovní vtěsnat do forem organisace církevní — k štěstí Říma.

To byl asi také jeden z důvodů, proč ani Napoleon, který jako státník a politik byl též nejlepší a nejhlubší psycholog svého národa a lidské duše vůbec (jako vůbec pravý státník a politik má býti), neodvažoval se, znaje duši Francouze, založiti národní církev francouzskou, ač k tomu měl nejlepší možnost a příležitost, ježto papežství v době jeho slávy bylo proti němu bezmocno (viz bezmocnost papeže a pak ponížení při Napoleonově korunovaci).

Také francouzský katolický modernismus, který měl tak znamenité representanty světového jména (Père Hyacinthe Loysou, Loisy atd.), není než v ideovém smyslu pokračováním gallikanismu.

Známo ovšem také, že tento francouzský katolický modernismus utonul v organisační impotenci, podobně jako kdysi náš. Ideje jeho ovšem trvají i ve Francii dosud. Jedině naše církev projevila schopnost tyto ideje zorganisovat v církevní celek, ovšem na podkladě ideí, jimž říkáme husitské. (Pokračování.)

Dr. J. R. Stejskal.

---

[5]) Vindiciae doctrinae majorum scolae parisiensis seu constans et perpetua scolae par. doctrina, aut. Ed. Richerio doctore ac socio Sorbonico — Coloniae 1618.

ŠKOLSKÁ HLÍDKA.

DÉREROVY ŠKOLSKÉ NÁVRHY.*)

Návrhy zákonů o zřizování a vydržování škol národních a na úpravu správy školské, podané k veřejné diskusi ministrem školství dr. I. Dérerem, upoutaly velikou pozornost nejen odborné veřejnosti, ale i kruhů politických a církevních. Máme-li návrhy náležitě a nezaujatě posouditi a zaujmouti k nim správné stanovisko s hlediska naší církve a nábožensko-mravní školní výchovy, nutno se s nimi důkladně seznámiti.

I.

První předloha o zřizování a vydržování škol národních stanoví, že všechny veřejné školy národní (obecné, měšťanské a pomocné) jsou sestátněny, t. j. ode dne účinnosti tohoto zákona jsou vydržovány státem úplně neb částečně. Učitelé všech veřejných národních škol se stanou státními zaměstnanci. Tyto veřejné školy národní jsou přístupny dětem, nehledíc na jejich vyznání náboženské. Národní školy jinak vydržované jsou soukromé. Dosavadní církevní školy obecné a měšťanské na Slovensku a v Podkarpatské Rusi budou rozděleny ministerstvem školství na nezbytné a zbytné. Za nezbytné mají býti pokládány ty církevní školy, zřízené před účinností tohoto zákona, jež jsou ve školní obci jediné (kde není dosud školy státní), dále ty, jež mají podle tříletého průměru aspoň 200 žáků, neb mají-li menší počet žáků, kteří mají do státní obecné školy přes 3 km. V školní obci, kde zůstane po provedení tohoto zákona nezbytná škola církevní, bude zřízena veřejná škola obecná, zjistí-li se v této školní obci aspoň 30 dětí školou povinných, jejichž rodiče nechtějí je posílati do církevní školy v obci již jsoucí.

Zbytné školy budou ostatní školy těmto podmínkám nevyhovující. Od účinnosti tohoto zákona stanou se soukromými a dotyčné církve musí si uhrazovati potřebné náklady na ně. Učitelé škol zbytných přestanou býti veřejnými zaměstnanci a stávají se soukromými.

Nezbytné školy církevní, jichž bude velká většina v uvedených zemích, budou státem převzaty a vydržovány a budou podléhati normám, platným pro veřejné školy. Stanou se veřejnými a učitelstvo státními zaměstnanci a podléhati budou disciplinárním předpisům těmže, jako učitelstvo veřejných škol. Děti mohou chodíti do těchto škol bez zření na náboženské vyznání. Učitelem a správcem takové školy mohl by však býti jen příslušník náboženského vyznání dotyčné církve. Příslušná církev

*) Z referátu na synodě duchovenstva v Praze 10. dubna 1933.

měla by zástupce i v disciplinárních komisích, když by se jednalo o stíhání porušení služebních povinností učitelů z nezbytných škol církevních.

Hlavní zásady tohoto návrhu jsou:

a) sjednocení škol národních (budou pak jen školy veřejné a soukromé, jiné ne);

b) sestátnění učitelstva (veškerý věcný náklad ponesou školní obce, osobní pak stát);

c) státní menšinové školy, zřízené dosud jen v historických zemích, budou zavedeny i na Slovensku a Podkarpatské Rusi.

II.

Druhý návrh zákona upravuje správu školství. Vrchní dozor a vedení veškerého vyučování přísluší státní správě, která jej vykonává v nejvyšší stolici ministerstvem školství.

Návrhem zákona zavádí se pro každou zemi zemská školní rada jako úřad státní s novým složením. Má se skládati z předsedy a jeho náměstků, jmenovaných po návrzích ministra školství presidentem republiky (nemají tedy v budoucnosti býti předsedy úředníci správy politické), z volených zástupců učitelstva (jedna třetina) a občanstva (dvě třetiny), z odborných referentů (zemští inspektoři a referenti pro správní a hospodářské věci školní) a ze zástupců úřadů (zemského úřadu, zem. finančního ředitelství, úřední lékař a technický úředník). Zástupci církví v zemské školní radě se odstraňují (dosud měla tam zástupce církev katolická, evangelická a izraelité).

Při zemských školních radách podle návrhu zákona byly by zřízeny národnostní odbory jiných národností.

Návrhem dále se opět zavádí pojmenování okresní školní rada, jež se má skládati z předsedy, jímž je příslušný školní inspektor, jemuž dává se tak charakter státního úředníka, z náměstka, jejž volí okresní školní rada ze sebe v plenární schůzi, ze zástupců učitelstva a občanstva, jichž musí býti dvakráte tolik, jako učitelstva, volených okresním zastupitelstvem, a ze zástupců okresního úřadu (z nichž jeden je okresní lékař). Okresní školní inspektor vykonává též přímo dozor na vyučování náboženství na národ. školách státních, pokud přísluší státu. (§ 57.)

V městech se zvláštním statutem tvoří se samostatné městské školní rady. V školních okresech národnostně smíšených se zřídí zvláštní okresní školní rada pro každou národnost, která má v okrese aspoň 30 proc. příslušníků a aspoň 10 veřejných národních škol.

Místní školní rady skládají se z předsedy, zástupců učitelstva, rodičovského sdružení a zástupců školní obce, jichž je dvakráte tolik jako zástupců učitelstva.

Pokud jde o náboženskou výuku, návrh zákona ponechává nezměněny předpisy, jež pojednávají o vyučování náboženství, o dozoru na ně, o ustanovování učitelů náboženství, o používání knih a pomůcek náboženských. Příslušné § 4—7 osnovy Dérerovy mají tato ustanovení:

„§ 4. Bez újmy dohlédacího práva státu zůstaveno jest každé církvi nebo náboženské společnosti recipované nebo státem uznané, aby v mezích platných předpisů opatřovala i řídila vyučování náboženství a cvičení náboženská svých příslušníků ve školách národních a středních a aby na toto vyučování a cvičení dozírala. Na vyučování v jiných předmětech církev nebo náboženská společnost žádného vlivu nemá.

§ 5. Veřejných škol mohou za splnění zákonných podmínek užívati všichni státní občané, nehledíc na vyznání náboženské.

Není zakázáno, aby do škol, zřízených pro příslušníky některého vyznání, vydržovatelé připustili za splnění zákonných podmínek i příslušníky jiných vyznání.

§ 6. Úřadu učitelského na veřejných školách mohou dosáhnouti rovnou měrou všichni státní občané, kteří pro něj prokáží zákonitou způsobilost.

Učiteli náboženství však mohou býti ustanoveny jen osoby, které příslušný vrchní úřad náboženský prohlásí k tomu za způsobilé.

§ 7. Vyjímajíc vysoké školy lze na všech veřejných i soukromých školách užívati jen učebnic a vyučovacích pomůcek, schválených příslušným ministerstvem.

Knihy a pomůcky k vyučování náboženskému mohou však tohoto schválení dosíci teprve tehdy, když příslušný vrchní úřad náboženský uznal, že se jich může užívati."

Hlavní zásady osnovy tohoto zákona jsou:

1. *Sjednocení* (unifikace) školské správy v celém státě. Dosavadní roztříštěnost školské správy jest neudržitelná. V historických zemích jsou zemské školní rady, na Slovensku referát Mšano v Bratislavě, a v Podkarpatské Rusi pouhý odbor zemského úřadu. Podobně je to s nižšími školními úřady. V Čechách a v zemi Moravskoslezské jsou zřízeny okresní školní výbory, na Slovensku a v Podkarpatské Rusi však jen pouhé inspektoráty.

2. *Oddělení* školské správy od správy politické a její osamostatnění. Předsedy zemských školních rad nemají býti úředníci politické správy, nýbrž jsou jmenováni přímo presidentem republiky a předsedové okresních školních rad inspektoři, jmenovaní ministrem školství. Toto osamostatnění různých oborů veřejné správy je účelné a prospěšné zejména školství.

3. *Zdemokratisování* školské správy, která se v osnově uplatňuje tím, že členy zemských, okresních a místních školních rad mají býti vedle členů úředních jen volení zástupci učitelstva a

občanstva. Přímé zastoupení církvím se nepřiznává, ale nebrání občanstvu, by za své zástupce vyslalo duchovní.

4. *Odbyrokratisování* školních úřadů zavedením správních senátů tříčlenných, skládajících se z předsedy úředníka a z jednoho zástupce občanstva a učitelstva, které budou rozhodovati o všech věcech, kdy zemské a okresní školní rady mají vydati rozhodnutí, neb učiniti opatření v oboru své působnosti. Jest to pokrok proti dosavadnímu stavu, kdy se o takových věcech rozhodovalo zpravidla presidiálně a sbor hotovou věc jen schvaloval.

5. Další zásada této osnovy je *národnostní samospráva.* Osnova dává místo dosavadní parity stanovené zákonem, poměrné zastoupení, závislé na posledním sčítání lidu. U zemské školní rady má se zříditi odbor pro každou národnost, na kterou připadá volbou aspoň 1 zástupce učitelstva ze škol příslušného vyučovacího jazyka a 2 zástupci občanstva příslušné národnosti. Zda a kolik učitelů a občanů případne menšinové národnosti, stanoví ministerstvo školství. Zástupce občanstva zvolí zemské zastupitelstvo podle zásad platných pro volbu zemského výboru. Volí se tu tedy systém nikoli stabilní, jako je dosud, nýbrž pružnější se zřetelem k vývoji jednotlivých národností. Počítá se s tím, že by v Čechách a v zemi Moravskoslezské byly odbor český a německý, v zemi Slovenské slovenský a maďarský. Jestliže by příslušníků menšinové národnosti bylo tak málo, že by podle volebního čísla neměli právo na národnostní odbor, dostanou zastoupení v jednotné zemské školní radě, je-li aspoň 100 literních učitelů příslušné národnosti na veřejných národních školách, a zřídí se pro takovou národnost zvláštní senáty.

Okresní školní rada má býti v každém školním okrese zpravidla jediná. Ve smíšených okresech zřídí se zvláštní okresní školní rada pro každou národnost, která má v okrese aspoň 30 proc. příslušníků a vedle toho aspoň 10 veřejných škol obecných a měšťanských, podřízených okresní školní radě. K příslušníkům určité národnosti přihlíží se vždy jen, pokud jsou čsl. státní občané.

Místní školní rada má býti v každé obci zpravidla jedna. Kde však jsou ve školní obci veřejné školy různého vyučovacího jazyka, zřídí se zvláštní místní školní rady pro školy každého vyučovacího jazyka.

*

To je jádro dvou významných osnov školských.

Učitelstvo národních škol, jsouc si vědomo velikého jejich politického, kulturního a hospodářského významu, vítá jej upřímně a usiluje o jejich uskutečnění.

Pokud jde o politické strany, možno říci, že postavili se k návrhu o zřizování a vydržování škol národních hlavně lidovci a luďáci, kdežto proti návrhu školské správy mají námitky i jiné strany obávajíce se národnostní autonomie.

Jaké stanovisko zaujaly církve?

Naprosto zamítavé stanovisko zaujala církev římsko-katolická, jejíž episkopát vydal proti těmto školským osnovám pastýřský list. Vidí v nich útoky na náboženství a porušení historického práva církve katolické. Odmítají návrhy zejména proto, že vylučují ze zemských školních rad zástupce církve, v nichž vidí morální oporu a zastání náboženské výuky i učitelů náboženství, a dále, že jimi dvě třetiny slovenských škol církevních postátněním vezme za své.

Faráři církve českobratrské evangelické na konferenci v Pardubicích po referátu univer. profesora Dr. Kozáka zaujali k osnovám stanovisko sympatické.

Církev československá dosud oficielně se nevyslovila. Ústřední rada CČS uspořádala o těchto předlohách anketu, kdež odborné referáty podali univer. profesoři Dr. Kozák a Dr. Kapras. Konstatováno, že církev československá nemusí se obávati těchto reformních předloh, neboť nábožensko-mravní výchova mládeže ve školách jimi není ohrožena, ježto ponechávají církvím v plném rozsahu dosavadní míru vlivu na vyučování náboženství. Stávající předpisy o vyučování náboženství ve školách se Dérerovou osnovou nemění.

Osnovy obsahují mnoho positivního pro naše školství, že by bylo velkou škodou, kdyby nedošlo k jejich uzákonění.*)

Jan Roháček.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

REFERÁTY.

Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie. Vydává Universalia, společnost čsl. hermetiků, Praha, za pomoci francouzské větve Universalia, loge de France, Paris.

Podnik dosti rozsáhlý na dnešní nepříznivou dobu a proto musil býti předem zajištěn odběratelskou subskripcí. Vychází ve svazečcích, či lépe řečeno v seriích, a to ve čtrnáctidenních lhůtách. Celé dílo rozpočteno na 100 takovýchto dávek a bude podle toho vycházeti bezmála tři roky. Tekst i ilustrace tištěny jsou na bílém kartonu, takže úplný spis bude možno uspořádati asi tak jako lístkový katalog. Látka spořádána abecedně. Podle plánu a slibů redakce bude vydané dílo v budoucnu každoročně doplňováno a opravováno novými lístky, aby nezastaralo. Odtud také důvod této mimořádné úpravy knižní.

Až dosud (co tento referát píši) vyšly 4 svazečky, s hesly převážně prvého písmene v abecedě.

Třebaže nelze vždy dobře referovati o díle, dokud nemáme v ruce

*) V debatě vysloven souhlas s předlohami. — Pozn. red.

celek, možno si už přece z toho mála, co dosud vyšlo, učiniti dosti správnou představu o ceně a významu knihy. Přes to půjde ovšem spíše o upozornění, než o referát.

Nejdříve několik slov k programu spisu.

Má to býti a jest to jakýsi speciální naučný slovník, lišící se od podobných mu sbírek a filosofických „Wörterbuchů" nejspíše jen formou. Chce obsáhnouti pokud možno úplně hesla z oboru okultismu, filosofie a mythologie a uvésti k nim alespoň hlavní literaturu, cizí i naši. Tím ovšem není řečeno, že by se dostávalo čtenáři, byť i jen u nejvýznačnějších hesel, nějakých drobných monografií. Autorům jde spíše o stručnou informaci v hlavních rysech.

Přes tuto snahu se však některá hesla rozrostou na větší počet stránek. Tak třeba heslo Adam, abych uvedl alespoň příklad.

Nejdříve se rozbírá krátce etymologie slova, načež se uvádí o Adamovi tradice biblická, dle podání staršího, mladšího i pozdějších legend, dále tradice islamská, egyptská, babylonská a posléze křesťanská.

Je ovšem zcela přirozeno a pochopitelno, že stanovisko pisatelů Encyklopedie k bibli jest a bude takové, jaké shledáváme vůbec u okultistů a hermetiků.

Bible jest jim psána „hieroglificky" a její tekst možno čísti alespoň dvojím způsobem, buď esoterně, nebo exoterně; v prvém případě zasvěcencem, v druhém případě způsobem profánním.

Dle nich jest ovšem nutno míti ke správnému čtení Mojžíšových knih určitý klíč, jinak se nedobéřeme pravého smyslu čteného tekstu. A tu je ten kámen úrazu celého podniku. Okultismus má obsah příliš široký a neurčitý, nekritičnost u něho bývá často domovem a tak není divu, že pro sebe anektuje právě ten hluboký a správný výklad příslušných biblických míst na základě čtení esoterního, a křesťanským církvím přenechává s pokrčením ramen onen způsob druhý, který prý zaviňuje všecky ty rozpory.

Podle okultistů se v církvích bible nepochopila, a když, tak materialisticky. Zkrátka, čtou a vykládají se tam jen slova a ne to, co se skrývá za nimi.

Mimoděk vzpomenete na t. zv. Vodnářské evangelium a snad i na Otakara Březinu, který dogmatu rozuměl pouze esotericky („Všecky náboženské i vědecké symboly jsou jako mlha slzí, které vytryskly z oslněného, v úžase otevřeného zraku duše, pohrouženého v sálání věčného slunce. Množství pravdy, které jsme v nich schopni viděti, odpovídá stupni čistoty našeho srdce. K čistotě srdce se jde krásou života..." — Z dopisu Březinova, otištěného v letoš. roč. časopisu „Kolo").

Jenomže Březinu vede jinam toto pojetí dogmatu, než hermetiky jejich výklad bible, neboť jemu je svého druhu poslání umělecké, arciť na patřičné výši duchovní intensity ve smyslu kvalitativním, zároveň i posláním náboženským. Ale náboženským zase v tom smyslu, jaký tomu slovu dá jednou budoucnost (dodává sám Březina), kterýmžto odkazem nás bohužel vytlačuje z možností posouzení pod zorným úhlem dneška.

Třebaže takovéto nazírání na psané pomůcky náboženského života nelze přehlížeti, přece nemohou se státi výhradní normou biblického

nebo dogmatického výkladu, a to už pro svoje mimořádně subjektivní založení, které je v daném případě nutným přívlastkem „zasvěcení", a to i tenkráte, když se už stalo obecnějším majetkem nějaké společnosti. Při nejmenším bude nutno v takovémto případě prakticky počítati s velmi vlivnou tendencí, jaká bude ovládati literární podniky takové společnosti, což ovšem platí i o díle námi posuzovaném, zvláště pokud jde o hesla dosahu náboženského a o hesla z mythologie. Berouce pak patřičný zřetel na tuto okolnost, vybéřeme si z obsáhlého spisu ještě dosti užitečných poznatků a údajů, které nám poslouží.

A tu bych si dovolil upozorniti ještě na jednu okolnost! Uveřejňovaná hesla našeho spisu, jak už pověděno, náležejí do širokých oborů okultismu, mythologie, ale i filosofie. V dějinách filosofie lze velmi snadno rozeznati údobí, v nichž to, co se dnes alespoň historicky počítá k souboru okultních nauk, k zvláštnímu majetku jejich, bývalo i majetkem filosofickým, aniž se vydával filosof (jako dnes a včera) nebezpečí, že naň proto bude ukazováno. Stačí vzpomenouti filosofie řecko-orientální, kdy filosof chtěl býti i theosofem a mystikem v dnešním slova smyslu, kdy se tvořily jakési sekty, které by bylo možno zváti zrovna tak náboženskými jako filosofickými. Škola Filonova, novopythagorejci a novoplatonikové s Plotinem, Porfyriem a Jamblichem jsou toho dokladem.

Jaký však rozdíl od těchto dob v pozdějším vývoji filosofických nauk, které dospívají čas od času až k negativnímu hodnocení všeho okultního.

Třebaže i tu nutno mluviti o souvislosti okultismu a takovéto filosofie, která ať už tak či onak musí zaujmouti k obsahu jeho alespoň nějaké stanovisko, přece se mi zdá, že bylo zbytečným rozšiřovati program knihy o všecka hesla filosofická. Snad má tento počin oprávnění s ohledem na čtenáře z kruhu společnosti čsl. hermetiků, ale nikoliv pro čtenáře mimo tento kruh, kteří obyčejně mívají po ruce dosti kompendií a slovníků filosofických, kterážto literatura ostatně i u nás značně vzrůstá, nehledě ani k spisům tohoto druhu, vydávaným v Německu, Francii a Anglii.

Proto také (pokud mám v ruce hesla, přináležející filosofii) podávají méně, než uvedená, byť i nevelká, kompendia, která jsouce speciálními, mohou se více a soustředěněji věnovati svému thematu.

Místa, získaného úbytkem mnohých z těchto hesel, mohlo pak býti využito k rozšíření tekstu hesel obsahu okultního a mythologického. Takovéto dílo mělo by jistě ještě větší význam, než jakého dosáhne při programu již zavedeném.

Vcelku však můžeme se z této dále už zamýšlené a dnes realisované edice „Encyklopedie" jen radovati, neboť po stránce informační bude pracovníkům i v našich oborech sotva postradatelnou pomůckou.

Dějiny okultismu a jeho vývoj jsou úzce spjaty s celkovým kulturním vyrůstáním lidstva a byť vyrostlo na tomto poli i dosti fantastického bylí, zůstává tam přec pro naši nevědomost ještě dosti nevyjasněného. Zvláště však nelze přezírati obtížné práce, s jakou se věnují jednotlivým odvětvím okultismu jeho badatelé v posledních desítiletích a dnes. A právě na hesla tohoto druhu se v „Encyklopedii" nejvíce těší-

me a povšimneme si jich, jakož i celého díla, ještě jednou po jeho úplném vyjití. *Podzimek.*

Dr. Alfred Fuchs: *Chytrost či moudrost v politice.* (Macchiavellism.) Státní nakladatelství v Praze 1933, str. 148.

Jedna z dalších populárně psaných knížek Fuchsových, která podle mého přesvědčení, přinese hodně užitku. Dala by se totiž napsati z docela jiného hlediska a ač je sdostatek znám náš poměr ke katolíkům, možno plně souhlasiti se základním tónem, který vyznívá z celého spisku — t. j. dělati ve světě i politiku s patřičným ohledem na zorný úhel věčnosti. Že to bude platiti ovšem také pro katolíky, kteří až nadměrně rádi se politice věnují, je samozřejmo.

Knížka je obsahově účelně rozdělena, ač se autor nevyhnul zbytečnému přepadávání látky z kapitoly do kapitoly, místy pak i opakování. Leč to je celkem velmi nepatrná vada a snadno vysvětlitelná u žurnalisty nezbytným chvatem.

V úvodních slovech spisku upozorňuje autor mimo jiné na dvojí. Především, že v jeho knížce nejde o žádnou učenou sociologickou studii, nýbrž o objektivní zpracování subjektivních zážitků politického intelektuála, a potom na okolnost, že naše doba má velmi mnoho podobného s dobou renesanční, která dala světu Macchiavelliho.

V prvém oddílu knížky rozebírá spisovatel nejdříve lest, chytrost a opatrnost v politice, doprovázeje vypravování příklady ze současné doby i minulosti. Zvláště probírá otázku t. zv. státní raisony, která ještě v diplomacii minulého století hrála silnou úlohu. Odtud dostává se k posouzení násilí v politice a zavrhuje je, neboť klíčem k moci hmotné je vždy moc duchovní. Rovněž tak dokazuje, že v životě politikově nesmějí hráti rozhodující nebo příliš význačnou roli peníze. Každý politik většího formátu přijde jednou na rozcestí, kdy se mu naskytne příležitost svoje vlivné postavení zpeněžiti. Kdo je však opravdu politikem, vždycky si řekne, že vliv a čisté ruce znamenají víc, než peníze (s. 30).

Alternativu „sláva či úspěch" nutno rozhodnouti v politice ve prospěch prvé, neboť, kdo jde za slávou, tuší za tímto mumrajem vyšší řád a zákonitost. Honba jen za úspěchem je scestná. Proto také má a bude míti v životě politickém idea a ideologie největší a posvěcující význam; už také z toho důvodu, že každá idea je velkou sociální silou.

Druhý oddíl knížky má název: Dvojí morálka?

Kritisuje nejdříve nadčlověčství a titanism a zase probírá celou věc na velmi zajímavých příkladech z politického světa, jakož i typech literárních (Faust, Konrád Wallenrod), pak přechází k posouzení dvojí morálky (cituje hodně Webera), stavovské morálky, odpovědnosti za politické činy, davové psychologie a končí poukazem na některé současné příklady zbožnění státu (fašism, komunism), jehož provždy neblahým zapříčiněním bylo suspendování mravního zákona pro cíle politické a to buď národní, nebo mezinárodní.

Třetí oddíl uvádí nejdříve do politických poměrů časů v nichž vyrostl Macchiavelli, jehož život a dílo jsou postaveny do protějšku k Savonarolovi.

Macchiavelli je mu politickým theoretikem ve vzduchoprázdném prostoru, Cesare Borgia mocenským

politikem bez koncepce a Savonarola kazatelem bez dostatečného smyslu pro realitu. Toť trojice renesančních politiků, v níž představují: Macchiavelli politický intelekt, Cesare Borgia politickou moc, Savonarola politické ethos. Ztroskotali všichni proto, poněvadž vlastnili každý jen jediné z trojice politických nezbytností. Neméně zajímavými než tato kapitolka renesanční jsou obě další: Macchiavellism v literatuře a v dějinách, s četnými podrobnostmi o „Knížeti" a potom srovnávání nábožensko-politických problémů renesančních a dnešních v kapitole předposlední. Závěrem mluví o probabilismu (přehledně mluví o tutiorismu, laxním probabilismu, probabiliorismu) a snaží se z něho, ovšem jako katolík, dějinně obhájiti, co se ještě obhájiti dá. *Podzimek.*

P. N. Savickij: *Šestina světa.* Rusko jako zeměpisný a historický celek. Knihovna „Výhledy" 16. Melantrich, Praha 1933, str. 219 a 7 map.

Není mým úmyslem podávati o této knize úplný a kritický referát, nýbrž upozorniti na ni. Jak už podtitul ukazuje, jde o spis geografický, prostoupený neustálým zřetelem k historickému vývoji národů, obývajících rozsáhlé území evropské a asijské Rusi.

Všímá si proto zrovna tak poměrů přírodních a dějin vzniku území říše ruské, jako poměrů klimatologických, nebo charakteru fází ve vývoji Ruska jako státního a politického celku.

Interes autorův je jednak geopolitický, jednak geografický a historický, v kterémžto oddíly se také obsah knížky rozpadá, aniž se tím strojeně škatulkuje, co ve skutečnosti plyne v jednom toku.

Pro nás je arciť nejzajímavější oddíl třetí, rysující stručně, ale přehledně dějinné vyrůstání kultury na širém pozadí rázovité přírody ruské.

Autor uvažuje o vývoji kultury této s hlediska migračního, to jest s hlediska zeměpisného přemísťování středisek kulturního života národů, u nichž lze znamenati nejpronikavější vliv na historické prostředí, do něhož byli jednou tito národové zasazeni. Rus je arciť velkou součástí „Starého světa", v jehož kultuře lze zřetelně rozlišovati mezi osvětou západní a východní. O vývoji prvé autor toliko jedná, ponechávaje východní a jižní části kontinentu jakož i Hindustán a Dálný Východ s jejich svéráznými civilisacemi stranou.

Posuzuje historicky, vývojově, se stálým zřetelem k poměrům prostředí. Odtud neustálé vážení kulturně-klimatických vztahů, kterých je tu po zásluze k charakteristice věci využito. Nejdříve popisuje vývoj kultury v prvé tisíciletí po Kr. (předchází civilisace Mesopotamie, Egypta, později, okolo r. 1000 př. Kr. kultura mykénsko-trojská), potom v druhém tisíciletí po Kr. Postup je charakterisován stálým přesunem z území o teplotách vyšších do prostředí teplot nižších. Odtud 4 přibližné oblasti kulturní, teplotami kolem $+20^0$ C a výše do r. 1000 př. Kr., kolem $+15^0$ C a výše od r. 1000 př. Kr., kolem $+10^0$ C a výše v prvém tisíciletí po Kr. a posléze s teplotou kolem $+5^0$ C a výše v druhém tisíciletí po Kr. Postup zeměpisně-osvětových přemístění děje se dle tohoto schematu stále směrem k severu a odtud, doufá autor, že třetím tisíciletí (budou-li síly, které působily v minulých tisíciletích působiti na kulturní vývoj západní části Starého světa i nadále) posunou

se asi do území klimatických pásem s průměrnou roční teplotou kolem 0° C, tedy směrem k Rusku-Eurasii a Severní Americe.

Proto praví autor: „Lze míti za to, že směrodatná centra osvěty, nejvlivnější její střediska již nyní nejsou jen v Evropě, jak tomu bylo nedávno, ale i v Rusku-Eurasii a Severní Americe; že tyto dvě oblasti, nebo lépe dva kontinenty, se staví po bok Evropě a „vystřídávají" ji ve smyslu převzetí části kulturní tvorby..."

Přetlumočiv pak geografická schema kulturních přemístění do řeči ethnografické, označuje autor Rusko-Eurasii jako periodu slovansko-mongolskou, slovansko-turánskou.

Slovanstvo západní a jižní, které je z ostatních evropských národů rusko-asijské kultuře nejblíže, může prý býti dobře spojujícím článkem mezi Evropou a Eurasií.

Posléze ptá se autor: Jak je tomu v procesu kulturně-geografického a kulturně-ethnografického vývoje se změnami v obsahu kultury? Vzniká mu otázka: Je myšlený přechod kultury z Evropy do Ruska-Eurasie a Severní Ameriky podoben přemístění středisk z Argolidy do Attiky? Anebo se svým rázem blíží přemístění kultury ze zemí starého Východu do Hellady?

Tyto případy dějinné charakterisuje autor jako krajní typy přemístění osvětových center, pokud se však týče kultury Ruska-Eurasie a Severní Ameriky, zdají se mu býti ve vztahu k románsko-germánské kultuře Evropy spíše jakýmsi mezitypem, analogickým vystřídání světa hellénského světem hellenistickým.

Dodati ještě možno, že v těchto procesech kulturně „staré" neztrácí všechen svůj význam oproti směr udávajícímu „mladému". I v běžném životě žije mládež, dospělí a starci pospolu. A tak tomu je i s kulturou.

Ve srovnání Ruska-Eurasie a Severní Ameriky možno říci, že kultura prvé oblasti, obsahující nejen tradice převzaté z Evropy, ale i odjinud, na příklad z Byzance, a zabírající i národnost Tatarů, Uzbeků, Gruzínů, Arménů etc. má do sebe cosi svého, odlišného od kulturního pokladu kultury románsko-germánské jejímž podnikavým dědicem se stala Severní Amerika.

Proti těmto schematům autorovým dalo by se arciť leccos namítati, už hned se stanoviska Slovanů středo- a jihoevropských, kteří po stránce kulturní zdají se býti ve schematu autorově odkázáni na pouhou kulturní recepci.

Po tomto úvodu probírá autor zevrubněji vývojové fáse vznikání Ruska v kapitolách: Step a usedlost — Význam kočovníků v euroasijském světě — Ruské dějiny na stepním pozadí. Je tu mnoho zajímavých myšlenek a námětů (význam tatarství pro existenci Ruska, Rusko jako pokračovatel Velikých Chánů Dženghise a Timura, vliv kočovného světa na příklad Skythů, Kirkizů, Kozáků, význam Zlaté Ordy, religiosní typy a principy eurasijské jako pravoslaví, musulmanstvo, šamanismus, dějinné prostředí hornovolžské Rusi XIII.—XIV. století s elementy byzantskými, procházející školou tatarskou etc.), o nichž nelze se tu však zvláště zmiňovati.

Nejposléze je tu zdůrazněna jednotnost Eurasie po stránce územní i státní. Je prý sice pravda, že v posledních letech vstoupilo Rusko-Eurasie do období velikých změn, v nichž se rodí něco nového, leč tato mutace prý nijak nepřeruší genetickou linii, a proto také klíč k poznání

ruské přítomnosti (a ovšem i budoucnosti) zůstává zase tam, kde byl vždycky — v seznání historie.

Pro nás má kniha jeden nepopíratelný význam. Jsouc vědecky založeným informatoriem o Rusku hospodářském, sociálním, historicko-politickém i geograficko-přírodním, poslouží co základ a úvod všeobecného rázu do nejpalčivějších otázek žitých a řešených v soudobém Rusku a obrážejících se u nás a v cizině v nesčetných brožurách i větších spisech. *Podzimek.*

Zikmund Freud: *Vzpomínka z dětství Leonarda da Vinci.* Přeložil dr. L. Kratochvíl. Ars, sbírka rozprav o umění, sv. 13. Nákl. „Orbis", Praha 1933, str. 132. S úvodem překl.

Kniha instruktivně poučí o tom, jak si počíná Freud se svojí teorií v oblasti umění, tedy psychoanalyticky řečeno: v určité oblasti sublimovaného libida. Než jako všude mimo psychiatrii i zde táž chyba. Ač Freud označuje psychoanalysu oficielně jenom jako příspěvek k sexuální teorii a tím ji vlastně přisuzuje kompetenci pouze omezenou, v praksi se se svojí psychoanalytickou metodou nezastaví před ničím a chce jí prostě vyložiti všecko.

A tak se dostal také k polozáhadné osobnosti všestranného genia Leonarda da Vinci, aby ji přiřízl podle svého měřítka.

V životě Leonardově, pokud jej vůbec známe, objevují se některé okolnosti, které Freuda upoutaly především. Jsou to: nemanželský původ Leonardův, který je dítětem opuštěné matky, dále příslovečná až pracovní pomalost umělcova, jeho pohlavní frigidita a lhostejnost k ženám a naproti tomu zase mocná, byť citově nezabarvená touha po poznání, která jej docela časem odvádí od umění, třebaže zprvu umění sloužila.

Toto poslední vykládá Freud na základě zkušeností, získaných psychoanalytickými studiemi lidí nervosních, a tvrdí, že takový nadměrný vzrůst pudové snahy vyvinul se u Leonarda už v nejrannějším dětství. Živelná touha po poznání přejímá původně část své síly od sexuálního pudu, takže později může zase část pohlavního života zastupovati. Takový člověk prý se bude oddávati na př. vědecké práci s takovým vášnivým zaujetím, s jakým se jiný oddává lásce a může potom ovšem lásku nahraditi vědeckým zkoumáním.

V běžném životě se obyčejně daří lidem převésti značnou část pudových sexuálních sil na svou činnost v povolání. Toť vlastně sublimace, jejímž výsledkem jsou už jiné cíle než sexuální, cíle, které bývají namnoze výše ceněny než pouhý sexuální projev.

Freud předpokládá, že už v dětství bývá takový nadměrně vyvinutý pudový projev ve službách sexuálních zájmů, a předpokládá to i s ohledem na mimořádně vyvinutý pud badatelský. Jakýmsi vědeckým zájmem v plenkách u dětí jest mu ono stálé a příznačné dětské dotazování na předměty.

Prý většina nejnadanějších dětí prochází asi od třetího roku života obdobím, které možno nazývati obdobím infantilního sexuálního badání. Jestliže jest toto období energicky přerušeno, potlačeno, mohou vzniknouti z jeho předčasného spojení se sexuálními zájmy pro další osud pudu po poznání tři různé případy, typy.

Prvním je známý Freudův typ s neurotickou poruchou, jako následek

kem potlačení ve svobodném rozvoji dítěte.

Druhý typ je význačný tím, že objekt uniká plnému sexuálnímu zatlačení, po čase pokračuje v postupu na zlomené linii, ale jeví se už jako sublimace s přízvukem sexuální slasti.

Třetí typ, dle Freuda nejvzácnější a nejdokonalejší, je charakterisován asi takto: Libido od samého začátku je sublimováno v touhu po vědění. Zkoumání je tu náhradou sexuální činnosti, protože však jsou zde základní psychické děje docela jiné (sublimace na místo propuknutí z nevědomí), nedostaví se znaky neurosy, není zde vázaného vztahu k původnímu komplexu dětského sexuálního zkoumání a pud se svobodně vyvíjí se ve směru intelektuálního zájmu.

I zde se ovšem shledáváme s faktem sexuálního zatlačení, na což poukazuje tendence projevující se u objektu, totiž vyhýbati se při zkoumání sexuálním otázkám.

K tomuto třetímu typu počítá Freud Leonarda, když jej byl před tím z různých náznaků označil jako *ideového homosexuála.*

K přesné a zevrubné diagnose nemá Freud arcit sdostatek dat z dětství a mládí Leonardova. Leč pátrá a objevuje ve skrovné pozůstalosti Leonardově některé význačné jednotlivosti, z nichž dedukuje charakteristiku Leonardovy vnitřní osobnosti. Především jest to ona vzpomínka z dětství na scénu se supem, ať už se tu jedná o skutečnost, nebo fantasii Leonardovu, jak na příklad myslí H. Ellis.

Celou scénu vykládá Freud ovšem sexuálně, odvolávaje se při tom na mytologii egyptskou, kde matka je označována obrazem supa (dle různých pramenů, a to autorů latinských — Strabona, Plutarcha a j. i pramenů méně jistých, jako Hieroglyphica Horapolla Nila, sup považován za symbol mateřství proto, poněvadž se věřilo, že supi jsou jenom samičky) a jest mu tato vzpomínka nepřímým důkazem, že Leonardo ztrávil rozhodující první leta svého života nikoliv u svého otce a nevlastní matky, nýbrž u své opuštěné matky vlastní.

Poněvadž pak androgynní božstva, jako na příkl. egyptská Mut i „coda" supa v Leonardově fantasii mají společný základ v dětském předpokladu mateřského penisu, lze se dobrati z některých detailů života Leonardova pravděpodobnosti, že prodělal vývoj, vedoucí ke vzniku homosexuálního charakteru.

U všech homosexuálních mužů — tvrdí Freud — lze zjistiti v ranném dětství, které bývá později zapomenuto, velmi intensivní erotický vztah k osobě ženského pohlaví, zpravidla k matce, který byl vyvolán, nebo podporován tím, že se matka s dítětem mazlila. Příznivou okolností pro jeho vznik bylo dále, neúčastnil-li se otec v dětském životě.

Tento předpoklad se Freudovi dobře hodí na Leonarda, který prý teprve kol 5. roku přišel do domu svého otce. Do této doby matka jeho, jsouc opuštěna, veškeru péči a lásku věnovala svému dítěti.

Také pro pozdější dobu má Freud jakési doklady pro svůj názor o Leonardově ideové homosexualitě.

Zjistil si u životopisce Leonardova Vasariho, že první umělecké pokusy jeho byly z hlíny modelované usmívající se hlavy ženské a několik hlav dětských. Freud říká: tedy dvojí sexuální objekt, ke kterému jsme dospěli při analyse fantasie o supu.

A dodává k tomu: Jsou-li krásné dětské hlavy otisky dětské osoby, nejsou usmívající se ženy ničím jiným než opakováním Kateřiny, jeho matky.

Jí také (matce Leonardově) v podobné souvislosti Freud přičítá onen záhadný úsměv, který objevuje se na tváři známého Leonardova portrétu Mony Lisy a pak se opakuje i v obličejích jiných obrazů umělcových (Sv. Anna Samatřetí, Jan Křtitel), ano i žáků jeho. Tady podléhá Leonardo kouzlu úsměvu své matky, na nějž sice už zapomněl, ale který znovu nalezl v úsměvu florentské dámy, kterou portretoval, když mu už bylo přes 50 let.

Co všecko uvedeno, má sloužiti na podporu Freudova mínění o Leonardovi: Libido jeho osobnosti je záhy rozštěpeno tak, že větší část se sublimuje ve všeobecnou touhu po poznání, menší část se projevuje sexuálně, ale pokřiveně. Následkem potlačené lásky k matce vyvíjí se tento díl v homosexuální sklon. Podvědomě trvá fixace na matku a zachovává radostnou vzpomínku na styk s ní, ustrne však už předem ve stavu trpnosti. Takto dělí se *zatlačení, fixace* a *sublimace* o vlivy, kterými přispěl pohlavní pud k Leonardovu duševnímu životu. Dvě Leonardovy zvláštnosti i po psychoanalytickém výkladu však zůstávají nevysvětlitelnými, a to: jeho zvláštní sklon k potlačování pudových podnětů a neobyčejná schopnost sublimovati primitivní pudy. —

Některé postřehy Freudovy v jeho díle jsou velmi bystré, tak na příklad vysvětlení poruchy umělecké tvorby Leonardovy (vzestup libida kol 50. roku umělcova ve prospěch umění po setkání s Monou Lisou del Giocondo, kterážto doba s lety následujícími jest jaksi druhou periodou uměleckého rozletu Leonardova — období obdobné počátku jeho umělecké dráhy), jiné zase až násilně dedukované a ne bez logických sporů*)

I o této knížce Freudově mohli bychom říci s Rádlem, že je to snůška poznatků, o kterých se nedá říci ani že jsou nevědecké, ani že jsou vědecké. *Podzimek.*

Jan Slavík: *Po třetí v sovětském Rusku.* Nákladem Svazu národního osvobození v Praze 1932, str. 84.

V Slavíkovi máme nejen výborného dějepisce, největšího ze slovanských národů, nýbrž i nestranného informátora o Rusku soudobém.

Za účelem ryze vědeckého studia historického zajíždí prof. Slavík vždy v obdobích několika let do SSSR. Vedlejším výtěžkem každé z takových cest je pak spousta všedních i nevšedních dojmů o lidech, městech, vsích, polích, továrnách atd.

Tyto dojmy a postřehy jsou neobyčejně cenné, neboť jde o zemi, která na sobě podnikla veliký a odvážný hospodářský pokus, a potom také už proto, že jde o hlas vysoce nestranný. Důležitost a cenu tohoto posledního si přiznáme zvláště tehdy, když si uvědomíme, jaká hromada stranicky orientované literatury o sovětském Rusku zaplavuje svět, ať už jde o úsudky zprava nebo zleva. Proto dobře Slavík říká: Je dnes

*) Freud se dotýká ve svém spise též náboženskostí Leonardovy. Sotva se dá říci o něm, že by byl nevěrcem. Nejspíše byl vůči církvi a jejímu učení kritický. V prvním vydání Vasariova životopisu je zmínka o jeho nevěrectví a odpadlictví. V druhém vydání tato poznámka schází.

třeba zkoumati nejen to, co se v Rusku děje, nýbrž i ty, kteří o Rusku píší. Je tu celá řada různých kategorií zpravodajů. Jsou tu především agitátoři dvou protivných táborů: kapitalistického a komunistického. Oba mluví nepravdu, zkřivují fakta (str. 3). Jednostrannost vůbec hraje značnou roli při posuzování ruských poměrů. Nynější ruská vláda na příklad se snaží celou energií o odhalení nerostného bohatství říše. Podporuje ústavy geologické, práci geologovu po stránce teoretické i praktické. Proto navštíví-li geolog SSSR, bude asi touto zemí velmi nadšen, zvláště nebude-li míti (jak to ostatně u odborníků zhusta bývá) pro nic jiného oči, než pro věci svého oboru. Rovněž tak průmyslník, jmenovitě nepohledí-li hloub a nechá se voditi chytrými sovětskými zřízenci jako po výstavišti.

Jinak tomu však bude, bude-li návštěvník pozorovati nedůvěřivě a kriticky, jako činil Slavík, který má zrovna indiánskou schopnost z věcí a postřehů nepatrných a zdánlivě všedních souditi na celek a tak si udělati nakonec úsudek opravdu solidní. A tento úsudek, uvedený v knížce, o níž píši, je pro vládu SSSR velmi málo lichotivý, ač se autor snažil poctivě „dáti císaři, co je císařovo".

Podle jednotlivých kapitolek i z celku spisku soudě, mám dojem, že nám chce Slavík říci, že to v Rusku nejde. Především ta ruská povaha, to ruské „ničevo" a na něm závislé tempo!

Vedoucí ruského státu by chtěli tempo rychlé, proto ty pětiletky, v nichž se zrovna zračí ta nezměrná touha po něčem, co Rusům (většině) obvykle scházelo a co rozčilovalo už cara Petra Velikého. Tempo! — volá sovětský tisk, ať jsou to noviny, nástěnný plakát, povídka, či básnička. Ale tempo hospodářského života — dí Slavík — by více získalo, kdyby sovětský občan měl jistotu, že zítra bezpečně koupí chleba, že jistě ho vlak v den, kdy třeba jeti, doveze.

Několik slov, jediná věta a jaká deprimující to obžaloba organisační úrovně sovětského režimu! V živé paměti máme ještě, co času stálo za války naše lidi takové vyčkávání a vysedávání ve frontě na chleba, mouku, cukr etc.

A to je dnes v Rusku pravidlem — tempo front ve skutečnosti a tempo pětiletek jen ústy, není-li udržováno cizinci.

A jaká nouze i o věci a potraviny u nás obvyklé a obyčejné, ať už je to mýdlo, papír, maso, citrony, nebo něco jiného. Není proto divu, že kvete spekulace a postranní obchod, který cenami ještě vysoce převyšuje naše „kořaství" za války. V kapitolce nadepsané „Z procházek sovětskými bazary" uvádí Slavík některé ceny, jím samotným na veřejném bazaru zjištěné: za prostředně velikou mrkvičku — rubl, čtrnáct bramborů za 3 ruble, t. j. *50 Kč* atd. atd. A tohle je ten „kolchozní obchod"! A při tom jak náš historik podotýká, jakost všech prodávaných tu plodin je taková, že by jich pražská policie zabavila při nejmenším polovinu, co potraviny zdraví nebezpečné. Pokud bydlení a čistoty se týče — jedno a totéž.

Kapitolkou samotnou pro sebe je zničení kulaků v Rusku. Stalo se tak ne pro dobro věci samotné, nýbrž, aby byla udržena moc dnes v Rusku vládnoucí kasty. Na vysvětlenou podotýká Slavík: V revoluci přicházívá moment, kdy se mění cíle. S počátku revolucionáři se obětují ve prospěch lidu. Dostanou-li se k moci, ulpějí na ní, chtějí se při moci udržeti, i když to národ musí platiti velkými obětmi.

Mám za to, že do této fáze přichází bolševická revoluce (str. 70).

Korunu tomuto obrázku nasazuje demagogie, s jakou se před Rusy v SSSR vynáší komunismus. A lže se pro tuto věc zcela nestoudně, ať už je to na textových deskách v Kremlu, nebo v sovětských novinách a na politických schůzích. Při tom neustálý teror nejhrubšího zrna (lidský život — až na ten jejich — není pro sovětské vládce ničím) a kydání hany na vše západoevropské.

Mluví-li Slavík málo pochvalně o zevnějšku ruských velkoměst, vzpomeneme, co se všecko ve jménu bolševické revoluce v Rusku rozbilo a rozbořilo. Sami bolševici jsou však stavitelé praslabí (viz město Maxima Gorkého) a lid sám zhusta kazisvět.

K tomu podotýká Slavík: Zde máte opět protichůdnost revoluce. Ani třetiny času a energie, která byla vynaložena sovětskými zedníky na zbourání některých chrámů (nikomu nepřekážejících), nebylo by třeba k vystavění cihlových komínů a k adaptaci obchodních budov pro trochu lidské bydlení . . .*)

Ale to jsou Rusové. Rus-bolševik si říci nedá. „Vidíte určitě na jeho čele obruč, zatím co on je přesvědčen, že obruč na mozku máte vy." Bolševism je dogma, fanatická víra a v co? V hmotu! Ironie je právě v tom, že tomu, čemu se v Rusku věnuje všecko — hmotě, kol čehož se vše točí, jako kolem zlatého telete — kol hmoty, co jedině za jsoucí se uznává — hmota, o tu je v Rusku velká nouze a stále hrozí hlad. Může býti většího krachu hmotařství?! A při tom vedoucí kasté v SSSR jde hlavně o to, aby udržela moc a proto privileguje větší porcí salámu armádu a čeku. Tenhle rozum však měli už římští césarové z doby úpadku také a přece říši neudrželi.

Teď také pochopíte, proč Slavík končí svůj spisek poukazem na slova tajemníka antiochijského patriarchy Makarije, který, když se výprava jeho dostala po své návštěvě*) z Ruska do Polska, napsal: *Oddechli jsme si!* Asi si prof. Slavík na konci své třetí návštěvy SSSR, octna se už na hranicích této podivuhodné země, oddechl také.**) *Podzimek.*

František Krejčí: *Hegelova filosofie dějin.* Nákladem V. M. v Praze 1933, str. 186.

Jest to vlastně překlad Hegelova „Úvodu k přednáškám o filosofii dějin", opatřený stručným výkladem Hegelovy filosofie vůbec a jeho filosofie dějin zvláště.

Popud k uveřejnění dalo asi i letošní půlstoleté výročí smrti Karla Marxe, o němž je známo, že vyšel z Hegela a k němu se vždy hlásil, zrovna tak jako jeho spolupracovník Bedřich Engels.

Vůbec vliv Hegelův byl svého času i mimo obor vlastní filosofie poměrně značný a sotva úměrný významu jeho filosofie nijak originální.

Jako filosof vycházel Hegel z Kanta, podobně jako na příklad Fichte, a neopouští hranic kantovského kriticismu.

---

*) Oni tam totiž prorazí zeď a prostrčí dírou rouru od kamen. Jak je taková ulice při podobném zvyku krásnou, umíme si představiti.

*) Stalo se v polovině 17. století.

**) Obdobně pesimisticky vyznívají i posudky jiných našich lidí (viz Jos. E. Šroma v „Přítomnosti"), opustivších v posledním roce Rusko. Jsme proto právem zvědaví na ohlášenou knihu T. Bleszyňského: Více pravdy o sovětech, o níž po vyjití neopomeneme referovati.

Jest intelektualistou par excellence a jeho filosofie logickým idealismem (viz Haym) se soustavou identičnosti a optimistickou teorií vývoje.

Za nejcennější kus jeho filosofování se pokládá právě filosofie dějin. Je filosoficky úzce spjata s celou soustavou Hegelovou a proto může býti i jakýmsi klíčem k poznání tohoto filosofa, o němž je známo, že jasnost ve výkladu a terminologii nebyla zrovna jeho předností.

Bylo by zbytečno zevrubněji referovati o obsahu překladu samotného. Jest to kniha stará a její uzávěry i u nás sdostatek známé.

Nutno však zároveň říci, že četba její i dnes poskytne mnohé poučení a proto nutno český její překlad jenom vítati.

Nechci se také zvláště šířiti o předmluvě k překladu. Pokud známe Krejčího, víme už tak asi předem z jeho filosofického stanoviska, co se mu bude na Hegelovi líbiti a co zase ne.

Zavrhuje systém (v nejvyšší abstrakci, pojmu jsoucna, nenachází znaku uvědomení, vědomí, který je pak nutně jaksi hypostazován), obdivuje však skvělé myšlenky jednotlivých problémů.

Ale nejen k vůli nim přináší českému čtenáři svůj překlad, nýbrž ještě z důvodu jiného: „... aby se stal totiž zřejmým poměr *ducha* německé filosofie dějin k způsobu pěstování její u nás školou Gollovou, jejíž práce staví se v naší literatuře na první místo."*)

*) Dodává ještě: „Bude to zároveň příspěvek k rozluštění sporů, do kterých se zmíněná škola právě zapletla, nevím zdali na velký prospěch svůj a vědecké práce dějepisné u nás."

A tak zabíjí prof. Krejčí svým překladem dvě mouchy jednou ranou.

Podzimek.

Josef Teichmann: *Světci nebo lidé?* Satirický román z kněžského života. Nákladem Československé obce sokolské v Praze 1931. Cena váz. výtisku 28 Kč. — Tento román líčí osudy katolického kněze — kaplana — Františka Sýkory, který měl za sebou život plný útrap a odříkání, život, do něhož byl kdysi vtlačen takřka proti své vůli a jemuž nikdy nezvykl.

Po svém vysvěcení, potloukaje se z kraje do kraje, jak toho potřeba nebo rozmar biskupství vyžadoval, jedl trpký chléb mladého kooperátora. S počátku své kněžské dráhy ani netušil, do jaké spleti bezzásadovosti a pokrytectví bude musit vniknouti a jí se krok za krokem prodírati. Teprve když tvrdá denní prakse mu nezvratně dokázala, že jeho nitro, jeho „já", je již napřed spoutáno a odděleno od všeho života krunýřem duchovního násilí, a že vyproštění z něho se rovná sebevraždě se signem zrádce na čele — teprve pochopil a zazoufal nad svým osudem, v jehož smyčce uvízl.

Lidé, kteří potom rozhodovali o jeho bytí a nebytí, dorazili v něm člověka-kněze úplně.

Ten ohromný mlýn lidských duší rozdrtil v něm poslední zbytky pochyb a odpovědnosti před vlastním svědomím. Na první štaci se mu dařilo dobře. Za představeného dostal starého faráře, jenž byl znám jako obratný plagiátor kostelních písní a kantát. S farářem se brzo shodl. Neboť, když farář viděl, že se kaplan nutí do práce, byl teď farářem více podle jména než ve skutečnosti. Naložil mu hnedle všechny práce a starosti s vedením duchovní správy

Praze

a teď teprve nastaly jeho skladatelské činnosti zlaté časy.

A Sýkora se tím nikterak nermoutil. Začal hezky po sousedsku, poznal kraj, poznal i jeho lid, který, jak si všiml, měl kněze rád jen potud, pokud tento byl k němu. A toto poznání prozíravému Sýkorovi prozatím stačilo. Začal tedy dělati takového kněze a lidé ho měli rádi.

Tak uplynuly dva roky, ale potom najednou bylo zle. Sýkora se spřátelil se správcem panství. Chodili spolu střílet atd., zkrátka začas již jedna část občanů dává hlavy dohromady a jen tak od ucha k uchu se povídá, že to tak déle nesmí být a že kaplan se musí ve své lovecké vášni mírnit a dáti Bohu i lidem, co jejich jest. Ale Sýkora nedbal. Jak jen to trochu šlo, nechal kostel kostelem a školu školou, popadl pušku a do lesa.

A to věřící nejvíce hřálo. Vyčkávají, že se snad kaplan přece jen vzpamatuje, ale potom, když už není naděje, je z toho ve vsi malá revoluce.

To již farář stonal. Když se začalo probouzet jaro a sešel sníh — farář zemřel. Sýkora ho pochoval, jak se sluší a patří. Nad jeho hrobem měl dlouhou řeč, aby ukázal své umění kazatelské a aby se tak osadníkům vlichotil nějak do jejich přízně.

Po smrti faráře uchází se o uprázdněné místo, ale konsistoř presentuje na uprázdněné obročí jiného kněze, ježto Sýkora byl u ní také knězem očerněn jako „rozdováděný lovec, filosof a pijan". A za necelý týden uvítal Sýkora svého nového představeného — faráře Skuhru. Ten nechce trpěti Sýkorovi jeho choutky a dochází ke konfliktu, Sýkora strhne pušku s ramene a namíří na svého představeného.

Sýkora jest za to přesazen do Prahy do pátého okresu k faráři Vaňkovi, u něhož kaplanuje rád a k němuž přilne stejně jako farář k němu.

Ale povstal proti němu nepřítel — katecheta Krbec, básník a spisovatel a politický organisátor. Ten kuje tajné pikle proti Sýkorovi a konečně jde tak daleko, že jej denuncuje u biskupské konsistoře, že Sýkora kamarádí s redaktorem časopisu církvi nepřátelského, že se opíjí a jiné nepřístojnosti dělá. A žaluje to konsistoři prostě proto, aby Sýkoru připravil o místo, na které sám aspiruje.

Ale žaloba nemá valného výsledku. Kaplan přes to svojí prostotou dochází oblíby jak u obyčejných lidí, tak i u protivníků církve. A prostota a otevřenost, která mnohdy jest příčinou tragického konfliktu, získává kaplanovi důvěru i u biskupa Severina, který se konečně postará o to, aby věčný kaplan Sýkora dostal místo farářské.

Josef Teichmann líčí kněze-kaplana, nimroda, který nezakrývá nijak svých názorů, který nezná přetvářky. Na některých místech jest líčení hodně drsné, snad úmyslně. Spisovatel dovede odlišit typy kladné a stinné. Zachytil dobře mezi kněžími i jejich přáteli povahy se strojenou přetvářkou, i povahy, které při své nasládlosti mají srdce falešné.

Tento román jest prvním pokusem Teichmannovým. Čtenáře zcela zaujímá a pro svůj lehký sloh se pěkně čte. Možno říci, že první pokus spisovatelský Josefa Teichmanna se zdařil. *M. Z.*

První kniha Mojžíšova. Přeložili rabíni dr. Isidor Hirsch (kap. 1—36) a dr. Gustav Sicher (kap. 37—50), Praha, 1932, vydal Svaz pražských náboženských obcí židovských péčí Nejvyšší rady Svazu nábož. obcí židovských v Čechách, na Moravě a ve

Slezsku. Stran 88, text hebrejsko-český.

Touto první knihou počíná vycházeti český překlad *Pěti knih Mojžíšových*, který bude dobrým přínosem nejen židům, nýbrž všem církvím křesťanským, poněvadž překlad v soudobé češtině nám dosud chybí. První kniha (Genesis) je pečlivě přeložena a ukazuje důkladnou připravenost překladatelů. Tomu, kdo nezná vůbec hebrejsky a čtenáři bible kralické budou nezvyklými vlastní jména, jež jsou ponechána jako v originále: Abel jest *Hebel*, Rebeka je *Rivka*, Izák je *Jicchak*.

Počátek je dobrý, bylo by záhodno, aby další knihy co nejdříve následovaly. Škoda je, že kniha nevychází v lepší úpravě. *M. Novák.*

ČASOPISY.

Sociologická revue, roč. III., č. 3/4, přináší pronikavou studii J. L. Fischerovu: „Třetí říše". Národně socialistické hnutí německé svým netušeným rozmachem budí velikou pozornost, ale nepřekvapuje sociologa. J. L. Fischer praví o něm, že je to mystické propadání svodům krve. V německém nacionalismu národ tvoří jen pokrevní, biologické společenství. V nacionalismu západoevropském ale tvoří nejdříve společenství politické a kulturní.

Poválečná demokracie německá se neosvědčuje. Její život prochází krisemi a zmatky a nad nimi se probouzí vědomí bývalé moci a síly. Z bezradnosti a hrozící hospodářské katastrofy vyrůstá národní socialismus. Sám tvůrce vesmíru mu určil: národ německý mravně obrodit, sjednotit všechny německé kmeny a připravit se na světovládu. K dosažení toho vyhlašuje nár. socialismus boj politické levici, rudým a Židům. Aby získal stoupence středních vrstev slevuje s programu, „vyznává a slibuje neslučitelné". Jeho oporou je mládež, která snadno dá na slova o veliké slávě minulosti. Je ovládána spíše „brutální mystikou krve" než „milostí ducha".

Program nár. socialismu je nesen vírou v nadřazenost germánské rasy; čistota jeho krve nesmí být poskvrněna. Krev je mysticky posvátná; znečištění má nutně za následek kulturní úpadek, očekávat návrat čistoty je marno.

Takto biologicky pojatý národ je samo božstvo. Právo i mravnost je to, co ono přikazuje.(!) Snahy mírumilovné jsou kvalifikovány co národní zločin.

Průmysl, výraz kapitalismu a moci hospodářské, nebude v novém hnutí věcí hlavní. Kult rasy, rasová politika územní expanse bude v nár. socialismu soustředěna na půdu. Jeho směr je od industrialismu k agrarismu.

Jako je škodlivé křížení rasy, tak není dovolena ani výměna kultury. Tato tendence je v nár. soc. vypjata až k popření objektivity vědy, kdyby byla na škodu národnímu zájmu. Taková výlučnost rasy je autorovi ovocem protestantství.

Nás zde především zajímá poměr nár. socialismu k náboženství. Jak se chce vyrovnat hnutí po územní expansi, militarismus, vojenská výchova mládeže, rasová výlučnost a j. s křesťanstvím? Jaký je poměr n. s. k protestantismu a katolicismu? S katolickým universalismem je neslu-

čitelný právě tak jako v politice s internacionálním, marxistickým socialismem. O tom, jak protestantismus je hitlerismem interpretován, cituje J. L. Fischer z brožury J. Kuptsche toto: „Nár. socialismus stojí svým světovým názorem na božském řádu stvoření a na nauce křesťanské. Svými zásadami a činu uskutečňuje jen nauky křesťanství a je jediným skutečným a opravdovým bojovníkem za křesťanství. Positivní křesťanství síly a činu je jen v nár. socialismu. Proto se přiznává také ke znamení kříže. Hákový kříž je mu znamením německého tělesného člověka, jak ho chtěl mít Bůh podle svého řádu stvoření. Kříž Kristův je však znamením německého duchovního člověka, jejž Kristus vykoupil. Proto nosí národní socialisté hákový kříž na prsou a Kristův kříž v prsou."

Není možno nevidět pod těmi silnými slovy unikat obsah evangelia, a nesrovnat tato gesta s nábož. socialismem Ragazovým, jak jej podává opravdově, tiše, ale také nesmlouvavě. Ostatně všichni lidé Kristovi mají vědět: „Jde hodina, když to ani na této hoře ani v Jerusalemě nebudete se modliti k Otci."

Jak uvádí J. L. Fischer dále, nechybí v tom hledání ani hlas, který hledá a dovoluje spojení nár. socialismu s katolictvím. Tyto námluvy ale pádně odmítá H. Kremers: „Či neví Hitler, že protestantská forma křesťanství zrodila se z germánského ducha (sic!), že celá nová duchovní kultura je myslitelná jen na protestantské půdě, že římský katolicismus v Německu žije z kulturních statků protestantismu bez přibližného protivýkonu? Že zejména ožití německého vědomí je plodem reformačního období, ... že nová pruská státní myšlenka může čerpati své náboženskomravní zdůvodnění a posvěcení jen z této lutherské státní ideje?"

V dalším zabývá se studie Fischerova nár. socialistickým názorem na marxismus, mezinárodní velkokapitál, národohospodářskou teorii v nár. socialismu, otázkou průmyslové výroby a j.

Poměr křesťanství a nár. socialismu německého nám ukazuje, kam myšlenka národní církve, třebas u nás, dospět nechce a nesmí.

Bohumil Dlatla.

Polský sociolog dr. Frant. Mirek vydal, jak oznamuje Sociolog. revue III-3/4, sociologickou monografii ze života katolické farní osady: *„Elementy spoleczne parafji rzymsko-katolickiej."* Autor studuje na tomto výseku života církve sociální dění v církvi vůbec. Svoje pozorování opírá o zkušenost a) členů farní osady, b) církve, c) členů stojících mimo život farní osady. Druhá část knihy pojednává o vzniku farní osady katolické v různých zemích a dobách. Nalézá tak čtyři prvky vzniku a trvání farní osady: delegovaný kněz církevní mocí, „prostředky sociálního styku kněze s určitými lidmi, inkorporace a naturalisace katolické ideologie ve členech sociální skupiny a institucionalisace funkcí uvnitř farní osady". Třetí část knihy analysuje uvedné prvky; pojednává o trojúhelníku duševních postojů kněžského působení: kněz ve své práci se setkává s lhostejností, nenávistí, nebo láskou.

Pokus o podobnou práci v CČS by byl zajímavý a jistě vítaný.

Boh. Dlatla.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums. (ZAW.) Vydává Johannes Hempel. 4. sešit,

roč. 1932. Tento poslední sešit ročníku připouští k slovu mladší generaci pracovníků na poli starozákonním. H. Krause, Rowley, Möller nemají za sebou ještě literární činnosti. Hans-H. Krause: Der Gerichtsprophet Amos, ein Vorläufer des Deuteronomisten. Autor praví, že Amos byl povolán za proroka viděními v kap. 7—9, avšak teprve později je napsal, proto stojí teď nakonec. Souhlasí s Weiserem, že jest nesprávné klásti zážitek těchto vidění do Bethel, avšak jde ještě dále a považuje vidění za vnitřní zážitky, jež Amos nikdy neprosloví. (223.) Úkolem Amosovým: Jdi a prorokuj proti Jizraeli, čímž míněna severní říše. 6, 1 n.: Judsko jest jen paralelou a „to ukazuje, že Amos se nezabývá Judskem a Sionem. Vv. 9, 11—15 jsou hrozbou: „Israel ist und bleibt vernichtet." Krause popírá, že Amos připouštěl záchranu „zbytku". Vv. 5, 4. 6. 14., které mluví o „podržení života", považuje autor ze stilistických důvodů za pozdější interpolaci. Po zákazu Amaziášově nezastavil Amos svoji činnost, ba jde přímo tam, odkud zákaz vyšel, do Samaří. V Amosovi vidí Krause přechod od názorů lidových proroků (Volkspropheten) k prorokům oznamujícím neštěstí vlastní zemi. Že tomu tak bylo jest důkazem, jak pozdější jizraelsko-židovská historie snažila se tento názor prvního proroka spisovatele obměniti vsuvkou 2, 4. 240—256 H. Möller: Strophenbau der Psalmen. Článek obsahuje základní vysvětlivky k disertační práci autorově, kterou vydal 1931 vlastním nákladem. Möller zabývá se všemi druhy slok v žalmech a schematicky je provádí. V hebrejské poesii musíme věnovat pozornost jejímu zvláštnímu znaku: že konec sloky spadá v jedno s koncem myšlenky. Rozčlenění žalmů musí být podle obsahu. (249.) Hebrejská poesie má dále charakteristický zákon seřazování myšlenek: zákon paralelismu. Tento uplatněn jest pro stavbu veršů (parallelismus membrorum) a také pro seřazení slok (parallelismus stropharum). To nazývá autor „Strophenresponsion". Obyčejně obsahuje sloka nanejvýš 10 masoretských veršů (251). Nakonec podává rozbor žalmu 25, schema: abcd—dcba.

H. Rowley: The bilingual problem of Daniel. (256—268.) Rowley se domnívá, že Daniel byl legendárním hrdinou, o němž kolovaly v poexilní době populární historky; některé z těchto zpracoval makkabejský autor pro povzbuzení svých druhů aramejsky: tak vznikly kap. 2—6, později kap. 7. Tentýž autor psal pak nepopulární eschatologická vidění v hebrejštině. Když později oboje spojil v jednu knihu a potřeboval úvod, vzal si k tomu účelu první část snu Nebukadnezarova, a poněvadž šlo o úvod k celé knize, napsal ji v hebrejské řeči.

Zajímavým jest článek A. Menes: Tempel und Synagoge, neboť základní rys židovské i křesťanské bohoslužby, modlitba a kázání, zastupující původní oběť, nalezly rozvinutí teprve v synagoze. Místem vzniku synagogy jest babylonské vyhnanství, kde neměli Židé podmínky pro vykonávání oběti. Rozebírá místa Joz. 22, 9—34; Ezech. 11, 14 n.; žalm 51, 17 n. Jako synagoga nastoupila na místo chrámu, tak nastoupila modlitba na místo oběti.

Kurt Galling: Koheletstudien (276—299), komentář v malém ke knize „Kazatel".

K. Budde: Goethe zu Mose's Tod. Budde uvádí Sellinovu domněnku, že Mojžíš zemřel mučednickou smrtí v zemi východojordánské, když vystoupil proti kultu Baala Peor a praví, že

Sellin není prvním; na tuto myšlenku přišel již 160 let před ním W. Goethe. Goetheově myšlence dává Budde ještě přednost jako přirozenější a pochopitelnější. Mojžíš zemřel zákeřnou smrtí od Jozue a Kaleba. Proto také musili vrahové mrtvolu Mojžíše skrýti a učiniti odpovědným za její zmizení zázrak, že Jahve si Mojžíše pochoval sám.

303—308 E. Sellin: Der gegenwärtige Stand der Ausgrabungen von Sichem und ihre Zukunft, v němž Sellin ostře kritisuje vedení vykopávek v Sichem, jímž byl pověřen archeolog Welter. Aby si čtenáři ZAW mohli sami utvořiti úsudek, byla od archeologického ústavu k poslednímu seš. ZAW přiložena původní samostatná zpráva Welterova o vykopávkách.

309—312: „Sdělení" Rahlfs: Curiosa im Codex Sinaiticus. *Nov.*

RŮZNÉ.

Samaritánský pentateuch. V Nablusu, někdejším biblickém Sichemu, žije několik desítek Samaritánů, kteří jsou potomky oněch dávných asyrských kolonistů a Samaritánů, přišlých z Babylonie. Nejvyšší kněz této, snad ze všech nejmenší církve, čítající asi 200 lidí, uchovává mimo jiné památnosti také pentateuch, prvou část bible, psanou fénickým písmem, jímž Židé psali před zajetím babylonským. Podle názorů odborníků, tento rukopis pochází z prvých dvou století křesťanského letopočtu, ale Samaritáni neustávají ve svém tvrzení, že byl napsán již za života Aronova. Je to ovšem rukopis velmi vzácný a bohatí Američané marně se jej pokoušejí získati, ačkoli nabízeli závratné sumy. Nyní přichází zpráva z Paříže, že rukopis se dostal do rukou mezinárodních lupičů, kteří jej dopravili do Evropy. Nejspíše však nejvyšší kněz ukryl pentateuch jen na jemu známém místě a nechal rozšířiti zprávu o uloupení rukopisu, aby nebyl skutečně ukraden, o což se už pokusili mnozí Arabové i Evropané.

Lipská misie otevřela v Kilimandžáru první německé knihkupectví, jež v prvním roce svého trvání prodalo asi 4000 brožur a knih.

V Narvě v Estonsku konal se sněm duchovních lutherského vyznání proti hnutí bezbožeckému. Sněmu tohoto se zúčastnilo 24 pravoslavných duchovních národnosti estonské a ruské.

V Berlíně v měsíci září 1932 zahynulo průměrně 6 lidí denně sebevraždou.

Svaz svobodných náboženských obcí reformovaných v Německu nazývá se nyní Svaz evangelicko-reformovaných církví Německa (Bund evang.-reformierter Kirchen Deutschlands). Předsedou jest nyní pastor Nagel z Hamburku.

Podle uveřejněné statistiky římské kongregace pro církev východní jest více než 8,000.000 katolíků východního obřadu, z nichž jest více než 5,000.000 Rusínů. Mezi Rusíny působí 28 mužských a 41 ženských řádů a společností. V severní Americe jest asi 70.000 katolíků východního obřadu. V roce 1931 přestoupilo asi 13.000 příslušníků východního obřadu k římskému katolicismu; mezi nimi bylo 36 kněží.

Německé misie mají v Číně 262 cizích a 1164 čínských misijních pracovníků, 9 lékařů, 9076 žáků v misionářských školách; anglické misie mají v Číně 7400 cizích a 25.969 čínských misijních pracovníků, 499 lékařů, 293.134 žáků v misionářských školách a 24 vysokých škol.

Rozluky, rozvody a neplatná manželství v r. 1931. V roce 1931 bylo v zemi České provedeno: dobrovolných rozvodů 1767 (v obvodu krajského soudu v Praze 422), nedobrovolných rozvodů 1983 (v obvodu krajského soudu v Praze 1158), rozluk 3673 (1551) a neplatných manželství 17 (5). V zemi Moravskoslezské 662 (v Brně 192) dobrovolných rozvodů, nedobrovolných rozvodů bylo 392 (v Brně 137), rozluk 1380 (v Brně 417) a neplatných manželství 14 (v Brně 7). V zemi Slovenské dobrovolných rozvodů vůbec nebylo, rovněž tak nebylo jich v zemi podkarpatoruské. Na Slovensku pak bylo: nedobrovolných rozvodů pouze 9 (v Bratislavě žádný), rozluk 558 a neplatných manželství 3. Na Podkarpatské Rusi bylo nedobrovolných rozvodů 22 (z toho v Užhorodě 21), rozluk 87 a neplatných manželství 2. Celkem v celé republice bylo: rozvodů dobrovolných 2428, nedobrovolných 2406, rozluk 5698 a neplatných manželství pouze 36.

Mexická vláda změnila náboženská jména 200 měst a vesnic. Mexická vláda uveřejnila nařízení, kterým bylo změněno na 200 jmen měst, vesnic a usedlostí, jež doposud nesla jména svatých, nebo byla označena slovy náboženského významu. Je to další důsledek boje vlády proti katolické církvi.

500 let mučednické smrti Pavla Kravaře ve Sv. Ondřeji ve Skotsku. V roce 1433 byl husitský lékař Pavel Kravař ve Skotsku od tamějších biskupů a kněží obžalován z kacířství, postaven před soud a odsouzen k smrti upálením. Letos tomu bude 500 let, co byl tento Pavel Kravař upálen ve Sv. Ondřeji na náměstí. Tato historie jest málo známa, ale ve Skotsku skoro každý Skot jest s ní obeznámen. Na místě, kde byl Pavel Kravař upálen, bude postaven pomník. Ve Skotsku není Pavel Kravař znám podle svého českého jména, ale pod jménem Crawa. I naše církev československá uctí toto význačné jubileum.

Mohamedánské bohoslužby v Turecku se konaly dosud jazykem arabským, který má v islamu právě takový význam jako latina v církvi římskokatolické. Nyní však nařídila turecká vláda, aby napříště modlitby v mešitách se konaly výhradně turecky a ne arabsky a aby nejdéle do příštího „ramazanu", který jest největším mohamedánským svátkem a který se slaví začátkem jara, byla reforma všude provedena. Koran byl přeložen do turečtiny a bohoslužby se konají turecky. Nyní se začíná turečtina zbavovati i arabských slov, pokud mohou býti nahrazena tureckými. Došlo se v tom již tak daleko, že slovo „alah" bylo nahrazeno tureckým slovem „tanri". Proti této reformě protestovali stoupenci ortodoxního mohamedanismu přímo u presidenta Kemala paši a žádali, aby dovolil aspoň užívat slova „alah". Kemal paša se však rozhořčil a deputaci odbyl: „Bůh je nesmrtelný, já jsem smrtelný. Po mé smrti si jej třeba zase nazývejte ‚alah', ale dokud já jsem živ, bude se jmenovat ‚tanri'."

Theologická fakulta v Curychu rozhodla, aby všecky oficielní slavnosti konaly se bez pití alkoholi-

ckých nápojů, ježto toho vyžaduje odpovědné postavení duchovních.

Ženevská náboženská obec evangelická ustanovila pro švýcarské protestanty v Paříži zvláštního kazatele.

Na konferenci pro spojení methodistických církví v Anglii přinesl vévoda z Yorku poselství anglického krále, ve kterém se praví: „Methodisté vyznamenávali se vždy horlivostí pro vyšší ideály, pro šíření evangelia Kristova a pro mravní, sociální a duchovní blaho svých bližních. Modlím se, aby Vaše spojení v jednu církev Vaši horlivost osvěžilo a posílilo, abyste s tím větší důkladností a oddaností věnovali se službě pro království Pána a Spasitele Ježíše Krista."

Návrh na vypovězení jesuitů z Jugoslavie. Ve skupštině podal poslanec Gavrančič a soudruzi návrh na vypovězení jesuitského řádu z Jugoslavie. Návrh doporučuje, aby jesuitskému řádu jako celku i jednotlivým jeho členům byla zakázána činnost. Členové řádu, pokud jsou cizinci, mají stát do dvou dnů opustit, jsou-li státními občany jihoslovanskými, mají se ubytovat na ostrově Visu. Kdo by se v dané lhůtě nevystěhoval, má býti potrestán třiceti dny vězení a pak jako obtížný cizince vykázán. Statky řádu mají býti konfiskovány ve prospěch státu a věnovány na výchovu římsko-katolických kněží v duchu národním. Návrh doporučuje současné rozpuštění řádu lazaristů a Společnosti nejsvětějšího srdce Ježíšova, jakož i všech jiných mužských i ženských řádů, jež mají s jesuity spojení. V důvodech se praví, že činnost řádu jesuitského jest státu nebezpečnou, neboť řád jest prý podřízen přímo cizí moci státní, svaté Stolici. Navrhovatelé zákona se odvolávají na historické případy, kdy byli vypovězeni jesuité z katolických států. Zvláště připomínají stanovisko slavného římskokatolického biskupa Strossmayera, který prý právě upozorňoval jihoslovanský lid na nebezpečí, hrozící od jesuitů. — Tento návrh je jaksi demonstrací proti pastýřskému listu katolických biskupů jihoslovanských proti Sokolu. Protisokolský biskupský projev způsobil ostatně rozkol i mezi katolickým kněžstvem, ba i mezi biskupy, jichž část jest rozhodně na straně Sokola. Biskup kotorský Ucellini je starým členem Sokola. Pozoruhodné je, že nyní se nápadně množí přihlášky vynikajících vlasteneckých katolických kněží do Sokola. Přihlásil se za člena kancléř arcibiskupství barského don Ivo Kotnik. Praví ve svém dopise, že si hrdě připne rytířský sokolský odznak na posvátné kněžské roucho a vedle svého slibu Bohu a církvi složí sokolský slib králi a Jugoslavii a čistými sokolskými cestami půjde k jasným sokolským cílům.

Nová protináboženská vlna v SSSR. Poslední dobou přicházejí z SSSR zprávy sobě odporující. Dle jedněch zpráv se bolševici vzdávají kus po kuse protináboženské propagandy, dle druhých zpráv projevuje se nový nápor na církve a věřící a dokonce tento nápor má nabýti formy jakési pětiletky. Možná, že časově i místně odporují si tam úřady a úkazy, možná, že je jiná teorie a jiná praxe. Skutečnost je, že loňského roku velikonoční bohoslužby nesměly býti rušeny; rozhodující kruhy v armádě jsou proti bezbožské propagandě. „Osservatore Romano" a „Deutsche Allgemeine Zeitung" přinášejí souhlasné zprávy, že se chystá dokonce protináboženská pětiletka.

Veliké množství domnělých památek na Kristovo umučení. K větší slávě letošního roku nařídil papež, aby všechny kostely, jež chovají památky na umučení Kristovo, uspořádaly zvláštní církevní slavnosti. V Turinu bude v katedrále sv. Jana Křtitele vystaveno domnělé roucho, do něhož bylo zahaleno tělo Kristovo po snětí s kříže. Vědecké zkoumání potvrzuje, že toto plátno prý skutečně pochází z doby Kristovy. Posledně bylo vystaveno před dvěma lety a této slavnosti se zúčastnilo na dva miliony poutníků. Ve vatikánské basilice bude vystavena rouška, jíž sv. Veronika otřela Kristu tvář, když nesl svůj kříž na Golgotu. V basilice bude vystavena také část Kristova kříže, kterou nalezla na Golgotě sv. Helena, a hrot kopí vojáka Longina, který Kristu na kříži probodl bok. — Zvláštní úctě katolíků doporučuje papež pozůstatky, uložené v kostele sv. Kříže v Jerusalemě. Je tam jeden z hřebů, jímž byl Kristus přibit na kříž, dva trny z jeho trnové koruny a tabulka s nápisem „INRI", jež byla přibita na kříži. V San Giovanni v Lateráně bude vystaven i stůl, u něhož Kristus lámal se svými apoštoly chléb a tak vlastně po prvé celebroval přijímání. Santa Prassede vystaví zase sloup, u něhož byl Kristus při bičování upoután. — Podobně trevírský biskup ohlašuje v „Semaine Religieuse", že tunika Kristova, chována v pokladu trevírské katedrály, bude letošního roku veřejně vystavena od 27. července do 3. září. Město Trevír slibuje si ohromný příliv cizinců, neb při poslední výstavě uvedené památky v r. 1891 navštívilo město 1,900.000 poutníků z celého světa.

Předseda biskupských porad z republiky Československé, olomoucký arcibiskup dr. Leopold Prečan, poslal předsedovi vlády Malypetrovi list, v němž praví, že veškerá naše katolická veřejnost byla znepokojena zprávami o chystaných návrzích ministerstva školství a národní osvěty na zřizování a udržování školství a na organisaci jeho správy. Episkopát dostal také od mnohých spolků a korporací přípisy, upozorňující na nespravedlnost a škodlivost těchto návrhů. Sám upozorňuje na některé části, zvláště o církevních školách na Slovensku a Podkarpatské Rusi a vyloučení zástupců církve v zemských školních radách a na rušení učitelských ústavů. Pokládá proto takovou úpravu nyní i v budoucnu za naprosto nevhodnou, z důvodů státních a hospodářských za škodlivou. Proto prosí také vládu, aby navrhované školské reformy nebyly uzákoněny.

V Umbrii byly objeveny křesťanské katakomby. V okolí Villy San Faustino byly v poslední době objeveny důležité památky římské, značné umělecké ceny. V podzemí blíže Grotty Traiane přišlo se na staré křesťanské katakomby, které se táhnou na několik kilometrů. Tento nález je zvláště zajímavý tím, že ověřuje tvrzení, že křesťanství se šířilo z Říma podél Vie Flaminie. Také byly vykopány i imposantní trosky římských lázní na ploše 200 metrů a zbytky římského mostu o jednom oblouku.

Papežské požehnání o velikonocích. Papež udělí letos na Hod boží velikonoční z loggie Náměstí sv. Petra věřícím požehnání, kterýžto obřad byl od roku 1870 zrušen.

Protest Vatikánu u římské vlády. Vatikánský úřední list „Osservatore Romano" uveřejnil ostrý protest proti vzrůstající snaze považovat fašismus za náboženství — jak tomu na-

svědčuje vystavění několika oltářů v okolí Říma na památku „fašistickým mučedníkům". „Osservatore Romano" vyzvedá případ z města Pallanzy, kde představitelé fašismu při pietní ceremonii poklekli před jedním z oltářů, věnovaných mladému fašistovi, ubitému r. 1922 tlupou komunistů. Výstřelky tohoto druhu — praví vatikánský list — jsou nyní velmi časté a jest obava, aby se nestaly parodií křesťanského kultu. Autor článku doufá, že Mussolini nedovolí, aby toto uctívání, povýšené na náboženství, stalo se všeobecným.

Oslava narozenin buditele biskupa Strossmayera. Dne 3. února večer uspořádala jugoslávská omladina v Československém domě v Bělehradě slavnostní akademii na paměť 118. výročí narození velkého jugoslávského buditele, biskupa Josipa Juraje Strossmayera. (Narodil se 4. února 1815.) Prof. Simonič měl přednášku o velké všeslovanské akci slavného chorvatského biskupa a zdůrazňoval, že Strossmayer byl jedním z největších bojovníků za jugoslávskou národní myšlenku. Všecky časopisy přinesly vzpomínku na vznešenou snášelivost Strossmayerovu ve věcech víry a na jeho hluboké přátelství k sokolské myšlence.

Projev katolického biskupa kotorského Ucellíniho vzbuzuje na jihu všeobecnou pozornost. Za války přestál četná utrpení, byl označován za vyzvědače pro Srbsko. Jest dnes 85 let stár a duchem pořád čilý jako dříve, kdy ho vyzval rakouský divisionář před pádem Lovčenu, aby opustil Boku kotorskou. Odpověděl mu: „Ty chraň ta opevnění, já budu chrániti svou církev a národ." K zástupci bělehradské „Politiky" se vyslovil o dnešních srážkách o sokolstvu: „Vím, co mne čeká, vím, co odpovím. Nikdy v životě jsem neváhal říci, co myslím a cítím, ani dnes. O víru nejde. Proto jsem nepodepsal okružnici a nebyla ohlášena v mém biskupství. Nevidím v tom hřích. Vyzvou-li mne, abych žehnal jejich práci, požehnám ji pro Boha. Proti práci sokolů v mém biskupství není námitek, jež jsou základem okružnice, a věřím, že jich nebude." — Dále uvedl, že za třicet let svého působení v Kotoru byl vždy ode všech ctěn, ačkoli katolíci v tomto kraji představují jednu sedminu všeho obyvatelstva. Nato ukázal na knihu „Srbská vojska a soluňská fronta" a pravil: „Tu máte účet, kolik nás stálo krve, co máme. Která je to síla, která chce nám upříti právo na klidný život a chce nás rozdvojit? Já věřím, že se na konec konců uvěří, že marné jest všechno jejich usilování..."

Papež letos po prvé na letní pobyt. Jak sděluje papežská kurie, navštíví papež v letošním svatém roce nejen své letní sídlo v Catelgandolfo, nýbrž i tři velké basiliky, do nichž budou putovati výpravy poutníků. Kromě toho povede papež o svátku Božího těla procesí na náměstí sv. Petra.

Složení kardinálského sboru po jmenování nových šesti kardinálů jest toto: Z celkového počtu 56 kardinálů jest 30 Italů a 26 jiné národnosti: 6 Francouzů, 4 Severoameričané, 4 Němci, 3 Španělé, 2 Poláci a po 1 Čechoslováku, Kanaďanu, Belgičanu, Maďaru, Portugalci, Irčanu a Rakušanu.

Arcibiskup dr. Innitzer o válce a míru. V rakouské Lize pro Společnost národů promluvil arcibiskup dr. Innitzer na téma „Válka nebo mír". Vycházeje ze svatého roku, vyhlášeného papežem, jímž křesťané celého světa mají býti povzbuzeni k zvýšené činnosti pro mír a dohodu mezi ná-

rody, arcibiskup pojednal o snahách katolické církve, která odmítá válečné zbraně a chce je nahraditi palmami míru. Prelát dr. Drexel žádal, aby bylo vynaloženo všechno úsilí, aby se Vatikánské město stalo členem Společnosti, neboť tím by Společnost národů nabyla velké mravní autority, a krom toho by také oněm americkým kruhům, které si přejí, aby Spojené státy vstoupily do Společnosti národů, byla dána možnost k dosažení jejich cíle.

266 sebevražd v Praze za deset měsíců. V lednu až říjnu 1932 skončilo sebevraždou 266 osob, bydlivších v Praze, a to 172 mužů a 94 ženy. V lednu zemřelo sebevraždou 20 osob, v únoru 26, v březnu, dubnu a květnu po 29 osobách, v červnu 31 osob, v červenci 16, v srpnu a v září po 30, v říjnu 26 osob. V týchž měsících roku 1931 skonalo sebevraždou 292 osob (211 mužů a 81 žen). Průměrný počet sebevražd v Praze za měsíc činil v roce 1932 27, v roce 1931 29.

V 10 československých krematoriích bylo v lednu 1933 zpopelněno 579 zesnulých, a to 284 katolíků, 142 bez vyznání, 89 čechoslováků, 37 evangelíků, 19 israelitů. Až do 1. února 1933 bylo v Československu zpopelněno 43.250 osob.

V říšském sněmu německém podali poslanci centra návrh školního zákona, kterým by se zaručovalo zřizování konfesionelních škol ve všech zemích říše, výuka náboženská a nábožensko-mravní výchova a jímž by se umožnilo i náboženským menšinám zříditi si své soukromé školy.

21 altonských pastorů se usneslo na artikulech, které pak vyhlásili ve svých kostelích a v církevním tisku. Tyto artikule neboli články pojednávají o církvi, o člověku, o státu, o úkolech státu a o přikázáních božích. Ve svém prohlášení vyslovují se proti politice církve a proti dnešní znemravnělosti.

Evangelický kazatel dr. Wolf v Meuselwitz v Durynsku vzdal se svého úřadu v církvi, když mu bylo nadřízenými úřady církevními pohrůženo, ježto se činně zúčastnil mnoha shromáždění sociálně demokratických.

V předsednické schůzi německého spolku diakonistek v Marburku podával dr. Alfred Lechler zprávu o jedné své pacientce, která ležela v nemocnici v Neustadtu v jižním Harzu a na níž se jevily známky stigmat.

Zemská církevní rada ve Frankfurtu nad Mohanem udělila důtku faráři Probstovi, vydavateli evangelického týdeníku „Sonntagsgruss", že porušil politickou neutralitu církve. Tato důtka byla národním socialistům frankfurtským podnětem, že svolali 22. ledna t. r. velké shromáždění, které se usneslo, aby zemská církevní rada byla rozpuštěna a aby byly vykonány nové volby.

Církevní rada v Curychu rozhodla, aby kandidátky bohosloví mohly užívati názvu „farní pomocnice" a kandidátky ženských sociálních škol názvu „obecní pomocnice".

V Paříži bylo zřízeno 242 nových far katolických. Jednotlivé farnosti byly zredukovány na 15.000 duší. Potřebný obnos 20,000.000 franků na stavbu kostelů byl půjčkami sebrán během 3½ hodiny.

Pět mladých theologů francouzských, kteří se zajímají o dialektickou theologii, vydává od listopadu minulého roku svůj vlastní časopis pod názvem „Hic et nunc". Cahiers périodiques. Paris VI, Rue St. Placide 31. Jednotlivé číslo stojí 3 franky, celý ročník pro cizinu 18 franků.

První sešit obsahuje články filosofické, theologické, politické, antihumanistické (!) a církevní. Řídí se heslem: „Cogitor, ergo sum."

V belgickém městě Eupen v provincii lutyšské, které do roku 1920 bylo pruským krajským městem, byl kaplan Gilles na Štědrý den odvolán ze zpovědnice, aby mu mohl býti soudním zřízencem doručen výnos královské vlády, kterým se mu nařizovalo vypovězení ze země belgické ve 24 hodinách. Německá vláda podala protest.

V osadě Salzdorfu u Šubinu v Polsku byly bohoslužby pro školní mládež dvěma strážmistry policejně přerušeny a čekatel diakonátu, který bohoslužby konal, byl bez soudního vyšetřování odsouzen k dvěma týdnům vězení, ježto prý se provinil proti novému zákonu z 11. VII. 1932, který zní: „Kdo vykonává povolání bez žádoucího oprávnění, bude potrestán... vězením."

Na universitě v Kolíně nad Rýnem byla zřízena stolice církevního práva a církevních dějin.

Evangelický kazatel dr. Pieper v Halingen byl po mnohonásobném varování biskupem zbaven místa pro politickou činnost. Jeho političtí straníci uspořádali mu pochodňový průvod.

Vyšetřování proti oldenburskému ministru Roverovi pro urážku vrchní církevní rady bylo na základě zákona o amnestii zastaveno.

Ve Výmarech byl založen při tamější vysoké škole ústav pro evangelickou církevní hudbu a ředitel kůru v Eisenachu Mauersberger a farář Michaelis ve Výmarech byli jmenováni docenty.

V Mnichově byl zřízen katolickou církví seminář pro bohoslovce východního ritu. Odchovanci tohoto semináře mají býti posíláni jako misionáři do zemí východních.

Mírový spolek německých katolíků obrací se proti zmilitarisovanému sportu, varuje před opětným zavedením všeobecné branné povinnosti a usiluje o její odstranění v zemích, ve kterých je zavedena.

Usnesením většiny občanské rady pro výchovu v kantonu basilejském byla ve všech veřejných školách jmenovaného kantonu odstraněna modlitba před a po vyučování; rovněž tak se stalo v Curychu.

Adventisté čítají 347.435 členů. V 141 zemích hlásá 21.607 misionářů slovo boží ve 455 jazycích a nářečích; v 61 nakladatelstvích a knihkupectvích bylo prodáno spisů více než za 16 milionů marek. Adventisté mají 167 vyšších škol s 24.177 žáky a 1937 elementárních škol s 66.288 žáky.

Při požáru dominikánského kláštera ve Zvlle v Holandsku byly zničeny knihovna i archiv dominikánského řádu.

V Anglii ustavil se spolek abstinentních dělníků, jehož předsedou byl zvolen president odzdrojovací komise Artur Henderson.

Španělská sněmovna zamítla návrh zákona, kterým měla býti katolickým kněžím zaručena pense ze státní pokladny a odůvodnila své zamítnutí prohlášením, že církev katolická ve Španělsku jest dosti bohatá, aby mohla své duchovní vydržovati ze svých finančních prostředků.

Ve spojených církvích evangelických v Polsku klesl opět počet evangelických duchovních, ale potřeba kázání a bohoslužeb je stále stejná, takže přibývá případů, že musejí tuto

službu vykonávali i laici. Není případu, že by novorozeně zůstalo nepokřtěno, příslušníci evangeličtí v Polsku uzavírají jen sňatky církevní a nebylo také případu, že by zemřelý byl pohřben bez církevní asistence.

V kraji šubinském v Polsku byly vykonány domovní prohlídky u dítek, které navštěvují školní bohoslužby a dítky byly vyslýchány, zda při bohoslužbách se učily německy čísti a psáti. V kraji kostenském byl jeden hospodář, který své dítky učil doma vánočním písním a říkánkám v jazyku německém, odsouzen k pokutě 50 zlotých.

Polské policejní úřady potrestaly několik uniatských duchovních, kteří v posledních týdnech na žádost ukrajinského obyvatelstva vykonali slavné bohoslužby za popravené mladé teroristy a bylo jim policejními úřady sděleno, že by konání dalších takových bohoslužeb bylo považováno za vzpouru proti státní moci.

Dle příkladu reformované církve zavedla i německá lutheránská církev v Jugoslavii zvláštní kursy kazatelské pro kněze, a tak 110 kněží a církevních starších sešlo se v syrmickém kraji do takového kursu.

Papež Pius XI. schválil římskokatolický rituál v řeči slovinské k potřebě slovinských far v Jugoslavii, ale nikoli k potřebě značných slovinských menšin v Italii a Rakousku.

Arcibiskup z Erivanu byl 60 hlasy z 80 zvolen za hlavu všech Arménů. Volbě nebyly činěny se strany sovětské vlády žádné těžkosti.

Čínské ministerstvo vnitra vydalo výnos, dle něhož církve, založené čínskými křesťany, mají právo za zvláště příznivých podmínek zakoupiti si anebo aspoň najati místo k zřízení misií, ale nemají toho práva církve, podporované cizinou.

Čínská národní vláda zakázala všechny projevy, jimiž by některé náboženství bylo zlehčováno. *M. Z.*

NÁROD, NÁBOŽENSTVÍ A CÍRKEV.

Nelze snad popříti, že v Evropě zvedá se opět vlna nacionalismu, jenž po světové válce byl zatlačen mezinárodním socialismem silně do pozadí. To nepřekvapuje toho, kdo zná z dějin, ať politických nebo kulturních, že vývoj lidstva nejde vpřed přímočaře, nýbrž spirálovitě nebo vlnovitě. Myšlenky a směry a snahy střídají se tak, že střídání podobá se výkyvům kyvadla, s tím rozdílem, že kyvadlo zůstává na jednom místě, kdežto vývoj lidstva, národů jde vpřed. Též bychom mohli říci, že lidstvo, ať ve svých částech nebo ve svém celku, jde vpřed střídáním ekstrémů: z ekstrému do ekstrému. Ekstrémem byla společenská nivelisace, řítící se až v bezbarvý internacionalismus, a ekstrémem jest vystupňovaný nacionalismus, jak ho můžeme pozorovati právě dnes v sousedním Německu.

Otázka nacionalismu není bezvýznamná ani pro náš národ a náš stát, a není bez významu ani pro naši církev československou. I u nás máme silně zahrocené hnutí národní nebo nacionální, které je pěstováno v našem fašismu, máme zahrocené německé hnutí nacionální v hakenkreuzlerismu, třebas ani jedno ani druhé neohrožuje klid státu, jak se děje v Německu. Naše církev ráda se nazývá národní církví, třebas ji nelze ani zdaleka přirovnávati k nacionálnímu hnutí, které se uplatňuje poslední dobou v protestantismu v Německu, ač právě pro její mírný ráz národní nebývá jí vždy rozuměno ani u nacionalistů, ani u socialistů. Jedněm je málo národní, druzí by ji rádi stavěli na stejný stupeň s „německými křesťany" v „třetí říši". Mám na mysli případ, který se odehrál u nás poslední dobou. Na přednášku v našem rozhlase, kterou měl profesor Hromádka a v níž obracel se proti zapřahání Boha a náboženství a církví do zájmů světských, národních, státních, reagovaly hlasy našich příslušníků jako na urážku oprávněných snah národních a vyzývaly vedení církve, aby se ozvalo na ochranu národního rázu naší církve. Když vedení neuznalo za potřebné a nutné reagovat na přednášku, vině no téměř z nedostatku národního cítění.

Není tedy asi nemístné, abychom zaujali stanovisko k nacionalismu a stanovili jednak jeho oprávněnost, totiž pokud a jak dalece jest národní hnutí, myšlení, cítění a snažení oprávněno vůbec a jakou oprávněnost mají národní snahy v náboženství, především v křesťanství, a pak v církvi.

O oprávněnosti národních snah vůbec po celé šířce politického i kulturního života nelze pochybovati. Neeksistuje nějaké lidstvo abstraktní, které by bylo nad kmeny a národy. Jest jen lidstvo v národech tak, jako jsou na př. vždy jen určité stromy, hrušně, jabloně, švestky, duby, sosny atd. a ne stromy vůbec, které by nebyly určité stromy. Nelze mluviti o anacionalismu, o

beznárodnosti tak, jako nelze mluviti u lidí o bezpohlaví ve smyslu normálního života. Jsou anomalie a abnormality, ale s těmi nelze počítati jako s pravidlem a oprávněností. Tak národní snahy jsou naprosto oprávněné, jsou nutné, má-li býti možné lidstvo. Znamená nepochopení eksistence a vývoje lidstva po všech stránkách života (biologicky i kulturně), chce-li někdo odsuzovati vůbec národ, národnost, a pokud slovo nacionalismus je pouhý překlad slova národnost, tedy i nacionalismus vůbec, nacionalismus každý.

Co však zasluhuje odsouzení a zavržení, jest určitý druh nacionalismu, totiž takového nacionalismu, který nechce znáti a uznávati žádných jiných národů, než jen svůj, a pokud musí uznati faktickou eksistenci jiných národů, uznává je jenom jako podnož svých „svatých" snah. Takový pojem nacionalismu není nic jiného než strohý, absolutní egoismus, promítnutý ze života jednotlivcova do života národů a států, ze soukromého života do života politického, kulturního, hospodářského a sociálního. Tento národní egoismus nestane se oprávněnějším, jestliže se nazve „svatým" (egoismo sacro). Jest opět jisto, že egoismus, uplatnění našeho já, života individuálního má své určité mravní oprávnění. Má-li eksistovat lidstvo, má-li trvat národ, společnost, musí eksistovat též jednotlivci. A čím dokonalejší jest jednotlivec, tím dokonalejší jest společnost, ať národní, ať státní, ať všelidská. Jednotlivec jest základem národa. Proto egoismus jest do jisté míry oprávněn. Pravím: do jisté míry. A celé umění spočívá v tom, nalézti tu pravou míru. V tom spočívá také veškera podstata boje nebo zápolení, jež se odehrává ve společnosti národní, státní, všelidské: vyrovnat práva individua oproti societě, oproti kolektivu a naopak.

Každé náboženství se pokouší ideově a eticky řešit tuto otázku vztahu individua ke kolektivu. Čím lépe, životněji, zdárněji pro společnost i jednotlivce se to děje, tím hodnotnější jest ono náboženství. Křesťanství nevyhýbá se tomu řešení a pamatuje i na jednotlivce i na společnost, kterou zná jako království boží. Příkaz lásky k bližnímu posvěcené láskou k Bohu dává nám, což našeho, a bližnímu, což jest bližního. Království boží neničí jednotlivce, nýbrž povznáší, přivádí k dokonalosti.

Jest tedy určitý stupeň egoismu, který můžeme označiti jako péči o všeobecné blaho jednotlivce, mravně dovolen. A tak je dovolen také určitý stupeň národního egoismu, národních snah, totiž péče o všeobecné blaho národa, blaho hmotné i duchovní, politické i kulturní, hospodářské a sociální, a to všecko zároveň v zájmu lidstva. Jako jest právě nutno nalézt určitou míru práv u vztahu jednotlivce a společnosti (jedné rodiny, jednoho kmene, jednoho národa, jednoho státu), tak třeba hledat a nalézat určitou míru oprávnění snah jednoho národa u vztahu k ostatním národům. Ve hledání a nalézání těch práv vzájemných jest právě

těžiště mezinárodního života a rozvoje. Aby se našla správná míra národních a mezinárodních práv, nesmí žádný národ zapomínat, že zde není sám a nemůže zde býti sám, jako jednotlivec nesmí myslit, že jest zde jen on a nikdo jiný. Jako jednotlivec, tak více jednotlivců, národ musí si uvědomit, že také ostatní národy mají zrovna takové oprávnění jako on, a že třeba národní zájmy uplatňovat nikoli na úkor jiných národů, nýbrž vedle nich a ve shodě s nimi. Třeba si uvědomiti, že právě všecky národy tvoří dohromady vyšší jednotu, totiž lidstvo, a že každý národ svým způsobem a svým svérázem má přispět k uplatnění a rozvoji lidstva.

Z toho plyne, že národ jako jednotka (nerozhoduji, pokud jest jednotkou) není nejvyšší hodnota; vyšší hodnota jest lidstvo.

Tu třeba říci, že ne vždy bylo si lidstvo vědomo své nadnárodní jednoty. Dějiny nás o tom poučují. Lidské vědomí vyvíjelo se od rodiny, rodu, kmene k národu a teprve velmi pozdě v dějinném vývoji přišlo k vědomí jednoty lidstva. Náběhy k tomu byly činěny již před křesťanstvím, ale nejlépe zdůrazněna jednota lidstva teprve Kristem v jeho modlitbě „Otčenáš". Tam je jednota lidstva vyslovena, zdůrazněna, posvěcena myšlenkou na společného otce — Boha. A tamodtud plyne i rovnost všech lidí, bratří, sester, jedné rodiny. Tedy i rovnost národů v lidstvu. Jestli francouzská revoluce se domnívala (a s ní moderní lidstvo), že teprve jí byla objevena rovnost lidí, klamala se. Jí ovšem nikdo nevezme zásluhu, že rovnost, na níž se zapomínalo (a to důkladně), zdůraznila, ale nelze říci, že by ji byla teprve vytvořila. Kristus vyslovil ji svou modlitbou před 19 sty lety.

Aby národ a jeho příslušníci dospěli k vědomí, že zde nejsou sami, že tvoří všecky národy vyšší jednotu, lidstvo, a že všickni národové, a všickni jednotlivci jsou členy toho celku, že mají proto povinnosti k jiným, musí pojem národa býti naplněn duchovním obsahem, duchovními hodnotami, které k takovému pojímání světa a života vedou. Zrovna jako jednotlivec, má-li v sobě překonat strohý, naprostý egoismus, musí býti veden vyššími ideami, cíli a snahami, tak i národ.

Pojem národa jest sám sebou pojem prázdný. Musí mu býti dán obsah, náplň. A vše záleží na tom, jaký obsah mu bude dán. Zůstane-li národ jen u té náplně, která plyne sama sebou z fysické příslušnosti k tomu neb onomu národu, pak se lidstvo ocitne na stupni dávno překonaném, totiž na stupni, kdy nebylo ještě vědomí lidstva, ale kdy byly jen národy, každý sám pro sebe, a s jinými stýkal se jen se zbraní v ruce, aby buď byl poroben nebo porobil jiné.

Nejvyšší dosud duchovní hodnoty, jež zná lidstvo, jsou hodnoty, které hlásal Kristus. O křesťanství možno soudit různě. Nazýváme-li však křesťanstvím nikoli církevní výklad evangelia, nýbrž evangelium samo, to, co hlásal a uskutečňoval Kristus, pak

nemůžeme neuznat — a nemůže žádný nepředpojatý posuzovatel neuznat, — že právě duchovní a mravní hodnoty evangelia, božího království, umožňují soužití a zdokonalení lidstva, jednotlivců i národů způsobem nejdokonalejším. Vše záleží jen na tom, aby ty duchovní hodnoty evangelia Kristova byly přijaty a — praktikovány.

Tím jest dán již poměr nacionalismu ke křesťanství a k církvi. Když nebylo společného vědomí lidstva jako celku, tehdy nebylo ani společného náboženství všelidského. Bylo náboženství národní: egyptské, babylonské, židovské, perské, řecké, římské, slovanské, germánské atd. S křesťanstvím v evangeliu Kristovu bylo však dáno lidstvu náboženství všelidské, nadnárodní. Od té doby stává se „národní náboženství" nižším stupněm náboženského vědomí, stává se čímsi překonaným. Národům, kteří prošli křesťastvím, nelze se vracet k předkřesťanskému chápání náboženství, totiž k budování nějakého národního náboženství. Vývoj prostě nejde zpět, jako řeky netekou ke svým pramenům. A jestli národ se vrací k národnímu pojímání náboženství, totiž svého vztahu k Bohu, jde zpět, a ne vpřed. Nám, kteří jsme v oblasti křesťanské kultury, nelze se zbavit křesťanství. To bychom se musili zbavit veškeré své kultury, jež je křesťanská.

Křesťanství není náboženství národní, nýbrž všelidské. Ale proto křesťanství nebrání národům, aby se v chápání evangelia Kristova a v jeho uskutečňování neuplatňovaly se svými oprávněnými národními schopnostmi a vlohami. Kristus učí, že Bůh dává lidem různé hřivny, dary, schopnosti, vlohy. A nechce, aby je zakopali, nýbrž aby jimi hospodařili. Jednají národové v intencích Kristových a podle boží vůle, jestli i v náboženství, v našem případě, v naší oblasti tedy v křesťanství, uplatňují se každý jinak, každý podle svých možností, schopností a vloh. Ono to prostě není ani jinak možno. Každý člověk a každý národ má při společných vlastnostech s jinými lidmi a národy též vlastnosti, vlohy odchylné, které jsou jenom jemu vlastní. Těch nelze se mu zbavit a netřeba ani toho. Naopak, má je uplatnit. Tím docílí se bohatosti a pestrosti jevů životních. Jako v přírodě působila by uniformita na nás dojmem deprimujícím, tak i v životě duchovním u jednotlivců i národů. Bůh chce ne uniformitu, ale jednotu. Ne uniformu, jeden tvar, ale různost tvarů, různost chápání, a jednotu myslí, srdce, ducha. Jednotu duchovní.

Národové mohou a smějí uplatňovat své různosti v chápání evangelia Kristova, a oni nemohou ani jinak než uplatňovat je. To znamená: nemohou mít národní náboženství, nemohou mít národní křesťanství, poněvadž první by byla degenerace, druhé by znamenalo rozpor v evangeliu; ale mohou, smějí a mají míti národní církev. Církev není křesťanství, totiž nekryje se plně s křesťanstvím, s evangeliem. Evangelium je nadřaděno církvi a církev podřaděna evangeliu. Církev jest lidské dílo, kterým lidé

(národ) snaží se uskutečňovat evangelium Kristovo, jak dáno bylo Bohem skrze Krista. Církev je nádoba, evangelium má býti obsahem. Evangelium jest však hluboké, tak bohaté, že není možno, aby lidé, národy jednou formou, jednou církví dovedli vystihnout, uskutečnit, realisovat celé evangelium na určitém místě, v určité době. Církve se mění, střídají, povstávají, hynou, ale evangelium zůstává se svými božskými hodnotami.

Vím, že s tímto výkladem o církvi nebudou souhlasit katolíci, protože u nich je evangelium totožné s církví, totiž s jejich církví. Ale pohled do dějin a na mapu křesťanských církví nás poučuje o něčem jiném, než jsou názory katolické. Jakmile křesťanství se více rozšířilo a zabralo různé národy, počaly se jeviti i odlišné způsoby chápání evangelia Kristova, vznikaly církve, třebas byly s počátku potlačeny, a první pokus rozlišení církví upevnil se teprve v 11. století, rozdíl mezi Východem a Západem, světem řeckým a latinským. Pokusy o budování církví oproti jedné církvi však byly činěny již dříve (na Východě). Dnes mapa církví nám ukazuje rozvrstvení křesťanství více méně podle národů nebo aspoň skupin národů. Katolická církev západní jest rozšířena a udržela se ponejvíc (s malými výjimkami, které potvrzují pravidlo) u národů románských; církve protestantské pojímají do sebe národy germánské; pravoslaví jsou oddáni Slované (vedle Řeků a Rumunů), ale pravoslaví není útvar slovanský, nýbrž řecký. Slované postupem věků vtiskli sice svůj ráz pravoslaví, ale své církve dosud nevytvořili. Čechové učinili pokus o svou církev v době po Husovi, ale dílo ztroskotalo nepřízní doby a prostředí. Jednota bratří byla celkem vyhubena. Dnes čeští evangelíci vědomě vracejí se k duchu Jednoty, ovšem naší době přizpůsobené. Československá církev je novodobým pokusem o vytvoření národní církve, především pro československý národ, ale v budoucnosti snad i pro jiné národy slovanské.

Není-li oprávněno zvát křesťanství národním náboženstvím, přece jsou nejen oprávněny, ale přímo nutny národní církve. Svéráz národů smí, ba má povinnost uplatnit se i v chápání křesťanství, ovšem ne tak, jak chce to dělat národ německý, nebo lépe řečeno Hitler a jeho stoupenci. Jest podle Krista jeden Bůh, který je Bohem, laskavým otcem všech národů. Všichni k jednomu Bohu máme volati: Otče. Ale není Bůh Němců, Bůh Francouzů, Bůh Angličanů, Italů, ovšem ani Bůh pouze Čechů. Taková mluva a takové myšlení znamená karikaturu křesťanství a evangelia Kristova. Jest jen jeden Kristus, Mistr a Pán všech, nikoli pouze Němců. Jest jen jedno evangelium, radostná zvěst stejně pro všechny jednotlivce i národy, a není jen evangelium pro Němce nebo jen pro Čechy. Tak, jako Němci — ovšem ne všichni, nýbrž jen někteří — chtějí budovat nejen církev národní, ale i náboženství národní a Boha německého, Krista arijského-germánské-

ho, to jest nesprávné a nemožné. Znamená to zneuznání evangelia Kristova, degradování křesťanství na náboženství z doby před Kristem. Ostatně můžeme býti klidni; pokusy německé potkají se s nezdarem a Němci budou se jednou hanbit za ně. Tím má býti řečeno, že my v církvi československé nemůžeme následovat německého příkladu, třebas by to vyhovovalo i některým Čechům, snad i našim členům. Církev československá chce a musí býti věrna evangeliu Kristovu, duchu Kristovu. To nás pojí s ostatními křesťany. Smí však, ba musí chápat a uskutečňovat Kristovo evangelium v duchu národa českého, v tom duchu, jak se projevil a ukázal ve snahách a v práci M. Jana Husa a jiných českých reformátorů. Není ani jinak možno. Kdyby se církev naše sebe více vzpírala českému duchu, ona se ho nemůže zbavit. Ten jest nám dán a my musíme ho pěstovat, ovšem tak, aby nebyl v rozporu s duchem Kristovým. Národní ráz neboli duch u každého národa uplatní se v celé duchovní práci, i v náboženství a mravním životě. Uplatní se i v církvi československé. A to nejen snad řečí a symboly, nýbrž i v myšlení, cítění a snažení.

Výsledek: Odsuzujeme nacionalismus ve smyslu v ý l u č n é národnosti, přijímáme a budeme pěstovat nacionalismus, naplněný duchovními hodnotami evangelia Kristova, především spravedlnosti a práva, ano i lásky k bližnímu. Kristus jest nám i zde vzorem. Objímal celý svět, ale miloval především svůj lid, nad jehož budoucími osudy plakal. Odmítáme národního Boha, národního Krista, ale budeme budovat národní církev v duchu Husově a v duchu Kristově, církev pro náš národ a snad jednou i pro národy slovanské, církev však pro naši dobu, ne pro minulost. Evangelium Kristovo pojí nás s národy a učí nás povinnostem k lidstvu. Hus nás učí milovat náš národ a národy slovanské — vše v duchu Kristově. *A. Spisar.*

DISKUSE O CÍRKVI ČESKOSLOVENSKÉ S PROF. J. L. HROMÁDKOU.

Glosa o povaze diskuse.

Profesor Hromádka napsal do pátého ročníku Křesťanské revue (č. 7—10) několik statí o československé církvi. Byly v nich kriticky probrány předpoklady vzniku CČS a kořeny její domnělé slabosti. H. tu soudil CČS přísně a jednoznačně. Nachází v CČS příznak obecné české náboženské slabosti a duchovní bezradnosti. Pochybuje o vážných motivech záměrně religiosních u její zakladatelské generace duchovenské i laické. Zastavuje se při jednotlivých fázích dosavadního ideového vývoje a

je až pohoršen jejich nejednolitostí. V posledním období kritického nazírání věroučného v CČS shledává H. stopy lehkovážného a školáckého nástinu naukových odpovědí na nejtěžší problémy víry a života. Namátkou jsou k ideologickým výhradám přiřazeny námitky proti administrativě CČS, ale v celku theologický rozbor situace CČS v těchto statích převládá.

Profesor Spisar zabýval se podrobně články Hromádkovými v Českém zápase a jeho odpověď vyšla též v samostatné brožuře. Věnoval se ve své odpovědi kritickým poznámkám Hromádkovým o vzniku CČS a o vývoji její křesťanské nauky. H. reagoval na odpověď Spisarovu způsobem neuspokojujícím. Řadu předmětných jeho thesí přešel pouhým gestem, avšak důkazy mlčely. Zato zahájil v Křesťanské revui, roč. VI., č. 3., frontální útok proti vedení CČS, čímž byla dána jeho kritikám nová, odlišná povaha tendenčně osobní zahrocenosti.

S. byl donucen hájit svou osobní čest a učinil to v Č. zápase (č. 52/1932). Patriarcha Procházka v dlouhé serii článků, tamtéž otiskovaných (vyšly též v samostatné brožuře „V boji za pravdu"), obhajoval hlavní stan CČS, na nějž se předtím střílelo ze zbraní nepříliš vybíravých. Fakta, jež na obranu vedení CČS P. uvedl, H. nevyvracel. Spokojil se pouze dovětkem v čís. 6. Kř. revue, v němž slíbil, že se vyrovná s věcnými tvrzeními obhajoby CČS; replika však dosud nevyšla. Proto je možno probrat logickou strukturu diskuse o CČS a dialekticky uzavírati, jaké jsou její výsledky. Co se diskutovalo o duchovní orientaci CČS a o její administrativě, co plyne z diskuse pro další církevní život?

I.

Předpoklady vzniku a výslednice ideového vývoje CČS. Čeho chtěl dosáhnouti prof. Hromádka?

H. se netají cílem svých kritik. Ujišťuje, že je k CČS loyální a že mu záleží na jejím vnitřním růstu. Za úkol si vytyčuje rozbor vzniku, vývoje, dnešní duchovní tvářnosti a poslání CČS. Chce psáti své stati, aby pomohl církvi čsl. z duchovní malátnosti a prohloubil v ní vědomí odpovědnosti za tvorbu nové církve. Přeje si, aby v ní jeho slova byla pojímána jako slova přítele, který se nemíní povyšovat, ale, píše-li o chybách a nedostatcích CČS, cítí je jako své chyby a nedostatky. Tato osudová spjatost s CČS nutí jej k tomu, aby jí radil a napomínal. H. si přeje, aby těmito pohnutkami byla jeho kritika vykládána.

S. i P. shodují se v tom, že konečný dojem z Hromádkových článků nevyzněl přátelsky, ani spravedlivě pro CČS a její ústavní představitele. Dosáhl H. předsevzatého cíle, nebo se při úkolu

tak nesmírně nesnadném, vyžadujícím hlubokého proniknutí do nitra lidských duší a odosobněné služby vyšší spravedlnosti, přecenil a dosáhl účinků i pro okruh své osobní činnosti nežádoucích? Nelze mně zodpovědět tuto otázku bez podrobnějšího rozboru jeho kritických hledisek.

Hromádkovy otazníky. Obtížnost úkolu, aby totiž CČS v dosavadním rozběhu rostoucího díla nábožensko-mravní reformace byla bez vášnivého odporu nebo tendenčního zaujetí posouzena po stránce genetické i funkcionální, nezůstala prof. H. skryta. Nedefinitivnost jeho soudů a zvídavý pohled pátrajícího zraku nachází svůj výraz v četných otázkách, jež nemilosrdně pitvají samotné základy církevní stavby, jejich nosnost a solidnost, odolnost k náporům vnějšího světa a spjatost s královstvím, v němž vládne svatost a dokonalost boží. K čemu zde církev čsl. je, jaké je její místo v zápasech o pravdu evangelia?

Procházkova odpověď všímá si těchto rozmanitých otazníků Hromádkových a přímočaře upozorňuje na zcela konkrétní úkaz, že CČS získala značnou část národa pro cestu Kristovu a že zápasí o čest a platnost jeho evangelia důrazem na křesťanský život a věroučnou poctivost.

O vzniku a vývoji CČS vyslovil H. několik soudů pro církev nepříznivých. Nezarážela by ani these, že zakladatelská generace CČS patřila ke katolickému průměru. Zato mnou přímo otřásá Hromádkův soud, že přestupy do CČS nebyly následkem náboženského obživení, nýbrž prý byly u kněží i laiků vyvolány vnějším tlakem obecné popřevratové mentality protiřímsky nakvašené a vlastenecky zvlněné. Tím si H. vysvětluje, že v CČS nebyl dlouho katolicismus překonán a naznačuje, že duch katolický byl v CČS sesvětštěn, znárodněn pod vlivem popřevratových hesel a jen poněkud usměrněn okleštěným výsekem požadavků katolického modernismu. Vznik církve byl připraven dějinným vývojem národa v minulosti, ale „plnost času" nenašla podle Hromádky skutečných náboženský vůdcovských osobností, které by ideovou náplň CČS svou duchovní převahou formovaly. Ideály Masarykovy a česká reformace působily prý na vznik CČS velmi málo.

S. podle mého soudu správně vytýká Hromádkovi nedostatek hlubšího vcítění se do niterného života nových členů CČS a zvláště kněží. Mluviti o náboženském úhoru českém zajisté neznamená ještě rozuměti jeho skryté dynamice a zakletým pokladům zbožnosti, jež může mimo očekávání vykvésti i z bodláčí, jestliže duše je omilostněna. S. souhlasí, že CČS je vysvětlitelná jen na pozadí katolického modernismu, stejně jako jejími předpoklady jsou ideový odkaz české reformace a dále kritická činnost Masarykova. jíž byli ovlivněni někteří římští kněží, pokud přešli do CČS. Od původní pochopitelné neujasněnosti prvních začátků dostala se církev k vlastní naukové soustavě snahou věřících o

lepší náboženství a mravný život. Nesporným vůdcem CČS z počátečních zmatků k jasnému náboženskému uvědomení byl patriarcha Farský.

P. vidí základní chybu Hromádkovu v tom, že vysvětluje vznik CČS z jiných důvodů než náboženských, a uvádí praktické příklady, že duchovní, přestoupivší z katolické církve, nesledovali prestižní a hmotné zájmy, jež jim H. vytýká. Podrobná znalost katolické církve umožňovala těmto kněžím, aby posuzovali důvody její chatrnosti, ač ani rozchod s ní nezabraňoval jim míti v úctě její jednotu a kázeň, jež úcty zasluhují. Přestupové hnutí do CČS je vysvětlitelné jen na základě potřeby očištěného náboženského života v duchu Kristově.

Pokládám soud Hromádkův o vzniku čsl. církve za znehodnocení zakladatelského díla CČS. H. vysvětluje vznik CČS mechanisticky, působením vlivu sociálních sil (davová sugesce, tlak obecného mínění, účinnost populárních hesel). Ač jde o genesi církve, činitel teleologický mu vůbec uniká. My si osobními svědectvími stále více ověřujeme, že vznik CČS byl provázen vanutím Ducha božího, který často získával si vládu nad dušemi lidskými, kudy sám chtěl, nevyhýbaje se ani tvůrčímu probouzení podvědomých kompleksů a psychických vznětů povahy náboženské. Proces vzniku CČS je dějstvím kolektivním a proto řada jeho průvodních zjevů byla teprve postupně racionalisována. Převádění tohoto teopatického dějství na souvztažnosti mimonáboženské je pokusem psychologicky neudržitelným. Lidé nebudou vstupovat do církve, zvláště ne do církve nové, nemají-li silnou náboženskou touhu, jejíž plné uspokojení od náboženské společnosti očekávají. H. nemůže prokázati, že kněžím a laikům, kteří do CČS vstupovali, nešlo o Boha, o spásu duše, o porozumění evangeliu, o českou modlitbu a nábožnou píseň, o duchovní obecenství milujících se bratří a sester, spojených vírou v jednoho Otce a jednoho Pána.

Tuto základní pravdu o CČS nechce H. připustit. Vznik CČS lze stěží vysvětlit bez obrácení tisíců duší lidských k Bohu, bez nadějného pochodu nebo aspoň rozběhu od pokrytectví ke svobodě dítek božích. V tom si nemůžeme s Hromádkou porozumět, poněvadž on vychází z představy obrácení přestupu na základě kalvinistickém, my z představy obrácení v pojetí svobodných církví. Nerozumíme totiž obrácením a provázejícím jej přestupem přiznání se k určité formulce víry, nýbrž trvalé podřizování každodenní prakse životní ideálům, touhám a zaslíbením Kristova evangelia. Z toho důvodu má H. málo pochopení pro pozvolný proces přerodu od katolictví k svobodnému křesťanství typu Jamese Martineau, anglického unitářského světce a myslitele minulého století, který je nám vzorem v mnohém ohledu. H. necítí, že odřímštění je pro nás úkol daleko těžší než intelektuální rozhodnutí se pro změnu symbolu víry. Představuje si H., že může

CČS lidem určit lhůtu, do kdy se mají odřímšit a jak si mají naočkovat akatolickou mentalitu? —

Ve vztahu ke své katolické minulosti v tom aspoň můžeme s Hromádkou plně souhlasit, že příslušníci CČS nemají důvodu ke škodolibým útokům na zkaženost církve, kterou opustili. Vše záleží na jejich chování a smýšlení, jimž se vyznačují v poměru k Bohu i lidem v církvi nové, za něž jsou povinni nésti i před veřejností plnou odpovědnost.

H. vidí důkaz nepřipravenosti vůdců nového církevního útvaru v prvotní pravoslavné orientaci CČS a viní dra Farského z lehkovážnosti, když proti ní nevystoupil, ač jednání s pravoslavnou církví srbskou nemohlo vésti k souladu při jeho věroučném stanovisku. K spojení CČS se srbskou církví nedošlo, stejně jako nebyla uskutečněna intensivnější spolupráce s českými protestanty, zvláště když studium reformace bylo přerušeno novou orientací unitářskou.

S. bere v ochranu Farského proti výtce z kolísání, a duchovní CČS proti výtce z nepřipravenosti. Všichni kněží, kteří vstoupili do nové církve, nebyli připraveni stejně, ale musili — nevyjímaje ani Farského — brát v počet smýšlení a duchovní potřeby lidu při předvídání dalšího vývoje nové církve.

Ideová náplň CČS je u Hromádky předmětem jen úryvkovitých kritických poznámek, místo soustavného a metodicky přesného rozboru, jehož bychom se mohli nadíti od vedoucího českobratrského systematika. S nepochopením opakuje H. několikrát v literatuře CČS vyvrácené tvrzení o anarchické povaze zásady svobody svědomí. Přisuzuje čsl. církvi názor, že moderní církev může svým věřícím předkládat snůšku náboženských směrů z celého světa, ač jde o úsudek jednostranný, vyvrácený přijetím Učení náboženství křesťanského na církevním sněmu čsl. církve roku 1931.

H. glosuje nechuť k dogmatu a theologii v CČS, jež ovšem je spíše — podle mého názoru — reakcí na bezduché memorování nesrozumitelných katechismových, dogmatických pouček církve katolické — než odporem proti pojmové jasnosti ústředních zásad křesťanské víry. H. vidí v nauce CČS školský výtvor, vzniklý eklekticky sestavením různorodých idejí a názorů bez jednotící linie. Podle něho nezodpověděla si CČS otázku nejvyšší normy, na níž chce své učení založiti, jíž chce svou církevní praksí sloužiti a podle níž chce býti posuzována. H. má námitky proti thesím o náboženské zkušenosti a o povaze božího zjevení v nauce CČS. Nauka je prý opatrně formulována a ač christologicky je unitářská, najde se v ní a ve vyznání víry CČS krotký trinitarismus. V podstatě inspiroval nauku dr. Farský a S. vykonal prý na ní jen nepatrné opravy, na př. v učení o Bohu.

S. vidí rozdíl mezi vznikem nauky CČS a věroučných soustav starších církví v tom, že v případě čsl. církve byly v diskusích

o věcech víry voleny prostředky vybíravější než na některých církevních sněmech v minulosti. CČS chce vytvořiti novou theologii, křesťanskou a theistickou, v níž by náboženský obsah evangelia byl přiblížen lidem, pro něž starokřesťanská symbola zahrazují cestu k živému Kristu. Ač se církev po svém vzniku neubránila vnějšímu tlaku různorodých náboženských i nenáboženských směrů, vedení církve všehochuť náboženských představ nešířilo; právě naopak podporovalo tvorbu učení logicky učleněného a jednolitého. S. obhajuje zásadu o svobodě svědomí jako formální princip věroučného sebeurčení oproti katolické dogmatice. Ani CČS není bez kolektivní autority věroučné, jíž je obdařen církevní sněm. S. si stěžuje na neúplné citování literatury CČS u Hromádky, čímž vlastní smysl Učení je zatemňován. Jinak církevní nauka nenechá nikoho na pochybách, že normou víry v CČS je Kristus a jeho evangelium. V učení o trojjedinosti života v Bohu je zachován náboženský obsah dogmatu o Trojici, ač jsme opustili theologickou formulku o třech božských osobách. Svátosti a večeře Páně jsou v CČS pojímány psychologicky a jejich účinek je vázán mravním rozhodnutím člověka. CČS nechce si zakládati na své novosti bezdůvodně. Vytváří nový typ církve prostě proto, aby mohla účelně sloužiti evangeliu Kristovu s použitím moderního způsobu myšlení.

S. odpověděl na Hromádkovy námitky podrobně a zasloužil si objektivního a vážného rozboru svých antithesí. H. si v polemické stati v Kř. revui VI., 3, str. 72, úlohu ulehčil a opakoval znovu své paušální a nedoložené odsudky, že CČS vznikla jen jako ohlas poměrů, že církevní nauka není jen záležitostí nějakého naukového výboru, že Spisarovi schází porozumění pro otázku normy víry a pod. S. vykonal pro ucelení a vnitřní řád křesťanského učení CČS mnohem více, než H. myslí, což dokážeme při jiné příležitosti. O základní náboženskou orientaci a ideovou náplň v nauce CČS měli zájem všichni její opravdoví příslušníci a těch bylo, bohudík, víc, než H. by byl ochoten připustit. Připomenu i já prof. Hromádkovi náš rozhovor o CČS v Litomyšli v r. 1930 a jeho upřímnou radost, když jsem si dovolil předvídat, že S. jako referent naukového výboru obhájí na církevním sněmu základní zásady biblického theismu a náboženský obsah jiných křesťanských pravd. Tehdy v tom viděl významný mezník a neváhal prohlásit, že i při rozmanitosti theologických východisek se nábožensky CČS podstatně přibližuje českobratrské církvi evangelické. V té chvíli promluvilo srdce křesťana a zvítězilo nad theologem. Věcně, myslím, měl tehdy H. pravdu a měl ji tím spíše, že naděje stala se skutkem. Jaký smysl má pak celá zaujatá kritika Hromádkova proti novému bohosloví CČS, které sice spočívá na odlišné formulaci křesťanské myšlenky, ale vědomě chce sloužit témuž nadosobnímu zřeteli jako theologie jeho? H. správně připomíná, že bez náboženské opravdovosti žádná církev ne-

vydrží. Připouštím plně, že této připomínky potřebujeme. Ale při pozorném rozboru náboženského úhoru českého a podrobnější znalosti konkrétního života v náboženských obcích CČS, byl by H. našel jistý klad na stupnici racionální religiosity, o němž by stálo za úvahu, zda by neměl být započten k dobru nové církvi.

Celková duchovní situace CČS je v hodnocení Hromádkově bilančním faktem nevalně aktivním. Jako dědictví i průvodní zjev vyprahlosti českého náboženského života musí počítati s kritičností doby a se světským, nenáboženským charakterem průměrného člověka.

H. se ptá, zda zakladatelé církve se vyznamenávali horlivostí víry a mravní odpovědností nebo upadali do obyčejných kněžských neřestí. I když nedává sám určité odpovědi, není pochyby, že soud je vysloven už v otázce. Podle názoru Hromádkova je CČS vnitřně nejednotná a nemajíc pevné náboženské linie, dostala se i do organisačních těžkostí. (O Hromádkových výtkách administrativě CČS se v dalším zmíním.) H. věří, že CČS z těchto nesnází pomůže jen diskuse mezi příslušníky, bude-li založena „na pokorné poslušnosti Bohu, na víře v jeho skutky a na pohotovém odhodlání nésti jeho rozkazy světu". (Křesť. revue, roč. V., str. 303.)

Souhlasím podle své znalosti situace se Spisarovým tvrzením, že H. podceňuje náboženskou potřebu laických příslušníků nově se tvořící církve a svědomitost vnitřní přípravy jejích duchovních vůdců. H. se též mýlí, že si veřejnost v CČS libovala v kněžích nábožensky vlažných a mravně bezstarostných. Známé příklady pravé vnitřní trýzně, již zakoušeli živí údové mnohých náboženských obcí, přešel-li do CČS z katolické církve duchovní, který se nesnažil o vylepšení špatných vlastností své dosavadní kněžské minulosti. Za opravdové kněze, služebníky slova božího, prosili často příslušníci CČS na modlitbách, poněvadž vycítili, že jen oni mohou je vésti k pravému naplnění náboženských úkolů očištěné církve Kristovy.

H. vidí zatímní záchranu CČS před rozkladem jen v její hmotné a organisační stavbě, což jí však nezaručuje stabilitu pro budoucnost. Jinak vidí jen duchovní zmatenost CČS. Tento soud obsahuje v sobě vnitřní spor, poněvadž vysvětluje soudržnost korporace duchovního řádu faktory hmotnými. Církev zajisté není možno vybudovati v náboženskou společnost bez zbožné touhy a duchovního hladu. H. zůstal dlužen odpověď na otázku, proč lidé v dnešní době náboženské lhostejnosti a ve dnech kritického postoje k církvím dovedli postaviti za několik let desítky kostelů z vlastní iniciativy, s obětavou horlivostí, a proč své sbory nebo z nouze i shromaždiště, pro bohoslužbu často nepřiměřená, naplňují duchem bratrského křesťanského obecenství. U Hromádky i okolnost, že si CČS dovedla postavit své chrámy a pev-

ně se v kázni křesťanské organisovat, obrací vlastně proti této církvi, poněvadž prý to je důkazem, že hmotná organisace drží CČS pohromadě. Skutečnost podle našeho soudu je však opačná: CČS dostala se z počátečního chaosu ve věcech víry a vnější organisace do období poměrné konsolidace. Jasnost ve věcech víry a náboženská ukázněnost příslušníků umožňuje v CČS i její zdravou sociologickou strukturu. Organisační vybavenost CČS — u níž se musel H. pozastavit — je dílem cílevědomého, administrativního vedení CČS. Nedrží však v sobě bezduché tělo církevní, jak se Hromádkovi zdá, nýbrž je objektivací dosavadních výsledků, jichž CČS získala ve službě ideálu nábožensko-mravní převýchovy našeho lidu duchem evangelia Kristova.

II.

Hromádkova kritika vedení CČS. Přijímání kritiky u CČS.

H. si stěžuje, že není možno kritisovati CČS a její vůdce, aniž by se člověk vydával v nebezpečí, že bude prohlášen za jejího nepřítele a podezříván z vedlejších a nedobrých záměrů. Vůdcové CČS byli prý od počátku nedůtkliví k pochybnostem a námitkám o své činnosti a choulostiví ke každé kritice. H. vysvětluje si tuto okolnost jejich upřílišněným sebevědomím a chce je získati pro větší přístupnost ke kritickým projevům od těch, kteří se o CČS zajímají, nejsouce jejími členy.

S. i P. naproti tomu vytýkají Hromádkovi formu i obsah jeho kritiky. Ve svých poznámkách a připomínkách ke kritikám Hromádkovým snažili se dokázati, že H. kritisoval CČS s předpojatostí a tím nespravedlivě. Oba mu naznačují, že daleko více by dokázal svou věcnou kritikou před úzkým mezicírkevním forem nebo v rámci vnitrocírkevní diskuse než ostrým výpadem, v němž jednostranně odsuzoval CČS a její představitele ve věcech, o nichž nebyl dostatečně a objektivně informován. Shodují se též v tom, že H. svými projevy o CČS podlamuje růst církve a rozmnožuje sebedůvěru a útočnost jejích nepřátel.

Vysvětlují-li odpovědní představitelé CČS motivy své ostražitosti ke kritikám a připouští-li patriarcha potřebu revise hodnotícího postoje k vykonanému dílu v CČS, může H. předpokládati, že se jeho článkům o CČS dostalo bedlivé pozornosti, i když jejich značná část musela býti s rozhodností odmítnuta pro svou neobvyklou formu a efemerně osobní ráz.

Výtky administrativě CČS.

H. uvádí celou řadu povšechných i konkrétních výtek proti vedení církve (Ústřední radě), z nichž nejvíce je namířeno proti

patriarchovi Procházkovi. Při tom není možno si nevšimnouti, jak jeho posudek zvláště vůči patriarchově činnosti kolísá. Na jedné straně vede jej vnitřní hlas k tomu, aby viděl v něm za daných okolností pravého muže na pravém místě a dovolává se mého svědectví, že už před několika lety tak smýšlel. Ale přece vítězí popouzející a našeptávající hlasy z vnějška a v Hromádkovi se indukuje další proud nedůvěřivosti a podezřívavosti k CČS.

H. uznává i pro CČS potřebu organisátorů a obratných správců, zdolávajících chaos a na chvíli věří, že vedoucí lidé v CČS dostali se na svá místa vnitřní nutností. Uznává obratnost a schopnost patriarchovu a sám je na rozpacích, zda by ho nahradil muž s lepšími kvalitami správními. H. dále s důrazem tvrdí, že CČS „potřebuje tvrdého pohledu, pevné a rázné ruky. Dokud nebude ztmelena náboženskou hloubkou a živou tradicí, dotud odpovědní mužové jsou povinni chránit p o ř á d e k aspoň organisačně a správně." (Kř. revue, roč. V., str. 199.) Skoro současně vytýká však vedení CČS osobní tyranii, nezpůsobilost, hmotné a prestižní zájmy.

H. píše o nespolehlivosti vedení CČS a dokládá ji těmito výtkami: Vedení CČS vyjednávalo ještě v únoru 1932 s Husovou fakultou o zřízení čtyř profesorských stolic pro čsl. církev a na podzim téhož roku bez loyálního vysvětlení tuto cestu opustilo a přistoupilo k založení Vysoké školy bohoslovecké CČS. Ústřední rada nechala Husovu fakultu habilitovat dra Urbana a když týž obdržel od ministerstva školství veniam docendi, odepřela mu kanonickou misi. V bohoslovecké koleji je zaváděn tyranský režim. Mládež CČS a její časopis Rozsevač jsou pod tuhou kontrolou. Vedení CČS je ovládáno duchem úpadkového římanství a osobní libovůle. Těmito metodami se strany vedení ztrácí čsl. církev své dosavadní přátele a jsou proto vedoucí lidé v CČS odpovědni za rostoucí isolovanost své církve. —

Na tyto závažné výtky odpověděl podrobně P. a jeho zanícená apologie CČS vyšla v brožuře výše zmíněné. P. především vytýká Hromádkovi, že zaměňuje pojem důsledného smyslu pro kázeň a řád za tyranii a osobní libovůli. Také se nesnaží H. spravedlivě posouditi, co vykonali vedoucí lidé v církvi, použivše svých schopností za daných společenských poměrů a vytýká jim, co vykonat nemohli dovésti. Tvrdí-li H., že Ústřední rada nese odpovědnost za neúspěšné jednání o stolice na Husově fakultě pro CČS a podpírá svou thesi nechutnými dohady osobních motivů, brání P. vedení církve poukazem na zásadní odpor ministerstva financí proti naznačenému řešení. Přípravy ke zřízení Vysoké školy bohovědné CČS byly veřejnosti i Husově fakultě z úředních projevů vedení CČS delší dobu známé. Pokud jde o habilitaci dra Urbana, vysvětluje P., že Husova fakulta postavila Ústřední radu bez předchozího uvědomení před hotovou věc, ač se habilitoval pro církev čsl. Důraz na mravný život a po-

řádek v bohoslovecké koleji není tyranií, a samostatně organisovaná mládež, jsoucí ve stálém kontaktu s ústředím církve, je základem jejího zdravého vývoje do budoucnosti. P. vidí v jednotě a ucelenosti církve záruku jejího dalšího vzrůstu a nemá proto pochopení pro rozkladný individualismus jednotlivců, kteří by chtěli svůj osobní prospěch klásti nad zájem celku. S protestanty, kteří kladou křesťanský život nad theologickou uniformitu, se CČS sbližuje. Pro libost Volné myšlenky a protináboženských pokrokářů nebyla založena. S nekřesťanským pohrdáním Norbertem Čapkem, jež dal H. najevo způsobem málo delikátním, nemáme důvodu souhlasit. P. zastal se také církevního tisku CČS, který hledá pohnutky kritiků své církve, jako předpoklad dalšího vyjasnění hledisek.

Podle mého názoru základní ráz kritiky Hromádkovy o administrativě CČS byl určen vcítěním se do rozpoložení několika jednotlivců, kteří měli osobní důvody k nespokojenosti s vedením CČS. To je lidsky pochopitelné, ale nedává mu dostatečnou legitimaci k veřejné kritice a závažným soudům definitivní povahy, otiskovaným dokonce v listě korporace, která do nedávna měla zvláštního sekretáře pro mezicírkevní spolupráci nekatolických církví v Československu.

H. napíše: „Od smrti dra Farského (1927) církev měla co dělat s těžkostmi hospodářskými, organisačními a kázeňskými." (Kř. revue, roč. V., str. 197.) To je typický příklad nespravedlivého soudu o správě CČS, jíž ovšem nenastaly zmíněné těžkosti teprve smrtí patriarchy Farského. H. vysloví soud, aniž detailně analysoval, co od r. 1927 nový patriarcha právě pro hospodářskou, organisační a kázeňskou konsolidaci církve podnikl a nevolá sebe k odpovědnosti, koho svým šlehem bezpodstatně zasáhl. Takových příkladů by bylo možno uvésti více. Uvedu aspoň tři.

H. činí Ústřední radu odpovědnou za neloyální přerušení kontaktu s Husovou fakultou ve věci vzdělání duchovenského dorostu čsl. církve, jež nastalo náhlým zřízením Vysoké školy bohoslovecké CČS. K tomu je třeba vděčně připomenouti, že Husova fakulta projevila dobrou vůli, sloužiti též potřebám československých studentů bohosloví a byla ochotna provisorium jejich studia prodloužiti. Nebylo její vinou, že nemohla vyhověti jako konfesijní fakulta církve jiné všem potřebám čsl. církve a že se vzrůstem čsl. církve a vyjasněním její náboženské orientace se tyto odlišné potřeby množily. Husova fakulta stala se přirozeným střediskem bohovědné práce pro ideové pracovníky českobratrské církve evangelické, zatím co CČS obdobné učiliště scházelo. CČS v posledních letech několikrát prohlásila, že pokládá zřízení samostatné bohoslovecké fakulty za svůj nejdůležitější požadavek a že otevře soukromou školu bohovědnou, nebude-li jí státem vyhověno. CČS hleděla získati na Husově fakultě záro-

dek vlastní vysoké školy a když se to nepodařilo pro finanční situaci státu, rozhodla se Ústřední rada otevříti vlastní bohovědné učiliště. Husově fakultě bylo toto rozhodnutí ihned sděleno ve vší formě, jakmile v té věci padlo poslední slovo. CČS po svém učilišti toužila, vše k rozchodu směřovalo, nemá tedy smyslu mluvit o nedostatku loyality u CČS. — H. vytýká zcela ilusorně letošní redakci Rozsevače tuhou kontrolu ústředí. Zasedal jsem v jeho redakčním kruhu a pokládal jsem se prostě za spolupracovníka redaktorova. Necítil jsem, že by se na redakci činil jakýkoliv nátlak. — Vybíraje si několik ilustrací tendenční informovanosti dra Hromádky, chci se ještě zmínit o křivdě, jíž se dopustil svým úsilím o mravní popravu Spisarovu. Myslím, že je mou povinností říci o tom několik slov, poněvadž jsem se stýkal se Spisarem v době, kdy se rozhodoval pro styl závěrečného působení v CČS. Věc byla prostší a motivy průzračnější, než H. předpokládá. „Osobní tyranie" je totiž, bohudík, v CČS tak umírněná, že od Spisara nikdo nežádal, aby zrazoval své přátele nebo aby přisahal na správnost všech opatření církevní administrativy. Vedoucí lidé v CČS chtěli prostě dát Spisarovi možnost, aby spolupůsobil, jak nejlépe dovede při výchovném procesu, v němž postupuje přerod československých věřících od katolické mentality v údy svobodné církve Kristovy podle směrnic Učení náboženství křesťanského, na němž S. pracoval a jejž před církevním sněmem obhajoval. Lituji, že za těmito křesťansky bezúhonnými motivy Spisarovy smířlivosti našel H. pohnutky prorady na přátelské loyalitě, jež ho byly vzdáleny.

Podle Hromádkova psaní soudě, nemá valného respektu k t. zv. oposici v CČS. Píše o slabosti oposice, aniž by přesněji zkoumal, v čem tato slabost záleží. Doklad její slabosti nachází též v tom, že byla na sněmu r. 1931 bezmocná. Důvody jejího domnělého mlčení (jež ovšem neodpovídá skutečnosti) shledává H. spíše v okolnostech, svědčících v neprospěch CČS a jejího vedení, než oposice samotné. Nedovedl prostě býti práv faktu, že při demokratickém hlasování na církevním sněmu se dostalo církevnímu vedení plné satisfakce, podobně jako na jiných směrodatných shromážděních, zastupujících pravoplatně CČS.

Kladná práce v CČS. Má-li H. tolik námitek, kritických výhrad a pochybností o církvi čsl. a jejím vedení, je zajímavo zjistiti, zda uznává vůbec nějakou kladnou činnost v CČS. Dobré slovo o CČS je při ostatní kritičnosti ovšem u Hromádky vzácné. Unikne mu zřídka kdy ve formě přívlastku, nebo stručné charakteristiky vnějškových pokroků u CČS. H. konstatuje, že CČS je církev velká, rozsáhlá, pozoruhodná, připouští, že má dobrou organisaci a vnitřně se konsoliduje. Neváhá připomenout, že se sociologicky upevňuje a že vzrostla v největší nekatolickou církev ve státě. To je též vše, co dovedl o církvi positivního napsati, ač pravděpodobně podle něho ani na těchto vnějších proje-

vech organisační vyspělosti nemá vedení církve žádného podílu. Zdálo by se ve stínu Hromádkovy temnokresby, že CČS nějak narostla sama od sebe a zatím ve zmatcích vegetuje, nevědouc proč.

III.

Zaslepenost nebo společný křesťanský program? Kritika Hromádkových kritik.

Patriarcha Procházka v závěru své odpovědi prof. Hromádkovi vyjádřil námitky proti rázu jeho kritiky takto: „Odsoudil nás, snad z neznalosti, snad z lehkomyslné neinformovanosti, snad z nesprávné informovanosti, i po stránce administrativního vedení CČS, neproniknuv svým kritickým duchem ani k důvodům vzniku CČS, ani k okolnostem, s nimiž musí každý nově se tvořící útvar zápasiti." („V boji za pravdu", str. 99.)

Dále vytýká P., že H. užil jednostranných a zkreslujících informací od žalobců z řad CČS jako materiálu k odsudku vedení CČS, že nemluvil s nikým z vedení, aby si získal informace o důležitých podrobnostech a slyšel před odsudkem též žalovanou stranu, že zavedl do boje proti CČS osoby místo věcí — a tím že dostaly jeho stati o CČS známku jednostranné zaujatosti, místo aby byly kritikou nestrannou a spravedlivou.

Nechávaje stranou doklad o Hromádkově osobní nedůtklivosti, kterou osvědčil ve výpadu proti Spisarovi pro připomínky téhož o sporu Hromádka contra Linhart (viz Kř. revue, roč. VI., str. 72), shrnu své námitky proti metodě Hromádkova kriticismu do těchto thesí:

1. Hromádkovi schází na mnoha místech jeho kritik patřičná znalost skutečných dat a faktů a proto své soudy o CČS improvisuje, místo aby je odpozorovával. Navštívil sice několik velkých shromáždění církevních, ale podrobnější znalosti vnitřního života CČS se mu nedostává.

2. Ochotné naslouchání jednostranným informacím, jež odpovídají jeho apriorně zamítavému nebo skeptickému stanovisku k duchovní funkci CČS, maří předem možnost, opatřiti si předpoklady objektivních závěrů. Proto jeho kritika není též vnitřně zcelená, nýbrž působí dojmem nesoustředěného glosaria chvilkových zážitků a uchopených sdělení.

3. Tendence jeho kritických statí je rozpolcena vnitřním sporem: H. chce CČS prospět a umocnit její duchovní živoucnost, což odpovídá jeho aspiracím křesťansky irenickým. Ale současně napadá církev a její představitele výtkami, jež doslovně vzaty, možnost užší spolupráce s ním a jeho kruhem úplně vylučují.

4. H. se schovává v některých závažných obviněních za anonymní informátory, místo aby přímo, osobně převzal ručení za učiněná tvrzení.

Záleží na prof. Hromádkovi, chce-li příště v této metodě pokračovat při svých posudcích o CČS nebo chce-li voliti raději cestu úplnější informace a opatrnějšího soudu. Společné věci by prospěl jen v případě druhém.

K čemu sloužila diskuse s prof. Hromádkou?

Je známou skutečností, že příkrý odsudek zatvrzuje srdce. Není pochyby, že H. smýšlí nepříznivě a zaujatě o CČS a jejím vedení a ovšem nelze se divit, že v čsl. církvi veřejné mínění silně pochybuje o objektivnosti, o smyslu pro nadosobní spravedlnost a sympatickém cítění prof. H. ve vztahu k CČS. Mohu však na základě zdůvodněného osobního přesvědčení projeviti svůj názor, že H. nesledoval svými kritikami účel, škoditi čsl. církvi a nepochybuji, že svými články chtěl CČS pomoci k vyšší duchovní úrovni. Při tom se dal ovšem unésti k vyslovení soudů, dohadů a námětů, z nichž mnohé jsou založeny na omylu, unáhlení nebo jednostranné, skutečnost zkreslující informaci. Nescházejí ani momenty, v nichž H. podlehl hněvivému rozhořčení, jež se ovšem i v tomto případě ukázalo špatným rádcem.

V jedné věci je však hlas Hromádkův pro nás mementem, nad nímž se musíme zamysliti se vší opravdovostí a v pokoře svých duší. Vybízí nás k pokání, k návratu ke službě vůli boží a podřízenosti příkazům evangelia Kristova. Hromádka nás napomíná, abychom při všem úsilí o nový typ církevní nezapomněli na pravé poslání církve, jež záleží v šíření boží vlády nad světem. Má-li se státi mezi námi skutkem svatá vůle boží, zbývá nám skutečně mnoho vykonat pro obrození jednotlivců duchem Ježíše Krista a pro překonávání protivenství světa ve znamení lásky, v Bohu zakotvené. K tomu chtěl H. svým soudem nad církví čsl. nám pomoci, ale především sám sobě ublížil, že nepřišel se svým poselstvím jako učedník Ježíše Krista. H. nás vyzývá k poznání křesťanských úkolů a připomíná tíhu odpovědného ručení, jež na sebe vzali členové nové církve. Poselství samo je výzvou služebníka božího, ale pro zvěstování poselství užil H. řeči příliš hašteřivé, než aby z něho souzněly lidsky vyrovnané tóny hlasu prorokova.

Církev čsl. potřebuje živého duchovního programu — to je správná devisa v Hromádkových projevech o CČS. Tento duchovní program v souhlase se základními principy evangelia Kristova chceme budovati, prožívati a uskutečňovati, aby církev čsl. prokázala, že je církví Kristovou, aby duše jejích příslušníků našla v Bohu své ohnisko a aby jim byla něco platná na pouti úskalími života. Situace pro křesťanský program není dnes snadná a zvěst evangelia není přijímána jako samozřejmost. Cítíme i v čsl. církvi, že církve křesťanské budou odumírajícími větvemi na stromě křesťanství, nebudou-li obživeny touhou po vzájemném porozumění a přáním po součinnosti, plynoucím ze vzájem-

né a nepředstírané úcty. Také CČS si bude stále více uvědomovat svou povolanost k duchovním a mravním zápasům přítomnosti a už dnes sílí v ní vědomí odpovědnosti za to, že je největší nekatolickou církví ve státě. CČS nedá se na cestu humanistických eksperimentování s náboženstvím a bude stavěna i dále na víře ve věčnou platnost základních pravd božího zjevení v Ježíši Kristu. —

Prof. Hromádka není obskurantní zpátečník v theologii, nýbrž významný a moderní filosofickou kritikou vyzbrojený theologický myslitel. Může se sice mýlit a propadnout zaujatosti, věřím však, že ne na trvalo, zvláště, bude-li jeho očekávání o tvořivých duchovních schopnostech CČS překonáno na základě naší společné křesťanské rozhodnosti. Záleží na nás samotných, zda v naší církvi vykvetou semena činorodé víry, nebo zda se rozmohou v našem církevním organismu zárodky malátnosti a úpadkové lhostejnosti k božím věcem.

Nejlepším zakončením diskuse s prof. Hromádkou bude, přinutíme-li jej kvalitou své nábožensko-mravní práce, aby s CČS počítal a musel ji respektovat. Prof. Hromádka je vedoucí osobností československého protestantismu a základním tónem jeho bytosti je touha po všekřesťanské jednotě. Jak bychom si jinak vysvětlili jeho vlivné postavení ve Federaci evangelických církví, v YMCA a ve hnutí ekumenickém? Pochybuji, že by ještě dnes H. věřil v možnost užší spolupráce mezi katolíky a protestanty v našem státě. Zato poměry, podle mého názoru, dozrají k tomu, aby úzce na konkrétních úkolech spolupracovali evangelíci s CČS. Dnes máme mezi sebou diference, dobře se neznáme a nerozumíme si. Přesto v budoucí užší součinnost věřím. V intelektuální součinnosti CČS s Husovou fakultou, v ekumenickou součinnost na poli věrouky, křesťanské prakse a mezinárodního přátelství s evangelickými církvemi a ve spolupráci k dosažení *soustavné výchovy mládeže* v charakterově pevné individuality s YMCA.

Tendence k duchovnímu sblížení mezi křesťanskými církvemi se neobrátí od hranic naší republiky. Vyslovuji naději, že prof. Hromádka se jí nepostaví do cesty. *F. M. Hník.*

DURKHEIM VE VĚDĚ A NÁBOŽENSTVÍ.

Teprve v polovině 19. století vstoupilo náboženství v obor vědeckého zkoumání, když byla proražena hradba, jež činila z náboženství věc, stojící mimo dosah lidského empirického zkoumání. Zájem vědců přihlížel hned s počátku nejvíce k historii náboženství; byly zkoumány vztahy mezi jednotlivými náboženskými formami.

Když odborné vědy přinesly svá pozorování dávných kultur, jak se dnes jeví ve společnostech primitivních, i vznikající věda o náboženství s velkým zájmem se chopila materiálu a zkoumala náboženství primitivní. Snažila se také brzo osvětliti počátky náboženství a rozřešiti problém jeho původu. Přes nehotovost vědy o náboženství byly tvořeny teorie o původu a vývoji náboženství. Metody nebyly dosud přesně vypracovány a výsledky byly příliš spěšně generalisovány. (Metoda filologická.)

Nejznámější z těchto teorií je teorie animistická. Budovatelem jejím je Eduard Burnett Tylor. On prohlásil za nejnižší vývojové stadium náboženství animismus, víru v duchové bytosti. Teorii animistickou obnovil a propracoval W. Wundt. Teorie tato byla uvedena v systém kulturní a učiněna základem všech náboženství pozdějších.

I totemismus, jeden z útvarů života národů nekulturních, se stal předmětem úsilí o vysvětlení všech problémů, týkajících se náboženství.

Slovo totem je přejato z jazyků Indiánů severoamerických. Algonkinský kmen Obžibnay nazývá slovem dodem zvířecí nebo rostlinný druh, jehož jméno nese některý jejich rod a s nímž se cítí v nějakém vztahu. Totemismem je označován komplex jevů, jichž nositelem jest společenská skupina a její příslušníci. Tato skupina jest spojena příbuzenstvím zvláštního druhu s některým druhem zvířecím, rostlinným anebo jiným objektem. Tento vztah je spojen se sociálními institucemi, rity i věrami, připínajícími se k totemu.

„Totemismus" je označení pro komplex nazírání a institucí mnoha národů, především severní Ameriky, Australie, Indie, Afriky.[1])

Po prvé jméno totem vyskytuje se v knize J. Longa: „Voayages and Travels of an Indian Interpreter".[2]) Scholkraft rozšířil toto jméno mluvě o systému totemickém.[3]) S počátku byl znám pouze americký totemism.

V Americe se vyskytuje onen vztah k totemu hodně již individualisovaný, proto teorie americké považují totemism individuální za původní. Člověk odevzdává svým nástupcům „ochranného ducha" a tím se jev stává sociálním.[4]) (Boas Hill-Tout.)

Mac Lenan po prvé určil totemismu místo v kulturním vývoji lidstva. Dokazoval, že totemism je pramenem všech náboženství pozdějších, zvláště kultu ctění zvířat a rostlin.[5]) Uváděl totemism ve vztah k exogamii a matriarchátu.[6])

[1]) Vatter ibid. str. 8.
[2]) É. Durkheim: Les fonctions élémenteurs de la vie religieuse, str. 124.
[3]) É. Durkheim ibid. str. 124.
[4]) E. Vatter: Der Australische Totemismus, str. 3.
[5]) Durkh. Les formes. Str. 125.
[6]) Vatter ibid. str. 2.

K vysvětlení totemismu jako celku i k vysvětlení jeho zvláštností byly vytvořeny různé teorie a hypotésy o totemismu.

Lubbock vysvětluje totemism zvykem jmenovati zvířecími či jinými jmény.[7])

Spencer praví: Člověk jmenuje se podle zvířat, tak jak to dělali jeho předkové, nerozlišuje objekt a jméno a přenáší úctu k předkům na zvířata a jiné objekty.[8])

A. C. Haddon praví, že určitá skupina se živila jednou potravou a podle té byla nazývána.[9])

Pro Riversa je tabuování totemu podstatným znakem totemistické organisace.[10])

Wundt v přesném tabuování a netabuování totemu vidí znaky původních forem totemismu, jsoucích v protikladu. Tyto formy zve „entsagender" a „geniessender" totemismus.

Freund utvořil t. zv. teorii o infantilní regresi totemismu, spočívající na pansexuálním názoru freudismu. Teorie v sobě spojuje Smithovu totemickou oběť a Atkinsonovu prahordu.[11])

Frazer staví svoje úsudky na přesvědčení, že středoaustralské kmeny představují nejprimitivnější stadium totemismu. Považuje totemism za racionelní a umělý systém „magické produkce", „konsumního družstva". Každá skupina se nestará pro sebe, ale pro druhé magickými praktikami, „zmnožovacími rity" rozmnožuje prosperitu totemového druhu — pro druhé skupiny.

Později sestrojil Frazer t. zv. teorii koncepcionalistickou, spočívající na zvláštním výkladu koncepce, vyskytujícím se opět u středoaustralských kmenů. Hlavní úlohu v oplodnění tam nehraje sexuální styk, nýbrž totemičtí předkové. Tato funkce vysvětluje Frazerovi příbuznost člověka a totemu.[12])

Reuterskiöld hledá počátky totemismu v době, kdy nebyly ještě známy hranice mezi člověkem a mezi přírodou. V této době hned od počátku byla určitá skupina přiražena k určitému druhu zvířecímu. Tomu druhu vděčí za svoji životaschopnost, proto vidí v něm vtělenu „moc" a proto je pro ni tabu.[13])

Pro Ankermanna pramení totemismus v duši primitivních lovců a sběračů. Dlouhé duševní obírání se se zvířetem vede lovce k tomu, aby ho hrál, — až to přešlo v identifikaci. K vnějšímu vypracování totemismu přispěly motivy z kruhu idejí animistických a magických.[14])

Zvláštní místo v historii náboženství a v problému náboženství vůbec určila totemismu sociologická škola francouzská hlavně

[7]) Vatter ibid. str. 6.
[8]) Vatter ibid. str. 6.
[9]) Vatter ibid. str. 6.
[10]) Vatter ibid. str. 7.
[11]) Vatter ibid. str. 7.
[12]) Vatter ibid. str. 9.
[13]) Vatter ibid. str. 9.
[14]) Vatter ibid. str. 10.

prací E. Durkheima: Les formes élémentairs de la vie religieuse" (Systéme totémigue en Australie)".[15])

Durkheim ve své knize o sociologické metodě[16]) vyslovuje požadavek vědeckosti metody i vědeckosti samé sociologie. Tato vědeckost se především projeví dokonalým odloučením od všech filosofických teorií, kterým ještě podléhal Comte i Spencer.

Durkheim tam konstatuje, že vědci v mnohých případech místo vědy o skutečnosti podávají jen ideový rozbor. Na počátku a před počátkem každé vědy nalézá t. zv. pojmy předvědecké, praenotiones, jež právě pocházejí z nedostatečného pozorování a zkoumání skutečnosti a tím z nesprávného jejího výkladu.

Comteovi vytýká takový předvědecký pojem pokrok lidstva v čase, jejž vnesl do sociologie a učinil z něho princip své vědy. Žádá, aby takový všeobecný princip byl stanoven, až věda bude hotova. Spencer opět činí předmětem své vědy společnosti a ne lidstvo. Společnosti definuje tak, že potom předmětem studia se stává pojem o nich, nikoli věc sama.

Nutno tedy z vědy vyloučit všecko, co by před odbornou analysou chtělo stanovit zákony dění.

Druhý požadavek, který Durkheimovi zaručuje vědeckost sociologie, je naprosté odloučení jevů psychologických.

Dr. Beneš praví o tomto rozloučení[17]): „Myslím, že příliš schematicky odlučuje sociální od psychického. Aby mohl učiniti zadost požadavku, že sociologie jako věda má míti svůj zcela vymezený a odlišný obor a že se má jev sociální zkoumati objektivně, jako jakýsi hmotný předmět, dochází-li k nutnosti odseknouti úplně sociální od psychického — ve skutečnosti tak strohého odloučení jednoho od druhého není — musí dále prohlásiti, že určité stavy a jevy sociální existují mimo vědomí individuální; z toho vychází známá kritická námitka, že tvoří novou realitu, že jeho sociologie se dostává do zvláštní metafysiky atp. Durkheim opravdu dospívá k jakémusi kolektivismu sociálnímu, který se mi zdá přílišnou krajností. Domnívám se, že vztah psychického k sociálnímu je jiný, že tak obou oblastí odlučovati nelze. Životní dění tvoří celek, který my pomocí pojmů zařazujeme do určitých schemat, abychom si usnadnili analysu onoho celku. Musíme si však býti vědomi, že schematický rámec a schematické odlíšení nám nepředstavuje ještě dění samo, rozlišení ve skutečnosti.

Sociologie i psychologie každá zkoumá část životního dění, jednotlivou část celku.

Žádná jednotlivá věda nemůže si činiti nároky na vysvětlení celku životního dění. Tam, kde by se sociologie domnívala jedinou metodou vysvětliti celou realitu, mluvíme o sociologismu.

[15]) Paris-Felira Alcan 2.—3. vyd.
[16]) Pravidla sociologické metody str. 47.
[17]) Pravidla sociologické metody, český překlad str. 8, 9.

Tohoto sociologismu se dopouští Durkheim, když požadavky svojí sociologie přenáší i na studium náboženství.

Zejména tam neuskutečňuje požadavek odluky od teorií filosofických, poněvadž apriori stanoví východisko: náboženství je jev sociální par exelence. Neodděluje v náboženství, jako určitém celku pouze fakta psychická od sociálních, ale předem psychická vylučuje prohlášením náboženství pouze za jev sociální. Mluví sice o účasti individuí v náboženství, i o individuálním prvku, ale nikoli jako o jevu souřadném, ale druhořadém. Náboženství je mu především silou kolektivní — v individuu se tato kolektivní síla individualisuje. Tím prvek individuální nemá existenci samostatnou, ale odvozenou. Apriori prohlašuje, že náboženství je produktem příčin sociálních.

Tím Durkheim stanoví filosofickou tesi, určující podstatu náboženství v silách sociálních.

Mluvě o individuálním kultu, praví[18]): „Ukázali jsme, jak náboženská síla, oživující klan, se individualisuje při vstupu do vědomí individuálního a partikularisuje se tam. Tak se tvoří druhotné bytosti posvátné: každé individuum má svoje podle svého svého obrazu: to je duše, totem individuální, ochranný předek a p. Tyto bytosti jsou předmětem ritu, jež věřící slaví pro sebe. To je prvotní forma individuálního kultu. Existence individuálních kultů neobsahuje nic, co by popíralo, či zabraňovalo výkladu sociologickému, protože síly náboženské, jež jsou jeho předmětem, nejsou než individualisované síly kolektivní".

Individuální předmět víry není než individualisovaná síla kolektiva. To je postulát, onen nový druh metafysiky, o níž se zmiňuje Dr. E. Beneš, tvořený při Durkheimově studiu náboženství.

Uvažuje takto o podstatě náboženství a překročuje tím hranice vědy a ztrácí objektivitu.

Uznává sice náboženskou zkušenost, ale nezkoumá její průběh a na ní vytvoření náboženské formy a jde ve svém výkladu za zkušenost a tedy za empirickou vědu — do filosofie.

„Celá naše studie spočívá na postulátu, že společný cit věřících všech časů nemůže být čistě ilusorní. Stejně jako William James soudíme, že náboženská víra spočívá na specifické zkušenosti, jež není méně hodnotná, než zkušenost vědecká, ač se od ní liší. Z toho neplyne, že realita, jež je jejím podkladem, je táž, jak o ní myslí věřící. Jestliže učenec přikládá sensacím světla, tepla, objektivní existenci, nikterak nedovozuje, že ona je táž, jak se jeví našim smyslům. Tak i víra náboženská. I když dojmy věřících nejsou imaginární, nejsou nějak privilegovanou institucí. Abychom tedy mohli poznat, v čem záleží podstata objektu, nutno je podrobiti analogickému šetření, jaké provádí šetření vědecké, jsou velmi různé, ale existuje objektivní, všeobecná a věcná přípojmové, s představami vnějšího světa. Představy této reality

[18]) Les formes concl. 606, 602.

čina těchto citů sui generis, z nichž se skládá zkušenost náboženská — společnost".[19])

Tato stať je sice Durkheimem napsána v závěru citovaného díla, ale způsob, jakým zkoumání náboženství provádí, ukazuje na to, že toto přesvědčení není závěrem vykonaného studia, ale jeho předpokladem a východiskem.

Empirická věda tu přestává mluviti, aby ustoupila filosofické spekulaci. Věda a náboženství ponechává filosofům, aby na základě jejího materiálu spekulovali o podstatě náboženství. Sama však jakékoli přesvědčení o jeho podstatě nečiní východiskem svého zkoumání — nedá se ovlivnit teoriemi metafysickými.

Tak označení náboženství jako jevu sociálního nevyplývá u Durkheima ze všestranné analysy jeho o jedinci a ve společnosti, ale ze spekulativní teorie.

Věda o náboženství musí objektivně přiznati i velkou důležitost faktorů psychických v náboženském dění. Náboženství není něco výhradně mimo individuum, ale je to především fakt života vnitřního, psychického. Toto vnitřní dění nelze z jevu náboženského odstranit. I jeho vznik je podmíněn především psychicky. Fakta denní zkušenosti ukazují, že člověk žije náboženství především osobně, že prožívá svoji osobní náboženskou zkušenost a nepřijímá náboženství pouze jako vnější tlak kolektivních sil.

Náboženská zkušenost je sui generis a nedá se prostě provésti na individualisaci sociálních sil. Vnější projevy náboženství, tradice instituce, obřady, organisace a p. se nekryjí s vlastním náboženstvím, žitým především osobně. Často právě hluboká zkušenost náboženská vedla silné osobnosti proti tradici, proti kolektivu, proti formě náboženství.

Předpoklad, že náboženství je jev sociální, je nevědecký. Fakta by spíše ukazovala na to, že náboženství je jev psychický, poněvadž jeho dějištěm je především nitro, duše člověka.

Poněvadž však chceme náboženství pochopit všestranně, musíme uznat i jeho stránku sociální.

„Je ovšem pravda, že náboženství není jen jev individuální, že má také svou stránku sociální a že tato stránka je také podstatným prvkem v náboženství, ale nelze tvrdit, že by všechny vztahy sociální byly náboženské[20]) a že by náboženství nebylo nic víc než vnější vztahy sociální.

Durkheim vylučuje z náboženství stránku psychickou, již nepovažuje za originální a stejně v náboženství podstatnou.

Toto základní stanovisko se projevuje i v jeho definici náboženství. Chce v definování zachytiti vnějších znaků snadno přístupných.[21]) Zapomíná, že právě v náboženství jsou podstatnými znaky nikoli vnější, ale vnitřní. Proto se kriticky obrací proti

[19]) Les formes 596, 97.
[20]) Pozn. (jak činí Durkheim při studiu totemismu).
[21]) D. Les formes 32.

definicím, sice pravda, neúplným, ale kladoucím důraz na vnitřní dění v životě náboženském. Důvodem k jejich kritice je zbavení se předpojatých idejí.[22])

Odmítá se v prvé řadě označení nadpřirozenosti za charakteristický rys náboženství. Rozumí pojmu nadpřirozena ve smyslu řádu, který je mimo zákonitost světa. Takové představě ovšem právem platí jeho výtka, že by nejdříve musil býti znám a uznáván řád zákonitý, aby něco mohlo býti označeno jako nadpřirozené.[23]) Byly by to pak jevy, přesahující všechno naše poznání a náboženství by byla spekulace o tom, co se vymyká všeobecně ohraničené myšlence.[24])

Jako typ definic tohoto druhu uvádí definici Spencerovu, která však se mi nezdá právě typickou pro jeho námitky: „Náboženství i s protichůdnými dogmaty se shodují v tom, že svět se vším na něm i mimo něj je tajemství, jež potřebuje vysvětlení."[25]) Tato definice nebyla tvořena pro potřeby vědy o náboženství, ale přece zachycuje část skutečnosti. Náboženství taktéž chce být odpovědí na tajemství světa a života, chce dát odpověď na otázku po smyslu života, kterou si náboženský člověk klade. Chce mít jistotu o cíli života a především svého osobního života. Tato potřeba v náboženství vede ke spekulacím o podstatě jsoucna, které v různých dobách a kulturách jsou různě formulovány a mají většinou zabarvení praktické.

Ale není nutné, aby intelektuální stránka uznala v náboženství za podstatu jsoucna nadpřirozenost; může dojíti právě i v náboženství k závěru, že podstatou jsoucna je zákonitost. I tato intelektuální stránka je v náboženství podstatnou.

Jiná ideologie klade důraz na „božskost" v náboženství. Sem patří, podle Durkheima, definice A. Réville-ova: „Náboženství je určení lidského života citem pouta, spojující ducha lidského s duchem mysterijním, jehož vládu uznává nad světem, sebou samým a k němuž rád se váže".[26])

Objekt náboženské víry patří taktéž k její podstatě. Ale tato definice klade větší důraz na vázanost k objektu víry — na poměr mravní, jako odpověď na otázku, jak jednati.

Durkheim správně vytýká chybu těm ideologům, kteří rozumí „božskosti" v náboženství ve smyslu úzce vyhraněném a neuznávají za náboženství jevy, které onoho pojmu nemají (náboženství primitivní, buddhism, džinism a p.).

Také Tylorova definice se zdá Durkheimovi nedostatečná: „Bude lépe, zdá se mi, položiti jednoduše jako minimální definici náboženství víru v bytosti duchovní".[27])

---

[22]) D. Les formes 32.
[23]) D. Les formes 36.
[24]) D. Les formes 33.
[25]) D. Les formes 33.
[26]) D. Les formes 40.
[27]) D. Les formes 40.

Tato definice pomíjí jevy, kde objekty víry jsou síly neosobní. Všem těmto formulacím Durkheim vytýká, že chtějí vyjádřit, co náboženství znamená a že tvoří z něho jakousi neviditelnou entitu. Mnohé prvky však, vyjádřené v těchto formulacích, patří k podstatě náboženství, i když jsou neúplné.

Správně Durkheim konstatuje, že pro vědce je náboženství složeno z částí. To je ovšem pro toho, kdo náboženství analysuje. Pro toho, kdo náboženství žije, je především celkem, hodnotou pro jeho život, ústředním bodem a silou jeho života. Pro vystižení tohoto celku je nutno si všímati všech složek náboženského dění.

Dále upozorňuje Durkheim na mylný názor teoretiků, že náboženství je systémem idejí.[28]) Praví, že funkce náboženství není především v tom, aby obohatilo naše poznání, ale aby nám pomáhalo žít.[29])

Odmítá systém, ale mluví o náboženství takto[30]): „Je to komplexní systém mythů, dogmat, ritů, ceremonií." Také ve svém pojetí totemismu staví systém — systém idejí (věr) a systém ritů.[31])

Tyto dva systémy rozeznává v celku, který studuje — v totemismu. Prvá kategorie jsou stavy vědomí, druhá stavy volní. Diference mezi nimi je v celém rozsahu jako mezi myšlením a vůlí.[32]) Tím dotýká se dělení psychologického, ale nepropracovává je dále.

Věda o náboženství konstatuje v náboženství tři stránky, odpovídající přirozenosti člověka: stránku myšlenkovou, citovou a volní. K těmto třem stránkám bývá přiražena i stránka sociální. Spekulace, theologie, kosmologie a pod. vyrůstá z prvku rozumového, rity ze stránky citové a sociální, mravní vztahy, předpisy a normy ze stránky volní.[33])

Toto rozdělení Durkheim na mysli nemá a neuznává ho. Pro něho „croyances" i „rites" jsou produkty sil sociálních — pouhým jejich přetvořením.

Charakteristickou známkou náboženského jevu je, podle Durkheima, klasifikace věcí na posvátné a profánní — de sacré a de profane. Všechny věci jsou zařazeny do dvou protichůdných tříd a světů. Svět věcí profánních je podřazen světu věcí posvátných. Kontrast profánního a posvátného je absolutní, promítnutý do transcendenta. Klasifikace de sacré a de profane je základní kriterion náboženského jevu.[34]) Věci posvátné jsou vlastně věci sociální. To, co je posvátné, určuje společnost. Ta-

[28]) D. Les formes 595.
[29]) D. Les formes 595.
[30]) D. Les formes 49.
[31]) D. Les formes 50.
[32]) D. Les formes 50.
[33]) Náboženství národů nekulturních.
[34]) D. Les formes 56, kn. III.

to klasifikace je odpozorována z náboženství primitivních, ale výklad její je spekulativní. Věci posvátné se nekryjí v náboženství nijak se silami společenskými. Rozdělení je čistě vnější a schematické. Klasifikace předpokládá měřítko, podle kterého se klasifikuje. Jak se společenské síly proměnily ve věci posvátné? Klasifikace předpokládá člověka, individuum, jeho zkušenost i jeho myšlení. Toto rozdělení nemůže býti předpokladem, ale důsledkem náboženské víry.

Náboženská víra dává člověku měřítko pro posuzování světa, ale nevytváří všeobecného rozdělení na svět posvátný a svět profánní. Před vším je potřebí vlastní osobní zkušenosti, aby člověk začal hodnotit nábožensky. Utlačivá síla společnosti ke vzniku náboženského hodnocení nestačí. A právě mnohé věci společenské, sociální jsou někdy náboženským člověkem označeny jako nenáboženské, profánní. Tak mnohými náboženskými mysliteli byl označen stát za dílo ďáblovo, ačkoli jako kolektivní útvar měl by být věcem posvátným blízký. Ne všecky věci sociální možno považovati za náboženské.

Sacré a profane je podle Durkheima svět protiv. Nemohou spolu existovati ani v prostoru, ani v čase. Prostorové omezení znamená vymezení náboženství na určitá místa, chrámy a pod. Náboženský život však není jen tam, kde je kolektivum, ani není vázán na určitý prostor. Dějištěm je tu lidské nitro, a to se neomezuje na určitá místa. Náboženství proniká denní život věřícího a projevuje se i individuelními projevy zbožnosti (modlitba, obrácení, svatost), jež tryskají z náboženské jeho zkušenosti. Osobní zkušenost není vázána na prostor a také vymezený prostor onu zkušenost nepůsobí. Ani v církvích není přesně ohraničené místo (chrám a pod.) privilegovaným místem kultu, který možno konati kdekoli.

Časové omezení je dáno svátky, slavnostmi a pod. Životní, náboženský má však především svým centrem dny obyčejné, chvíle každodenního života. Ke konání slavností vedou důvody čistě sociální. Náboženský ráz jim dává teprve náboženská zkušenost a účel shromáždění. Nepocítí-li shromáždění jedinci náboženské zkušenosti, zůstává shromáždění faktem čiře sociálním.

Toto oddělení odpovídá Durkheimovu pojetí náboženství jako cosi vnějšího, kolektivního, projevujícího se především kultem. Jsou však církve, jež přímo kultus, obřadnictví odsunují (protestantismus) a omezují ho na nejmenší míru, požadujíce při něm osobní prožívání (podobně hínajánský buddhismus).

Sociální stránka, účastná na kultu, není v náboženství jediná a není jeho pramenem.

Náboženství je pro Durkheima neodlučitelné od pojmu církev.[35]) Náboženství, jako věc lidská, tvoří sice církve, t. j. orga-

[35]) D. Les formes 62.

nisace, ale tyto organisace jsou pouze prostředkem k realisaci společných cílů, jsou sdruženími lidí nábožensky žijících. Jsou tedy rámcem života, nikoli náboženstvím samým.

Ve společnostech primitivních do popředí vystupuje tradice, forma, kolektivum, ale to nikterak neopravňuje Durkheima, aby ze zjevů primitivních činil všeobecný zákon pro náboženství vůbec.

Pak dochází k definici náboženství: „Náboženství je solidární systém věr a praktik, vztahující se k věcem posvátným, t. j. oddělenym, systém zákazů věr a praktik, které všechny příslušníky pojí v jednu morální společnost, nazývanou církví."[36])

Seznam použité literatury.

Émile *Durkheim:* „Pravidla sociologické metody". Podle VII. vydání přeložil Ferdinand Kratina. S předmluvou Edvarda Beneše. Orbis, Praha 1926.

Émile *Durkheim:* „Les formes élementaires de la vie religieuse". 2e édition Paris, Alcan 1925.

L. *Lévy-Bruhl:* „Les fonctions mentales dans les sociétes inferiueres". Sixiéme édition, Paris, Alcan 1922.

L. *Lévy-Bruhl:* „La mentalité primitive". 4e édition, Paris, Alcan 1925.

H. *Hubert* et M. *Mauss:* „Mélanges d'historire des religions". 2e édition, Paris, Alcan 1929.

Wilhelm *Wundt:* „Völkerpsychologie", II. B. 2. T. III. Animalismus und Manismus.

Ernst *Vatter:* „Der australische Totemismus". Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg. 1925.

O. *Pertold:* „Náboženství národů nekulturních". „Základy", Praha 1925.

O. *Pertold:* „Základy všeobecné vědy náboženské". Knihy východní, Šnajdr, Kladno 1920.

Frant. *Kovář:* „O náboženství", Edice „Blahoslav", Praha 1926.

L. *Linhart:* „Náboženství a kultura". „Kalich", Praha 1925.

Otto Rutrle.

JANOVO EVANGELIUM POD VLIVEM PAVLOVÝM.*)

Omezím se jen na zachycení určitých vztahů myšlenek v tomto evangeliu obsažených k oněm, jež jsem zdůraznil jako nejdůležitější v Pavlově pojetí křesťanství. Jde mi tedy buď o shodný nebo eventuelně odlišný myšlenkový ráz evangelia Janova vzhledem k Pavlovu literárnímu dílu. A proto také bez pozná-

[36]) D. Les formes 65.

*) Viz v předešlém čísle článek téhož autora: Pavlova základní koncepce křesťanství.

mek označuji autora čtvrtého evangelia tradičním jménem Jan. Nechci se také pouštěti do filosofických nebo theologických úvah vycházejících z jednotlivých Janových myšlenek bez ohledu na jeho celkové pojetí osoby a poslání Ježíšova. Upozorňuji, že takových myšlenek, jež dobře nezapadají do celku Janova evangelia, je dosti. Daly již v minulosti velmi mnoho možností k vybudování náboženských a filosofických směrů, jež ve skutečnosti byly velmi cizí duchu Janova evangelia. To však je jiná otázka.

Osoba Ježíšova.

Evangelium Janovo řadí se svým duchem a myšlenkovým pojetím k mladšímu písemnictví starokřesťanskému. Jan nemá v úmyslu vyličovat a popisovat dílo a život Ježíšův jako historický fakt, nýbrž jako předmět křesťanské víry a náboženské zkušenosti. Není to evangelium Ježíšovo podle Jana, nýbrž Janovo vlastní evangelium o Ježíšovi. Už jeho úvod je hluboce propracovanou úvahou o osobě Ježíšově. V měkce vyznívající mystické meditaci vyjadřuje svůj názor o nadsmyslovém tajemství ztělesnění Slova božího v Ježíši slovy, jež sama jsou záhadou, skýtající velmi mnoho látky k přemýšlení. O otázku, jak se toto ztělesnění uskutečnilo, Jan se nestará a ji také neřeší. Důležitějším byl proň vlastní poměr osoby Ježíšovy k Bohu jako Slova a Syna božího, jenž jedno jest s Otcem (Jan 10, 30), a z toho poměru plynoucí podstatný charakter Ježíšova poslání ve zvěstování spasení všem těm, kdož v něj uvěří. Ve svém zdůrazňování víry shoduje se zcela s Pavlem, jak dosvědčují jeho slova: „Do svého vlastního přišel, ale vlastní jeho nepřijali ho. Kteříž pak koliv přijali jej, dal jim moc syny Božími býti, těm, kteříž věří ve jméno jeho, kteříž ne ze krví, ani z vůle těla, ani z vůle muže, ale z Boha zplozeni jsou." V této části úvodu Janova evangelia jsou obsaženy tři základní myšlenky Pavlova pojetí křesťanství: universalism Ježíšova poslání, spasení skrze víru a synovství boží v člověku.

Není snad třeba zdůrazňovat shodu obou v názoru, že Ježíš přišel spasit všechny, kdož jej přijali. Jan žil v době, kdy tato myšlenka byla již samozřejmou a kdy již mohl zcela klidně konstatovat, že Ježíšovi „vlastní" nepřijali jej.

Poněkud odlišněji chápe však Jan otázku spasení, přes to že i on vychází zrovna jako Pavel ze stejného předpokladu a životní zkušenosti. Vidí také, že lidské myšlení, chtění a činění jde dvěma cestami: cestou zla a cestou dobra — světlem a tmou. Rovněž pozoruje, že zákon hříchu člověka více ovládá než zákon Ducha — že lidé milují více tmu než světlo (3, 19). Zdá se však, že nestačila mu pouze mravní Pavlova náplň spasení. Zdůrazňuje sice také víru jako podmínku spasení. To však proň

není jen trpným očištěním duše člověka od hříchu skrze víru, nýbrž také a to v první řadě poznáním Boha. Z tohoto poznání musí nutně plynout láska k Němu a život prostý každého hříchu, neboť znáti Boha znamená milovati jej a milovati jej znamená poslouchati jeho přikázání a tedy také žít v lásce a pravdě Boží (srov. kap. 14).

Znáti cestu k Otci — ta myšlenka vyznívá v základní tón v akordu Janových úvah o spasení člověka. A právě tímto zdůrazněním možnosti poznání Boha a cesty k Němu vedoucí nabylo Janovo pojetí spasení poněkud odlišného zladění myšlenkového, než jaké má Pavlova koncepce této otázky. Pavel buduje svůj názor o spasení na vlastní zkušenosti a proto v něm se ozývá nad jiné zřetelný citový tón. Jan, podle mého snad mylného mínění, jeví se více theoretikem, jenž bystře pozoruje svět, aby vypozorovanými zkušenostmi životními mohl ověřit svou víru. Pavel bojuje ve své vlastní duši o spasení. Jan klidně přemýšlí o cestě k spasení. Přece však zase se shodují, že člověk může poznati zákon Ducha života či cestu k Bohu jen prostřednictvím Ježíšovým (Jan 14, 6—9) a dosáhnouti tak spasení již zde v tomto životě; nebo lépe Janovými vlastními slovy přejíti ze smrti do života (5, 24). Je to typicky Pavlovské naznačení spasení, Jan však dává mu jinou náplň. Shoduje se s Pavlem v názoru, že znovuzrozený člověk je dítkem božím (1, 13; 3, 3—8), ale podle Jana dosáhne člověk tohoto stavu činěním skutků dobrých (3, 21), nebo jinými slovy: zachováváním božích přikázání Ježíšem tlumočených (14, 15). Mohli bychom tedy naznačit postup Janových myšlenek v názoru na spasení asi takto: poznání, víra, láska k Bohu, dodržování Jeho přikázání, zbožštění lidské duše. Pavel, jak jsme viděli, byl stručnější: víra v Boha má za následek bezprostřední spasení.

Jan přisuzuje dále každému člověku bez výjimky možnost a schopnost poznati Boha a státi se dítkem Jeho. Každého člověka přicházejícího na svět osvětluje světlo Slova božího (1, 9) a záleží tedy na člověku, aby světlo toto prozařovalo po celý jeho život dobrými skutky jeho. Bůh miluje svět a v lásce sklání se nad všemi lidmi. Proto poslal Syna svého na svět, aby jej vyvedl ze tmy ku světlu. Ježíšovým úkolem nebylo, aby soudil svět, nýbrž aby jej spasil (3, 17). Ježíš Kristus je Janovi právě jako Pavlovi zárukou synovství božího v člověku, neboť přišel, aby všichni lidé poznali, že Jedno jsou v Otci, tak jako Syn v Otci jedno jest (17, 21). Je to ta myšlenka, kterou jsem končil u Pavla: naděje ve vítězství dobra nad hříchem a věčný život v jednotě s Otcem.

Závěr:

V předcházejících statích zdůraznil jsem Pavlův a Janův názor, že křesťanství jest náboženstvím spasení a to osobního

individuelního spasení (toto označení Pavlova základního názoru na křesťanství často se vyskytuje v knize prof. Mc. Gifferta „A History of Christian Thought). V tomto závěru své koncepce křesťanství shodují se oba dokonale. Ne tak již ve způsobu myšlení. Mohli bychom říci, ovšem ne v plném slova smyslu, že Pavel je více filosof než theolog a Jan více theolog než filosof. Přesto však u každého z nich jeví se obojí způsob myšlení. — Proto v závěru dovolil bych si jen krátce naznačit a vystihnout tuto odlišnost.

Pavel při budování svého náboženského názoru vychází více od skutečnosti lidského života. Proto říkám, že je více filosofem než theologem. Člověk zdá se mu být jakýms mikrokosmem rozděleným v zájmové oblasti dobra a zla. Zdůrazňuje tedy duševní život člověka a jeho individuelní vztah k Bohu. Cílem lidského života je „dosažení práv synů božích". V tomto úsilí pomáhá Bůh člověku darem víry. Zárukou možnosti dosažení tohoto cíle je život Ježíšův, jenž „prokázán byl mocně býti Synem Božím podle Ducha posvěcení". Jinými slovy: jestliže Ježíš stal se Synem božím, pak i ostatní lidé mají tuto možnost.

Jan jde při svém myšlení opačným směrem: od Boha k člověku. Svůj světový názor buduje na předpokladu existence určitých absolutních řádů vesmírných, obsažených v Bohu. Proto Jan zdůrazňuje tolik jejich poznání, jako podmínku spasení člověka. Bůh poskytuje člověku tuto možnost dvojím způsobem: 1. zjevením a ztělesněním svých řádů a přikázání životních v Ježíši Kristu — a 2. přímým působením v duši každého člověka. Výsledkem tohoto působení je pravé poznání a znovuzrození člověka, jež jsou pak nezbytnou podmínkou zbožštění lidské duše.

*

Literatura. — Ke studiu svého thematu užil jsem těchto knih: A. C. Mc Giffert „A History of Christian Thought", New York 1932; A. Schweitzer „The Mysticism of Paul the Apostle", angl. překlad z němčiny, London 1931 (originál „Die Mystik des Apostels Paulus" 1930); A. B. Bruce „St. Paul's conception of Christianity", Edinburgh 1894 (kniha psaná v duchu své doby, tedy dosti orthodoxním, ale hodnotná); A. Sabatier „The apostle Paul", angl. překlad z francouzštiny z r. 1896. Samozřejmě hlavním pramenem mi byla bible, už z toho důvodu, že v žádné z těchto knih nenašel jsem uspokojivé řešení Pavlovy otázky.

O. Hradil.

ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽ. A CÍRKEVNÍM.

NÁBOŽENSKÉ POMĚRY A CÍRKEV KATOLICKO-EVANGELICKÁ VE FRANCII.

(Pokračování.)

Po světové válce, tak právě jako u nás, i ve Francii nastalo určité duchovní proudění, ovšem ne v té míře jako u nás. Chyběl zde předně historický faktor (Hus a tradice národní reformace) a faktor politický (politická poroba a osvobození) a pak také organisační vůdce.

Jest přirozeným a pravidelným faktem, psychologicky odůvodněným, že všechny historické otřesy a převraty vyvolávají též převraty ve světě duchovním — spíše ovšem možno říci, že latentní duchovní proudy, ideje a síly si jen převraty historickými otevírají bránu a často ony jsou vlastně příčinou převratů historických.

I naše církev, jak všeobecně známo, ideově sahá daleko do minulosti historie našeho národa a politický převrat byl i pro ni jen branou, kterou ona ze skutečně ideově eksistujícího „skrytého semene" přešla v přítomnou realitu. Jest to zákon idejí v duchovním světě všeobecně platný a stále se uskutečňující a opakující. — Nemožno tedy říci, že nějaké duchovní hnutí trvalé podstaty by bylo zapříčiněno jevy a převraty politickými, které v podstatě mu jen uvolňují cestu.

Málokdo si ostatně uvědomuje, že i idea messianská, t. j. osvoboditelská v národě židovském byla ideou čistě *nacionálně politickou*, která připravila sice psychologicky Ježíšovi v národě židovském půdu, t. j. touhu po Messiáši-Osvoboditeli politicko-národním, s níž ale později Ježíš měl velmi mnoho práce i u svých učedníků, aby ji u nich z ideje politické přeměnil v ideu duchovní tak, jak jsme zvyklí se na ni dívat, o ní mluvit nyní. (Srv. přání matky synů Zebedeových a na př. Mat. 16, 23, kde Petr utrpení a smrt Ježíšovu považuje za neslučitelné s historickým Messiášem-Osvoboditelem, t. j. vítězným králem.) A byla to také politická idea messiánská, jež sloužila za záminku odsouzení a smrti Ježíšovy.

Jakou pak úlohu hrála politická historie v šíření křesťanství, není třeba připomínat, stačí jen vzpomnět počátku křesťanství u nás a šíření jeho u polabských Slovanů. Mluvit tedy o tom, jako by naše církev byla zapříčiněna ideou politicko-národní, t. j. převratem, není ani historicky ideově, ani věcně správným. Také ve Francii a v cizině vůbec jest tento názor častý a nutno jej vyvracet a proti němu bojovat. Takto byl také ve Francii vykládán náš úspěch i z kruhů nám přátelských.

Proto bylo také dokazováno, že ve Francii není na podobné hnutí náboženské, jako u nás, žádné naděje.

Hlavní příčinou a podstatou jest ovšem to, co uvedli jsme shora o náboženské situaci ve Francii a náboženské duši Francouze vůbec — to ostatní jsou jen forma a accidentie každého hnutí.

Eksistovala sice ve Francii, lépe řečeno v Paříži, již před válkou t. zv. církev gallikánská, ale to bylo jen jméno pro církev starokatolickou, která neměla ve Francii, pro svou orthodoksní povahu a nehybnost, zaviněnou též vedením unie Utrechtské, valného úspěchu.

Přesto ovšem, že význačné kruhy duchovní v Paříži byly názoru shora zmíněného, že totiž reformní hnutí ve Francii nemá žádné naděje na úspěch, nekryl se náš názor s názorem jejich.

Po zkušenostech se začátkem církve u nás došli jsme k názoru, že nejde vždy ve věcech a převratech duchovních předpovídat — vidíme, že i tak bystrý duch jako Denis a k tomu ještě historik se ve svých předpovědech zmýlil.

Také ovšem nám se nesprávně prorokovalo, že na Hané a hlavně na Olomoucku, středu to mocensky i kapitálově římské církve, nemůže míti hnutí tak radikální jako jest naše církev žádného úspěchu — a přece opak jest a ukázal se pravdou. A odvažuji se tvrditi, ne bezdůvodně, nebýti t. zv. krise pravoslavné, která po dva roky, v době jara církve, t. j. jejího největšího vzrůstu, paralysovala a rozvracela šíření církve na Moravě — dnes Haná byla nejméně ze dvou třetin československou. Podobně tomu mohlo býti i na Slovensku, kdyby se ovšem bylo začalo hned po převratu a nebyl se nepropásl ten důležitý psychologický moment — kdy i známí vůdcové nynějšího výbojného slovenského klerikalismu a římanství byli ochotni postavit se v čelo reformní církve. (Informace Dra Šrobára, přímého svědka — že pak naše vládní kruhy projevily úplný nezájem a neporozumění pro toto duchovně reformní hnutí, tak důležité i v zájmu národním a hlavně státním na Slovensku, jest ovšem jiná otázka — zvláště když uvážíme, že římská církev šířila se u nás ne svojí vnitřní silou, nýbrž čistě a jen tlakem politickým.)

Nešťastnou ovšem byla myšlenka tehdejších vůdčích činitelů církve (biskup Matěj Pavlík), chtíti se dostat na Slovensko přes Ameriku — to jest již nyní úplně jasno.

Majíce právě hojné zkušenosti ze zakládání a šíření církve na Hané, mohli jsme posouditi, zda by bylo možné podobné hnutí ve Francii — a vzdor všemu tvrdíme, že ano, ovšem bylo by bývalo třeba podobných nadšených pracovníků, jak tomu bylo u nás. Žádné hnutí náboženské se nezaloží samo sebou bez vůdců. Negativní důkaz řečeného máme právě na hnutí modernismu, ideově tak silném a propracovaném — organisačně ovšem bezmocném — Slovo nestalo se tělem.

Ve Francii reformní hnutí a založení naší církve nebylo v duchovních kruzích neznámé. Bylo ovšem římskou církví bagatelisováno, že jedná se jen o hnutí politické a proticelibátní. Také jeden čsl. redaktor politického listu u nás velmi rozšířeného a směru liberálního se o nás v pařížských salonech tak vyjadřoval. Jiným „také pokrokovým" zástupcům našeho tisku v Paříži byli jsme zase jen „Římem" natřeným na červeno-bíle. Zřejmě ohlas informací z domoviny, kde ani lidé považovaní za největší autority duchovní nevěděli, kam nás zařadit — a což teprve nesprávně informovaná cizina.

Za to v kruzích římských „abbées" duchovních byl o naše hnutí velký zájem a to nejen u pařížských, nýbrž i venkovských. Téměř každý týden přicházeli ke mně „korporativně" debatovat a se informovat. Viděl jsem, že nejsou v římské církvi spokojeni, dogmaticky jí nevěří, ale zároveň že nemají odvahy a netajili se nijak s obdivem pro odvahu naši. Informovali se přesně i po stránce dogmatické a v podstatě souhlasili — jediné scházel těmto Nikodémům neohrožený vůdce. Vůle zde byla, ale tělo bylo slabé.

Jediný abbé A. odvážil se veřejného kroku tím, že svoji tuším hospodyni veřejně legitimoval za svoji ženu a začal, ovšem ne nejšťastněji — dle našeho názoru neměl k tomu dost schopností ideových a organisačních. Bohoslužby v jazyce francouzském začal na předměstí Paříže, v sále k tomu vhodně upraveném (tuším z remisy) a měl slušnou účast a pochopení hlavně u středních a dělnických vrstev, tedy podobně jako i u nás. Z toho mi bylo zřejmo, že hnutí reformně-náboženské mělo by i u francouzského lidu poměrný úspěch. Bylo však třeba toho, čemu my říkáme propagace (ne ovšem zcela vhodně a případně), totiž misijní činnosti a organisace hnutí — a to byl kámen úrazu. Vypomáhali jsme mu sice radami a direktivami, ale to bylo celkem bezúčelné. Věřili jsme ovšem pevně, že naděje na úspěch by zde byla — lid chtěl duchovního chleba, ale nebylo nikoho, kdo by byl měl odvahu mu jej lámat. Sám jako cizinec, jsoucí v Paříži přechodně a plně zaměstnán studiem a zkouškami, jakož i vzhledem ke krátkosti času pobytu nemohl jsem se propagace a organisace ujat — nehledě k tomu, že abbé A. místo činnosti propagační staral se více o věci formální, dal se od své malé poměrně a noerganisované obce zvolit hned biskupem (évêque élu), aby prý hnutí nabylo většího významu, a měl jsem dojem, že největší starost a péči mu činí biskupské insignie. Byl to přirozeně hned v zárodku „faux pas". Bylo zřejmo, že on nebyl vůdčím duchem a také duchovenstvo za ním nešlo, přes to, že měl ze začátku v sebe velkou důvěru, ovšem více slovní, než skutkovou. Lid ovšem za ním byl ochoten jíti, přes to, že ve veřejnosti pařížské, podléhající přetvářce a falešné pruderii, bylo proti němu používáno jeho sňatku. Abbé A. založil si malou církvičku „pro domo

sua", ale neměl bohužel ani odvahy ani schopnosti státi se apoštolem.

Jeho pokus ovšem, i když nezdařený, byl mi přece jen důkazem, že lid francouzský jest pro náboženskou reformu připraven, kdo nebyl připraven, byli kněží. Ovšem nutno stále míti na zřeteli, že náboženské poměry ve Francii jsou zcela jiné než u nás, ale křivdil by uvědomělejšímu francouzskému lidu, kdo by chtěl tvrditi, že nemá vůbec zájmu o vyšší náboženstvo-církevní formy — i když římská církev a prakse ten zájem hodně ztlumila a skutečně pokrokového člověka pojem církve a kněze zkompromitovala.

Důkazem duchovně-náboženského zájmu hlavně u Pařížanů jest nám také množství náboženstvo-okultních společností, jež se těší většímu zájmu a návštěvě než pařížské kostely — a zde skoro přestává i známá francouzská šetrnost.

Takových akcí jako abbée A. podjali se i jiní francouzští kněží (Nantes), ale vzhledem k tomu, že nebyli zorganisováni a hlavně sjednoceni, což jest u francouzské individuality věcí velmi těžkou, akce jejich se tříštily a neměly žádoucího úspěchu. Unavili se svou osamoceností.

Jednal jsem o celé věci často s br. patr. Farským, který také zcela správně postřehl příčiny jejich neúspěchu a měl zároveň pochopení pro reformní snahy římských kněží u jiných národů.

Sledovali jsme spolu plány, sjednotiti všechny reformní a pokrokové kněze římské v jednotnou pokrokovou církev, v níž naše církev by tvořila základní složku a vůdce. Bohužel, vzhledem k poměrům doma, totiž pravoslavné krisi na Moravě, byl jsem odvolán Dr. Farským k pacifikaci církve moravské. Idea spolupráce s odloučenými církvemi od církve římské nezahynula však docela.

Bylo totiž v Paříži též jiné hnutí, tak zv. církve svobodné-katolické, v jejímž čele stál a stojí dosud vážný a inteligentní kněz-biskup, dogmaticky vzdělaný msgre Winnaert. Také s tímto hnutím navázala církev naše styky a také br. p. Farský byl s biskupem Winnaertem, mým prostřednictvím, v korespondenci.

Bude se snad zdáti zvláštním, že církev naše již za doby br. Dr. Farského navazovala s církvemi západními, kdežto přirozenějším by se bylo zdálo, navazovati styk s církvemi východními, slovanskými.

Abychom této věci porozuměli a si ji dovedli vysvětliti, nutno si přesně zpřítomniti dobu, ve které se tak dálo a jaké byly příčiny tohoto jednání.

Jak všeobecně známo, byly navazovány styky s orthodoxní církví srbskou, které však z hlediska orthodoxní dogmatiky a zvláště v otázce biskupského svěcení, totiž lépe řečeno t. zv. apoštolské posloupnosti, úplně ztroskotaly. Také jest všeobecně známo, že vedení církve a také sám br. Dr. Farský po biskupském

svěcení se successí toužil, ovšem bez neměnitelných závazků dogmatických. To bylo „punctum saliens", ale také „pierre d'achoppement", začátků naší církve. Právě svěcení Matěje Pavlíka na biskupa srbskou orthodoxní církví a celá krise pravoslavná jsou toho důkazem. Každému, kdo ovšem byl hned ze začátku ve vedení církve a v družině Dra Farského, jest to plně jasno. Není dobře na to zapomínat, aby se skutečná historie nezkreslovala legendami, jak se vždy v historii osob stává.

Když br. Farský viděl, že svěcení srbské církve bez dogmatických závazků nedosáhne (bylo zde přirozeně pracováno též intrikami a pomluvami [atheismu] proti Dr. Farskému), obracel se k církvím západním, z nichž některé se samy br. Farskému k svěcení a navázání unie přátelsky nabízely. Vím to přesně, jako jeho osobní tajemník a tlumočník — ostatně stále jsme o těchto věcech, které tehdy byly pro nás tak akutní, mluvili, a bude třeba, aby se jeho korespondence v tomto smyslu zachovala, pro skutečnou historii našeho hnutí a této otázky.

Byla to předně církev anglikánská, ale tato přicházela — u br. Farského z různých důvodů poměrně dost málo v úvahu — ač nabízela přátelskou unii br. Farskému — i po vydání známého katechismu — bez závazků dogmatických (prostřednictvím našich kruhů evangelických dle svědectví br. Farského).

Br. Farský ovšem váhal, jednak že to byla církev cizí, a bylo ní také hodně agitováno se strany pravoslavných proti br. Farskému, jako církví neslovanskou, jednak, že jsou určité pochyby o její apoštolské successi — ač zase byla udržována pověst, že u nás „nahoře", jak se říkalo, bylo by se této akci přálo — ovšem více z důvodů politických. Pokud tato pověst byla správnou, nemůžeme říci, ježto jsme ji neměli nijak autorisovanou, ale pravděpodobnost by zde byla.

Že církev, resp. br. Dr. Farský navazoval a udržoval přátelské styky s církvemi západními, jest také psychologicky přirozeno a vysvětlitelno, neboť i tyto církve vzešly, podobně jako my, z církve římské, jejich iniciátoři byli bývalí římští kněží, jako my, tedy v určitém smyslu ideově církve-sestry, které potřebovaly naší morální pomoci a ideově nám stály velmi blízko.

Máme za to, že jest dobré i účelné, že i nynější vedení církve má pro tyto snahy pochopení, jak vidno z přátelských styků s reformní církví na Filipinách, která pak společně s námi a pokrokovými církvemi evangelickými tvoří unii Haagskou.

Že vedení církve neztrácí z očí také práci mezi národy slovanskými, jest samozřejmo — ovšem na jiném podkladě, než se dálo na začátku církve.

Bližší styky měl br. Dr. Farský právě s církví svobodně-katolickou ve Francii, vedenou biskupem Winnaertem. (Pokrač.)

Dr. J. R. Stejskal.

UNITARIANISM.

Můj přítel p. Oldřich Hradil žádal mne, abych napsal několik odstavců o unitarianismu, jeho vývoji a o jeho cílech.

Uvedu především několik historických faktů, jež pomohou vysvětliti některé základní principy unitarianismu; za druhé opatřím poznámkami několik bodů, abych prokázal jejich důležitost.

I.

a) Jméno „unitář" vynořilo se za sporů v době protestantské reformace. Po čase vytlačilo názvy jako „antitrinitář" a „socinián". Z počátku byl tento název těmi, jichž se týkal, velmi neochotně přijímán; a doposud jsou mnozí, kteří by raději chtěli býti nazýváni svobodnými nebo liberálními křesťany.

b) Unitarianism byl zavržen od katolíků i protestantů se stejnou prudkostí a přísností. Je to dokladem faktu, že na unitáře bylo pohlíženo jako na drastické reformátory a že jejich theologické názory nebyly jednoduše menší obměnou sektářství.

Dobře to vystihují slova epigramu ze 16. stol.: zatím co Luther rozdrtil střechu středověkého katolicismu a Kalvín zdi, Socinus rozbořil základy (Alta ruit Babylon: destruit tecta Lutherus, muros Calvinus, sed fundamenta Socinus).

Avšak unitáři bořili nebo měnili základy jen proto, aby vybudovali něco, o čem věřili, že je lepší. Bylo jejich přesvědčením, že se přiblížili více k původní a nejčistší formě křesťanství.

c) Základním tvrzením unitářů bylo, že nauka o Trojici není obsažena v Bibli a proto, že neměla žádného oprávnění v biblickém křesťanském učení, jak i reformátoři snažili se dokázati.

d) Unitáři usilovali o vybudování theologie, založené na skutečném učení Bible. Zavrhli orthodoxní schema spasení a tvrdili, že účinkem smrti Kristovy jest mravní vliv na vědomí a vůli věřícího.

e) Unitářské náboženské obce vznikly v Polsku; byly však po plodné době činnosti jedné generace potlačeny jesuity. Podobné obce byly vytvořeny v Transylvanii, kde se zorganisovaly na základě biskupského zřízení v církev, jež existuje zde dodnes. Její první biskup František David tvrdil, že protitrojičnictví zahrnuje v sobě i zavržení modlitby ku Kristu; tak výhradní uctívání Boha Otce stalo se časem charakteristickým rysem unitářských bohoslužeb.

f) Unitářské názory ovlivňovaly protestantské náboženské obce i v jiných krajích a mnozí jednotlivci přijali unitářský náhled na podstatu křesťanského učení.

g) Unitářství rozšířilo se z pevniny do Anglie. Stalo se vírou

jednotlivců a tu a tam pojítkem jednoty mezi malými skupinami. Pronikalo také do některých již dříve existujících náboženských společností. Byly to obzvláště církevní obce, jež přijaly presbyterský systém církevní organisace.

h) Ku konci 18. stol. a začátkem 19. stol. byla doba unitářského rozkvětu v Anglii. Pod vlivem Theofila Lindseye, Josefa Priestleye a Tomáše Belshama vznikly mnohé, specielně unitářské církve.

i) Hodným povšimnutí je především Lindsey. Jeden z našich historiků nazval jej otcem unitářského církevního hnutí. Byl anglikánským duchovním a proto byl nucen užívati anglikánské modlitební knihy. Žádal Parlament, aby byl sproštěn této povinnosti. Ovšem marně. Lindsey vystoupil z anglikánské církve a založil v roce 1774 v Londýně, Essex Street, první zřejmě unitářskou náboženskou obec. Hlavním jeho přáním bylo, aby bohoslužby přesně byly omezeny na Boha Otce.

Lindsey dokonce šel tak daleko, že označil uctívání Krista jako druh modlářství. Napsal malou knížku pod názvem „Rozmluvy o křesťanském modlářství" (1792). Lindseyem zde užívané slovo „modlářství" není příliš místné a vkusné. Přece však pamflet sám je pozoruhodným dokumentem pro jeho zdůraznění důležitosti modlitební knihy jako průkazu theologických názorů.

j) Vliv této periody unitářského rozkvětu rozšířil se do Ameriky. Hlavně ve Spojených Státech mnohé puritánsko-kalvinistické náboženské obce staly se unitářskými. Roku 1825 byla založena ústřední organisace pro posílení unitářských názorů a církevního života. William Ellery Channing a Ralph Waldo Emerson obohatili americké unitářské hnutí vroucností a oduševnělostí. Channing důtklivě upozorňoval na vrozenou dobrotu lidské povahy a spojení duše s Bohem, plynoucí z duchovní zpřízněnosti. Emerson pak vyslovil zásadu, že pravda boží jest sama sobě důkazem a proto nepotřebuje žádných jiných.

k) Theodor Parker v Americe vysvětloval unitarianism jako spirituální theism, jehož typickým ztělesněním byl Ježíš Nazaretský. Svůj výklad obhajoval intuitivní ethickou filosofií; učil křesťanství bez zázraků, ztělesněnému v lásce k Bohu a v službě lidem.

l) Jakub Martineau v Anglii podobně zavrhl zázraky a hájil spirituální theism na základě filosofie a náboženské zkušenosti. V roce 1890 uveřejnil knihu pod názvem „Sídlo autority v náboženství". Byl to kritický rozbor a odmítnutí nároku církve římskokatolické, že jen ona je ztělesněním této autority, právě tak jako protestantského názoru na její ztělesnění v Bibli. Dokazoval, že obě tato stanoviska jsou se zřetelem ke skutečným dějinám katolické církve a historii vzniku novozákonního kánonu neudržitelná. Odmítaje tyto typy „autority obratně chybně umístěné",

vyvíjí svoji vlastní koncepci a zdůrazňuje, že základy náboženství jsou v rozumu, svědomí a srdci člověka. Postupuje pak dál, aby ukázal, jak rozum a svědomí čerpají z dějin a náboženské zkušenosti pevnou a vroucí víru.

m) Martineau nikdy se nezpěčoval označiti sebe sama za unitáře se zřetelem ku svým osobním názorům a víře. V ohledu církevní organisace sympatisoval však s těmi anglickými presbyteriány, o kterých jsem již dříve mluvil. Znal jako historik zhoubné následky zdůrazňování „orthodoxie" a vážil si ideálu těch presbyteriánů, kteří pracovali a modlili se za široce chápanou církev.

n) Hlavní organisací unitářů ve Velké Britanii jest „The General Assembly of Unitarian and Free Christian Churches" (všeobecný svaz unitářských a svobodných křesťanských církví). Zahrnuje v sobě 348 náboženských obcí a 321 duchovních.

Vznikl sloučením dvou dřívějších organisací. Jednou z nich byla „Britská a zahraniční unitářská asociace", založená v roce 1825. Druhým byla „Národní konference unitářských, liberálně křesťanských, svobodných křesťanských, presbyteriánských a jiných neschválených nebo zpřízněných církví", založená v roce 1882.

Splynutí nastalo teprve nedávno v roce 1928.

Jednodušší název nového útvaru neobsahuje v sobě žádné kapitulace před vášní vtěsnávati názory náboženské do určitých norem, vášní to, jež dala vznik dějinným orthodoxiím křesťanským se všemi jejich zhoubnými následky. Má být pouze zdůrazněním faktu, že unitářské nebo „liberální" pojetí křesťanství tvoří přirozené pojítko jednoty a sympatií mezi určitými skupinami věřících v uctívání Boha v duchu a pravdě.

o) Kázání velkých unitářských kazatelů (Channing, Parker, Martineau, Hamilton Thom) jsou plna poznání lidského srdce, jeho víry a slabostí. Ukazují, že unitářský racionalism nemá za následek žádné újmy mravních a duchovních hodnot. Životy nejlepších unitářů mohou býti vždycky srovnávány s životy pravověrných křesťanů. Sociální a filantropické snahy unitářů byly pak často obdivovány i těmi, kdož předpokládali, že intelektuální heresi musí následovat mravní nezdatnost. Od unitářů jsou také složeny krásné kostelní zpěvy, z nichž některé vystihují tak dokonale opravdového ducha křesťanství, že byly přijaty a užívány všemi křesťany. Unitářská píseň „Blíž k Tobě, Bože můj . ." jest známa všude, kam pronikla anglická řeč.

p) Říká se někdy, že unitářství jest jen náboženstvím intelektuálů a že nemá žádného poslání pro chudinu a utiskované. Ale mnozí z jeho duchovních mohou dosvědčiti, jak silně působí mezi prostým lidem a jak často s úspěchem zachránilo mnohé marnotratníky a lidi ze společnosti vyobcované, aby je vrátilo domovu a Bohu.

II.

Uzavírám několika poznámkami k předchozímu přehledu.

1. Unitáři řešili již mnohé problémy, jež hýbají moderním světem; proto jejich historie je plna poučení.

Jejich existence dokazuje, že odmítnutí vnější autority nezničí náboženskost; naopak činí náboženství osobnějším a prožívanějším. Není pochyby, že vznik vnějších autorit má příčinu v přirozené lidské vlastnosti hromaditi poklady vzácných životních zkušeností a učení. Avšak Duch Boží je stále činným v duchu lidském a vlastní zkušenost náboženská je cennější než zkušenost přejatá. Úkolem tradice jest, aby připravovala duši na přijetí přímého zjevení. Hodnota tradice nespočívá v jejich zákonech, nýbrž v jejím bohatství působivých myšlenek. Tento názor na tradici tlumočí Dr. Martineau ve slovech: „Nemohu se spokojeně opírati o minulost; nemohu však učiniti jediného opatření do budoucnosti bez ověření minulostí."

2. Unitáři dokázali, že racionalism neničí vyšších pravd náboženských.

Slovo racionalism není příléhavým slovem. Byl často zaměňován za dogmatický anti-dogmatism. Byl často spojován s dogmatickým atheismem a agnosticismem. Avšak racionalism je prostředkem a ne výsledkem. Předpokládá užívání hlavy právě tak jako srdce v otázkách náboženských. Myšlenka musí mít svoji oprávněnost. Bylo řečeno, že veliké pravdy vznikají v srdci. Stanou se však dokonalejšími, projdou-li hlavou. Co je tedy zapotřebí, není suchý intelektualism, nýbrž to, co Dante nazývá „rozumem, vedeným láskou".

3. V prozkoumání Bible a hledání jejího pravého učení, unitáři přijali výsledky moderního biblického kriticismu. Ty ukazují, že křesťanské epos o spasení a na něm založený plán vykoupení má velmi slabé odůvodnění ve skutečném textu Bible. Zůstává faktem, že mnohé z kontroversí, jež způsobily zmatky v křesťanství, byly ve skutečnosti uměle vyvolané a že zatemnily jednoduchost, krásu a hloubku mravního učení, jež vyplňuje z větší části Starý i Nový zákon.

4. Unitáři dokázali, že zůstává křesťanství skvělým, i když element zázračnosti v jeho písemnictví jest pokládán za druh folkloru a básnické legendy.

5. Unitáři dokázali, že kréda nejsou nezbytná jako pojítko jednoty mezi náboženskými lidmi; naopak, že jsou škodlivými, jestliže jsou složena jako autoritativní měřítka víry. Neboť význam slov se mění a filosofování, založená jen na hádkách o slova, ztrácejí brzy na významu a jsou zapomínána. Kréda mohou býti vhodně skládána pro vytříbení myšlení, ale jako znamení víry a podmínek církevního příslušenství jsou pramenem nedo-

rozumění, pohnutkou k heresím a dělením a sváděním k nevěrohodnosti.

6. Dějiny unitarianismu ukazují, že trinitářská koncepce byla největší překážkou pokroku křesťanství v moderním světě.

Nebudu zde rozebírati otázku, zda trinitarianism jest v podstatě něčím jiným než navrácením se k polytheismu, k čemuž monotheism jest vždycky náchylným. Není nezbytným popírati, že myšlenka Trojice byla centrem hlubokého myšlení; může býti také připuštěno, že pomohla křesťanství přemoci pohanství řecko-římského světa. Ale nikdy nepřemohla judaism a ztratila arabský svět. Způsobila, že křesťanská misijní činnost v Číně a Indii zůstala poměrně bezvýslednou. Neměla žádné přitažlivosti, vyjma pro theologické myslitele. Jest nemožným vybudovati nauku, jež by zahrnovala v sobě současně jednotnost a trojičnost Boží bytosti.

7. Konečně: dějiny unitarianismu naznačují, že obdivování se historickým naukám křesťanským směřuje k odvrácení pozornosti od skvělého mravního bohatství myšlenek, jež, jak jsem již dříve naznačil, jest největším darem judaismu a křesťanství, daným kdy světu. Theism a ethika jsou úzce spjaty; křesťanství však ukázalo více pochopení pro orthodoxii, to jest správné věření, než pro orthopraksi, to jest, správné činění. V přítomné době, kdy lidský smysl pro správnost jest úplně desorientován, bylo by prospěšnějším pro všechny křesťany, aby si hleděli více uplatňování nejkrásnějších vlastností lidských. Nejlepší obranou křesťanství proti prudkému náporu moderního myšlení byla by jen opravdová snaha křesťanů v plnění příkazů blahoslavenství a třináctě kapitoly první epištoly ke Korintským v jejich každodenním životě.

J. A. Weatherall.) — Přel. J. Hradilová.*

---

*) Mr. J. H. Weatherall je představeným manchesterské koleje a jedním z vlivných unitářských osobností v Anglii. Je odborníkem v řecké literatuře a ve Starém zákoně.

ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

REFERÁTY.

František N e c h v á t a l: *Slunovrat.* Olomouc 1933. Dřevoryt a grafická úprava: Aljo B e r a n. Jako 3. svazek sbírky PLAMEN, kterou redigoje St. Vrbík, vydal Č. Beran v Olomouci, Štefánikova 29. Vytiskla knihtiskárna V. Horáka v Prostějově. (Autor vydal předtím „Vichřice" 1932 u F. Obziny.) — Str. 40, cena 9 Kč. — Obsahem sbírky je sedm veršovaných reflexí (Tvář země, Modla, Smích noci, Štědrý večer, Hlas, Východ slunce, Harmonie). Úprava bibliofilská s prvky moderních libůstek; verš pravidelný, jambický, tu a tam osvěžený daktylem, při své délce (sedmistopý) a důsledném vypouštění interpunkcí zcela plynný a lehce srozumitelný. Obsahově těžko pochopiti souborný nadpis Slunovrat. Jde spíše o pochmurný popis adventu, bez slunce i bez hvězd, bez naději a víry, které se neprobírají z těžkých mračen nálady ani v „Štědrém večeru". Hledání smyslu života je v podstatě křesťanského základu, ale krok na té cestě nikdy se neudrží v křesťanském tempu; není v něm odvahy ani rázu, beznadějně a hluše čvachá v močálištích vedle cest, umíněně vyhledává scestí — a oč tam klopýtá, do čeho zabředá, s theatrálním „ach" je proklamováno za všeobecné a absolutní neplechy. Nelze dobře označit sbírku ani za pesimistickou nebo asketickou. Musilo by v ní být aspoň trochu heroismu, aspoň paprsek v temnotách, aspoň vysněná devisa života. Nic z toho není v knížce Nechvátalově. Čtu na str. 9.:

„Tvář země stavba ponurá v zrcadlo
temnot kane
v nichž kvete zora bolestná po noci
proplakané
na ostří lačných poznání cár visí mého těla
v anténách hvězdných tajemství žízeň
se rozhořela
zas procitati v parno snů a dýchat
bahno lidské
ze zřídel hasit narkozu zlé noci
chaotické
zas mlčenliv být jako vrah a krotce
zasmušilý
ach v mozku mém se sbíhají vesmíru
prasklé žíly
být bledý přízrak skrytých hrůz a
podzemního hřmění
a klesat rozťat sekyrou tragických
rozpolcení"

toť Nechvátalův svět, člověk v něm, úděl lidství, běh země, smysl života — aspoň v Evropě. Probírám se dalšími stránkami, náboženské koketerie, trapných desilusiací — mezi „smutečnými thujemi", „nahotou mučených", „tlamami černých úzkostí snů", „neřestnými hadry" — po „zkrvavené zemi", za „nocí proplakaných", mezi „rakvemi", za „znění umíráčku", v „zápachu andělů", na „voze šílenství", okolo polí, kde je „hnis a kal", „v mdlobu vyssát umrlou", kde „tmy propast zeje kolem nás, z níž chlemstáš krev", „v prach zasut rudých šílenství" — atd., až na str. 32. (Východ slunce) se zdá konečně svítati:

„Nechal jsem zhnilou evropu a spěji
do kanaán
má zaslíbená země hle se rodí v
prudký závan

procitá z kletby divošství a z prahor
vyklubána
kuje a krví stmeluje paprsky svého
rána
ach ještě skřipot úžasných muk vraždí se a tónů
a přece víru zažehla v žalářích
milionů
jdeš žhavým trním večerů po ňadrech
hvězd a panen
ráj lidsky staví z nových věr už
rozdmýchán je v plamen
už rozdmýchán je duje hřmí a zemi
propaluje
v čí ruce smrti kladivo zas buší a
sny kuje."

Avšak ten záblesk naděje je o několik veršů dále vysvětlen a dobit: „jaro ti vtisklo narkozu ach už je s tebou amen."

Závěrečná „Harmonie" je pak již jen několikerým úderem, z něhož slyšeti pomísené, různorodé a disonující tóny s převahou smyslnosti, roztříštěná rozhodnutí, pravé „peklo ráje." Krása ze změti neladů a bolestí nedobyta, nevytušena, nenalezena. Dokonalé zbloudění v labyrintu, věčný západ slunce. A sbírka nese nadpis Slunovrat. *F. P.*

*

František Krejčí: *Politika a mravnost.* Nákladem Volné myšlenky v Praze 1932. Stran 284. Cena Kč 25.—.

Dr. F. Krejčí, myšlenkový vůdce českého positivismu a profesor filosofie na odpočinku, věnoval tento spis aplikaci některých zásad své positivní etiky pro oblast politického života a obhajobě své theorie o přirozeném základu mravnosti. Předsevzaté téma je sice velmi ožehavé, ale přece překvapuje, jak Dr. Krejčí na několika místech spisu ztratil rozvahu a svou mnohomluvnou a nesoustředěnou obhajobou positivismu snaží se udržeti svou věc nad vodou spíše silnými slovy než logicky přesnou a přesvědčující argumentací.

V úvodní kapitole autor rozvádí poučku, že probabilistická zásada o účelu posvěcujícím prostředky určuje tajemství úspěchu schopných politiků. Uplatnění principu přetvářky v politice vede k rozporu veřejného mínění s mravností. Krejčí zastává názor, že k pochopení původu citu mravní závaznosti naprosto není třeba pojmu osobního Boha. Etiku chce Krejčí povýšiti na vědeckou disciplinu a proto se staví se vší rozhodností proti slučování mravnosti s náboženstvím. Je mu proti mysli i metodologicky přesné rozlišení prof. Bláhy mezi vědou o mravnosti, jíž Bláha přisuzuje poznatky o mravním skutečnu a mezi filosofií mravnosti, jako nauce o mravních hodnotách a cílech, ač jinak s Bláhovým rozborem mravnosti jako jevu sociálního v podstatě souhlasí. Za to se obrací Krejčí se zřetelnou podrážděností proti důrazu, který klade prof. Linhart na specifičnost přízvuku libosti a nelibosti v cítění mravním a zvláště proti názoru prof. Kozáka o náboženské sankci mravního ideálu. Krejčí na jedné straně ve své blahovůli byl by ochoten pojmouti do svého filosofického slovníku pantheistického boha, ale na jeho polemice proti pojmu boha osobitého poznáme, jak všechen jeho odpor je založen na naprostém nepochopení významu náboženství pro život osobní a společenský. Při tom hlavním nedostatkem Krejčího je jeho fatální záměna dekadentní formy tradiční zbožnosti protireformačního katolictví s bezprostřední náboženskou zkušeností lidí zakoušejících v nejdůležitějším okamžiku mravního rozhodování přítomnosti Boží. Krejčímu zde nepochybně

schází aspoň literární znalosti významných děl psychologie náboženství, poněvadž jinak by nemohl psát o něm s prostoduchostí tak rouhavou a zarážející. Pravděpodobně bude zásluhou těch, jež Krejčí označuje s nádechem pohrdání jako novoscholastiky, že mezi mladšími českými odpůrci náboženského názoru životního bude samozřejmostí více *doctae* ignorantiae, dříve než se odhodlají psáti o tématu tak závažném.

Náboženské názory prof. Krejčího v souvislosti s mravností jsem přirozeně glosoval poněkud obšírněji, ač k dosavadnímu jeho dílu neznamenají nového myšlenkového přínosu. Jinak se v tomto spise opět setkáme s eudaimonistickým a mechanistickým rámcem mravnosti a při tom jsou nové jen otevřené stesky na mravní úpadkovost našeho veřejného života. Zápas prof. Krejčího za vyšší úroveň politického stranictví je ušlechtilý. Nese se k tomu, aby strany respektovaly více svůj program, aby přestala samovláda majitelů stran a stranických byrokratů a aby voličstvo bylo vedeno k samostatnému přemýšlení. Stejně spravedlivá je snaha Krejčího přispěti k mravnímu hodnocení při výkonu státní justice. Za to úsilí vytlačit odnáboženštěnou humanitou křesťanský ideál ze smyslu našich dějin je pokusem krátkozrakým a souvisí ovšem s jeho celkovou protinábožensko orientací.

Obávám se, že Krejčího pokus jako umravňovatele veřejného života je odsouzen k neúčinnosti přes bezúhonnou mravní kvalifikaci autorovu. Mravnost odvozovaná teoreticky z přirozených pudů člověka není svět přetvářející silou, nýbrž nedokrevným schematem. Stačí na slušný život jednotlivce, ale není mocí obrozující člověčenstvo. *F. M. Hník.*

Jaroslav Durych: *Plížení a pouti.* Vyšlo r. 1932 v Melantrichu jako 10. svazek sebraných spisů. Stran 411. Cena Kč 45.—.

Tento svazek sebraných spisů Jaroslava Durycha obsahuje cestopisné črty vzniku různorodého a napsané na základě vzpomínek autorových na toulky po Evropě z mezidobí dvaceti let. Po stránce genetické spojuje tyto vzpomínky především objektivní soustředění zájmu, jež souvisí u Durycha se základním opovržlivým postojem k cestování jako účelu o sobě. Anamnese na okouzlení horskou přírodou alpskou v polozasněných záblescích dávno procítěné krásy, stejně jako kaleidoskopický přehled posloupně asociovaných rekolekcí na válečná leta 1914—1918, vyplývá u Durycha jeho povolání vojenského lékaře. Daleko živěji a poeticky působivěji jsou podány vzpomínky na nedávné cesty Durychovy do Německa a do Španělska. Obě z nich byly následkem vnitřní vázanosti, kterou autor cítil jako nutnou splátku ke svému rodícímu se a dosud největšímu literárnímu dílu — valdštejnské trilogii „Bloudění". Podobně jako Durych nespolehl se úplně na svou básnickou obrazivost při líčení Albrechta z Valdštejna, tohoto hrdiny svého srdce, a sáhl k monografiím dějezpytným, shlédl též polohu význačných dějišť svého rozsáhlého románového plátna. Proto se plížil Německem, putoval do Španělska a rychle proběhl krajem Valdštejnovým v Čechách.

Durychovy „causerie" se ve svůj prospěch liší od vnějškových obrazů, jež obvykle o letmých zkušenostech z pobytu v cizině píší světoběžníci a přeletaví beletristé, především schopností autorovou proniknouti duchovní profil krajiny a za-

řaditi do ní žijící zjevy lidí současnosti i obživující stíny těch, kteří tu dýchali a cítili před staletími. Od povahopisné drobnokresby přechází spisovatel často mistrně k zachycení celistvého skupinového útvaru hned menší družiny, města, jindy zase kraje a země. Durych dovede pronikati pod povrch věcí a uchvacovati tajemství potkávajících jej duší, ač ovšem není uchráněn před možností podstatných omylů.

Durych často příliš spoléhá na „sílu ekstasí a snů" a chtěl by i svými omylnými sny opravovati smysl skutečnosti. Uvědomoval jsem si tento poznatek zvláště na jeho zkušenostech z cesty po Německu a Španělsku; ale přímé potvrzení k oprávněnosti tohoto závěru dal mně autor sám svým vypravováním o návštěvě v děkanském chrámu jičínském, kde se obrátil proti prosté skutečnosti a jejímu výkladu zvoláním: „Ale tohle jste mi neměl říkati! Neměl jste mi kazit ilusi!" (Strana 393.) Není v tomto výkřiku obsažen kus Durychovy duše?

Durychovo katolictví proniká v knize silně, ale z několika příznačných pablesků v jeho zmínkách o náboženství soudím, že i jeho katolictví bylo zúrodněno očistnými silami české reformace. Durych se neubrání vlastenecké hrdosti z nepřemožitelnosti českých husitů, po staletích dojímá jej jízda krajem, kudy odcházeli nekatolíci s Biblí kralickou vstříc nejisté budoucnosti pro věrnost k víře otců, opovrhuje tučnými preláty, kteří se ve španělských katedrách obehnali zdí, aby k nim nemohl lid, má tristní dojem nad hrubou pavěrečností katolických Lurd a mluví s vřelou účastí o bezprostřední, vřelé zbožnosti prostého lidu. A přece se musím pozastaviti s naprostým nesouhlasem nad nebezpečnou ilusí Durychovou, že Španělsko nám Čechům vrátilo náboženskou víru, když právě dědictví a duch španělského jezuitství rozvrátil nejen naděje katolictví v českých zemích, nýbrž odkřesťanštil je vůbec. Také se podivuji kulturnímu defaitismu Durychovu, který lituje, že se nestal toulavým mnichem, když Bůh mu přece dal dar slova a milost léčitelské služby. Pro porozumění duši Durycha-básníka a Durycha-myslitele poskytuje kniha cestopisných vzpomínek cenné doklady. *F. M. Hník.*

*

Dr. Jaroslav Kraus: *Světové odzbrojení jako problém politický, technický a právní.* Vyšlo v Praze 1933 nákladem Orbisu jako XVI. kniha Politické knihovny. Stran 316. Cena Kč 50.—.

Zahraniční politika Československé republiky od míru versailleského byla určována vůlí mírotvornou a byla též ve snahách po dosažení úspěchu při poradách odzbrojovací konference podporována sympatickým zájmem veřejného mínění. Při tom scházela nám obšírnější studie, v níž by celá problematika odzbrojení byla odborně, dokumentárně a při tom srozumitelně vyložena. Tomuto nedostatku je odpomoženo vydáním spisu Dra J. Krause, který je cenným příspěvkem k řešení otázek souvisejících s úsilím o zabezpečení míru v dnešní neklidné době. V zajímavé úvodní kapitole dovídá se čtenář, jak už před sto lety odzbrojení bylo politickým úkolem, který se nepodařilo rozřešiti Svaté alianci. Dnes je však tento úkol tím nesnadnější, že se politické a hospodářské poměry za poslední desítiletí nesmírně komplikovaly. Ná-

sleduje pečlivý rozbor jednotlivých průpravných fází, jež předcházely svolání odzbrojovací konference, zvláště pokud k nim došlo ve snaze prodloužiti nynější účinnost mírových smluv v rámci úmluvy o Společnosti národů. Při tom se Krausovi podařilo zachytiti nové ideové pozadí poválečné diplomacie, v němž vedoucí politikové musí počítat stále více s t. zv. universalistickým pojetím světa, podle něhož i malé národy světa mají právo rozhodovati o svém osudu a zasahovati aktivně do dějství a politiky života mezinárodního, jsouce součástí všelidského společenství. Ve třetí části je probrána problematika odzbrojovací konvence, zvláště pokud se týká kliče pro určení vojenské síly nutné k zajištění územní bezpečnosti jednotlivých států, při čemž autor snesl mnoho dokladů, jinak v cizojazyčné literatuře jen těžko dostupných. Ve čtvrté části obírá se Kraus odzbrojením s hlediska politického a vysvětluje stanoviska a konkretní návrhy jednotlivých velmocí a malých evropských států podle situace z konce r. 1932. Autor dospívá k závěru, že odzbrojení je na prvém místě problémem politickým (a mravním), a pak teprve problémem technickým. Úkolem do budoucnosti je proto vybudovati novou organisaci mezinárodního právního řádu, jehož by bylo odzbrojení přímým důsledkem. Spis by zasluhoval pečlivého studia i skupinového, jednak pro bohatství materiálu sneseného zde o úsilí pacifikačním v rámci Svazu národů, ale též proto, aby nás současná depresse z válečného nebezpečí neodvedla od paměti na jedinou cestu „politiky rozumné a poctivé", jež může spasit svět jako celek. *F. M. H.*

Bohuslav Brouk: *Psychoanalytická sexuologie.* Nákl. A. Srdce, Praha 1933, str. 174. Cena Kč 14.—.

Kniha rozpadá se v následující kapitoly: *Biologický úvod, Genese lidstva, Sexuální historie lidstva* (exogamie, monogamie, prostituce), *Sexuální aberrace* (záměry a perverse).

Nechci referovati o každém z těchto oddílů knihy zvláště, neboť detaily v nich probírané jsou jako fakta historické i recentní skutečnosti obsažena v každé obecné sexuologii. Psychoanalysa v nich a na věci vůbec nic nezmění.

Mně zajímalo spíše hodnotící stanovisko autorovo, které pronikalo už v jeho dřívější publikaci, uveřejněné pod názvem „Psychoanalysa" v témže nakladatelství.

Autor má víru v abiogenesi, kteroužto theorii, biology tak často zavrhovanou, pokládá alespoň methodicky (pracovně) za aktivní, oproti pasivněji založeným hypothesám jiným. Proto si také vyjíždí na kreatismus, zapomínaje, že potom nevysvětlí z bytí vůbec nic.

Řekněme hned, že je mechanistou, který nejen že neuznává autonomii životních výkonů živého, ale vyhýbá se zrovna s dogmatářskou úzkostlivostí sebe menší možnosti vysvětliti něco teleologicky. Autor, zdá se, zaspal celé jedno období, které je nezadatelně spjato se jménem *Drieschovým.*

Za to se vrací s tím pevnějším přesvědčením k materialisticky vykládanému *Darwinovi,* ač Darwin sám měl nejmenší zásluhu na haeclovsky pseudofilosofických extravagancích.

Moderní názory o povaze a složení hmoty zrovna naplňují ono *Herakleitovo* „vše plyne". Klid

opravdu je omylem a zaviněn makroskopickým pozorováním. V tom souhlasím s autorem. Ale, že by všecko dění bylo jen slučováním a rozlučováním hmoty, že by život byl jen epifenomenem hmoty, že by vše povstalo jen na základě jakéhosi dění z prahmoty (která tu pravděpodobně byla od věčnosti) a lidská duše byla samovolnou zplodinou složitého organismu člověka, toť trochu moc a vede autora k takovýmto duchaplnostem: naše psycha vznikla apsychogeneticky, jako živá hmota opět abiogeneticky! To jsme v názorech na duši a tělo jakož i na celé lidství přece jen dále. —

Po takovémto úvodu si ovšem umíte pomysliti, jaká bude ta psychoanalytická sexuologie autorova, jak bude pohlížeti na manželství a pohlavní funkci u člověka vůbec. Jemu se láska změní v páření, manželství v legalisovanou prostituci. Po nějaké morálce — byť i té positivní — u něho ani stopy. Tak tak, že nezdvihá obě ruce pro to, aby zase zavládl stav promiskuity a div, že podobné atavismy neprohlašuje za kýžený normál. Monogamie jest mu něčím, co využilo pathologicky naše přirozené nadání — a tak divoši a staří Turci byli asi ve spravedlivější a přirozenější situaci než my.

Zná jen přirozenou živočišnost; že by člověk byl schopen upříti také zrak k ethickému ideálu a k uzákonění povinnosti, to je mu terra incognita a jesuitská askese.

Jaký div, že pak větší díl autorovy knihy v rukách nekritických a nepovolaných může se státi stručnou příručkou laksnosti a perverse. A důsledek? Hotový *saninism*, proti němuž už v roce 1909 *Masaryk* jako typu úpadkovému a zavrženíhodnému s rozhořčením psal. Ať si mne autor prohlásí třeba za pokrytce, jedno říci musím: Vydávání takovýchto knih není ani prací, ani zásluhou, ale vinou a to jak spisovatelovou, tak nakladatelovou.

Podzimek.

*

Karel Weinfurter: *Tajné společnosti okultní, mystické a náboženské.* Nákl. Václava Naňka, Praha 1933, str. 316. Cena Kč 40.—.

Jest to dosti spolehlivé kompendium o tajných společnostech, počínaje líčením starých mysterií a konče tajnými společnostmi, náležejícími vznikem do doby nejnovější. Probrány útvary historické i dosud aktivní, jakož i příslušné instituce u kmenů primitivních a divošských.

Všude arcit probleskuje hermetické stanovisko autorovo. Kniha není pomůckou vědeckou, nýbrž pomůckou, určenou k informaci nejširších kruhů. Odtud si také vysvětlujeme nedostatek patřičných literárních údajů a odkazů, jakož i převážně kompilační ráz spisu.

Poněvadž je znám *Weinfurter* jako zkušený informátor, prospěje přečtení knihy každému, byť pro informaci speciálnější a tudíž i kritičtější musilo se sáhnouti k literatuře cizojazyčné. *Podzimek.*

*

Bedřich Engels, *Čtyři dopisy o historickém materialismu.* Edice „Naše cesta", sv. 5. Vydal „Odeon", Praha 1933, str. 28. Cena Kč 2.—. — Jak už z titulu jest zřejmo, jde o dopisy, adresované v létech devadesátých soukromým osobám, a to Konr. Schmidtovi, J. Blochovi, J. Starkenburgovi a posléze Mehringovi samotným Engelsem. V prvém dopise, nejobsáhlejším, vysvětluje Engels poměr výroby a obchodu zbožím s ohledem na pokročilou dělbu práce, vzájemné pů-

sobení ekonomického pohybu a politické moci, zpětné působení státní moci na hospodářský vývoj. Tu rozlišuje trojí možnost, z níž zvláště ta je pozoruhodna, kdy může politická moc způsobiti hospodářskému vývoji velké škody, spojené s hromadným plýtváním silami i materiálem. Působnost obou činitelů zde jde nikoliv jedním a týmž, nýbrž protivným směrem. Zpětný vliv na průběh světového hospodářství přiznává Engels i jiným faktorům, ač v různé míře. Náboženství, které mu jest nesmyslně založeným a spolu s filosofií ideologickou oblastí ve vzduchu se vznášející, má prý spíše negativní základ v hospodářském dění světovém. Nějak tu Engels zapomíná na bohatý sociální a humanní poklad evangelia*) a z něho vyvěrající praksi, která se dá označiti někdy až termínem „křesťanský komunismus". Není všecko v křesťanství jen pro onen svět. A což teprve Ježíšova osobnost sama, pomáhající utištěným, těšící neštastně povznášející chudé!? Reminiscencemi historickými a potom zmínkou o spise Barthově dopis končí. Dopis druhý řeší nejprve čistě theoretickou a spolu historickou otázku pokrevenských sňatků mezi sourozenci u starých Řeků a dále specielní otázku, byla-li podle Marxe a Engelse produkce a reprodukce skutečného života jedině vzrušujícím momentem či jen basí všech ostatních, dále působících poměrů, tedy otázka konec konců hledící k základním principům marxismu, jako názoru na dějiny a vývoj lidské společnosti. Už v předchozím dopise zmiňuje se Engels o tom, co doplňuje teď, totiž že on i Marx učí asi tolik: hospodářská situace jest podklad, avšak různé momenty nadstavby — politické formy tříd, boje a jeho výsledky — po vyhrané bitvě vítěznou třídou uzákoněné ústavy a pod. — právní formy a nyní dokonce reflexy všech těchto skutečných bojů v mozku zúčastněných, politické, juristické, filosofické theorie, náboženské názory a jejich další vývoj k soustavám dogmat — působí také na průběh historických bojů a určují v mnohých případech jejich formu. Toto konstatování se dále v listě rozvádí a vysvětluje se zároveň, jak nutná zdůrazňování hospodářské stránky Marxem a Engelsem vedlo některé k nedorozumění a k domněnce o paušalisování hospodářské situace tímto principem. — Třetí dopis je odpovědí na tyto otázky Starkenburgovy: 1. Do jaké míry působí hospodářské poměry příčinně? 2. Jakou úlohu hrál moment raçy a historické individuality v marx-engelsovském pojetí dějin? Na prvou otázku odpovídá Engels v tom smyslu, že to hospodářské ve společnosti je dostatečným důvodem jejího vývoje. Ukazuje to na vývoji techniky, ano i některých oborů vědy, s nimiž i po stránce ryze poznávací hnula teprve praktická potřeba a hospodářský zájem. — Ke druhé otázce odpovídá, že sice nutno považovati ekonomické podmínky za základ dějinný vývoj v poslední instanci podmiňující, ale raça sama je prý hospodářský činitel. Nesmí se však přehlédnouti při tomto posudku dvě okolnosti. Především: politický, právní, filosofický, náboženský, literární, umělecký atd. vývoj spočívá na vývoji hospodářském a potom fakt

*) Srov. Walter Rauschénbusch, *Sociální zásady Ježíšovy* a spisy F. Peabody-ho, Fosdicka a jiných. Dosti obsáhlá jest i naše literatura k tomuto thematu se vztahující, zvl. článková.

prý, že lidé tvoří dosud své dějiny bez společné vůle k poslednímu plánu. Jejich snahy se křižují a proto vládne ve všech takových společnostech nutnost, jejímž doplňkem i formou projevu je náhodnost. Obé je však nakonec zase ekonomické. — Pokud se týče velkých dějinných osobností, individualit, jsou prý zrovna tak výsledkem náhody jako nutnosti (asi ve smyslu Helvetiova výroku: „Každá dějinná epocha potřebuje své velké lidi a když je nenalezne, vynalezne je.") Zkrátka, zhusta čas zraje a realisuje nutně náhodnou osobnosti, co visí ve vzduchu. — Engels tvrdí, že čím více se zkoumaná oblast vzdaluje hospodářskému a naopak přibližuje čistě abstraktní ideologii, tím více náhodností se nalezne ve vývoji, tím ostřejší zářezy vykazuje její křivka. Naproti tomu čím delší je pozorovací perioda, tím spíše průměrná osa křivky probíhá rovnoběžně s osou ekonomického vývoje. Chyba prý se činí zvláště v Německu, zanedbávají-li se hospodářské dějiny v literatuře. To jeví se ostatně i v nedoceňování hospodářského principu při theorii dějinného vývoje tam i jinde. — Poslední, nejkratší dopis, je vlastně jen výňatek z listu Mehringovi a přináší přiznání Engelsovo a spolu Marxovo o jejich methodické i věcné chybě, spočívající v přeceňování odvození politických, právních a jiných ideologických představ na úkor výkladu jak tyto představy povstávají a některé polemické poznámky týkající se mimo jiné Pavla Bartha. — Publikace sama má význam zase spíše jen historický a má podle mínění vydavatelstva přispěti k ucelení literárního portrétu Engelsova. S lecčíms by se ovšem dalo ještě dnes polemisovati. Celou publikací proráží opět onen upřílišený racionalism, vlastní větším dílům autorovým, jakož i podivuhodné eliminování citové stránky bytosti lidské a až nesmyslné podceňování jiných oblastí lidského ducha, než jsou právě zájmy a starosti hospodářské, jimž se všecko všudy podřizuje. — Jak jinak vyznívají naproti tomu pro nás uzávěry H. de Mana (viz jeho spisy *„Der Socialismus als Kulturbewegung"*, Berlín 1926 a *„Duch socialismu"*, Praha 1928) i když se s ním ve všem nestotožňujeme. — Podle Marxe a Engelse jest křesťanství konec konců jen překážka a ideově nesmysl, podle Mana je křesťanství spolu s demokracií a socialismem jednou ze tří forem téže ideje. Kdo je tu pravdě blíže, posoudiž každý sám.

Podzimek.

Děmjan Bědnyj, *O smyslu básnictví s výborem poesie.* Edice „Naše cesta" sv. 6. Vydal „Odeon" Praha, 1933, str. 48. Kč 3.—. Před časem referoval jsem na tomto místě o Gorkého spisku *„Úkoly současné literatury"*. Brožura Děmjana Bědného řeší podobnou úlohu, ale s hlediska spíše básníkova, než prosaikova, jakým je na rozdíl od Děmjana Bědného Gorkij. Zase jest to beseda básníkova s mladými lidmi a proto jsou otázky thematu nadhozeny nesoustavně a řešení jejich jest jen částečné. Dobře říká Bědnyj: „Vše najednou nevypovíš, mnohého jsme se ani nedotkli. A hle, jaká zde vyrostla hora otázek." Vytknu jen rázovité a pozoruhodné vývody básníkovy. I tak jsou velmi podobné uzávěrům Gorkého. Ceterum autem censeo Bědného jsou slova závěru knížky: „Stále mějte na mysli, že proletářský spisovatel — to je především bojovník za myšlenky revoluční třídy, za uskutečnění těch obrovských plánů, na řešení těch geniálních úkolů, které jsou vy-

tčeny generální linií naší strany!" — Zkrátka kultura ve službách výstavby sovětského státu, kultura ve službách zesovětštění světa podle ruského receptu. Literaturu dle Bědného nelze dělati zvláště po svém, ryze individualisticky. Nutno míti před očima neustále hlavní leninský příkaz, totiž: dělníky a rolníky. Dílo spisovatelovo a specielně básníkovo musí býti pochopeno širokými, pracujícími masami, musí v nich probouzet pocit radosti, musí býti jimi milováno, musí sjednocovati cit, mysl a vůli pracujících na dosažení Marxem ukázaného „společného cíle". Od takovéhoto obsahu arcit odvisí i případná forma. Proletářská poesie musí míti také svoji formu. Bědnyj ukazuje tuto nutnost na básni A. Majkova „Oktava" ve srovnání s nově nastalými poměry na ruském venkově. Z klasiků ruských si chválí hlavně Puškina, který prý geniálním instinktem zachycuje rytmus a dynamiku rozměru ve svém „Baldovi" a to na vzdor oficielní kritice (uvádí tu dopis Kolcova Bělinskému). A zase se vrací Bědnyj k obhajobě třídního básnictví. — Praví doslova: „Pokoušejí se vás, soudruzi, splésti ještě tím, jakoby ta safraportská agitačnost nevyhnutelně snižovala uměleckou kvalifikaci díla. Hloupé žvasty. Už jsem s vámi mluvil o Iliadě. Docela příkladné dílo. Ještě s větší oprávněností možno to říci o básních Hesiodových. A což Aischylos, Sofokles a Euripides nebyli agitační? Což Aristofanes nebyl radostným agitátorem?..." Také výtka, že by sovětská poesie byla jen prací pro tento čas a z ní odvozovaná podřadnost umělecká, prý musí býti odmítnuta. Cituje Goethe-a, který se vyjádřil, že kdo pracuje pro svou dobu, pracuje jistě i pro věčnost. Zato musí sovětská poesie býti jasnou a srozumitelnou. Žádné literární rebusy à la kubismus atp. To je estétství, proti němuž už Lenin mluvil. Ke konci spisku uvádí Bědnyj případ Vinevitonova ‚básníka' a jeho rodového panství ve Voroměřské gubernii. Je to t. zv. „vymírající vesnice", o níž píše r. 1901 Dr. Šingarev. Básník-aristokrat, popisující skvělé hostiny, duchaplné rozhovory a teplo šlechtické selanky a vedle vesnický lid ve špíně, nemoci „a nade vším panský bič". K pravému opaku musí prý čiliti sověty v takových vesnicích. A Bědnyj razí heslo: „Od umírání ke zrození," v kterémžto hesle vidí sovětskou Rus na konci a cárský režim na počátku. Jde jen o to, dojde-li Bědného touha uskutečnění. Zatím nutno stále vyčkávati, neboť dosud v sovětském Rusku vypadá příliš mnoho agitace na malý díl realisace. Jedno poučení bychom si však i my v republice mohli z knížky Děmjana Bědného odnésti. Totiž více smyslu pro praksi a skutečný život. Haldy knih, theoretisování, nesmírně roztříštěný životní názor, hromada různorodých cílů, to vše nám často začíná přerůstati přes hlavu. Naproti tomu ta jednota a vidění společného cíle u Bědného a jiných imponuje. Bohužel že vše na světě má svůj líc i rub a právě ten rub — sovětská diktatura s celým svým pozadím a osobami — kalí i tento poslední dojem. — Na konec spisku je přidán nepatrný výbor poesie Bědného, z něhož je opravdu viděti, že mu jest poesie „údernou dělnicí" proletářské politiky. *Podzimek.*

A. Loskotová: *Dr. Fr. Loskot.* Kněz, novinář, učenec, člověk. Nákl. vlastním. Praha XI., Dvořákova 28. Vytiskla knihtiskárna Žalmánek a spol. ve Vsetíně, 1933. Cena 6 Kč. Pietní vzpomínka, věnovaná vlastní

ženou muži-manželi, jenž byl karakteristickým zjevem českých náboženských a církevních poměrů před válkou. Zemřel sice teprve po válce r. 1932, ale těžiště jeho života, jeho bojů, obětí, strádání, bylo před válkou. Tehdy valila se katolickým světem vlna tak zv. modernismu, poslední to pokus, vyrovnat rozpor lidského svědomí mezi katolickou církví a moderním názorem na život a na svět. Tehdy se lidé ve světě, a i u nás, o takové věci zajímali. Hospodářsky dařilo se celkem světu dobře, mohl se věnovati otázkám kulturním. Dnes rveme se jen o žaludek a jeho potřeby. Loskot tehdy byl v popředí snah tak zvané katolické moderny u nás. Byli to Svozil, Kunte, Loskot, E. Dlouhý-Pokorný, kteří přede všemi bojovali za práva individua, ubíjeného tradicí, ztělesněné v katolické církvi. Všichni probíjeli se krutě životem, obětovali nejen práci, ale i zdraví a život. Všichni z církve katolické odešli, ač další jejich osudy vytvářely se různě. Mrtev jest z nich právě Loskot, jehož osudy, boje, utrpení, naděje a zklamání líčí právě v uvedeném spisku jeho choť, od dětství jeho až do smrti. V devíti kratších kapitolách vidíme před sebou rozvíjet se život člověka, dítěte, studenta, bohoslovce, horlivého a žhavě věřícího katol. kněze, reformisty, vystouplého z církve, učence, žurnalisty. Tklivý jest ten život člověka, jenž prohřešil se jen tím, že stal se katolickým knězem, a jenž platil za svůj omyl trpkou daň zklamání a bolesti a utrpení. Čistý byl jeho život a čistý, nezištný zůstal až do smrti. Nás, kteří pamatujeme dobu Loskotových bojů, kteří známe jeho jméno z doby úsilí o reformy v církvi katolické v Čechách, kteří jsme stejně trpěli ve svědomí i v životě, nás zajímá především, co ve spisku řečeno o těch reformních snahách, o modernismu, katol. moderně a — o vzniku československé církve, neboť tam jsou kořeny církve československé. Až jednou bude historik psát dějiny příprav církve československé, bude muset analysovat nejen vzdálenější dobu r. 1848, ale především dobu počátků našeho století, a tu střetne se opět často a často se jménem dr. Loskota. Pak mu poslouží i tato knížečka ke karakteristice muže, který sice nespojil své osudy s osudy církve československé a jejích příslušníků, ale který zůstal jejím a jejich milým přítelem. Je zajímavo zvědět, proč nešel Loskot s námi, ač nám byl tak blízký. Snad by i o tom byla mohla jeho choť něco prozraditi naší veřejnosti, což by nás jistě bylo velmi zajímalo. Ve spisku toho nečiní. Podepsaný jen jedenkráte se osobně sešel s Loskotem, tuším v roce 1927 na podzim, v redakci „Venkova", aby mu vzdal svou poklonu, neboť si ho vážil již z doby modernismu. Dojmy podepsaného, kterými Loskot působil naň, byly nejlepší. Bylo hovořeno i o církvi československé. A tu zvěděl, že Loskot jí nevýslovně přeje. Proč sám zůstal Loskot mimo ní, mělo důvod — dle rozmluvy — v různém nazírání na Boha. Loskot byl příliš oddán názorům svého učitele A. Loisy-ho, jehož poslouchal v Paříži, než aby byl se považoval za schopna působiti v církvi, v níž přes zásadu svobody svědomí je víra v osobního Boha (ve smyslu Boha od přírody odlišného) základním kamenem. Podepsanému zdálo se, že Loskot byl oddán mystickému chápání tajemství světa a života a že necítil se při své opravdovosti dosti

silen a oprávněn, aby přihlásil se do řad našich nebo dokonce v ní působil jako duchovní. Škoda! Nám všem, kdož jsme ho znali ať osobně, ať jen ze spisů, zůstane mužem pevného, čestného karakteru. Zachováme mu čestnou vzpomínku, za co prosím i ty z bratří, kdož neprožili, co jsme prožívali my, a kdož přišli do dnů klidnějších.

Spisek vřele doporučuji.

A. Spisar.

KNIHY.

Z nakladatelství Nedělní besídka (A. Novotný) v Hradci Králové, „Veřeje", nábož.-bohoslovenská knižnice, řídí A. Novotný: 1. Fr. Polák: *Sokrates*, 7 Kč. 2. Dr. Fr. Bednář: *Toleranční patent*, 7 Kč. 3.—4. Fr. Polák: *Brahmanství a buddhismus*, 14 Kč. 5. Dr. J. Procházka: *Náboženská výchova ve škole a v rodině*, 7 Kč. 6. Dr. Jos. Hrůša: *Baruch Spinoza*, 7 Kč. (Přineseme podrobnější referáty.)

Ježíš Král: 16 úloh k vyučování náboženství a pro Nedělní besídku. Vydal Svaz Nedělních škol, v Hradci Králové.

Prof. K. Lanyi: *Desať rokov Abstinentného Svázu na Slovensku.* Bratislava 1933.

Prof. K. Lanyi: *Prečo pijú ľudia alkoholické nápoje?* Bratislava 1932. Abstinentnej knižnice sv. XVIII.

E. Šoltésová a K. Lanyi: *Niekolko slov k slovenským ženám.* Bratislava 1932. Abstinentnej knižnice sv. XIX.

A. Loskotová: *Dr. Fr. Loskot.* (Kněz, novinář, učenec, člověk.) Vlastním nákladem. Knihtiskárna Žalmánek a spol. ve Vsetíně. Cena 6 Kč.

Dr. Walther Schmied-Kowarzik: *Ethik.* Mit Berücksichtigung paedagogischer Probleme. — (Handbücher der neueren Erziehungswissenschaft, Band 8.) Osterwieck 1931. M. 4.50, 6.30. Spis důkladně filosofický, ale přece lehko srozumitelný a názorně přesvědčivý. Důkladný rozbor celé řady problémů a theorií mravních. Přiznání se k idealismu ve smyslu duchovních hodnot, tedy prakticky.

Peter Thomsen, prof. dr.: *Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden.* Nach den neuesten Ausgrabungen und Forschungen dargestellt. 3., völlig neubearbeitet Auflage. 120 Seiten, 1931. Leipzig, Hinrich. Cena M. 3.60, váz. M. 5.50. O nejnovějších vykopávkách a objevech v Palestině vypravuje autor všeobecně srozumitelně, ale na vědeckém podkladě. Pro porozumění Starého zákona důležité.

Albert Schweitzer: *Aus meinem Leben und Denken.* Cena 5 M., váz. 6.50. Lipsko, Meiner. Velmi zajímavá autobiografie vynikajícího theologa, učence, lékaře, umělce.

Ehrt Adolf Dr. und Schweickert Jul. Dr.: *Entfesselung der Unterwelt.* Ein Querschnitt durch die Bolschewisierung Deutschlands. 320 Seiten. Cena 8 M., váz. 9 M. Berlín-Steglitz, Eckart-Verlag. Obraz zamýšlené zkázy Německa skrze bolševictví. Pozoruhodný spis.

Georg Wünsch: *Reich Gottes, Marxismus, Nationalsozialismus.* Ein

Bekenntnis religiöser Sozialisten. 1931. Mohr, Tübingen. 4 M., vázané 5.50 M. Pohled do boje náboženského socialismu s nacionálním socialismem v Německu. Poučné i pro nás.

Schütz Paul: *Säkulare Religion.* Eine Studie über ihre Erscheinung in der Gegenwart und ihre Idee bei Schleiermacher und Blumhardt d. J. 1932. Mohr, Tübingen. 11 M., váz. 12.80 M. Poučný spis o theologických otázkách dneška.

Schumann Friedrich Karl: *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne.* 1929. Mohr, Tübingen. 14.40 M., váz. 17 M.

Friedell Egon: *Kulturgeschichte der Neuzeit.* 3 svazky. I. sv. 11 M., váz. 14.50 M.; II. sv. 12.50 M., váz. 16 M.; III. sv. 14 M., váz. 18 M. München, Beck. Vážný rozhovor a pokus o porozumění nejen přítomnosti, ale i budoucnosti. Dílo věštecké a mysticky vykladatelské. Vidí nového, božstvím proniknutého člověka budoucnosti.

Loew Wilh.: *Goethe* als religiöser Charakter. München, Kaiser-Verlag. 0.70 M.

Gründel Günther E.: *Die Sendung der jungen Generation.* Versuch einer umfassenden revolutionären Sinndeutung der Krise. München, Beck. 5 M., váz. 6.50 M. Pokus o porozumění našemu století velkého přerodu a poukaz na společné úkoly dnešní mládeže.

Rosenstock Eugen u. Carl D. von Trotha: *Das Arbeitslager.* Jena, Diederichs 1931. 160 Seiten. 4.60 M.

Hermann Waß: *Geistige Formung der Jugend unserer Zeit.* Berlin, Reichsausschuss der deutschen Jugendverbände. 1931. 4.50 M.

Leopold Dingräve: *Wo steht die junge Generation?* Jena, Diederichs. 1.60 M.

Georg Götsch: *Die deutsche Jugendbewegung als Volksgewissen.* Leipzig. Quelle u. Mayer, 1929. 1.50 M.

Hans von Lüpke: *Kirche und Nationalsozialismus in ihrer Entscheidungsstunde.* Berlin SW. 11, Deutsche Landbuchhandlung. 50 Pfg. Dohovor mezi církví a národním socialismem. „Jestli se církev a nacionální socialismus nesejdou, nepoznaly hodinu svého navštívení." Poučné pro poznání poměrů v Německu.

Die Kirche und das dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen. Cena 2.40 M. Gotha, Klotz. Evangelická církev německá by se ráda dohodla s nacionálním socialismem, ale za určitých předpokladů. Kterých? O tom se lze poučit ze spisku.

Martin Buber: *Königtum Gottes.* XX+260 stran. 7.50 M. Berlin, Schocken-Verlag. První ze tří knih, jež vyjdou pod názvem „Das Kommende, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens". Trilogie o biblické „eschatologii", jejím původu a jejích začátcích. První díl líčí opravdovou theokracii — nikoli knězovládu; druhý se bude obírat osobou mesiáše, třetí eschatologickým napětím.

Ottfried Kietzig: *Die Bekehrung des Paulus,* religionsgeschichtlich und psychologisch neu untersucht. Untersuchungen zum Neuen Testament. Herausgeber Hans Windisch. Heft 22. Nová formulace problému života Pavlova — jeho obrácení. Zkoumá otázku tvořivě původního zážitku Krista v Pavlově

obrácení. Podává strukturu náboženského zážitku Pavlova cestou psychologickou a historickou.

Diedrich Bischoff: *Der Ruf unserer Zeit nach Menschwerdung.* Gotha, Klotz. 3 M. Krise dneška může býti řešena jen změnou člověka, změnou smýšlení. Jde o poměry v Německu, ale platí i jinde.

Kurt Plachte: *Symbol u. Idol.* Berlin, Cassirer, 1931. 150 S. 9 M. Z oboru náboženské filosofie, ale rázu plně theologického. Jedná o poznání theologickém; zdůrazňuje symbolický karakter mluvy theologické.

Luis de Zulueta: *La oración del incredulo.* Ensayos sobre el problema religioso. (Modlitba nevěřícího. Rozprava o nábož. problému.) Madrid. Biblioteca Nueva. Kniha španělského ministra zahraničí, šéfa španělské delegace na odzbrojovací konferenci v Ženevě. Spis karakteristický pro nábož.-církevní poměry dnešního Španělska. Plný touhy po víře v Boha, ale odpor k církvi katolické.

Kirche und das dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen. II. Teil. 1932. M. 2.80. Gotha-Klotz. Pokračování části I. Stanovisko tisku nacionalisticko-socialistického. Projevy theologů — členů strany. Důležitý spis pro poznání vztahů německého protestantismu k hitlerovcům.

Karl Gustav Rost: *Wagnisse.* Berlin, Wolf Heyer. 128 stran. 2 M. Spisek pozoruhodný tím, že přináší tytéž zásady pro církve protestantské, které my již praktikujeme. Doporučujeme.

Rud. Griesenger: *Der Gebildete und seine Kirche.* Würtenberg, Kohlhammer, 84 Seiten. 1,50 M. Spisek líčí úpadek vlivu církevního v Německu. Dnes odehrává se mezi evangelíky to, co u nás bylo mezi katolíky již v minulém století: odcizení církvím. Kdy začnou evangelické církve pracovat, aby i dnešní evangelík byl získán církví, Kristu, Bohu?

Hans Wegmann: *Die religiöse Lage der Gegenwart und das freie Christentum.* Zürich, Boer u. Co. Mluví pro nutnost svobodného křesťanství.

Mathilde Ludendorff: *Erlösung von Jesu Christo.* München-Ludendorfs Volkswarte-Verlag. 1931. Děsně povrchní pokus vysvětlit Krista a jeho evangelium z Indie. Tedy nic nového. To zde již tolikrát bylo i tvrzeno i vyvráceno. Vždy vážněji a poctivěji než zde.

Prof. Dr. Mandel: *Das metaphysisch-religiöse Ringen der Nachkriegszeit.* Kiel, Mühlau. Dnes třeba ukazovat cestu, vedoucí z dané skutečnosti k Bohu. Není vhodné začínat věrou a Bohem, ale světem a člověkem. Tedy opačná cesta, než kterou doporučuje K. Barth a jeho theologie. A pro dnešního člověka schůdnější.

Albert Schweitzer: *Goethe.* Gedenkrede in Frankfurt. 51 stran. 2 M. Beck. Krátké, ale nanejvýš obsažné zhodnocení významu Goethova.

Dr. Mulert: *Religion, Kirche, Theologie.* Töpelmann. 167 stran. 4,50 M. Spis v duchu svobodného křesťanství. Mülert rediguje po Radeovi „Christliche Welt".

Karl Anders Scharban: *Mathilde Ludendorffs Verleumdung vom Diebstahl der Evangelien aus Indien und die Wahrheit.* Gotha, Klotz. 1932. 82 stran. 1.80 M. Rozbor a vyvrácení nájezdů Mathildy Ludendorfové na křesťanství.

Ignaz Rohr: *Die soziale Frage und das Neue Testament.* Münster i. W. 1930. Aschendorf. 1.35 M. Mnoho myšlenek a popudů, porozumění pro nesnáze a otázky dnešní doby. Stanovisko je katolické.

Jakob Schilling: *Die Auffassungen Kants und des hl. Thomas von Aquin von der Religion.* Würzburg 1932. C. J. Becher. 6 M. Stanovisko katolické.

Warns: *Lehrbuch des neutestamentlichen Griechisch.* Gotha, Ott. 1931. 215 stran. 6 M. Je to druhé, rozšířené vydání. Přijde vhod těm, kdož nestudovali řečtinu na střední škole a chtějí se věnovat studiu theologie.

Till W.: *Koptische Dialektgrammatik.* München, Beck. 138 stran. 8.50 M. Velmi užitečná kniha pro studium Nového zákona. I pro začátečníky. Při tom zasvěcuje do všech koptických nářečí.

Gerhard Rauschen: *Patrologie.* Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt. 10. a 11. vydání zpracoval Bertold Altauer. Herder, Freiburg i. Br. 1931. 441 stran. 10 M., váz. 11.50 M. Pro studenty v prvé řadě, ale i pro odborníka vhodné. Je to spis katolický.

C. Leonard Woolley: *Vor 5000 Jahren.* 13. vydání. Stuttgart, Franck. 118 stran. Cena neudána.

C. Leonard Woolley: *Ur u. die Sintflut.* Leipzig, Brockhaus, 1930. 137 stran. Cena 6.50 M. — Oba spisy poučují o poříčí Eufratu a Tigridu na základě nejnovějších vykopávek. Četba velmi zajímavá a poučná jako studium starozákonní. Četné barevné tabulky.

Blaß-Debrunner: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.* 1931. 6. vydání.

Rademacher: *Neutestamentl. Grammatik.* 1925. 2. vydání.

Moulton-Howard: *A Grammar of New Testament Greek.* 1919-1929.

Preuschen-Bauer: *Griechisch-Deutsches Wörterbuch* zu den Schriften des Neuen Testamentes. 2. vydání. 1928.

F. Krüger: *Der Strukturbegriff in der Psychologie.* Jena. G. Fischer. 1931. 26 str. M. 1.20. Dobrý úvod do strukturální psychologie, ale i do ostatních věd, pokud strukturální pojem v ních zdomácněl.

Rud. Bultmann, Hans von Soden, Heinrich Frick: *Krisis des Glaubens, Krisis der Kirche, Krisis der Religion.* Drei Marburger Vorträge. Gießen, Töpelmann. 1931. 79 str. M. 2.50. Téma věru časová. Řečeno však více s hlediska víry evangelické.

Alfred de Quervain: *Die theologischen Voraussetzungen der Politik.* Berlin, Furche. 1931. 192 stran 6 M., váz. M. 7.80. Diskuse křesťanství s hlavními politickými stanovisky.

Joh. Reinwarth: *Der Glaube an Gott u. der moderne Mensch.* Berlin, Verlag des Evang. Bundes, 1931. 24 stran M. 0.50. Z konstatování hranic přírodovědeckého poznání odůvodňuje potřebu víry. Tento způsob dnes nestačí. Sebe důkladnější poznání nevylučuje Boha, ale vede k němu.

August Messer: *Einführung in die Philosophie und Pädagogik.* Wissen und Forschen. Band 23. Leipzig, Meiner. 1931. 198 str. M. 4.40, váz. M. 5.80. Vhodný spis pro uvedení do problémů filosofických. Neuhýbá se ani aktuálním problémům dneška.

Georg Wobbermin: *Gotteswort u. evangelischer Glaube.* Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 30 stran 1 M. Diskuse s theologií Barthovou. Doporučujeme.

Dietrich Bonhoeffer: *Akt u. Sein.* Gütersloh, Bertelsmann. 1931. 158 stran, váz. 5 M. Známý nám německý systematik z konference v Černohorských Kúpelích pokouší se o synthesu Kantova transcendentalismu a Husserlovy fenomenologie v v oboru filosofie jako podklad novodobé protestantské theologie. Činí tak se zdarem.

Dietrich Bonhoeffer: *Sanctorum Communio.* Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Berlin u. Frankfurt, Trowitzsch. 1930. 180 stran, 18 M. Má úkolem porozuměti sociálně filosoficky a sociologicky skutečnosti církve dané ve zjevení skrze Krista. Staví sociální filosofii a sociologii do služeb dogmatiky. Spis pozoruhodný pro řešení otázky církve dnes. Stanovisko Barthovo je dosti silné, třebas ne výlučné.

Karl Nötzel: *Russische Frömigkeit.* München, P. Müller. 1932. 90 str., M. 2.50 váz. Jemná studie o rozdílu zbožnosti německé a ruské.

M. Dibelius: *Jungfrauensohn u. Krippenkind.* Heideberg, Winter. 80 str. M. 3.50. Zkoumání a výklad Lukášových zpráv o narození Ježíšově.

Max Wentscher: *Geschichte der Ethik.* Berlin. Junker u. Dünnhäupt. 1931. 113 stran. M. 5.50. Nahradí velmi dobře spisy obsáhlejší o stejném tématu.

Hans Duhm: *Der Weg des modernen Menschen zu Gott.* München. Reinhardt. 1931. 198 str. M. 4.50, váz. M. 6.50. Založena na stejných myšlenkách, jaké i nám jsou vůdcem v přemáhání krise náboženské v dnešní době.

Otto Bardenhewer: *Geschichte der altchristlichen Literatur.* 5. Band: Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluß des ältesten armenischen Schrifttums. Herder, Freiburg i. Br. 1932. 9 M., váz. 11 M. Dílo sice původu katolického, ale tím neztrácí na ceně. Obsahuje, co vynesla vědecká diskuse o velkých i malých otázkách starokřesťanské literatury. Dílo cenné. Tento díl je poslední. Harnack vyslovil se o něm uznale. *Sp.*

ČASOPISY.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums. (ZAW.) Vydává Joh. Hempel. 1. sešit, roč. 1933. W. Staerk: Zu Habakuk 1, 5—11. Geschichte oder Mythos?

Z veršů 1, 5—11 vychází skoro všechny pokusy o datování knihy Habakukovy. V nich se mluví o Chaldejích a to slovo jest východiskem. Poněvadž však není možno nalézti v babylonských dějinách dobu, k níž by se tyto verše mohly vztahovati, odvážil se B. Duhm posunouti je do doby pozdější. Považuje slovo „Kasdim" (Chaldejci) za pozdější interpolaci a opravuje je na „původní" Kittim, značící evropské Řeky a dospívá k výsledku, že Habakuk je prorokem čtvrtého století př. Kr., a že podnětem k jeho vystoupení byl příchod Alexandra

Velikého do Syrie kolem r. 333 (bitva u Issu). Sellin v prvním vydání svého komentáře (Das Zwölfprophetenbuch, Lipsko, 1922) s Duhmem plně souhlasí: „das ganze Buch hat es mit ein und demselben Gottlosen zu tun, dem griechischen Tyrannen Alexander und seinem Volke" (S. 332). Zde navazuje článek Staerkův. Hned na počátku zmiňuje se o Sellinovi a jeho novém stanovisku podle 2. a 3. vyd. jeho komentáře. Sellin se odvrací od Duhma a klade knihu Habakukovu do století Jeremiášova, praví, že celé proroctví H. „pochází z doby, kdy novobabylonská říše měla za sebou již kus dějin a kdy stála na politickém obzoru Jizraele jako veličina imperialistická." Termín vzniku by byl 600 až 586. To se dá (nebo také nedá) dokázati hlavně z veršů 1, 5—11. Staerk uvádí příklady, že se to dokázati nedá. Na př. k Chaldejským nehodí se líčení, jak dobyvatel se náhle přihnal se svým lidem a rychle zase zmizel (proto mnozí myslili i na Skythy) nebo prorocký nářek, který je možný jen jako výraz dějinného prožití společnosti, již dlouho pod útiskem tyrana trpící atd. Staerk vidí úplně jiné východisko z těchto hypothesí: „Verzicht auf jede konkrete geschichtliche Beziehung der Schilderungen des Gottlosen bei Habakuk" (6). Prorocké výroky jsou mythickým vylíčením protibožské moci světové, jsou mythem o Antikristovi, do nějž se dostaly barvy dějinných událostí doby, v níž prorok a lid žijí. To odpovídá pak i eschatologické náladě u H. Staerk má to potvrzeno i stilistickou povahou veršů (S. 7.). Průkazným materiálem jsou mu i parallely z jiných proroků blízkých době H.: Nahuma, Sofoniáše, Jeremiáše a naopak Joele a Ezechiele (Gog.). I u těch nalezneme mythické vypodobnění mocného národa, nebo mythické postavy, které byly později historicky vykládány a výklad přijat do textu. Je možno, že i u Hab. 1, 6 Chaldejští jsou částí pozdější exegese. Septuaginta by na to ukazovala.

Jak jedno slovíčko může přinésti mnoho rozdílných názorů v theologické mluvě, zvl. při překladu do jiných jazyků, ukazuje nám čl. W. F. Lofthouse: Hen and Hesed in the Old Testament, Str. 29—35. Obě slova značí „přízeň, milost", ale jejich význam již v samém St. z. není stejný. Lofthouse vypočítává místa, kde těchto slov bylo užito, a ve většině případů podává i řecký překlad ze Septuaginty.

S. 35—47, J. Kaufmann, Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte. III. Die Unabhängigkeit des Pentateuchschrifttums vom Prophetismus. K. dokazuje, že Pentateuch a Proroci liší se již v základních myšlenkách. V historických knihách neprojevuje se skoro žádná známka znalosti profetismu (mimo zmínku o Iz. v knize králů). Kaufmann srovnává filosofii dějin u proroků a v knihách historických: proroci znají dvě provinění Jizraele mravní a náboženské — kdežto knihy hist. pouze náboženské. Sociální zlo není v hist. knihách vůbec zmíněno (s. 37). Proroci mají učení o primátu ethiky a nikoliv oběti — Tora uznává vedle sebe opět i mravní závazky. Naopak zase schází u před. proroků myšlenka o jediném legitimním místě obětním (s. 41). Nejhlubší rozdíl vidí K. v poměru k cizím národům. Většina proroků očekávala zánik modloslužby, obrácení se národů k Jizraele a holdování všech Jahvovi. Sku-

pina Pentateuchu (mimo vlastní Pent. ještě knihy: Josue, Soudců, Samuelovy a královské) však věří, že svět zůstane rozdělen na dvě části: Jizrael, národ Jahvův a Pohané.

Elias Auerbach, Untersuchungen zum Richterbuch, *Ehud*. Auerbach, dobrý znatel Palestýny, kritisuje vypravování o Ehudovi a zavraždění krále Eglona (kn. Soudců hl. 3). Místem, kde Eglon byl zabit, není Jericho, nýbrž Tamar na jižní hranici Judska. Ehud nebyl z Benjaminu, nýbrž z Judska. A. chce dokázati, že za nynějším vypravováním je skryta historická zpráva a to zpráva *psaná*, neboť mnohé jednotlivosti odporují pozdějšímu pojetí. Zpráva o Ehudovi je velmi stará a stojí dobově blízko bitvy Debořiny.

Po přehledu důležitých článků z časopisů (st. 51—76) následují sdělení: H. Willrich, Zum Münzwesen der Makkabaer a J. Günther, Der Zusammenhang in Koh 3, 11—15.

M. N.

V časop. *Theologische Rundschau*, 1933, seš. 2., str. 92—118, Curt Kuhl: Zur Geschichte der Hesekiel — Forschung. Kuhl sebral všechnu literaturu o proroku Ezechielovi a jeho knize a zajímavým způsobem provádí čtenáře jednotlivými fázemi vývoje kritiky na Ezechielovi se všech možných stanovisek (pravost knihy, celistvost knihy, apokalyptika, vztah k pathologii a parapsychologii atd.).

Drážďanský časopis *Christentum und Wissenschaft*, seš. 5. (květen), roč. 1933. Volkmar Herntrich: Das Berufungsbewusstsein des Amos. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation der alttesamentlichen Prophetenschriften. (Str. 161—176.) Herntrich rozebírá hlavně dva poslední pokusy výkladu proroka Amose a to od Weisera A. Cramera. Staví je proti sobě: Weiser považuje za základní rys u Amose jistotu o Bohu, způsobenou irracionálním zážitkem, kdežto Cramer právě v tom vidí základní omyl a praví, že východiskem Amose není individuelní zážitek, nýbrž víra národa ve vyvolení. To už je velký rozdíl, ale povolání Amose za proroka bylo hledáno ještě jinde: v hl. 1. verši 2. (Bertholet). I proti tomuto Herntrich se staví. Článek ukazuje, jak povolání Amosovo i v dnešní době zůstává problémem a to proto, že u Amose nemáme podrobného vylíčení povolání za proroka jako u Izaiáše, Jeremiáše a Ezechiele. Herntrich se pokouší bráti jako jediné východisko 7, 15: „Jahve vzal mne od stáda a řekl mi: jdi a vystup jako prorok proti mému lidu jizraelskému."

M. N.

RŮZNÉ.

Biskupská konference ve Fuldě vydala projev, v němž praví: Vrchní pastýři německých diecésí zaujali v posledních letech z vážných důvodů zákazy a výstrahami odmítavé stanovisko k národně socialistickému hnutí. Nyní však nutno uznat, že nejvyšší zástupci říšské vlády, kteří jsou zároveň vůdci tohoto hnutí, dali veřejné a slavnostní prohlášení, které je v souhlasu s nedotknutelností katolické věrouky a s nezmě-

nitelnými úkoly a právy katolické církve. Katolický episkopát, aniž zrušuje své dřívější odsouzení některých náboženstko-mravních omylů, dospěl k přesvědčení, že není již třeba, aby uvedené všeobecné zákazy a výstrahy byly i nadále považovány za nutné.

V Jerusalémě sešli se veškeří rabíni palestinští, aby pojednali o situaci v sovětském Rusku. Po dlouhém rokování usnesli se na resoluci: 1. že je nutno, aby věřící židé konali zvláštní pokání; 2. že se mají konati peněžní sbírky, které mají býti první pomocí israelitům nejkrutěji postiženým sovětskou vládou a pak těm, kteří mají dosti odvahy překročiti tajně hranice SSSR a přijíti do Palestiny; 3. že budou soustavně protestovati u vlád všech civilisovaných národů proti násilí, kterému jsou vystaveni věřící židé v SSSR.

„Lidové noviny" přinesly zprávu z Pešti, že ministr vnitra rozpustil peštský Lutherův spolek, poněvadž zaujal náboženstky radikální stanovisko k politickým a náboženským otázkám, bojoval proti zpopelňování mrtvol a útočil v tisku prudce proti politice evangelického biskupa Raffaye, usilujícího o sblížení s katolickou církví. Biskup Raffay byl v Římě přijat ve slyšení papežem. Spolek tvrdí, že se již 400 let nestalo, aby protestantský církevní hodnostář učinil hold papeži. Ministr vnitra se však biskupa ujal a Lutherův spolek rozpustil.

Německonacionální „Freudenthaler Zeitung" přinesl na zemřelého biskupa Kleina tuto posmrtnou vzpomínku: „Jméno velmistra a biskupa Dra Norberta Kleina bude vždy zářit v historii Německého řádu, německého lidu slezsko-moravské otčiny. Obyvatelstvo může v jeho odchodu oplakávati jednoho ze svých nejvěrnějších synů a nejněmečtějších biskupů. Německá půda mu budiž lehká!" Biskup Dr. Klein byl jmenován biskupem brněnským v roce 1916 po odchodu hraběte Huyna na stolec arcibiskupský v Praze. Tak byla obsazována místa biskupská v českých zemích!

V Mnichově konala se konference delegátů starokatolických církví sjednocených v Utrechtské unii, která se ustavila roku 1889. K unii přináležejí: starokatolická církev v Holandsku, Švýcarsku, Německu, Rakousku, Československu, dále polská národní církev v Americe a Polsku. Konference zabývala se též hnutím ekumenickým a vyslechla zprávu taj. bisk. Dra Küryho o sjezdu v roce 1931 s pravoslavnými církvemi v Bonnu; roku 1934 má se konati v Mnichově XIII. starokatolický mezinárodní kongres. K tomu se oznamuje, že starokatolická církev chorvátská vystoupila ze svazu starokatolické Utrechtské unie pro rozpory s německými členy unie pro útoky, kterými němečtí členové zahrnovali v poslední době biskupa Kalogjeru, hlavu chorvatské církve.

Bratrská jednota ochranovská v Malé Velké u Budyšína v Horní Lužici v Sasku, založená roku 1758 hrabětem Zinzendorfem, bude slaviti letos 175. výročí svého trvání. Jsou to potomci emigrantů z Moravy, jimž zakladatel věnoval tamní statek, na němž téhož roku postavil kostel. Dnes ovšem jest celá obec německá, ale zachovává dosud věrně veškeré zásady a řády jednoty českobratrské.

O poměru státu k církvím v Německu pravil říšský kancléř Hitler ve své zahajovací řeči ve sněmu dne

23. března: „K politickému a mravnímu obrození veřejného života předpokládá se zabezpečení i života náboženského. Národní vláda vidí v obou křesťanských vyznáních důležité činitele k udržení německé národnosti. Vláda bude vždy respektovati uzavřené smlouvy mezi církvemi a státem. Práva církví nebudou zmenšena. Vláda očekává a doufá, že církve budou pracovati k národnímu a mravnímu obrození národa německého. Vláda bude spravedlivě vycházeti vstříc i ostatním vyznáním, ale nestrpí, aby příslušnosti k určitému vyznání nebo rase bylo zneužíváno k přestupování zákonů nebo k nadržování zločinům. Vláda zajišťuje křesťanským církvím vliv ve škole i ve výchově a chce udržovati přátelské styky se Svatou stolicí."

Říšský komisař pro pruské ministerstvo vnitra nařídil přísný dozor na spolky a společnosti, které pěstují kult nahoty a zakázal různé večerní schůze těchto spolků.

Vydávání nedělního časopisu „Der religiöse Sozialist" v Německu bylo zakázáno, ježto jmenovaný list byl orgánem strany sociálně-demokratické a obsahoval marxistické názory. Zda byl i „Zeitschrift für Religion und Sozialismus", vydávaný profesorem Wünschem v Marburku, zakázán, nezdá se býti pravděpodobným. Nakladatelství náboženských socialistů v Manheimu podalo proti tomuto odůvodnění zákazu na rozhodujících místech protest. Náboženští socialisté kladli vždy největší váhu na to, aby byli finančně, organisačně a ideově nezávislí na politických stranách.

Evangelický církevní časopis pro východní Prusko, vydávaný konsistorním radou Ankermannem v Královci, byl zakázán.

V Mariánském kostele v Berlíně byla uspořádána 3. února t. r. „Německými křesťany" (Deutsche Christen) bohoslužba na poděkování za uskutečnění vlády národního sjednocení pod vedením Hitlerovým, na kteroužto bohoslužbu byl takový nával lidu, že musela býti opakována.

Dům německých volných myslitelů v Berlíně byl policejně uzavřen a zapečetěn.

Zemská církevní daň v Sasku, která obnášela v roce 1929 7½ milionu, poklesla v roce 1932 na 3,700.000 říšských marek.

Časopis „Die Fanfare", orgán „Německých křesťanů" (Deutsche Christen) ve Frankfurtu nad Mohanem, ohlašuje ve svém 1. čísle z 25. února t. r. křesťanský plán jakési pětiletky: „V pěti letech musí býti vyhlazen veškeren veřejný i tajný vliv organisovaného bezbožectví v Německu. V pěti letech musí býti dosáhnuto toho, že bude pokládáno v Německu za hanbu, nenáležeti k nějakému křesťanskému vyznání. V pěti letech musí opět zavládnouti silný křesťanský duch ve veřejném životě, nikoliv však jako panující moc, ale jako duchovní síla.

V Basileji prohlásilo se 61% učitelů pro modlitbu před a po školním vyučování, 23% učitelů prohlásilo se proti, 16% se zdrželo hlasování.

Šest švýcarských náboženských obcí zavedlo při vysluhování večeře Páně víno prosté alkoholu, tři jiné obce zavedly totéž, ale jen o určitých a významných svátcích. Církevní rada basilejská dovolila všem náboženským obcím jednotně a trvale slaviti večeři Páně s vínem alkoholu prostým.

Na národních školách v Elsasku-Lotrinsku odhlásilo se z výuky náboženské z celkového počtu 215.927 jen 437 dítek.

Britská biblická společnost rozšířila roku 1932 11,888.226 biblí, Nových zákonů a jiných částí bible, z nichž 7,604.625 biblí bylo rozšířeno 1.130 kolportéry, a to jen v horách Andských v Americe a v Tibetu.

Podle posledního sčítání lidu v roce 1930 jest v Praze 14.48 proc. lidí bezkonfesních (v roce 1921 18.81 proc.), počet řím. katolíků stoupl z 58.39 na 58.49 proc., počet příslušníků vyznání československého stoupl z 12.71 na 15.78 proc., počet evangelíků ze 4.58 na 5.58 procent.

Českobratrská církev vydá starý českobratrský katechismus z r. 1604, aby vyučování náboženské navázalo na starou českobratrskou tradici.

Seniorátní shromáždění evangelické církve v Rakousku požádalo vrchní církevní radu, aby zakázala duchovním účastniti se veřejně politického života a politicky vystupovati.

Nový dánský trestní zákon připouští při spáchání zločinu nebo přečinu opilost jako polehčující okolnost jen tehdy, jestliže ji obviněný sám nezavinil. Místo vězení může býti dán takový odsouzenec až na 5 let do donucovací pracovny a může mu býti po tu dobu zakázáno požívání alkoholických nápojů. Po odpykání trestu může býti dán do ústavu pro alkoholiky.

Evangelická církev augsburgského vyznání v Polsku utvořila s varšavskou církví reformovanou a s methodisty „Spolek přátel Písma svatého", který vydává pro své členy brožury s návody pro čtení Písma sv.

Školní kuratorium v Poznani nedovolilo jednomu říšskému Němci dáti svou dceru do soukromé německé školy a odůvodnilo svůj výnos tím, že soukromé školy v Polsku jsou určeny jen pro polské státní občany německé národnosti. Policejní úřad v Krotošinu nedovolil německé soukromé škole autobusový provoz pro dopravu 30 školních dětí do sousedního místa s odůvodněním, „že jízda autobusem ohrožuje zdraví a bezpečnost dítek".

V Lodži odepřel při soudním jednání jeden svědek při přísaze políbiti kříž z důvodu, že to není hygienické; byl odsouzen k pokutě 50 zlotých nebo ke 3 dnům vězení a z dalšího soudního jednání byl jako svědek vyloučen.

Ve vesnici Švirce u Cholmu v Polsku zasadili se římští katolíci u úřadů, aby byl před léty uzavřený a zapečetěný orthodoxní chrám znovu otevřen.

Církve v Číně, připojené k národní církevní radě, čítají 306.000 členů: 106.000 čítá církev Kristova, 101.000 britští a američtí methodisté, 28.000 baptisté, 14.000 kongregacionalisté. Basilejská misie čítá 7.000 členů. K národní církevní radě nepřipojila se čínská tuzemská misie (74.000) a lutheráni (27.000).

Dne 9. dubna t. r. zemřel v Bratislavě na klinice prof. dra Viškovského evangelický biskup (a. v.) DrTh. h. c. Dušan Fajnor, rodák ze Senice v Nitranské župě, kde se narodil dne 20. listopadu 1876. Je zajímavo, že zemřel na rozklad krve jako jeho předchůdce evangelický biskup Samuel Zoch. Jeho otec jmenoval se Štefan, který byl činným ve veřejném životě slovenském církevním i politickém a jako vynikající

slovenský notář proslul jako obhájce v procesech politických. Dušan Fajnor studoval na universitě v Pešti a na evangelické theologické fakultě v Prešově. Na kněze byl ordinován roku 1902. Dr. Jaroslav Jurkovič, bratislavský evangelický farář, napsal, že ztráta, která stihla evangelickou církev na Slovensku smrtí biskupa Fajnora, jest těžká. Byl i literárně činným, přispíval do četných listů a býval také redaktorem „Stráže na Sionu". Byl pohřben v Modré.

V poslední době se jednalo mezi východoslovenskými kalviny o otázku příštího sídla kalvínského biskupa Indrányiho. Jednalo se o to, zda bude bydleti v Košicích nebo v Rimavské Sobotě. Záležitost tuto rozřešil sám biskup Indrányi, rozhodl, že bude úřadovati v Salanci.

Římský katolik Jan Müller z Bavorska vydal se u příležitosti svatého roku pěšky do Říma, aby získal mimořádné odpustky. Šel pěšky a nesl ještě na svých bedrech dřevěný kříž, jako kdysi Božetěch. Cestou dostával bohaté dary, takže tento zbožný podnik byl současně i výnosný. Úmysl svůj však jíti pěšky musel změniti a cestu dokončil autem.

Na bojišti u Slavkova byly svého času vykopány staré ruské bronzové ikony. Pocházejí z doby bitvy tří císařů, kterou Napoleon svedl u Slavkova s rakouským císařem Františkem a ruským carem Alexandrem dne 2. prosince 1902. Tento cenný nález byl prozkoumán a bylo zjištěno, že car přitáhl k Slavkovu i se svými usurijskými kozáky ze Sibiře. Podplukovník Zigelheim, odborný znalec ruských památek, prohlásil, že má podobné ikony ve svých sbírkách a že podle posudku universitního profesora Pokrokovského z Irkutska byly vyrobeny na Sibiři v Petrovských závodech. Ikony z Petrovských závodů patří k nejvzácnějším dílům uměleckým.

Nový srbský pravoslavný metropolita Dositej byl v Záhřebě slavnostně uvítán od zástupců pravoslavné církve a i od státních a obecních úřadů. K uvítání dostavili se také hosté z Bělehradu a z Niše, kde biskup Dositej až dosud působil. Slavnosti se zúčastnil také zástupce krále srbského, jakož i vlády, dále řím.-katolický farář Sinovčič, evangelický biskup dr. Pop, starosta dr. Krbek, bán dr. Petrovič. Skopljský metropolita Josif představil nového prvního metropolitu. Nový metropolita pak měl promluvu, ve které zdůraznil, že chce býti služebníkem míru, který přinesl Kristus člověčenstvu. Dále pravil: „Nesu vám mír a lásku. Přicházím z Niše, kde jsme všichni stejného přesvědčení, že náš jihoslovanský národ jest jeden a týž a že národ musí býti oddán celým srdcem svým králi a vlasti."

Londýnský „Daily Herald" sděluje, že polská vláda svým zástupcem v Berlíně zakročí a že sáhne k odvetě proti Němcům z Německa v Polsku, neustane-li pronásledování polských příslušníků židovského vyznání. Podle polských listů přijelo do Krakova na sto židů z Německa z obavy před pogromy. Také do Katovic, Sosnovce a jiných měst západopolských přijeli židé. Některé polské listy praví, že snad nyní již přestanou v Německu psáti o pogromech v Polsku, jak si dříve libovaly.

Podle mezinárodní statistiky je nejvíce rozvodů v Rusku, nejméně v Anglii. Podle této mezinárodní statistiky, v níž nejsou zahrnuta data z Italie, Polska, Španělska a z Jugo-

slavie, rozvádí se v Evropě ročně 425.000 manželství a s těmito státy můžeme odhadovati na 470.000 rozvodů. Z úhrnného počtu rozvodů připadá na SSSR 68 procent, zde ve dvou letech stouply rozvody o 141 tisíc, roku 1926 bylo zde rozvedeno 178.225, roku 1927 306.388 a r. 1928 319.150 manželství.

Poměrně nejméně dochází k rozvodům v Anglii. Na 1.000 obyvatelů připadá v Anglii 0.09 (3565 případů), ve Finsku 0.11 (375), v Portugalsku 0.15 (958), v Řecku 0.20 (1.232), na Islandu 0.24 (26), v Bulharsku 0.24 (1.360), v Norsku 0.31 (873), v Belgii 0.31 (2.491), ve Švédsku 0.36 (2.218), v Nizozemsku 0.36 (2.853), v Československu 0.39 (5.697). Poměrně častěji než u nás dochází k rozvodu v Rumunsku, kde připadá na 1.000 obyvatelů 0.42 rozvodů (7.618 případů), ve Francii 0.49 (20.409), v Maďarsku 0.60 (5.162), v Estonsku 0.62 (697), v Německu 0.63, v Dánsku 0.65, ve Švýcarsku 0.67, v Rakousku 0.98, nejvíce v Rusku 3.15. V Rusku rozvádí se průměrně již každé čtvrté manželství, v Rakousku osmé, v Německu čtrnácté, v Maďarsku patnácté, ve Francii sedmnácté, v Československu dvacátéčtvrté, v Anglii osmdesátéosmé.

Časopis „Bayrischer Kurier" přinesl zprávu, že pověstný mnich benediktinský Albán Schachleitner, který až do převratu býval opatem kláštera v Emausích v Praze a který pro germanisační činnost musel republiku opustit, byl suspendován a divinis, t. j. byly mu kongregací víry v Římě zakázány funkce kněžského úřadu. Loňského roku v červenci a prosinci byl mu od papežské kurie dán rozkaz, aby ze svého soukromého bytu ve Feilnbachu v Horním Bavorsku přesídlil do kláštera. Opat Schachleitner tohoto rozkazu neuposlechl a zůstal ve svém soukromém bytě. Dne 6. března t. r. byl mu odevzdán od papežské kurie poslední rozkaz s přesně vyměřenou lhůtou. Schachleitner opět neuposlechl.

Universitní profesor Vojtěch Šanda v Praze vydal v latinské řeči svou obranu ve sporu s pražským nunciem Ciriacim a věnuje ji kardinálům a ostatním církevním hodnostářům. Vylíčeny jsou tu události, kdy arcibiskup dr. František Kordač po visitaci na Českobrodsku na počátku července 1931 náhle zasáhnutím nunciovým odstoupil a nastaly známé dozvuky v arcidiecési, za nichž byl suspendován profesor Šanda. Dovozuje, že nebyl vyslýchán, dovolává se církevních ustanovení pro sebe a prohlašuje, že neodvolá, poněvadž nelze pravdu odvolat.

V Poděbradech konal se ve dnech 30. dubna a 1. května výroční sjezd Kostnické jednoty. Účastníci sjezdu položili k pomníku Jiřího z Poděbrad vavřínový věnec. Se stupňů pomníku promluvil prof. dr. Žilka a polský host, farář Nikodem z Ustroně. Večer konala se diskusní schůze na thema: „Obrana a výboj čsl. protestantismu", v níž referovali sen. Machotka z Plzně a dr. J. B. Čapek. V plenární schůzi sjezdové druhého dne byly provedeny doplňovací volby, při nichž za nového předsedu zvolen jednomyslně dosavadní místopředseda dr. A. Frinta, ježto dosavadní předseda prof. dr. Žilka setrval na své resignaci. Za zemřelého I. místopředsedu, biskupa dra Fajnora, byl zvolen posl. Zeman, evang. farář a. v. z Trenčína. Bylo přijato 5 resolucí, a to proti náporu bez-

božectví a materialismu a pro řešení sociálních a hospodářských otázek v duchu evangelia, dále proti předloze o reformu § 144 pro „Dérerovy" školské předlohy, pro vyřešení dobrého poměru Čechů a Slováků a o utrpení křesťanů v sovětském Rusku.

V Senici konal se 1. května sjezd českobratrských a slovanských evangelických farářů. Sjezd byl zahájen bohoslužbami a kázáním Jana V. Šebesty, faráře v Pečkách. Bylo vzpomenuto pietním způsobem nedávno zemřelého biskupa Dušana Fajnora. Po duchovním proslovu synodního seniora evangelické církve českobratrské dra Josefa Součka konala se porada, jejímž hlavním bodem byla otázka o poměru evangelické církve ke škole. Promluvili prof. Husovy fakulty v Praze dr. Bednář, farář z Moravské Lieskové, Andrej Michal a jiní.

Již delší dobu se usiluje v kruzích římskokatolických o to, aby bl. Anežka Přemyslovna byla jako svatá přiřaděna k zemským patronům vedle sv. Ludmily. Nyní se sbírají podpisy po diecésích na žádost, kterou poutníci, jedoucí do Říma, předloží papeži.

V městečku Opatově u Třebíče staví se nový pravoslavný chrám. V neděli dne 2. dubna vykonal svěcení základního kamene farář Leixner, slavnostními řečníky byli odb. učitel Syrový a učitel Nokulil z Třebíče. Chrám, stavěný ve slohu byzantském, bude v létě dokončen a vysvěcen.

M. Z.

Jako každým rokem bylo i letos *k 12. červnu* vzpomenuto *úmrtí br. patriarchy Dr. K. Farského* po všech sborech naší církve, při čemž uvědomili si českoslovenští křesťané vykonané dílo zesnulého a povinnost díků.

S.

Společnost Th. dra K. Farského, prvního patriarchy, byla založena a konala svou první valnou hromadu 21. května t. r. Za úkol si vzala prohlubovati náboženské vědomí členstva, hodnotit Farského činnost v církvi a uchovat památky po něm. Kostnické Jiskry se dovídají, že má působiti i k ozdravení některých poměrů v CČS v duchu opravdové demokracie a svobody, věcných projevů pracovníků a členstva CČS. Nevíme, co na tom pravdy, poněvadž stanovy společnosti zmíněné nebyly nám doručeny. Snad nebude nám zazlíváno, když upozorníme, že bude mít společnost také povinnost, hájit čest a památku br. Farského proti útokům a výtkám, ať přijdou z kterékoli strany. Na věcné zhodnocení díla br. Farského můžeme se jen těšit. Bude však třeba, aby hodnocení br. Farského neobsahovalo nespravedlivý osten znehodnocení jiných osobností. Budoucnost ukáže. Náš list neuzavírá se věcným článkům o osobnosti a díle prvního patriarchy.

Sp.